

Universidad Nacional de Mar del Plata.

Facultad de Humanidades.

Maestría en Filosofía Práctica Contemporánea.

Tesis: "Relaciones de poder y alteridad en las prácticas estatales de los Heteos, Atenienses e Incas".

Tesista: Silvana Beatriz dos Santos.

Director: Héctor Marteau.

Codirector: Cecilia Acosta.

Ciclo Lectivo: 2011.

Servicio de Información Documenta
Dra. Liliana B. De Boschi
Facultad de Humanidades
U.N.M.D.P.

Índice:

Presentación.	3
Agradecimientos.	4
Introducción.	5
-Estrategias metodológicas.	26
-Antecedentes historiográficos de los heteos, atenienses e incas.	28
Capítulo 1: <i>Diseñando y reconfigurando estrategias de investigación en relación con las sociedades antiguas.</i>	33
1. Un modo de pensar la investigación.	33
-Consideraciones del aporte metodológico hermenéutico y del paradigma indicial.	38
2. Fuentes, textos, narraciones de un modo de vida.	51
Capítulo 2: <i>Poder, alteridad y prácticas: Herramientas para comprender a las sociedades antiguas con prácticas estatales.</i>	61
1. Poder: una categoría polisémica.	61
2. Alteridad: un desafío, una postura para pensar en “nosotros” y “los otros”	75
3. Prácticas: una construcción política estable sobre hacer.	83
4. “El Ser”: una problemática filosófica que contiene al “ser político”.	93
Capítulo 3: <i>Las sociedades antiguas con Prácticas estatales. Heteos, Atenienses e Incas.</i>	96
1. Sociedades Antiguas.	97
-Una “construcción” epistémica entre la modernidad hegemónica y la decolonialidad.	117
2. <i>Heteos, Ateniense e Incas</i> : ubicación geográfica e historiográfica	122
Capítulo 4: <i>Heteos, Atenienses e Incas: Una aproximación conceptual y comparada.</i>	
133.	
a) Lugares vivenciados.	134
b) Relaciones consanguíneas.	149
c) Estereotipo de y hacia los otros.	163
Conclusiones:	171
Bibliografía:	181

Agradecimientos.

Estas líneas de agradecimiento son para aquellas personas con las que transitar y vivir la vida es un placer. Gente que me brinda a manos llenas su tiempo para dialogar como un vínculo no obligado sino mediado por intereses comunes, por las ganas de compartir lo que se posee y acrecentar las que se tiene, para hacer juntos incluso desde las disidencias, para llorar y reír. Mil gracias a dos grupos de personas que se entrecruzan por distintas sendas en mi vida, porque ellos me ayudan a sembrar y labrar la cotidianeidad más allá de los frutos que sean cosechados.

A mis maestros, pues son mucho más que profesores son quienes abren las puertas de sus casas, comparten un café y enseñan mucho más que teoría y formas de trabajar con la empírea. Ellos me ayudan a transitar por dos sendas que a veces se cruzan y otras no, la filosofía y la historia. Con ellos pensar, discutir, confrontar y compartir, aprender hacer preguntas, construir respuestas a veces incómodas es una actividad de por lo menos dos. A Susana Torres quien me ha enseñado y enseña a investigar, amiga con la que comparto la pasión por la Historia y por desandar las formas de trabajar con el pasado. A Romeo Cesar quien incitó en mi la pasión por un modo de filosofar y de "leer otras cosas" que se cruzan o no entre sí. A Héctor y Cecilia Marteau mis directores de Tesis, quienes me han permitido escribir desde la más absoluta libertad, gracias por la gran capacidad de dar tiempo a sus estudiantes para la construcción de esta tesis que cruza Filosofía e Historia. Estos docentes son profesionales que aman sus saberes y que los comparten sin pretensiones, ellos han sido lectores críticos de estas líneas responsabilidad de quien suscribe. A mis compañeros de cátedra en Historia de Antiguo Oriente Celeste Crespo y Sebastián Paura.

A mi familia y amigos. A mi madre Nélica y mi hermano Fabián, y a mi padre Juan Antonio "Negro" quien siempre me permitió estudiar e investigar lo que deseara, quien vio iniciar esta tesis pero no concluida, en su memoria. A mis amigas Daniela, Josefa, Angie y Maru a todas ellas por su tiempo, apoyo y amistad.

A todos aquellos con los que comparto la vida, muchas gracias.

Presentación.

Este primer apartado tiene como intención hacer una primera aproximación a aquello que en las siguientes páginas trascurremos como una temática y problemática de investigación: las *sociedades antiguas con prácticas estatales*. El propósito es pensarlas, interrogarlas e interrogarnos sobre ellas en tanto una categoría y binomio problemático pues refieren a tantas posibles interpretaciones que urge delinear algunos sentidos.

Hasta allí, seguimos en los márgenes de las definiciones por ello la intención de este escrito es recuperar a esas sociedades, los hombres que las habitaban y sus modos de vida desde un nuevo recorte: las *relaciones de poder y alteridad*. Estas *relaciones* citadas se expresan-construyen y definen en tanto *prácticas sociales*, particularmente las prácticas estatales y las prácticas imperiales, que nos permiten indagar sobre el “ser político antiguo” y sus modos de vivir y entender la política.

Otro recorte vinculado a lo anterior es el espacial y temporal, pues en este caso el objeto de indagación implica tres lugares sociales y sus contextos particulares a fin de buscar aquello que comparten y las distinguen como *sociedades antiguas*. Las sociedades seleccionadas son la Hetea, ícono de las comunidades antiguo orientales Asiática durante el segundo milenio a. C; la Ateniense eje de mundo mediterráneo y sus riberas en el primer milenio a. C; y la Incaica articuladora de las sociedades americanas del llamado Tahuantinsuyo en los siglos XIII al XV. La distinción temporal supone rastrear las distinciones y lo que comparten en torno a las *prácticas estatales e imperiales*, a los ejercicios del *poder* y a la construcción de un “nosotros” y “los otros” en términos político. Postular estas distinciones temporales tiene como eje articulador no a la temporalidad sino a las relaciones de *poder y alteridad* pensando a la historia de esas sociedades como contexto y a la filosofía como el lugar teórico para la reflexión y el análisis de sus vidas políticas y de los modos de leerlas y comprenderlas.

La mirada que propongo en este caso es la filosófica-histórica para pensar lo político desde las *relaciones de poder y de alteridad* que estas comunidades construyeron con aquellas otras comunidades con las que se vinculaban. En estas interrelaciones se definían, ejercían y construían determinados vínculos y *prácticas sociales*. Por ende, el problema que guía este escrito es *analizar las relaciones de poder y alteridad en y sobre las sociedades antiguas con prácticas estatales, su ejercicio y manifestación en tanto prácticas de legitimación, discursividad y saber que implican una configuración del "ser político"*. Pues se pretende estudiar cómo las relaciones y prácticas de alteridad se vinculan con las relaciones de poder entendidas como espacios de interacciones humanas, especialmente en el ámbito político interno y en las relaciones diplomáticas donde se configuran una idea y un modo del "ser político" de los hombres y de las mujeres, y de sus campos de accionar. Estas problemáticas se sustentan en una imagen de sí y de los otros centrándose particularmente en las sociedades *hetea, ateniense e incaica*, desde una perspectiva comparada en relación a sus prácticas estatales.

Las hipótesis vinculadas con lo expresado son:

✓ En el ámbito político interno de las sociedades antiguas con *prácticas estatales* hay relaciones y prácticas de poder y de alteridad con roles y funciones que están prefiguradas de un modo más rígido y estático que en las relaciones diplomáticas y en las prácticas imperiales.

✓ La dinámica de la organización político-social en las sociedades antiguas con *prácticas estatales* se sustenta en una idea determinada de *hombre, de mujer, de naturaleza y de divinidad*. Estas dimensiones construyen y conforman al "ser político" y sus formas de accionar, de relacionarse y de representarse en tanto manifestaciones del hacer relacional y situacional.

La búsqueda de espacios de diálogo y de interpretación sobre la temática seleccionada implica recuperar la mirada filosófica práctico-hermenéutica y ponerla en interacción con lo trabajado por la historia y en parte por la antropológica cultural.

Introducción.

La posibilidad de pensar a las *sociedades antiguas* desde las *relaciones de poder y de alteridad* supone ir abriendo espacios dialógicos entre distintos ámbitos del saber para desandar ciertas *prácticas sociales –específicamente las estatales e imperiales como icono de la vida política–*. Estas sociedades y sus modos de vivir y entender el mundo han sido objeto de disputa teórica y de zonas de fronteras disciplinares. Un lugar donde se ha entramado percepciones de “*el otro*” y del “*nosotros*” que atraviesa, configura y moldea miradas y relatos teóricos.

Esta tesis tiene como propósito recuperar a las *sociedades antiguas* como tema y problemática de indagación y reflexión que abarca tanto a la Filosofía como a la Historia considerando las nociones de *poder, alteridad y prácticas estatales*. En ese espacio de encuentro posible entre ambas formas del saber, la intencionalidad es desandar reflexivamente las categorías citadas para aportar una reflexión sobre *las sociedades antiguas* en la perspectiva de que estas dejen de ser sólo un espacio mítico basado en relatos de despotismo, explotación, y monumentalidad artística. Esto implica buscar caminos para pensarlas, entre otros modos posibles, como un lugar en el cual los hombres han construido un mundo relacional particular que pervive en parte en nuestros modos de vivir pero que no supone identificaciones plenas entre esos modos de vivir, sus formas de racionalidad y las del presente.

La Filosofía como saber reflexivo y contemplativo es pensada también como un oficio, el del filósofo, que hace de la duda, la teorización y el diálogo la clave de la investigación. Es una actitud especulativa e intelectual, una práctica metódica basada en la deliberación, en un dialogo introspectivo y en una “hablar” con “los otros” hombres sobre la vida. El filósofo parte de una pregunta irónica o crítica que le permite mirar, conocer, comprender, y reflexionar sobre la realidad -más allá de lo que se entienda por ésta-.

La actitud filosófica de “hablar”, de especular contemplativamente sobre aquellos temas que preocupan a los hombres en relación con los otros hombres

supone una actitud y una tarea que une interrogación, reflexión, contemplación y crítica¹ sobre el tema en cuestión y las categorías usadas para comprenderlo.

La Historia, a su vez y como otro campo de saber, comparte con la Filosofía la interrogación sobre los hombres y sus modos de vida pero los sitúa en una coordenada espacial y temporal específica junto a las fuentes de indagación y a la construcción de un relato que posee características particulares. El oficio del historiador está inmerso en problematizar aquellos acontecimientos del pasado humano del cual sólo se posee pistas, indicios, narraciones y versiones de un mundo que pesa en las acciones presentes². Hacer historia supone interrogar metódicamente, científicamente -en términos de Bloch-, a los hombres en el tiempo para comprender sus modos de vivir. Trabajar con documentos, con narraciones y versiones de y sobre el pasado.

Entonces, pensar desde la filosofía un proceso histórico supone retomar caminos compartidos donde el eje de encuentro es la reflexión sobre el accionar humano y sus lecturas. Para ello, partimos de la premisa que la filosofía³ tiene como

¹ Hannah Arendt: *La condición humana*, Buenos Aires, Ed. Paidós, 2000, pp. I y XII; Hannah Arendt: *De la Historia a la Acción*, Buenos Aires, Paidós, 2008, pp. 9 a 11 y 29 a 31.

² Marc Bloch: *Introducción a la Historia*, Madrid, Ed. F.C., 1989, pp. 31 a 40; Jacques Le Goff: *Pensar la Historia. Modernidad, presente y progreso*, Barcelona, Ed. Paidós, 2005, pp.23 a 25 y 106.

³ La filosofía, ha tenido y tiene varias formas de ser entendida, aunque hay cierto consenso al pensarla como un saber que parte de la reflexión metódica sobre la articulación y los límites en las formas de conocimientos de: la naturaleza, los hombres, el ser, la vida, la ética, la moral, el lenguaje entre otras temáticas. La filosofía parte de la interrogación y la búsqueda de respuestas, del estudio y planteo de problemas comunes, compartidos de problemáticas sociales, políticas, económicas, y éticas. Aunque también de lógica y bioética para pensar la vida y aquello que la condiciona. Este saber se relaciona con la epistemología al postular la necesidad de una metodología de indagación, de búsqueda de la verdad como parte de su vida epistémica, política y del "*amor por el saber*" frase que es un tópico en la filosofía. Su tarea es primordialmente la interrogación y la reflexión sobre la vida, la alteridad y las prácticas sociales, políticas y de saber de los hombres.

Las definiciones posibles de filosofía desde una historiografía de su etimología han tenido varios elementos a considerar: a) *la temporalidad* que nos ubica por periodos centrados en una mirada eurocéntrica filosofía antigua, medieval, moderna, y postmoderna; b) *lo disciplinar*: ontología, epistemológica, del ser, práctica; c) *los usos* de la tarea: reflexivos, de contemplación, de acción política y social, éticos, morales, de comprensión, especulación o interpretación; d) *la región geográfica* y el ámbito cultural del pensador: occidental, oriental, judía, budista entre otras; y e) *las escuelas o corrientes de pensamiento*: presocráticos, greco-romanos, kantianos, cartesianos, ilustrados, idealistas, empiristas, marxistas, fenomenológicos, escuela de Frankfurt, hermenéuticos, estructuralistas, semióticos, bioéticas.

Una de las filosofas contemporáneas, Hannah Arendt, plantea que más que una forma de hacer filosofía se posee una actitud filosófica de contemplación, indagación e interpelación sobre la *vita activa*, la política, la alteridad, el poder y la historia como relatos de experiencias humanas. Esta

aspiración cuestionarse el mundo, preguntar y preguntarle a éste y sus contemporáneos y predecesores sobre la vida y lo que la condiciona. Este saber hace de la tarea de la interrogación y del pensar la actividad que guía su existencia. En este escrito, adherimos a la filosofía política, práctica y reflexiva donde el eje es la indagación sobre la vida política.

Esta pesquisa implica rastrear el sentido y los usos del *poder*, *la alteridad* y *las prácticas estatales en las sociedades antiguas* en tanto espacios en los cuales los hombres realizan junto a otros hombres acciones y discursos, y se toman decisiones de última instancia para una vida mejor. Lo expresado está articulado sobre la base de una serie de preguntas que abren un camino de reflexión sobre las *sociedades antiguas* y sus modos de vida, lo cual permite repensar también una parte del presente desde las políticas del saber como una forma más de hacer y de vivir la filosofía política. Entre las interrogaciones que articula esta tesis están las siguientes: ¿a qué llámanos *sociedades antiguas*?, ¿Por qué se caracterizan?, ¿qué comparten y qué las diferencia?, Cómo crean e interjuegan en ellas las *relaciones de poder*, *alteridad* y “*ser político*”? ¿todas las *sociedades antiguas* poseen *prácticas estatales* o es una de las distinciones entre ellas?, ¿cómo construyen y organizaron las *prácticas estatales* los Heteos, Atenienses e Incaicas?, ¿Las formas de escribir sobre los Heteos Atenienses e Incas y sus *relaciones de poder* y *alteridad* están impregnadas por formas de colonialidad en tanto parte de las prácticas del saber? Pues, entre las formas políticas también están las de apropiación, explicación y comprensión del pasado que suele estar cruzado por formas de colonialidades⁴ tanto del saber como del tiempo y del ser.

actitud de interpelación y reflexión política es una forma de acción y actuación en el mundo, de defensa de la vida mediante una relación de contingencia entre la acción, el discurso y los gestos en la esfera pública que le permiten a los hombres actuar e intervenir con otros hombres en espacio políticos donde la libertad es la clave para evitar la violencia, el sufrimiento innecesario, y un cierto tipo de soledad –la que automatiza a los hombres– para generar espacios de diálogo y de identificaciones culturales y políticas. Esta pensadora desde la noción de acción política influirá en diversas escuelas filosóficas donde se toma como eje de indagación al agente, al sujeto, la libertad, la intersubjetividad y, el rol y uso del lenguaje como se evidencia en los escritos de Michel Foucault y Paul Ricoeur. En: Giorgio Colli: *Filosofía de la expresión*, Madrid, Ed. Siruela, Serie Mayor biblioteca de ensayo, 1995; Georges Politzer: *Principios elementales de filosofía*, Buenos Aires, Ed. Colección Eneida, 1971; y Hannah Arendt: *La condición humana*, Buenos Aires, Ed. Paidós, 2000.

⁴ La colonialidad es una construcción mental que caracteriza al sistema capitalista y sus formas de

Una de las primeras aproximaciones a la idea de *sociedades antiguas* es que son comunidades históricas -en términos ricouerianos- previas a la Modernidad y que están dispersas por todo el Mundo. Otra de las acotaciones, es que las mismas poseen dinámicas múltiples pues pueden ser sociedades basadas en vínculos parentales, estatales o imperiales (eje de debate del capítulo 3). Esta diversidad supone marcadas diferencias entre las formas de concebir al líder político -máxima autoridad de esa comunidad-, los atributos de *poder* que detenta, y las formas de su ejercicio y legitimidad entre otras. Las sociedades parentales se respaldan particularmente en relaciones de sangre y de familias extensas con políticas de reciprocidad y solidaridad basadas en prácticas de parentesco. Las estatales mayoritariamente en la construcción de una ley –escrita o consuetudinaria- y un líder político que no es pariente con todos los integrantes de la comunidad histórica. La imperial se sustentan generalmente en la construcción de una política de dominación y control de aquellos extraños y vecinos políticos.

Otra de las interrogaciones claves en este proceso de indagación múltiple y a la vez una categoría central a discutir es *si la alteridad es una de las preocupaciones centrales de los hombres desde antaño*. Pensar a “los otros” en términos de distintos, necesarios, complementarios, presentes, ausentes, misteriosos es tratarlos como uno de los indicios para pensarse a sí mismo y a esos distintos, para contrastar los diversos modos de vida y desde allí reconocer a esos “otros” como espacio para un actuar responsable sobre y ante la diversidad cultural. En estos espacios, la contingencia y facticidad al igual que el compromiso son parte de un proceso de intelección del mundo, de la comprensión de los hombres que ha dejado huellas de su accionar⁵.

ejercer el poder, el saber y los usos de los mismos en torno a tramas discursivas. Estas configuran tensiones en relación a los vínculos humanos donde hay una clasificación racial/étnica desde una parte del mundo, europea y su construcción de Occidente inscribe tramas sobre las otras partes del mundo, América, Asia y África. La colonialidad es una matriz de pensamiento que esta en transformación y crítica en relación con los ejercicios del poder, los usos del tiempo y las formas de concebir al ser. Aníbal Quijano: Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina en: *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Edgardo Lander, Buenos Aires, Ed. CLACSO, 2000, pp. 201 a 206.

⁵ Emmanuel Levinas: *¿Es fundamental la ontología?* en *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*, Valencia, Ed. Pre-Textos 2001, pp. 14 y 15.

Pero ¿qué roles puede poseer el "otro"? Este "otro" puede ser un extraño, un extranjero, enemigo, un distinto cultural, un esclavo, una mujer, alguien con quien se realizan prácticas de intercambio, un otro perteneciente a un mundo cultural-social-económico distinto pero parte de una comunidad política sea esta una comunidad estatal o no. En relación con los extraños estos poseen varias formas de interacción con "el nosotros", pues abarca posibles tratos como los extraños entre nosotros, el enemigo, el vecino político, con quien realizo tareas de intercambio de bienes y de regalos políticos, el distante pero del cual se posee datos, se conocen algunas acciones. "Los otros", en relación con "un nosotros" hacen que pongamos, nuevamente en tensión, en duda nuestras concepciones y nos preguntemos sobre las imágenes que cada uno tiene de sí, de lo bueno, de lo justo, de lo ético, del saber y del poder entre otras temáticas.

¿Las vinculaciones entre la otredad, la alteridad y la mismidad se transforman en un cruce de imágenes, de realidades pasadas y presentes, de iconos, de tipos de contactos humanos y de los discursos sobre éstos? La alteridad, otredad y mismidad son tres dimensiones pensadas por filósofos y antropólogos que dan cuenta de un proceso de relaciones intercomunitarias y extracomunitarias donde los hombres en relación con otros hombres se autodefinen, presentan, representan, y enfrentan. A la vez que se excluyen, son excluidos; se identifican como parte de un colectivo social y político, que puede también compartir y competir por espacios de acción donde es posible un lugar para hacer juntos. Alteridad y otredad no son sinónimos pues la segunda desde una mirada antropológica cultural es percibida más como un icono del diferente en términos peyorativos, en formas de exclusión.

La noción de alteridad desde la filosofía pretende pensar la interacción "otros"- "nosotros". Pues, "el otro" también puede ser un extranjero, un extraño con el que se hacen tratos y se buscan acuerdos, complementos e intercambios, o con el que guerreo y me enfrento políticamente ó el que niego y no considero siquiera humano. Entonces "el otro" puede ser el extraño –reconocido como tal en sus múltiples dimensiones- pero también el que es distinto en mi comunidad política, el extranjero, el extraño entre "nosotros".

"El otro" que buscamos analizar en este escrito es "el otro político", con el

cual se comparen acciones, se compite por espacios, se generan intercambios, se estigmatiza y guerrea pues la intención es rastrear la *alteridad política* y sus diversidades de significaciones. La *alteridad política* implica indagar sobre el extranjero en las fronteras, un extraño en la comunidad ó un "otro" político dentro de "un nosotros" como también a aquello que define al "nosotros" en ese contexto vincular. Esta rama de la *alteridad* se sustenta y complementa con los siguientes interrogantes: ¿cómo se construye la dinámica de las relaciones políticas? y ¿quiénes y cómo ejercen y portan el poder? Aunque hay "otras" formas de *alteridad* basadas mayoritariamente en la religiosidad, en el ejercicio de la sexualidad, en las relaciones amorosas y en las posesiones de bienes y capitales. Si bien, la *alteridad* es una relación mínimamente de dos donde están presentes las diversas formas del ser humano –político, religioso, amoroso, sexual, económico, división típica de la Modernidad-, en las *sociedades antiguas* estas distinciones no son tan fácilmente demarcables.

Pensar la *alteridad* desde Emmanuel Levinas y Hannah Arendt en el contexto de las preguntas anteriores es una invitación a pensar "un nosotros", y la acción humana en términos de hombres que se vinculan sin prejuicios y condenas por ser, estar, o pertenecer a algún colectivo diferente al cual pertenece uno de los interlocutores. Estas premisas de percepción al distinto y las diferencias como parte de la condición humana, de la vida y de la historicidad de cada sociedad son recuperadas en América Latina por Enrique Dussel y Walter D Mignolo al reflexionar y reclamar la presencia no estigmatizada del saber sobre las sociedades americanas y de sus *relaciones de alteridad*.

En este escrito adherimos a la idea de *alteridad* en tanto práctica vincular que supone actos y momentos de *mismidad* –o de un "yo", sujeto y agente que es parte de un colectivo y se piensa a sí mismo en ese contexto de ser y estar ahí como delineo Martin Heidegger-, con momentos de "otredad". En estas relaciones de interacción la diferencia y la distinción supone una relación múltiple con "los otros" pues "el otro" altera mis ideas, mis imágenes, me tensiona y a veces es "percibido-definido" como símbolo de lo "malo" en tanto desconocido y discordante con los estilos de vida "propios". Pero también, como un colectivo positivo que permite actuar desde lo que

compartimos, deseamos y hacemos en conjunto gracias y pese a nuestras diferencias e incluso bajo formas de subordinación. Es en el contexto de relaciones políticas de ejercicios y prácticas de *poder* donde esta multiplicidad de relaciones se hace palabra, obra y acto.

La *alteridad* para Emmanuel Levinas es parte del descubrimiento que él “yo” hace del “otro”, es la interacción con “el otro” que no se había conocido pero del cual se poseían ideas, imágenes, visones y parámetros⁶ en un juego de espejos deformantes, de configuraciones y contrastes, de prefiguraciones del ser. La *alteridad* que se busca desandar en las *relaciones de poder* como ya se ha expresado, es la *alteridad política* desde sus múltiples formas de *relacionarse la tríade “nosotros”, “los otros” y la “mismidad”*.

Entonces ¿Las *relaciones de poder y alteridad* son espacios donde se supone se constituye un ideal del “*ser político*”? ¿Pero qué entendemos por “*ser político*”? Algunas líneas para pensarlo es desde un constructo inestable que se elabora desde la actividad política, en un ámbito condicionado por las *prácticas* y relaciones citadas que son constructoras de espacios de lucha y de acuerdos. El “*ser político*” es un conjunto de hombres que se constituye como parte de una comunidad política que busca un lugar en el mundo; ser conocidos y reconocidos por y en ella. Es también un ámbito donde se piensa en pos de una “*vida mejor*”, de una noción de justicia y bienestar en un contexto espacial e histórico. El “*ser político*” define a aquellos hombres y mujeres, sujetos y agentes sociales que en las relaciones con “los otros” se piensa y actúa en pos de construir –como se ha dicho– “una vida mejor” para su comunidad y para sí, en términos de un sujeto político al estilo foucaultiano. Aunque también esta identificación y construcción pueden ser usadas para beneficios particulares y oprimir. Pues, el hombre, a través de la acción política se presenta ante los demás hombres mediante sus actos y discursos, revela su cualidad de ser distinto y a la vez su capacidad de pensar y de actuar en conjunto por *el bienestar, la justicia, los justo, el buen gobierno, lo ético* y las imágenes que estos suponen.

⁶ Emmanuel Levinas: *El tiempo y el Otro*, Barcelona, Ed. Paidós, 1993, pp. 10-11, 30 a 32, 68-69 y, 124 a 126; Emmanuel Levinas: *Entre nosotros: ensayos para pensar en otro*, Valencia, Ed. Pre Textos, 2001, pp. 9 a 13, 17 a 18, 32 a 37, 48 a 49.

El “*ser político*”, parte de la idea que los hombres y mujeres son parte constitutiva, agentes, actores, contingentes, sujetos de su propia historia, y de su propia vida política⁷, constructores y portadores de roles y de funciones políticos que se materializan mediante la palabra, y los actos en la vida cotidiana. La palabra manifiesta y compartida por este “*ser político*” en espacios públicos - políticos, es aquella que permite a los hombres no sólo expresarse sino pensarse y crear la sociedad en la que desean vivir. Además de construir *relaciones de poder y prácticas de alteridad*, de crear y poner límites a la vida que comparten como sujetos políticos en espacios políticos.

Las *relaciones de alteridad política* son parte constitutiva del “*ser político*” y de las *relaciones de poder*. La *alteridad* implica una relación intersubjetiva e interpersonal que unida a otras prácticas como la de la escritura –iconográfica, alfabética o jeroglífica- y, las de *poder* condicionan la comprensión y la acción de los hombres en el mundo y sus relaciones entre sí. Pero, ¿a qué llamaremos *poder* en este escrito? El *poder*, como ya se ha expresado, es parte de la vida social y caracteriza a las diversas relaciones que los hombres entablan entre sí, entre ellas, las político-diplomáticas. Es una temática y una categoría que nos remite a varios espacios de percepción por su polisemia, y sus ámbitos de aplicación pues es una *práctica* social, política, económica y religiosa –según Michel Foucault- en la cual están presentes dos instancias que interactúan de manera interdependiente: la coerción y el consenso

Por lo tanto, es una estrategia relacional que tiene múltiples formas de ser usado, ya sea desde la violencia formal con prácticas coercitivas o desde las prácticas consensuadas que a su vez se han complementado y establecido con las prácticas anteriores. La dinámica en *las relaciones de poder* permite pensarlo también desde los roles que los hombres y las mujeres poseían en su estado, su relación con la comunidad, la divinidades y la naturaleza y sus roles en las prácticas interestatales. El *poder político* es el que nos interesa en este escrito, ese *poder* que implica hacer con “otros” hombres un espacio social donde se piensa la comunidad histórica, las leyes, las formas y ejercicio del gobierno, quiénes y cómo ejercen ese *poder* que supone

⁷ Aristóteles: *La Política*, Ed. Roble/Plus Gradifco, Buenos Aires, 2003, Libro I, Capítulo II: 1252b.

toma de decisiones de última instancia que lo afecta a él y a la comunidad que dirige como líder de la misma. Otras formas de *poder* pueden ser las económicas, de fuerza físicas, y sexuales entre aquellas que no serán eje de este trabajo.

El *poder* desde Hannah Arendt y Michel Foucault es una capacidad, una práctica, una acción social, política, económica, religiosa y cultural; parte de la vida política, y un modo de vincularse donde se reconoce a “los otros” presentes en las distintas relaciones humanas⁸. En este contexto es donde se ponen en uso los distintos tipos de *relaciones de poder*, junto con la elaboración de mecanismos de integración y articulación política y discursiva. Además de la elaboración de ciertas representaciones, escritas e iconográficas que le dan cuerpo a las prácticas de coerción y de consenso que lo caracteriza como un ámbito donde se toman decisiones. Partiendo de la premisa que *el poder* es una capacidad y una *práctica* que se elabora y ejerce en las distintas instituciones sociales y políticas, que supone coerción, consenso, mando y gobernabilidad.

Este concepto ha sido repensado y configurado desde las relaciones políticas para comprender a las *sociedades antiguas* por Joshep Cervelló Áutori y Domingo Plácido⁹, quienes rescatan para su análisis la idea de que en la *antigüedad* el *poder* era parte de un mundo social donde estaban integrados los hombres, los dioses, el cosmo y la naturaleza en un discurso mítico; y donde la legitimidad de las acciones de gobierno estaban impregnadas por las acciones y vinculaciones religiosas.

En este escrito, se retomaron principalmente los conceptos de *poder* de Foucault, Arendt, Cervelló Áutori y Plácido que se configuran como herramientas de indagación. Ellos lo piensan como *relaciones de poder* que se constituyen en espacios sociales y político donde hay *prácticas* de coerción y de consenso, de acciones y de

⁸ Hannah Arendt: *La condición humana*, Buenos Aires, Ed. Paidós, 2003, pp. 222 a 226; Michel Foucault, *Estética, ética y hermenéutica*, Buenos Aires, Ed. Paidós, 1984, pp. 410 a 413; Michel Foucault, *Hermenéutica del sujeto*, La Plata, Ed. Altamira, 2000, pp. 110 a 111; Michel Foucault: *Historia de la sexualidad 1- La voluntad del saber*, Buenos Aires, Ed. Siglo XXI Editores, 2002, pp. 113 a 124; Pierre Bourdieu: *Cosas dichas*, Barcelona, Ed. Gedisa, 2000, pp. 127 a 142.

⁹ Joshep Cervelló Áutori: *Egipto y África. Origen de la civilización y la monarquía faraónica en su contexto africano*, Barcelona, Ed. Aula Orientalis-Supplementa, 1996, pp. 13 a 20; Domingo Plácido: Los espacios religiosos de los orígenes de las comunidades arcaicas en Política y religión en el Mediterráneo Antiguo. Egipto, Grecia, Roma, Buenos Aires, Ed. Miño y Dávila, 2009, pp. 171 a 177.

discursos que evidencian las capacidades humanas de pensarse a “sí” y a “los otros”, de crear relaciones políticas para sí y para el futuro de esa comunidad.

Las relaciones humanas se encuentran, entonces caracterizadas por representaciones de “los otros” y de “un nosotros”, por la construcción de relaciones de *poder* que se manifiesta en “textos” sobre la realidad vivenciada, y su expresión. Por ello, las manifestaciones de esas representaciones de la *alteridad* y sus *prácticas* en *imágenes*¹⁰, y en escritos políticos y míticos hacen de la Historia junto a la Filosofía un espacio complejo y único para reflexionar sobre las *relaciones de poder* y un ámbito de observación de las mismas. Esta textualidad, resultante de las *prácticas de la alteridad y poder* es parte de las estrategias que ayudan a los hombres a cuestionarse y plantearse su “propia identidad”. En la edificación del *poder* y del “*ser político*” cada sociedad crea instituciones, estrategias, y formas de comunicación de sus ideas, necesidades, mitos y deseos, lo cual, significa que se piensa a sí misma para actuar con, para, desde, junto, contra, sobre o sin tomar en cuenta a “los otros” sean estos grupos-sectores o comunidades políticas con las que se vincula.

¿La *problemática de la alteridad y del poder*, y su ejercicio como *práctica social*¹¹ es uno de los ejes de reflexión del mundo contemporáneo y de sus prácticas del saber? Estas temáticas poseen relaciones de interdependencia con otras *prácticas* que las constituyen como *las de discursividad, saber y colonialidad* que se manifiestan en una doble vinculación del pasado con el presente. Esta doble y a su vez múltiple vinculación es de espacios relacionales y de ámbitos de análisis:

¹⁰ Se entiende por *imágenes* a las marcas, figuras, iconos, rastros pictóricos, a los pensamientos y expresiones escritas o iconográficas, gestuales y textuales que cada comunidad plasma en un objeto que puede ser “leído”, interpretados y reconfigurado como una huella de la vida social y política. Ver para el caso a Carlo Ginzburg: *Mitos, emblemas, indicios. Morfología e historia*, Barcelona, Ed. Gedisa, 1999.

¹¹ La *práctica social* es una categoría que unifica las diversas formas de acción de los hombres. Estas prácticas en tanto formas de hacer, de regular y de pautar relaciones es un construcción social y política que caracteriza a cada comunidad y que tiene sentido en ese colectivo social. Puede ser prácticas de saber, religiosas, de ejercicio político, estatales, imperiales, discursivas, medicas, sexuales. Michel Foucault: *Estética, ética y hermenéutica*, Ed. Paidós, Buenos Aires, 1984, pp. 410 a 413; Michel Foucault: *La arqueología del saber*, Ed. S. XXI, Buenos Aires, 2002, pp. 110 a 111; Michel Foucault: *Historia de la sexualidad: 1) La voluntad del saber*, Ed. Siglo XXI, Buenos Aires, 2002, pp. 33 y 34, 40 a 44, 99 a 105 y, 112 a 116; Michel Foucault: *Hermenéutica del sujeto*; Ed. Altamira, La Plata, 2000, pp. 25 a 30, 102 a 103, y 110 a 111.

- ✓ las sociedades contemporáneas y las sociedades antiguas, y la visión que las primeras tienen de las segundas desde los contrastes entre el pasado y el presente en las formas de escrituras y de concepción de la vida;
- ✓ hacia el interior de cada sociedad del mundo antiguo y las relaciones intercomunitarias en ese período; y
- ✓ desde la filosofía y las ciencias sociales en especial la historia.

Desde esta mixtura de vínculos y de espacios de análisis surgidos en la Modernidad pretendo interrogar a las *sociedades antiguas con prácticas estatales*. Esto supone pensar la construcción de las *relaciones de poder* al mismo tiempo que nos preguntamos cómo estas están cruzadas por imágenes y *relaciones de alteridad*. Además ambas son en su conjunto intersticios que nos permiten reflexionar sobre cómo cada sociedad se ve a sí misma, a los demás, y así buscar comprender sus acciones políticas. *Las sociedades antiguas con prácticas estatales se las percibe como un campo de investigación de la alteridad y de los usos de las relaciones de poder y de las prácticas políticas* que ambas constituyen como medios de acción y expresión de un modo de vida en un contexto particular. En ellas, los hombres han construido un modo de ser, de pensarse y de actuar en tanto seres que son parte de un grupo social y político. Las vinculaciones entre las tres sociedades seleccionadas, Hetea, Ateniese e Incaica, son múltiples y se desarrollaron:

- ✓ *hacia el interior de cada sociedad con sus prácticas estatales¹² y de poder*. Puesto que pese a sus divergencias y confrontaciones internas se constituyen como un colectivo perteneciente a una sociedad con sus mitos e ideas de gobernabilidad, bienestar común, y nociones de *poder* enmarcados en una lógica de tensión entre la coerción y el consenso y de prefiguraciones del “*ser político*”. Esto nos darán indicios sobre la *alteridad* y el *poder* en el interior de esas *sociedades antiguas* donde también hay espacio de luchas, confrontaciones y diferenciaciones; y

¹² Marcelo Campagno: *De los jefes-parientes a los reyes-dioses. Surgimiento y consolidación del estado en el antiguo Egipto*; Barcelona, Ed. AULA AEGYPTICA, 2002, p. 49.

✓ *hacia el exterior* donde las prácticas e ideas anteriormente citadas son nuevamente puestas en escena, reconfiguradas en las *relaciones diplomáticas y de dominación interestatales y extracomunitarias como prácticas imperiales*.

La *alteridad* y el *poder* en este nuevo escenario nos indicaran un nuevo espacio de interjuego relacional donde las *prácticas* creadas y configuradas para resolver y atender los conflictos internos son resignificadas en los vínculos con “las otras” sociedades. Se entiende por *relaciones diplomáticas interestatales*, en el contexto de las *sociedades antiguas*, a aquellas prácticas de intercambios de documentos reales, cartas y regalos reales, matrimonios diplomáticos, y a las visitas a las otras “casas gobernantes”. Estas relaciones son mecanismos de integración, vinculación y diferenciación usadas por las distintas *sociedades antiguas* en tiempos de paz. Estos mecanismos no suponen a la diplomacia en términos de una carrera académica sino de una *práctica* de gestión hacia el exterior y con “*el o los otros*” para resolver y atender necesidades vinculadas con la vida política y económica. Además de constituirse como una de las *prácticas de dominación imperial*, donde la problemática sobre las fronteras y los hombres que la habitan se transforman en formas nuevas de hacer lo político, y sus *prácticas*. Pues, en estas *prácticas* construir relaciones supone entre otras cosas poner límites a la acción de “*los otros*” a través de una serie de decisiones que pueden ser impuestas por la fuerza.

Al hablar de “estados” en la antigüedad, no hay que presuponer que usaremos la idea en términos de la modernidad kantiana -creados por la voluntad racional y política de un grupo que obtiene a través de las guerras o los matrimonios diplomáticos, un espacio político que es reconocido hacia el interior de esa comunidad, y hacia el exterior de las misma, sea una monarquía parlamentaria, una república, u otro sistema democrático-. El “estado” antiguo es un colectivo político social donde hay una diversidad de *prácticas* de gestión, coerción, consenso, intervención; espacios de mando y de obediencia, de construcción y planificación de un modo de vida donde se crean y custodian valores sociales, éticos, políticos, religiosos, y culturales. Este colectivo, esa *comunidad histórica* con sus prácticas y lógicas, posee polos políticos donde la autoridad está centrada en una o varias figuras

que porta un saber y un poder diferencial¹³.

Entonces, el eje de este escrito, es el análisis de las *relaciones de poder y alteridad en la sociedad hetea, ateniense e incaica como parte de las sociedades antiguas con prácticas estatales e imperiales, su ejercicio, y manifestación en prácticas de legitimación y discursividad que implican una configuración de la cotidianeidad y del "ser político"*.

Las *sociedades antiguas con prácticas estatales* son entendidas, como he citado anteriormente, como colectivos sociales que han organizado sus vidas políticas con prácticas de coerción, gestión¹⁴, construcción de un modo de vida, de un ethos político y cultural, y de políticas de intervención. Esto enmarcado en un proceso de polarización entre sectores que ejercen el mando y toman decisiones de última instancia y sectores que obedecen esas decisiones, que otorgan y son parte de la construcción del consenso sociopolítico y de acuerdos que hacen de la "buena vida" un objeto compartido. En estos polos el parentesco se redefine pero entre ambos espacios sociales y políticos deja de haber una relación parental que permite - entre otras relaciones- la de subordinación y obediencia a la ley escrita o consuetudinaria. Estas prácticas además, están tamizadas por legitimaciones religiosas donde el *poder político y el poder religioso*¹⁵ forman parte de una totalidad, de una forma de entender y actuar en el mundo.

¹³ Michel Foucault: *La verdad y las formas jurídicas*, Buenos Aires, Ed. Gedisa, 2005, pp. 57 y 58.

¹⁴ A la noción de prácticas estatales propuesta por Campagno, se la han realizado adecuaciones en torno a la noción dominados-dominantes, excluida de esta definición para respetar la situación contextual de las comunidades históricas seleccionadas. Por ello, he reemplazado esa dupla por sectores que ejercen el mando y toman decisiones de última instancia y sectores que obedecen esas decisiones, que otorgan y son parte de la construcción del consenso sociopolítico y de acuerdos que hacen de la "buena vida" un objeto compartido. Campagno propone para caracterizar a las prácticas estatales, tomar las capacidades de gestión, coerción e intervención a la cuales sumo la de construcción de acuerdos, de un mundo modo de vida, de un ethos político y cultural. La definición del autor citado en: Campagno, Ob. Cita N° 12, p. 49.

¹⁵ Michel Foucault: *La verdad y las formas jurídicas*, Buenos Aires, Ed. Gedisa, 2005; Joshep Cervelló Àutori: *Egipto y África. Origen de la civilización y la monarquía faraónica en su contexto africano*, Barcelona, Ed. Aula Orientalis-Supplementa, 1996; Domingo Plácido: Los espacios religiosos de los orígenes de las comunidades arcaica, en: *Política y Religión en el Mediterráneo Antiguo. Egipto, Grecia, Roma*, Buenos Aires, Ed. Miño y Dávila, 2009; John Murra: *La organización del estado inca*, México, Ed. S. XXI, 1999.

En cuanto a las *prácticas imperiales*, estas pueden ser parte de la reconfiguración de *prácticas estatales* usadas con “los otros”, los extraños y extranjeros que habitan las fronteras circundantes a la sociedad estatal. Las características relevantes de las *prácticas imperiales* es el proceso de construcción de control y dominio de las fronteras y de los habitantes que en ellas vive. Esto implica que un centro político durante un lapso superior al gobierno de un dirigente político, genera procesos de expansión territorial sobre espacios sociopolíticos cercanos y la aplicación en ello de una serie de nuevas *prácticas*, la de dominación imperial. Esto supone que hay un proceso de:

- ✓ expansión territorial,
- ✓ la anexión de esas tierras a la capital del estado en expansión por diversos medios, y
- ✓ la aplicación de una política de prácticas de dominación, de *prácticas imperiales*, que se mantienen en el tiempo en zonas de “fronteras disputadas” y de imposición de normas y tributos a las poblaciones que las habitan.

Estas nuevas *prácticas* implican la profesionalización de un ejército, la corvea¹⁶ y la entrega de tributos junto a la formación de estrategias, y *prácticas diplomáticas* entre otras formas más de dominación y subordinación política¹⁷. Estas nuevas relaciones políticas entre sociedades generaran procesos de *alter-acción* de las relaciones

¹⁶ La *corvea*: es el nombre dado a las prestaciones de trabajo y servicio obligatorio en forma de pago de impuestos a la comunidad histórica con prácticas estatales.

Esta prestación de trabajo y servicios suponía realizar tareas en la región donde vivía o donde el estado antiguo lo trasladara, solía realizarse en la época de las inundaciones o en el momento que la autoridad lo solicitara y podía llamarse mita para el caso Incaico, trabajo obligatorio o corvea para los heteos, impuestos en dedicación de tiempo para el caso ateniense.

En relación con las *prácticas imperiales*, se podía imponer la entrega de ciertos bienes o recursos que un sector de personas de la otra comunidad histórica debía de realizar en sus tierras o en las tierras del estado imperial antiguo.

¹⁷ Propongo la categoría *prácticas imperiales* como una herramienta conceptual más para pensar y analizar a las sociedades antiguas en espacial, la hetea en el contexto de cursado del Seminario de posgrado dictado por el Dr. Marcelo Campagno: “*Prácticas estatales y parentales en el mundo antiguo (con particular referencia al Antiguo Egipto)*” en la UNPSJB en el 2010 en conjunto con la lectura de los siguientes textos: Paul Veyne: *El imperio grecorromano*, Barcelona, Ed. Akal, 2009, pp.7, 11 y 12 y, Graciela Gestoso: Graciela Gestoso Singer: Periferia “diputada” en el Levantes durante la dinastía XVIII. Áreas Productivas y estratégicas en Revista Iberia N° 9, 2006, pp. 7 a 9.

sociales, políticas, culturales, y económicas de las sociedades vinculadas por estas nuevas formas de hacer política en las fronteras y con los habitantes de las mismas.

En la mayoría de las *sociedades antiguas* –parentales, estatales, y/o imperiales- la legitimación de las acciones y discursos políticos suponen la presencia y la voluntad de las fuerzas de la naturaleza o los dioses¹⁸ que es interpretada e interpelada por los gobernantes junto a sectores o grupos sacerdotales. Estos sectores sean magos, adivinos, pitonisas y/o sacerdotes son custodios de los templos y los ritos religiosos que conocen y transmiten en los templos y espacios sagrados. Su palabra¹⁹ es una palabra mágico ritual y política, la cual conocen y difunden a través de los sueños, fiestas rituales, sacrificios diarios entre otros medios. Los dioses tenían desde lo ideológico también injerencia en las acciones con “los otros” porque detentaban el rol de ordenadores del mundo, de custodios en los problemas con las fronteras, y de las sociedades vecinas. Esta relación de legitimación también estaba presente en la vinculación inter e intrasocietal, con el cosmo y con la naturaleza.

Si bien, Atenas en su configuración histórica-política desde el siglo VII detentará una transformación paulatina en las formas de pensar el rol de los dioses y la legitimación política de los gobernantes. Esta mutación en las relaciones hombres-dioses-acciones políticas se comienza a cuestionar en la Polis durante la construcción de la democracia dando inicios a fracturas en las formas de la racionalidad de procedencia oriental, y la llamada racionalidad ateniense, -que no excluye totalmente a los dioses de la vida política-. Pues la Polis no se concibe sin la acción ritual de su creación y su calendario festivo, sin la construcción de una convivencia basada en sacrificios rituales, la organización de un ethos político, de una celebración compartida de frutos, placeres y tiempos luego de las cosechas²⁰. Este inicio de

¹⁸ Estas sociedades también suelen denominarse de “*sociedades de pensamiento integrado*”, idea desarrolla Joshep Cervelló Autori: *Egipto y África. Origen de la civilización y la monarquía faraónica en su contexto africano*, Barcelona, Ed. Aula Orientalis-Supplementa, 1996, pp. 16 y 17; y Georges Duby: *Historia social e ideología de las sociedades*, Barcelona, Ed. Crítica, 1998.

¹⁹ Ver sobre los distintos usos de las palabras en la vida política antigua y principalmente en Grecia a: Romeo César: *Hablando de política... ¿los griegos eran políticamente incorrectos? 2. El buen vivir*, Comodoro Rivadavia, Ed. FHCS-UNPSJB, 2010, pp. 4 y 5.

²⁰ Domingo Plácido: *Los espacios religiosos de los orígenes de las comunidades arcaicas*, en: *Política y Religión en el Mediterráneo Antiguo. Egipto, Grecia, Roma*, Buenos Aires, Ed. Miño y Dávila, 2009, pp. 172 y 177.

distanciamiento, diferenciación, separación de roles y lucha por la hegemonía entre mito y logos en Atenas del siglo VII al IV a. C no supone una distinción por oposición sino procesos de mayor responsabilidad de los hombres en sus acciones; y en la toma de decisiones que serán resultas en el ágora y las asambleas como espacio político común. Estos espacios intersticiales entre mitos y logos, entre las varias formas de las palabras²¹ también incluyen a la ritual, la dike y la exégetas que si bien se complementan atenderán asuntos distintivos entre sí. El logos será más hegemónico en el ágora, en las asambleas y tribunales de justicia y en la educación. Las fracturas se materializaran como oposición y contrapunto en los inicios de la Modernidad Científica a partir del siglo XVII donde la Razón especialmente la relacionada con las ciencias será presentada como independiente de las creencias religiosas.

El análisis de las sociedades pertenecientes al Antiguo Oriente como la Hetea se piensa en términos de “*sociedades de pensamiento integrado*” donde la naturaleza, los hombres, los dioses y el cosmos forman una unidad religiosa, mística, simbólica y política. De igual modo que en la América indígena precolombina. Los heteos conciben al *poder* y su ejercicio como rol y función de un grupo de familias políticas, la pareja real gobernante que está unida otras familias heteas y no heteas que conforman las élites políticas militar mediante relaciones de consanguinidad²² siendo su palabra un reflejo del acto humano pero también divino. En estas sociedades al igual que en Atenas interpretar los mensajes de los dioses es un modo y un medio para tomar decisiones. Si bien, en la democracia ateniense antigua, esa toma de decisiones se realiza en un espacio intermedio, intersticial entre el mito y el logos, entre lo divino y lo humano en pos del bienestar humano, y se legitima también en ambas esferas.

Pensar el “ser político” en estas *sociedades antiguas con prácticas estatales*, implica trabajar desde los roles, acciones, y usos de *poder* asignados a los hombres y

²¹ Aristóteles: *Ética Nicómaco*, Buenos Aires, Ed. Colihue/Clásica, 2007, 1160a.

²² W. Ceram: *El misterio de los Hititas*, Barcelona, Ed. Destino, 1957; Mohammed Abdul-Qader: *La administración provincial hetea en los territorios conquistados en Asia*, Londres, Ed. Penghu Books, 1966; Oliver Gurney: *The Hittites*, Londres, Ed. Penguin Books, 1954; Amelié Kurth: *El Oriente Próximo en la Antigüedad, 1 c 3000-331 a. C*, Barcelona, Ed. Crítica, 2000; Paul Garelli: *El Próximo Oriente Asiático desde los orígenes hasta las invasiones de los pueblos del mar*, Buenos Aires, Ed. Labor, 1982; Mario Liverani: *El Antiguo Oriente: historia, sociedad y economía*; Barcelona, Ed. Crítica, 1995.

a las mujeres en la política de cada Estado, y en las relaciones interestatales desde la perspectiva diplomática y de obediencia. El “ser político”²³ se lo puede concebir aquí como al sujeto político que gobierna, toma decisiones, comparte ideas, se opone, manda, obedece, y a la vez puede ser es hospitalario en las relaciones políticas inter comunitarias o toma cautivos. Es aquel ser que comparte valores y modos de vida, una ética y una etnia, una cultura.

La sociedad *Incaica* en los siglos XIII al XIV d. C nos ubica en el espacio americano del Tahuantinsuyo y sus cuatro regiones políticas que abraza los Andes Centrales bajo el dominio de un Inca Rey. El gobierno incaico está centralizado en la figura política de un matrimonio real incestuoso²⁴ donde el rey y la reina son hijos del Sol. La palabra del Inti es una palabra que une actos humanos y contactos con los dioses, lo cual nos permite situar a los incas como otra *sociedad antigua* de “*pensamiento integrado*” donde religión y política esta unidos en una trama indisoluble.

Entonces, ¿qué caracteriza a las *sociedades antiguas con prácticas estatales*? Las sociedades antiguas con *prácticas estatales* se diferencian entre otras cosas de las sociedades denominadas “*pre política*”²⁵, porque no existen en ellas formas relacionales que den cuenta de un *poder* centralizado en la figura de un “gobernante” -sea rey, soberano o estratega según nuestros casos de análisis- y, de un “estado centralizado”. En las sociedades llamadas por la antropología “*pre-políticas*” el peso de la toma de decisiones pasa por las prácticas de asambleas –ancianos y/ o de hombres jóvenes- donde el parentesco, la primogenitura y el patriarcado son parte

²³ La noción “ser político”: es una construcción personal que pretende abarcar el sujeto político que excede la idea de ciudadano ateniense, la realeza hetea o incaica pues cada una de esas sociedades en su especificidad histórico temporal. La intención es definir quienes gobiernan y ejercen la vida política y toman decisiones de última instancia. Esta noción supone resaltar aquellas acciones, formación y prestigio que se supone deben poseer aquellos que gobiernan y ejercen el poder.

²⁴ John Murra: *La organización del estado inca*, México, Ed. S. XXI, 1999.

²⁵ Se conciben a las *sociedades “pre-políticas”* desde la antropología a aquellas comunidades donde la autoridad y la toma de decisiones se sustenta en relaciones patrilineales o matriarcales donde la primogenitura y el parentesco limitan la posibilidad de ejercicios de obligatoriedad coercitiva. En estas sociedades no hay una distinción formal entre gobernantes y gobernados pues priman los lazos de parentesco y las limitaciones se sustentan en relaciones de reciprocidad y consanguinidad. Además de las reglas consuetudinarias, las jerarquías internas según el grado de parentesco, y la distinciones por genero y edad. Marcelo Campagno: *Estudios sobre el parentesco y el estado en el Antiguo Egipto*, Buenos Aires, Ed. Signo-UBA, 2006, pp. 10 a 13.

de la lógica organizacional. Las sociedades con *prácticas estatales* construyen .como se ha venido expresando-, nuevas *prácticas políticas* basada en la polarizan de las tomas de decisiones políticas, económicas y religiosas donde el parentesco en tanto lógica vincular queda subyugado a las prácticas estatales y a la figura del gobernante que no está unido a toda la comunidad por lazos de parentesco sino por lazos políticos, comunitarios, religiosos e históricos.

Las *sociedades antiguas con prácticas estatales* además de reconfigurar las relaciones de parentesco reconfiguran también la distribución de los espacios territoriales²⁶, crean zonas urbanas, y centros religiosos concebidos como el o los centros políticos – religiosos. Estos centros son el lugar donde el gobernante mora y la vida política se hace voz, discursos, actos y obras. En esos espacios suelen llamarse capitales gubernamentales, centros políticos o el “ombligo del mundo o del universo”. Allí se toman decisiones políticas, económicas, religiosas y sociales de última instancia; se construye lo obligatorio, se controla y ejerce el *poder* y también se crea lo compartido por la comunidad política como los graneros y las fiestas comunes, se entrega la corvea y recibe ayuda en épocas de crisis.

Las *sociedades con prácticas imperiales* comparten con las estatales que el centro de toma de decisiones es un espacio llamado capital política. En esta se toman decisiones y planean ejercicios y estrategias de control político-militar sobre las fronteras y las comunidades que residen en ellas. Ese control fronterizo es el eje de las *prácticas imperiales*, su administración e intervención lo cual supone la creación de nuevas elites, la profesionalización del ejército, y una elaboración de estrategias para y con aquellos hombres que habitan y rondan en las fronteras políticas. A estas comunidades se la estigmatiza como “*un otro*” homogéneo que puede romper, pisotear y traspasar las fronteras pues suelen representar el desorden y el caos como tema y problema. Esta problematización que unen a “*los otros*”, las fronteras y el caos o desorden es clave en los discursos políticos de las sociedades imperiales, y de su legitimación del uso de la fuerza -física, simbólica y ritual- en ciertas zonas.

²⁶ Marcelo Campagno: *De los jefes-parientes a los reyes-dioses. Surgimiento y consolidación del estado en el antiguo Egipto*; Barcelona, Ed. AULA AEGYPTICA, 2002, pp. 87, 90 a 94.

En este escrito, haremos mención como hemos ya citado, a tres sociedades antiguas con *prácticas estatales* y algunas de ellas con prácticas imperiales que representan la dinámica de tres espacios geográficos y temporales particulares: la hetea, la ateniense, y la incaica. Los *Heteos* durante los siglos XV al III a. C. que corresponde al espacio asiático, particularmente anatólico y sus contactos con el resto de Asia Occidental y Egipto; *los Ateniense* en los siglos VI al III a. C, correspondiente al espacio europeo y sus comunicaciones con el mundo de la ribera mediterránea; y *los Incas* en los siglos XIII al XV que nos ubica en el espacio americano del Tahuantinsuyo y sus cuatro regiones políticas que abraza los Andes Centrales.

Estas comunidades históricas serán indagadas desde la lectura de sus *signos culturales*²⁷, pues mediante ellos los hombres ponen en acción y actúan con un conjunto de “bienes y códigos semióticos”, de *prácticas* que son índices de la vida política. Estos *signos culturales* se manifiestan en los textos políticos-diplomáticos, filosóficos e iconográficos de cada sociedad antigua que a la vez son consideraciones como un campo de representaciones simbólicas. Estas representaciones simbólicas se manifiestan en diversos espacios entre ellos las obras artísticas, los edificios de

²⁷ Se entiende por signos culturales, a un producto social que se valora desde lo ideológico, y que posee el reconocimiento de quienes los construyeron y de las sociedades con las que esa comunidad entre en contacto. Son áreas de pertenencia, de relaciones y conocimientos percibidos por los otros como algo distintivo, diferencial, como una “propiedad” que lo sitúa en un mundo simbólico de poder. Los *signos culturales* son creaciones sociales que sirven de huella, de marca, de rastros de la identidad de una sociedad. Estos indicios pueden ser materiales, escritas, iconográficas o simbólicas. Son pensados como “huellas de la cultura”, marcas del hacer y del pensar. Además suelen ser expresados de una manera directa a través de acciones y de cosas concretas como las palabras en un texto, la indumentaria, o los rasgos diacríticos. También se manifiestan en la omisión reiterada en los textos, o en las obras arquitectónicas. Los signos culturales dan cuenta de la “identidad” de una comunidad ya sea directamente, sutilmente, desde la omisión o desde las acciones inconscientes donde se revela las maneras de “ser” de una comunidad. Pueden ser palabras o no como expresaba Charles Peirce, Roland Barthes, Mijaíl Bajtín, o Paul Ricoeur que los proponen como signos-hechos que dan cuenta de la vida humana, pues suponen signo, objeto, interpretación, identificación y huella de algo-ahí, de códigos semiótico también llamados signos simbólicos.

La noción de signo no es sinónimo de símbolo pues el primero puede ser ambos pero el segundo no necesariamente, además si se concibe a las palabras como rastros de la cultura y se la asocia a los signos culturales, esta se convierte en uno de los “espacios” para comprender a las sociedades antiguas. Mijaíl Bajtín: *Estética de la creación verbal*. Buenos Aires, Ed. Siglo XXI, 1982; Roland Barthes: *Elementos de semiología*. Madrid, Ed. A. Corazón, 1971.

Paul Ricoeur: *Hermenéutica y Acción: de la hermenéutica del texto a la hermenéutica de la acción*, Buenos Aires, Ed. Prometeo –UCA, 2008; Sobre esto: dos Santos, Silvana: *El poder y el discurso en las relaciones imperiales de los heteos en los siglos XIV y XIII a. C.*, Tesis de licenciatura en Historia 2002, UNPSJB, inédita.

culto, y las casas de gobierno que suelen ser el lugar donde lo iconográfico se lee en tanto mensaje del hacer humano en tiempos donde la religión, la filosofía y la política no estaban separadas. Las representaciones serán entonces buscadas en los textos escritos y en los textos materiales ya sean obras de arte²⁸, edificios o adornos pues estos son un medio más donde las *sociedades antiguas* manifestaban sus concepciones, producciones y su ser.

El problema que guía a esta tesis es: *analizar las relaciones de poder y alteridad en y sobre las sociedades antiguas con prácticas estatales, su ejercicio y manifestación en tanto prácticas de legitimación, discursividad y saber que implican una configuración del "ser político"*. Pues se pretende estudiar cómo las relaciones y prácticas de alteridad se vinculan con las relaciones de poder entendidas como espacios de interacciones humanas, especialmente en el ámbito político interno y en las relaciones diplomáticas donde se configuran una idea y un modo del "ser político" de los hombres y de las mujeres, y de sus campos de accionar. Estas problemáticas se sustentan en una imagen de sí y de los otros centrándome particularmente en las sociedades hetea, ateniense e incaica, desde una perspectiva comparada en relación a sus prácticas estatales.

Las hipótesis que se correlacionan con lo expresado son:

- ✓ En el ámbito político interno de las sociedades antiguas con *prácticas estatales* hay relaciones y prácticas de poder y de alteridad con roles y funciones que están prefiguradas de un modo más rígido y estático que en las relaciones diplomáticas y en las prácticas imperiales.
- ✓ La dinámica de la organización político-social en las sociedades antiguas con *prácticas estatales* se sustenta en una idea determinada de *hombre, de mujer, de naturaleza y de divinidad*. Estas dimensiones construyen y conforman al "ser político" y sus formas de accionar, de relacionarse y de representarse en tanto manifestaciones del hacer relacional y situacional. Lo cual es externalizado en los textos de los heteos, atenienses e incas.

²⁸ G. W. F. Hegel: *Introducción a la estética*, Barcelona, Ed. Ediciones Península, pp. 11 a 46.

Los aportes que se pretende brindar desde esta indagación a la filosofía y a la historia se basan en poner en tensión los dilemas sobre:

- ✓ el *poder* y la relaciones coerción-consenso que este supone,
- ✓ las imágenes de las *sociedades antiguas* por parte de las contemporáneas y, por los heteos, atenienses e incas en sus relaciones con “los otros” contemporáneos a ellos a modo de recuperación de los debates sobre las relaciones de *alteridad* y sus espacios de construcción, y
- ✓ repesar los modos de la participación en los ámbitos políticos de los hombres y de las mujeres en tanto espacio social situacional de construcción del “*ser político*”.

Las *relaciones de alteridad y de poder* configuran un espacio plagado de signos culturales y de *prácticas sociales* que se procuran leer en las sociedades hetea, ateniense e incaica desde mí contemporaneidad. Al partir, de la noción, que la filosofía no intenta un saber acabado, ni dar respuestas al mundo sino observarlo, interrogarlo y pensarlo. Con este escrito pretendemos aportar un cruce inédito entre:

- ✓ la historia antigua –hetea-ateniense e incaica- y la filosofía,
- ✓ la filosofía y ciertos dilemas sobre el conocimiento del mundo antiguo, en espacial la oposición “occidente-oriente”, “coerción-consenso” y cómo en estas están presentes y construidas también por procesos vinculados a la colonialidad del tiempo y del saber y;
- ✓ la filosofía y ciertas prácticas del saber con sus colonialidades en las ciencias sociales.

El problema, las hipótesis y los posibles aportes que pretendemos contribuir tiene la intencionalidad de que esta tesis sea un espacio de encuentro entre los modos de la interrogación filosófica, el debate que en la misma se desarrolla sobre las nociones de *poder*, *alteridad* y *prácticas*, la filosofía hermenéutica ricoeuriana en tanto método y modo de acercarse y buscar comprender el mundo y a los hombres que lo habitan y; la historia. Además de poner como espacio para la reflexión a una etapa de la historia, la antigüedad.

Estrategias metodológicas:

Las estrategias metodológicas elegidas para intentar dar respuesta a los interrogantes y planteos señalados son: la investigación cualitativa, el análisis indicial y la hermenéutica. Al partir de la premisa que “toda” propuesta metodológica supone que un diseño de investigación es un proceso donde se articulan ideas, interrogantes y estrategias metodológicas. Diseño que es flexible, donde los conceptos y categorías seleccionados son un mapeo de las estrategias argumentales y de las posiciones epistemológicas, y los interrogantes son el corazón del texto y de las problemáticas que supone.

Esta múltiple vinculación de estrategias y técnicas de investigación parte de la idea que investigar es un oficio dinámico y creativo, lo cual implica seleccionar un *campo de estudio y un objeto de interrogación de signos culturales, de indicios para poder contrastarlos y compararlos*. La búsqueda de los vestigios de las vidas pasadas en los signos culturales y en las prácticas sociales de los casos seleccionados significa desmaterializar y desnaturalizar los *textos*, buscar huellas en ellos para replantearse problemas actuales y pasados, para observar e indagar a los hombres y el tejido social del cual fueron parte²⁹. Ese juego de mundos simbólicos, de códigos semióticos capaces de ser interrogados, parte de la noción de que los hombres crean, mediante la palabra, los gestos y las *prácticas sociales, textos* que son “...como un reflejo subjetivo del un mundo objetivo, el texto [es]...expresión de una conciencia que refleja algo; [...] donde la palabra es vista como un acto...”³⁰.

La relación entre los indicios, los *textos* y la hermenéutica se sustenta en la idea que la ciencia y los conocimientos se desarrollan en espacios histórico-culturales como parte de un proceso, de un encuentro de preguntas a veces dialécticas y de respuestas posibles, de narraciones históricas. La filosofía como espacio del saber implica también un diálogo entre la escritura –con sus diversas formas-, y la lectura que permite la interpretación del accionar humano y sus narraciones para comprender *al otro*.

²⁹ Carlo Ginzburg: *Mitos, emblemas, indicios. Morfología e historia*, Barcelona, Ed. Gedisa, 1999, pp. 143 a 145.

³⁰ Mijaíl Bajtín: *Estética de la creación verbal*. Madrid, Ed. Siglo XXI, 1982, pp. 304 a 305.

Se tomaran las siguientes *fuentes de indagación* para rastrear los indicios y las narraciones que conforman la unidad de estudio:

- ✓ *iconográficas*³¹ existentes en las residencias de gobierno o en los templos de cada sociedad seleccionada, ubicadas en las capitales o en zonas centrales del estado;
- ✓ *titulaturas de los gobernantes*³² expresadas en los tratados bilaterales heteos, en los escritos políticos atenienses y en las crónicas incas como lugares donde los nombres de los hombres son precedidos por los roles políticos que portan;
- ✓ *textos diplomáticos*: aquellos que dan cuenta de los vínculos con otras sociedades, tales como tratados y cartas diplomáticas;
- ✓ *documentos políticos o de crítica política*: los discursos de los gobernantes y de los filósofos.

A las estrategias metodológicas esbozadas se le incorporará en este texto un análisis comparado de las sociedades hetea, ateniense, e inca. La comparación propuesta no busca señalar quien de estas sociedades es más compleja o menos, sino cuán útiles o no son las categorías de *poder*, *alteridad* y *prácticas* para pensar a dichos estados desde una mirada hermenéutica. Además de cuán particulares son en sus dimensión histórico situacional pese a ser parte de las llamadas *sociedades antiguas*. Los estudios comparativos que se contraponen a un mirada “evolucionista”

³¹ Se entiende por *iconografías* a aquellas huellas, documentos, fuentes, rastros del accionar humano donde el icono, el dibujo, el esquema, la pintura, el relieve, los símbolos no así la práctica de la escritura –aunque pueden ir acompañados por ella en algunas sociedades- nos indican un modo de concebir a los hombres y su manera de entender y actuar en el mundo. La iconografía parte del estudio de imágenes, del mundo simbólico de una sociedad en un contexto dado, esta expresión ha estado presente en la historia de la humanidad desde los primeros hombres en la tierra hasta la actualidad. Además es un espacio interesante de contrastación donde hay una cierta perdurabilidad de símbolos, la incorporación de nuevos símbolos y signos como una huella de identificación cultural, de alteridad manifiesta y de diversas mutaciones de sentido sobre ciertas imágenes y sus roles.

³² Se entiende por *Titulaturas de los gobernantes*: a aquellos nombres que no son propios pero que preceden a estos en la designación de los gobernantes de cada sociedad estatal y que nos remite a funciones y cargos políticos, a la acción política. Estas designaciones políticas depende de la época histórica y de la sociedad que los han creado o adaptado a sus títulos de gobiernos pues pueden ser de tipo: *geográfico*, *religioso*, y *político* como ser Rey de Reyes, Gran Reyes, el Amado de Teshub para el caso heteo; el Legislador, Reformador, Primer Ciudadano o el Arconte para el caso ateniense ó, el Inti, el Rey Sol para los incas.

de las *sociedades antiguas* postulan que no buscan explicaciones del accionar humano como leyes universales:

“...sino pensar unos procesos con otros, determinar regularidades, divergencias, rupturas; en fin una reflexión que busca conceptualizar para hacer de cada concepto una herramienta más para continuar la tarea de pensar las sociedades antiguas...”³³. Las comparaciones se piensan entonces como lugares para hacer “...notar las similitudes [...], pero también destacaba la diferencia...”³⁴.

Para buscar lo que se comparte y lo que lo distingue.

Entonces, el campo de investigación es un lugar para la interrogación para pensar y pensarse. Lo cual implica trabajar con categorías de análisis que permitan interpelar a nuestros objetos de estudio³⁵. Las categorías que son claves en este trabajo como se ha manifestado son *poder*, *alteridad* y *prácticas* las cuales configuran un “*ser político*”, de allí que es fundamental iniciar un recorrido por sus concepciones para luego indagar sobre su aplicación y construcción pasada y presente. Las categorías seleccionadas serán nuevamente rastreadas en el entramado textual de las sociedades hetea, ateniense, e incaica de las cuales hay un corpus importante de investigaciones pasadas y presentes. Estos serán el objeto de indagación de los capítulos 2, 3 y 4.

Antecedentes historiográficos de los Heteos, Atenienses, e Incas.

El abordaje teórico y metodológico citado tiene como antecedente en el plano de lo historiográfico con diverso interés entre lo filosófico y lo histórico a la dinámica de las tres sociedades que son nuestro objeto, caso y sujetos de estudio a los cuales se pretende aportar otra posible mirada.

Los inicios de los estudios históricos sobre los heteos datan de la década del '20 del siglo XX, si bien desde 1960 hay una substancial transformación en las perspectivas de análisis centradas desde entonces más en la política de estas sociedades y en el tratamiento de las fuentes, abriendo caminos también desde lo

³³ Marcelo Campagno: *El origen de los primeros estados. La revolución urbana en América Precolombina*. Buenos Aires, Ed. Eudeba, 2007, p. 6.

³⁴ Peter Burke: *Historia y teoría social*, Buenos Aires-Madrid, Ed. Amorrortu, 2007, pp. 43.

³⁵ Celeste María Crespo: *Los procesos identitarios de los jefes libios en su relación con el Estado Egipcio (1300 -700 a. C)*, tesis de maestría en antropología, 2004, pp. 49 a 55. Inédita.

económico y social. Con relación a lo expresado, la arqueología y la antropología cultural han sido dos disciplinas fundamentales del trabajo científico porque han permitido no sólo rescatar nuevas fuentes sino reinterpretar las ya conocidas. Las nuevas problemáticas relacionados con los heteos giran en torno a las relaciones laborales, de poder, de participación política; los circuitos de intercambio y el análisis lexicográfico. Estas problemáticas para el caso heteo han sido retomadas desde el análisis de los documentos políticos y en especial desde los tratados bilaterales por Mohammed Abdul- Qader y Paul Garelli y luego retomadas, discutidas e incluso refutados por historiadores y antropólogos contemporáneos desde 1980, donde destacan Itamar Singer y José M. González Salazar³⁶.

En el caso de la historiografía griega a los primeros trabajos de Monsey Finley le continúan historiadores, antropólogos y filósofos. Desde 1960 se incorporan al debate sobre el mundo griego y en especial el ateniense Paul Veyne y Jean Pierre Vernant quienes los interrogan desde la dinámica de la vida político-institucional. En la actualidad los trabajos de los dos últimos autores citados se complementan con Paul Cartledge y los argentinos Julián Gallego y Carlos Gracia Mac Gaw centrados en retomar la idea de Polis, prácticas estatales, parentesco y clientelismo político eje de debate de Domingo Plácido. Estos nuevos estudios que datan desde el '80 se centran en los griegos y puntualmente los atenienses del siglo VI y V como objeto y sujetos de

³⁶ Ver para el caso heteo a: W. C. Ceram: *El misterio de los Hititas*, Barcelona, Ed. Destino, 1957; Mohammed Abdul-Qader: *La administración provincial hetea en los territorios conquistados en Asia*, Londres, Ed. Penghu Books, 1966; Oliver Gurney: *The Hittites*, Londres, Ed. Penguin Books, 1954; Amelié Kurth,: *El Oriente Próximo en la Antigüedad, 1 c 3000-331 a. C.*, Barcelona, Ed. Crítica, 2000; Paul Garelli,: *El Próximo Oriente Asiático desde los orígenes hasta las invasiones de los pueblos del mar*, Buenos Aires, Ed. Labor, 1982; Mario Liverani,: *El Antiguo Oriente: historia, sociedad y economía*; Barcelona, Ed. Crítica, 1995; Itamar Singer: "The thousand Gods of Hatti" *The Limits of an Expanding Pantheon, en Concepts of de Other in Near Eastern Religions*, Part 1: The Ancient Near East, Ed. Israel Oriental Studies XIV, 1994; Alberto Bernabé y, José A. Álvarez – Pedrosa: *Historia y leyes de los hititas. Textos del Reino Medio y del Imperio Nuevo*, Madrid, Ed. Akal / Oriente, 2000; José. M González Salazar: *Los hititas en Anatolia Septentrional durante las primera mitad del S. XIII a.C. (II). La organización político administrativa de una región conflictiva del reino de Hatti*, Madrid, Ed. CFC (G). Estudios griegos e indoeuropeos, 2001; José. M González Salazar: *Sobre los últimos grandes reyes hititas: Tuthaliya IV, Anatolia y el despunte final del Reino de Hatti durante la segunda mitad del siglo XIII a. C.*, Barcelona, Ed. Gerión, Boletín de la Asociación española de orientistas, XXXVIII, 2002; José. M González Salazar: *Conflictividad y estabilización de las relaciones asirio-hititas. A propósito de las principales tensiones fronterizas durante las fases finales del Imperio Hitita*, Barcelona, Ed. Gerión Boletín Asociación Española de Orientalistas XXXIX, 2003; José. M González Salazar: *Hethitica. Notas sobre lexicografía hitita. La terminología del ejercicio del poder y de la organización administrativa – territorial en el reino de anatólico de Hatti.* , Madrid, Ed. CFC (G). Cuadernos de Filología clásica. Estudios griegos e indoeuropeos, 2005.

estudios desde el cruce de la arqueología, la filosofía y las teorías políticas junto al análisis de los discursos³⁷.

En cuanto a los incas, los trabajos iniciales de los cronistas españoles como Garcilaso de la Vega se los asocian a una teorización histórica con John Murra. Este autor y los cronistas han sido retomados desde fines de los '80 por Leslie Bethell y con especial atención por historiadores y antropólogos argentinos, ingleses y peruanos como Liliana Reglado Hurtado, Miloslav Stingel y María Rostworowski entre otros³⁸. Estos autores han revisado los indicios de la vida precolombina con especial atención en la sociedad incaica, sus vínculos con las comunidades conquistadas y cómo conformaron el Tahuantinsuyo³⁹. Los nuevos estudios se centran en la

³⁷ Ver para el caso griego a: Monnsey Finley: *Los griegos de la antigüedad*, Barcelona, Ed. Labor, 1994; Paul Veyne: *¿Creyeron los griegos en sus mitos?*, Barcelona, Ed. Granica-Colección Plural-historia, 1987; Luis Gil: *Sobre la raigambre griega del sistema democrático*, Ed. CFC (G). Cuadernos de Filología clásica. Madrid, Estudios griegos e indoeuropeos, 1996; Ángel Sánchez de La Torre: *¿Cómo contempla la ley a la sociedad, según Platón?*, Madrid, Ed. CFC (G). Cuadernos de Filología clásica. Estudios griegos e indoeuropeos, 2000; Jean Pierre Vernant: *Los orígenes del pensamiento Griego*, Buenos Aires-Barcelona-México, Ed. Paidós Studio, 2006; Paul Veyne: *El imperio grecorromano*, Barcelona, Ed. Akal, 2005; Julián Gallego, Carlos Gracia Mac Gaw y Marcelo Campagno: *La ciudad en el mediterráneo antiguo*, Buenos Aires, Ed. Signo, 2007; Julián Gallego, Carlos Gracia Mac Gaw y Marcelo Campagno: *Política y religión en el mediterráneo antiguo*, Buenos Aires, Ed. PESCEA-UBA2009; Hannah Arendt: *La condición humana*, Buenos Aires, Ed. Paidós, 2003; Michel Foucault: *La verdad y las formas jurídicas*, Buenos Aires, Ed. Gedisa, 2005; Mondolfo. Rodolfo: *El pensamiento griego*, Buenos Aires, Ed. Losada, 2003, Paul Cartledge: *Los griegos. Encrucijada de la civilización*, Barcelona, Ed. Crítica, 2004; Cecilia Ames y Marta Sagristani (Comp.): *Estudios Interdisciplinarios de Historia Antigua I*, Córdoba, Ed. Encuentro Grupo editores, 2007; Emiliano Jerónimo Buis: *Diplomáticos y farsantes (Ar. Ach. 61-174): Estrategias para una desarticulación cómica de la política exterior ateniense*, Madrid, Ed. CFC (G). Cuadernos de Filología clásica. Estudios griegos e indoeuropeos, 2008.

³⁸ Ver para el caso inca: John Murra: *La organización del estado inca*, México, Ed. S. XXI, 1999; María Rostworowski: *Historia del Tahuantinsuyo*, Lima, Ed. IEP (Instituto de estudios peruanos), 2005; María Rostworowski: *Pachacutec Obras completas I y II*, Lima Ed. IEP (Instituto de estudios peruanos), 2001; Leslie Bethell: *Historia de América latina 1: América Latina colonial: la América precolombina y la conquista*, Barcelona, Ed. Crítica, 2003; Liliana Regalado de Hurtado: *Sucesión Incaica: Aproximación al mando y poder entre los Incas a partir de las crónicas de Betanzos*, Lima, Ed. Pontificia de la Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, 1996; Ana María Lorandi: *Memoria Americana 9: Cuadernos de Etnohistoria*; Buenos Aires, Ed. Instituto de Ciencias Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras- UBA, 2000; Manuel Marzal: *Historia de la antropología indigenista: México y Perú*, Barcelona, Ed. Anthropos, 1993; Miloslav Stingel: *El imperio de los incas*, Buenos Aires, Ed. Losada, 2007, AAVV: *Jornadas Inter- escuelas/Departamentos de Historia: ponencias varias de la mesa 14*; Tucumán septiembre de 2007. ISBN: ISBN 978-950-554-540-7.

³⁹ El *Tahuantinsuyo* es la denominación que los incas dan a la organización política-administrativa luego de las conquistas del los andes centrales entre fines del siglo XIV y, durante el siglo XV y XVI. Esta organización incaica suponía la división del territorio en cuatro regiones dependientes de un centro, Cuzo, las cuales estaban unidos por caminos y puentes además de templos y espacios dependientes del centro y capital política religiosa. Los incas no poseen un nombre para el estado y este conjunto de regiones era aquello que gobernaba el Inti o rey Inca.

dinámica política-administrativa del Tahuantinsuyo con análisis más antropológicos y de historia cultural centrada en la vida material y el sentido de las ritualidades y acciones de gobiernos al igual que de la producción económica y simbólica. Estos estudios han retomado las fuentes icónicas, textiles, orales y arquitectónicas junto a las crónicas españolas de origen mestizo para explicar la vida en los Andes Centrales desde el dominio incaico. Además, los incas no usaron al igual que los heteos el nombre estado, ni imperio en su lenguaje siendo esta una de las razones por las que propongo pensarlos desde las *prácticas estatales* para analizar el *poder* y la *alteridad* en la antigüedad y sobre ella.

En los estudios sobre las tres sociedades antiguas con *prácticas estatales* seleccionadas se ha presentado desde los años `60-`70 una revisión de los modos, métodos, fuentes y objetos de estudio. En ellos se ha propiciado una revalorización de la mitología y de la literatura como una nueva tipología de fuentes históricas para pensar las relaciones sociales junto a una relectura de las fuentes escritas y de los monumentos. Por ende, este trabajo pretende ser un aporte más al estudio de los heteos, atenienses, e incas desde una mirada centrada en el análisis comparado de sus producciones culturales y *prácticas estatales e imperiales* como una manera de releer la vida política de una sociedad a través de las contribuciones que brinda la filosofía hermenéutica y la historia cultural.

Esta relación entre esas formas de hacer filosofía e historia supone pensar a las *sociedades antiguas* desde una interpretación de sus prácticas no sólo como actos de gobierno sino como espacio donde se desarrollan y ejercen *relaciones de alteridad y de poder*. En estas relaciones se diseñan, ejercen, y construyen otras prácticas entre las que destacan las *prácticas estatales*. La unión entre la filosofía hermenéutica y la historia cultural ha sido usada para pensar la Modernidad pero muy poco tratada para analizar a las *sociedades antiguas* y las lecturas que desde la Modernidad se han hecho sobre ellas, siendo este uno de los aportes que se pretende poner en dialogo en esta tesis.

El presente texto está organizado en 4 capítulos: *El primero* tiene como objeto debatir y seleccionar “un tipo y un modo de investigación” que guiara la estructura del texto. Las preguntas centrales en este apartado son: ¿qué es investigar?, ¿cómo

se investiga en filosofía y cuál es el aporte de la hermenéutica textual de Ricoeur? Lo indicado implica también presentar la selección de fuente - textos que serán tomados como indicios para interpretar y comprender la vida política de las *sociedades antiguas* y qué tipo de narraciones serán los intersticios para acercarnos a ellas y sus *prácticas estatales*.

En *el segundo apartado* se presentará un rastreo de las categorías conceptuales de *poder, alteridad y prácticas* para rastrear el "*ser político*" antiguo interrogar a las sociedades citadas desde una serie de supuestos filosóficos aplicados y pensados como herramientas para analizar las dinámicas sociales. En este apartado las nociones de colonialidad y de colonialidad del ser nos permitirán abrir espacios posibles para abordar las categorías citadas para el contexto requerido.

En *el tercero* se pretende buscar una posible definición de aquello que llamamos "*sociedades antiguas con prácticas estatales*", y en repensar cómo esa definición entra en tensión con otras definiciones sobre las sociedades pasadas. Este apartado tiene como hilo conductor retomar las evidencias que nos permiten pensar las categorías conceptuales como un constructo político, filosófico y su crítica desde la colonialidad de saber y del tiempo a fin de re-pensar los sujetos históricos antiguos. Además de ubicar a la sociedad hetea, ateniense e incaica desde su ubicación geográfica, política, temporal e historiográfica

En el cuarto capítulo se realizará un análisis comparativo en el cual se tomarán ejes de indagación-comparación para pensar el ser político, el poder y la alteridad desde diversas prácticas como son: *a) los lugares vivenciados por los heteos, atenienses e incas, b) relaciones consanguíneas: y c) estereotipos hacia y de los otros.*

Capítulo 1. Diseñando y reconfigurando estrategias de investigación en relación con las sociedades antiguas.

Como anticipamos en este capítulo se trabajaran varias temáticas dirigidas a profundizar las estrategias de configuración y comprensión del “*ser político*” en las *sociedades antiguas*. Esto incluye pensar cómo estas sociedades entablaron y estaban configuradas por *relaciones de poder y de alteridad* pasada y presente y por *prácticas* del saber. Entre las temáticas que constituyen este apartado están presentes una serie de preguntas que guiarán la indagación entendida como una trama, un camino en construcción mediante la lectura, la reflexión y la crítica de textos, problemáticas y fuentes.

Los interrogantes claves son: 1) qué es la investigación, 2) qué particularidades tiene y ofrece la mirada filosófica hermenéutica para la indagación y comprensión de las sociedades hetea, ateniense e incaica y qué posible vínculos posee y aporta a ella la mirada indicial y el análisis comparativo; y 3) qué registros históricos nos permiten iniciar la búsqueda del “*ser político*” antiguo desde sus obras-textos como rastros de las relaciones de *poder y alteridad*. En la última de las preguntas citadas se abordarán aquellos textos-narraciones considerados como una fuente de indagación clave para comprender a las sociedades citadas y qué problemas y limitaciones supone cada uno ellos.

1. Un modo de pensar la investigación:

La pregunta central de este apartado es: *¿Qué es investigar?* Una de las posibles respuestas y la elegida para esta ocasión es *construir un camino, un entramado* con piedras y textos propios y ajenos, diseñando, y tejiendo una red que tiene como soporte al método científico. Investigar es una opción y una decisión, una necesidad de buscar respuestas posibles a preguntas que nos hacemos en el trajín de la vida profesional. Es también, poner en tensión otras respuestas, temáticas, y conclusiones arribadas, diseñadas previamente por nosotros y los otros investigadores, re-usar, buscar otros medios, modos y maneras de resolver e indagar.

Investigar es ir abriendo un diálogo con nosotros mismos y los otros –investigadores y sujetos sociales, desandando y volviendo a trazar, a tejer sendas sobre intereses compartidos desde una mirada científica.

La investigación en las ciencias humanas y sociales supone la unión de estrategias y técnicas de la investigación cualitativa, y o cuantitativa, sus complementos y métodos, conceptos, con el fin de intentar responder a ciertos interrogantes y problemas. Es preguntar, preguntarse y repreguntar, interrogar al mundo, desnaturalizarlo⁴⁰, racionalizarlo para poder buscar respuestas, siempre inacabadas, abiertas, base de nuevos planteos sobre la vida de los hombres y sus realidades. Una realidad que se intenta conocer, comprender, y que es compleja, múltiple, atrapante.

El preguntar como hemos dicho es el eje de la mayoría de las investigaciones en especial en filosofía, pues la interrogación es parte de un proceso de reflexión y contemplación del mundo que habitamos. Preguntar filosóficamente es entre otras cosas es abrir caminos de deliberación sobre aquellos temas, problemas y o problemáticas que afectan a la vida, en especial la vida del hombre. Las preguntas que los hombres se hacen, que nos hacemos, posee como condicionante un tiempo y un espacio particular que “limita” no sólo el planteo de la misma sino también los caminos por donde iniciar-buscar algunas respuestas posibles⁴¹. Se pregunta en una época, se responde desde ella aunque reflexionemos sobre el pasado, preguntar filosóficamente para buscar romper con dogmas que aprisionan el modo de saber -el tuyo, el mío, el nuestro-.

Las preguntas filosóficas son para debatir y pensar, para vivir y cuestionarnos sobre el mundo y las concepciones que tenemos sobre él, aunque no tengamos a todas las preguntas todas las respuestas, allí hay indicios del desafío y el camino para

⁴⁰ *Desnaturalizar* es una metáfora usada por Rosana Guber para sugerir que investigar implica no dar por cerrado temas, respuestas, preguntas, es una invitación a evitar naturalizar la realidad para devolverle su complejidad. La cual es ante todo una construcción socio histórico, producto de las relaciones humanas, de las dinámicas sociales, en Rosana Guber: *El salvaje metropolitano. A la vuelta de la Antropología Postmoderna. Reconstrucción del conocimiento social en el trabajo de campo*, Buenos Aires, Ed. Legasa, 2000.

⁴¹ Michel Foucault: *La arqueología del saber*, Ed. S. XXI, Buenos Aires, 2002, pp. 3 a 29 y, 298 a 309 y; Elena Ibáñez, y otros: *Investigar para saber. Saber para escribir*, Buenos Aires, Ed. UADE, 2007, pp.3 a 21.

saber y reflexionar en tanto, se hace una senda que abre, comparte y transita en un mundo plagado de caminos posibles.

Investigar implica una *práctica social*, una acción política, y una postura filosófica basada en animarse a dudar, a reflexionar, a confrontar lecturas, a unir vivencias personales con *prácticas científicas*, es un acto creativo y reflexivo. Es también, una de las maneras de actuar en y desde nuestro presente con “los otros” hombres, tiempos, y espacios abriendo un sendero que por artesanal y racional es irrepetible, netamente personal y plagado de distancias. Esta *práctica de investigación* implica observar e interrogar al mundo, plantearse problemas, hipótesis, buscar indicios, y posibles respuestas. La tarea de la investigación es dialógica –con otros hombres, épocas y paradigmas-, y también es una obra artesanal, un *oficio* en términos de José Chiaramonte⁴².

La tarea de la investigación tiene estilos, tipos y modelos propios, particulares a cada saber, sea filosófico o histórico. Aunque sea parte, generalmente de la idea de un método científico que posee particularidades: un objeto de estudio, un problema, técnicas de recolección y análisis de datos, una teoría que sustenta al objeto y el modo de tratarlo y de trabajar con él y desde él, y una serie de finalidades: la interrogación, la interpretación, la explicación, o la comprensión o varias de ellas⁴³. También en algunos saberes supone la creación de leyes y regularidades que para el estudio de los hombres a través de su accionar político mediante las *relaciones de poder y alteridad*, de las *prácticas* que esto supone y del “ser político” sería incongruente pues supondría una mirada “evolucionista” y repetitiva más allá del contextos histórico del accionar humano.

Investigar como hemos considerado anteriormente es un oficio que posee ciertas características en cuanto a cómo abordar el tema, y el problema que consideramos eje de la tarea de indagación. Es también un acto artesanal, y una práctica de rastreo y selección de las estrategias, y técnicas de exploración que se

⁴² José C. Chiaramonte: El oficio del investigador en la historia: una experiencia personal en: *El oficio de investigar*, Schuster, Fernando y otros, Buenos Aires, Ed. Homo Sapiens, 1995, pp. 95 a 110.

⁴³ Elena Ibáñez, y otros: *Investigar para saber. Saber para escribir*, Buenos Aires, Ed. UADE, 2007, pp.3 a 21.

consideran como las más apropiadas para inquirir e interpretar ciertas acciones humanas. El método científico en el campo de las ciencias humanas, y de la filosofía política se pregunta por las acciones y las *prácticas*⁴⁴ de los hombres en tanto sujetos y seres sociales que poseen y viven en un contexto político, económico, y cultural particular. Desde esa premisa de especificidad temporal y cultural, recupero como parte del método científico al método indicial, hermenéutico⁴⁵, y el análisis comparativo.

La investigación en este escrito es un proceso que surge del interés de un sujeto social que se pregunta sobre otros sujetos sociales ajenos a su tiempo y a su espacio. Esta doble distancia: espacial y temporal también supone una distancia desde la historicidad⁴⁶ del investigador y de los indagados. Esa distancia implica

⁴⁴ Las acciones y las prácticas son categorías pensadas por Hannah Arendt y Michel Foucault además de Pierre Bourdieu para recuperar la dinámica social y la vida humana.

La autora citada recupera la noción de acción que está vinculada a la idea de praxis y la propone como eje central de la vida activa; implica actos, discursos y gestos que le permiten a los hombres actuar, intervenir con otros hombres, en tanto agente activo individual y colectivo. Actuar es tomar iniciativa, poner algo en movimiento, ubicarse en la esfera pública diría Arendt mediante los discursos, los actos, las palabras de nosotros y los otros hombres en las relaciones humanas y desde la contingencia. Acción y práctica política implica vivenciar los lugares. La acción permite a los hombres desarrollar la capacidad que le es propia, la de ser libre y de ser plural hecho que caracteriza a la pluralidad humana. Foucault, el segundo de los filósofos citados, recupera la categoría de Arendt y propone pensar más que en las acciones en las prácticas. Este filósofo postula a las prácticas como dispositivos que permiten indagar sobre las acciones humanas, el saber, el actuar y la recuperación de los discursos de los sujetos históricos y de las disciplinas del conocimiento. Retoma lo repetitivo y a la vez los usos de esas repeticiones que en cada puesta en acto se movilizan, ajustan al nuevo contexto de uso, las dinamizan y le dan sentido en un contexto, en una red de prácticas. Además cita tipos de prácticas, las discursivas y no discursivas, las sociales y las penales además de las de saber. En el caso de Bourdieu, las prácticas son normativas pero no mecanicistas, dependen del contexto, son estrategias funcionales de un habitus de poder y de acción que evidencian lógicas existenciales. Michel Foucault: *Estética, ética y hermenéutica*, Buenos Aires, Ed. Paidós, 1984; Michel Foucault: *La arqueología del saber*, Buenos Aires, Ed. S. XXI, 2002; Hannah Arendt: *La condición humana*, Buenos Aires, Ed. Paidós, 2003, p. 200; Michel Foucault: *La historia de la sexualidad; voluntad del saber*, Buenos Aires, Ed. Siglo XXI Editores Argentinos, 2003, pp. 49 y 50, 54; Michel Foucault: *La arqueología del saber*, Buenos Aires, Ed. Siglo XXI, 2002, pp. 79 a 81; Michel Foucault: *Hermenéutica del sujeto*, La Plata, Ed. Altamira, 1984, pp. 45, 47, 49, 52 y 53; Michel Foucault: *La verdad y las formas jurídicas*, Barcelona, Ed. Gedisa, 2005, pp. 15 y 16; Pierre Bourdieu: *Cosas dichas*, Barcelona, Ed. Gedisa, 2000, pp. 93, 111 y 127.

⁴⁵ La hermenéutica, es una palabra polisémica y de origen griego. Suele considerarse como un “arte de la interpretación, la traducción y la comprensión” en espacial de los textos. Esta búsqueda de la interpretación y comprensión de los textos desde una mirada científica posee distintas ramas, la filología, la teológica y la filosófica. En este escrito se tomara la rama filosófica que se desprende en parte del acento lingüístico pues no es el signo literario sino el *texto* como producto del accionar humano su problema y objeto de interés, pues el símbolo y el significado suelen presentarse por, desde y por detrás de las palabras.

⁴⁶ Las historicidad mirada desde su tripe vertiente de sentidos o características: gesta, hecho o

centrar el interés en los actos, textos y discursos de esos “otros” hombres como objeto de sus *prácticas* y relaciones de *poder* y *alteridad* lo cual permitirá esbozar el “*ser político*” de las *sociedades antiguas con prácticas estatales*, particularmente el de los heteos, atenienses, e incas. Esta búsqueda implica abrir preguntas con el fin de intentar comprender un poco más a esos “otros” hombres distantes temporal y espacialmente pero con una fuerte presencia en los discursos contemporáneos sobre el pasado y las imágenes que de ellos poseemos. Imágenes que en la Modernidad han sido también espacios de colonización discursiva desde las prácticas científicas bajo la aurora de los procesos evolutivos.

Pero ¿qué se entiende por comprensión en este texto? La comprensión ha tenido varios modos de ser entendida aunque adherimos a aquella que supone que toda interrogación y sus respuestas posibles es un acto político, histórico y contextual. Con esta premisa se plasma la idea que investigar es además de interpelar un ejercicio científico y político que da respuestas posibles en un contexto según una metodología de indagación. La comprensión en este sentido no busca dar por sentada una Verdad Absoluta e incuestionable sino abrir nuevos espacio de reflexión y acción para “conocer” más a esos “otros hombres” mediante sus textos como huellas de sus actos y modos de vida. Al respecto Hannah Arendt postula que:

“...La comprensión, en tanto distinta de la correcta información y del conocimiento científico, es un complicado proceso que nunca produce resultado inequívocos. Es un actividad sin fin, siempre diversa y mutable...”⁴⁷.

La comprensión desde una mirada arendtiana es parte de una actitud filosófica de contemplación del mundo:

“...La comprensión no tiene fin y por lo tanto no puede producir resultados definitivos; es el modo específicamente humano de vivir, ya que cada persona necesita reconciliarse con el mundo en que ha nacido...La comprensión comienza con el nacimiento y finaliza con la muerte...”

...La comprensión procede y prolonga el conocimiento. La preliminar, base de todo conocimiento, y la verdadera comprensión, que lo trasciende, tienen en común el hecho de dar sentido al conocimiento...”⁴⁸.

acontecimiento histórico; proceso historiográfico sobre lo anterior y las prácticas y modos de hacer historia y las categorías claves en la misma y; al proceso de vida de los hombres donde estos son conscientes y reflexionan sobre el pasado vivido. Ver para el caso a Jacques Le Goff: *Pensar la Historia: modernidad, presente y progreso*, Barcelona-Buenos Aires-México, Ed. Paidós Surcos 14, 2005, p. 22.

⁴⁷ Arendt, Hannah: *Comprensión y política* en *De la historia a la acción*, Buenos Aires, Ed. Paidós I. C. E. / U. A. B., 2008, p. 29.

Comprender e investigar en este texto y su contexto supone recurrir a la filosofía como espacio donde la interrogación es la clave para pensar la realidad pero también a la historia donde el acontecimiento es parte y producto de la vida humana. Filosofía e Historia son los lugares por donde iniciaremos esta investigación y buscaremos comprender a las *sociedades antiguas con prácticas estatales*.

Con ambos saberes buscaremos darle sentido a la interrogación en este escrito y con ella abrir “otros” espacios de comprensión. Pues filosofar no sólo es interrogarnos por la *alteridad*, el *ser* y el *poder* sino también actuar en el mundo como sujetos políticos que buscan “nuevos” inicios, “nuevas” preguntas, “nuevas” respuestas para hacer inteligible a esos “otros” mediante un proceso dialógico entre ellos, “los otros” y “nosotros”. Emmanuel Levinas, con quien comparto parte de esta mirada de la comprensión humana, filosófica e histórica nos aporte la idea que la misma implica aceptar la existencia del “otro” no para contemplarlo solamente sino para comprometerse con lo que piensa, hace y dice. Comprender desde la óptica levinasiana supone estar- en- el- mundo⁴⁹, pensar, actuar, reflexionar con el “otro” desde una relación ético política más que ontológica. Desde estas posturas, los caminos iniciados son uno de los posibles, son flexibles al igual que las categorías que usaremos para interrogar y comprender a esos “otros” desde un “nosotros”.

Consideraciones del aporte metodológico hermenéutico y del paradigma indicial.

¿Qué aportes específicos ofrecerán la hermenéutica y el paradigma indicial para la comprensión de las *sociedades antiguas con prácticas estatales*? La fusión entre el método indicial y hermenéutico sugiere que las preguntas y problemas planteados que nos hacemos y les hacemos a las *sociedades antiguas con prácticas estatales* parten de la lecturas de algunos de sus textos, de sus narraciones y de los textos y narraciones que las sociedades actuales construyen sobre ellas para comprenderlas.

⁴⁸ Arendt, *Ibídem* Cita N° 47, pp. 30 y 33.

⁴⁹ Emmanuel Levinas: *Entre nosotros: ensayos para pensar en otro*, Valencia, Ed. Pre Textos, 2001, p. 15.

Estos métodos en tanto caminos para abordar las preguntas planteadas nos situarán y guiarán, tensionarán en esta investigación sobre las *sociedades antiguas* y las prácticas sociopolíticas del “ser político” heteo, ateniense, e incaico. Además de ser el sustento elegido para pensar la dinámica de las relaciones de *poder* y *alteridad* y de las *prácticas* que estas suponen en la constitución del “*ser político*” en el mundo antiguo y su comprensión actual.

Entonces, ¿cómo se investiga en filosofía a las *sociedades antiguas*?, ¿la filosofía práctica aporta particularidades en cuanto a las formas y tipos de saberes para comprender a las *sociedades antiguas*? Las *sociedades antiguas* para la filosofía son aquellas previas a la modernidad kantiana y cartesiana, pues sus modos de vida, sus accionar político y sus políticas de saber tienen raíces distintas. Además el “límite” puesto a la antigüedad para pensarla desde la racionalidad es la llamada Grecia Clásica. A esa antigüedad, se la interroga desde la separación entre el mito y el logos, desde las obras y las premisas de los llamados “padres de la filosofía” ya sea tomando a los presocráticos como a partir de éstos y hasta Aristóteles donde el eje es cómo y por qué nace la filosofía en ese contexto.

A este modelo de *sociedades antiguas* se le suma la mirada románica, escolástica y medievalista dejando por fuera de este espacio a las sociedades previas y por fuera de Europa. En el caso americano, este debate lo retoma Eric Wolf y Nathan Wachtel⁵⁰ al expresar que las *sociedades antiguas* americanas y africanas fueron percibidas como sociedades sin historia por la Modernidad europea y desde ella se inició un colonialismo que no sólo fue de territorios políticos sino también de las formas del saber y sobre las temporalidades.

La crítica a la postura colonialista sobre las *sociedades antiguas* retoma el debate sobre aquellos que llamamos “*sociedades antiguas*”, y sobre el concepto de racionalidad moderna. A esta última se la cuestiona y se reclama que hay diversas formas de racionalidad siendo la Modernidad europea una de ellas, pues sus códigos de interpretación poseen límites al pensar *otras sociedades* en *otros tiempos* y *espacios*. Esta postura crítica está asociada a retomar el concepto de *alteridad* como

⁵⁰ Eric Robert Wolf: *Europa y la gente sin historia*, México, Ed. F.C.E, 1987, p. 19; y Nathan Wachtel: *Los vencidos. Los indios del Perú frente a la conquista española (1530-1570)*, Madrid, Ed. Alianza, 1976, pp.3 y 24.

eje de indagación y a discutir sobre las *prácticas de saber* en tanto *prácticas de poder* que permiten visualizar otros modos de racionalidad.

La investigación filosófica se cuestiona entre otros temas sobre: el bien, la justicia, el *poder*, el *ser*, la vida política, la acción humana, la *alteridad* como problemáticas que han perdurado en su discurso. Estos discursos filosóficos con miradas y orientaciones diferentes desde el siglo VI a. C hasta la actualidad buscan interpelar al hombre desde la concepción que éste tiene de sí, de su modo de vinculación con el mundo y desde las premisas que han orientado su vida. Esas problemáticas poseen una raíz ética, ontológica y crítica en el contexto de una filosofía práctica donde la investigación es también una práctica de estudio y reflexión sobre la vida y sus condicionantes. Por ello, el eje de la filosofía práctica-política es la pregunta y la reflexión crítica, la búsqueda de la comprensión de las diversas formas de vida y de las acciones de los hombres en relación con otros hombres.

La particularidad de la filosofía práctica parte de pensar que la política es un espacio de acción entre los hombres que suponen lugares y *prácticas políticas* junto a postulados éticos sobre la justicia, el bienestar y el "buen gobierno"⁵¹. Además del interés por abordar la organización política de una comunidad se pregunta sobre la organización de los saberes sobre esas comunidades históricas, sus ideas de praxis políticas y de sujeto político, de "ser político" el cual es uno de los ejes de este escrito.

La filosofía, como hemos postulado, posee varias maneras de mirar la realidad y uno de sus trayectos desde lo metodológico es el hermenéutico. Este método desde los años '60 y ante la crisis de la racionalidad cartesiana ha sido objeto de diseño de posible manera de investigar y reflexionar sobre lo social. La hermenéutica en tanto metodología y una forma de filosofar apunta al discurso humano, la práctica del mismo, las costumbres y tradiciones; y a la distancia entre el emisor y el receptor del mensaje, al pensar el *texto*, *los textos* como objetos, huellas, medios, y marcas del

⁵¹ Aristóteles: *La política*, Buenos Aires, Ed. Gradifco Colección Robles/Plus, 2003; Aristóteles: *Ética Nicómaco*, Buenos Aires, Ed. Colihue/Clásica, 2007; y Arendt, Hannah: *La condición humana*, Buenos Aires, Ed. Paidós, 2003; Levinas Emmanuel: *Entre nosotros: ensayos para pensar en otro*, Valencia, Ed. Pre Textos, 2001.

accionar humano en mundos políticos determinados. Entonces, ¿a qué llamaremos *método hermenéutico*? La hermenéutica es una técnica y un método de estudio, parte de la idea que su razón de ser es la interpretación textual y por ende supone una fuerte presencia de la subjetividad en la tarea. Este modelo de interpretación de los textos ha tenido varios momentos en el devenir humano, algunos relacionados con la búsqueda de la Verdad Bíblica, otros con la crítica epistémica desde Husserl y Gadamer a los preceptos de la filosofía idealista e iluminista o como parte de un nuevo estilo de interpretación donde el eje más que el hombre es el signo lingüístico y su desconstrucción.

La hermenéutica que pretendemos usar en este trabajo en tanto estrategia metodológica de estudio, rescata lo simbólico de la vida humana, busca los rasgos diferenciadores de lo social pues “...*los seres humanos, en su vida cotidiana se autointerpretaban...*”⁵². La hermenéutica seleccionada es aquella que forma parte de una filosofía práctica política donde se trabaja con un universo simbólico en el cual los textos, las palabras, las prácticas son parte de la dinámica social y política. Esa dinámica social manifestada en *textos* es con las que se intentamos dialogar para conocer a esas otras sociedades, las antiguas con *prácticas estatales* para comprenderlas y para pensarlas y pensarnos a nosotros mismos en relación con ellas. En esta postura hermenéutica el eje relevante más que el *texto* en sí es el hombre y sus acciones manifestadas en los *textos*.

El sujeto social que actúa, moviliza y ejerce prácticas es una agente que crea símbolos, *textos* que son el eje de la indagación hermenéutica. Esos *textos* -que el sujeto elabora en un contexto determinado y para un interlocutor particular-, ya sean con palabras o con símbolos, son los medios y la excusa para iniciar un encuentro, un choque con otra realidad, con *la alteridad* y la historia, con la política y la reflexión. Por ende, la hermenéutica como estudio de los textos, busca comprender a los hombres creadores de esos textos en su contexto de acción. En este interés por la comprensión la hermenéutica post años '60 rompe con la idea de revelación automática entre el lector y la obra que lee, pues el lector como hermeneuta hace

⁵² Jorge Lulo: *La vía hermenéutica*, en: *Filosofía y métodos de las ciencias sociales*, Schuster, Federico L. (Comp.), Buenos Aires, Ed. Manantial, 2001, p. 178.

interpretaciones del relato del *otro*. En esas interpretaciones interjuegan las subjetividades del lector, la intencionalidades del autor y del lector y sus subjetividades, además de los procesos de traducción. La traducción de textos antiguos elaborados en lenguas muertas o de lenguas que en la actualidad sólo están presentes en ciertos ámbitos académicos hace de ese proceso un tema de cuidado. Pues, traducir textos de otras épocas y de otras lenguas a las lenguas “llamadas internacionales” hoy como el inglés o el francés, y de ellas al español hacen que el uso de las palabras usadas para traducir a veces sean indicios de procesos de anacronismos discursivos. Estos procesos -de traducción y de anacronismos discursivos- “facilitan” procesos de anacronismos históricos culturales. Los cuales se construyen con el uso de las palabras traducidas usadas en determinados textos, pues las palabras están plagadas de sentidos y significados para cada comunidad de lectores que las usan, y remiten a espacios de comprensión, y explicaciones distintivas y diferenciales, a veces plagadas de formas de la Modernidad y de sus procesos de colonialidad intencional o no.

El lector plaga de intencionalidades su lectura, la cual posee mediaciones hermenéuticas como pueden ser las traducciones donde las palabras cobran-pierden y portan sentidos que en las traducciones que pueden quebrantarse o distorsionarse. Otra de las mediaciones hermenéuticas son las científicas, pues según la intencionalidad de la lectura desde un espacio de saber está condicionada la interpretación porque en ella se busca un objeto determinado, un tema-problema y no otros. Además de las propias condicionantes del lector en cuanto a saberes previos sobre el tema que lee, su rol y lugar socio-político, la acción por la cual la lectura se realiza, el tiempo, el contexto, y las motivaciones personales y académicas entre tantas posibles mediaciones hermenéuticas. En estas mediaciones como hemos expresado, las intencionalidades y las historicidades se encuentran y tensionan, en especial si la lectura realizada en una lectura basada en una idea de ciencia y de saber que dista de otros modos de entender la ciencia o desde los dogmas y las teologías.

Este encuentro entre pasado y presente en la hermenéutica es la medida donde se desarrolla la comprensión y donde el intérprete adquiere y toma una perspectiva, en este caso, la del *“ser político” en un contexto de relaciones de poder y*

de alteridad. En este proceso de lectura interpretativa el lector habla sobre lo que lee del *otro* e interpreta a éste según sus textos y su idea de *ser*. Esto está plasmado en sus textos en tanto obras, palabras, imágenes, y símbolos al cual el lector-investigador se acerca desde su historicidad en una relación desigual con esa *otra realidad* que ha construido sus propias historicidades –desde la triple dimensión: acontecimiento, proceso historiográfico, y proceso de vida humana desde su temporalidad-.

Esto implica “hablar, leer” la vida y las cosas, los temas que nos preocupan y ocupan de la vida política de las *sociedades antiguas* con *prácticas estatales* aunque no signifique una aprehensión totalizadora del devenir humano materializado en una trama discursiva. La hermenéutica es una teoría de la interpretación que revaloriza los textos, la empírea, en ella se puede conjugar una metodología cualitativa con estrategias de comprensión de la obra, del sujeto que la realizó y del contexto de acción que favorece un tipo de explicación, y un modo de lectura⁵³. La hermenéutica busca qué dicen los textos e imágenes sobre el mundo social a través de las *prácticas* y de las palabras que cada sociedad desde su historicidad elabora; pues el *ser* en tanto preocupación filosófica puede ser comprendido desde el lenguaje. Los iniciadores de este camino en el siglo XX entre otros son Husserl, Gadamer, Apel, Habermas, y Ricoeur⁵⁴, de este último tomaremos la práctica de investigación.

Las hermenéuticas levinasiana y ricoeuriana se sustentan en la idea que la ciencia y la filosofía son un encuentro de preguntas y de respuestas dialécticas, son un diálogo entre la escritura –con sus diversas formas- y la lectura que permite la interpretación de la acción social. En la escritura hay mucho más que símbolos escritos hay un mundo habitable y representado mediante textos. El intérprete, investigador que se posiciona desde la hermenéutica⁵⁵ está limitado por los textos de las sociedades pasadas y desde el texto que interpreta, por su propia historicidad y prácticas siendo el eje central de su investigación, en este caso, las preguntas sobre los modos de vida de esos *otros*, la historia de estos en sus contextos culturales.

⁵³ Ricoeur, Paul: *Del texto a la acción: ensayos de hermenéutica II*, México, Ed. F.C.E, 2006, p. 30.

⁵⁴ Ricoeur, Ibídem Cita N° 53, p. 32.

⁵⁵ Lulo, Ob. Cita N° 52, pp. 186 a 205.

El investigador hermenéutico está ante los *textos* en un contexto de múltiples distancias: la temporal, la cultural y la espacial. La distancia es a la vez el espacio donde se desarrolla la interpretación y el diálogo que no es cara a cara⁵⁶. El texto será entonces, un lugar para dialogar y discutir epistemológicamente donde hay una tensión entre lo propio y lo ajeno -lo distante, “el otro”-, y sus acciones. El texto en este contexto es el intersticio que nos permite comprender y explicar ciertos sucesos. Ricoeur plantea que “...no hay autocomprensión que no esté mediatizada por signos, símbolos y textos; la comprensión coincide en última instancia con la interpretación...”⁵⁷.

En el recorrido teórico de Ricoeur por la experiencia hermenéutica es un intento de búsqueda del ser y la existencia humana. Éste filósofo pasa del análisis de los símbolos y de los sentidos escondidos en los mitos y en las religiones a reconocer el sujeto en sus obras y posteriormente a la categoría de texto y de acción. Desde estos dos últimos modos de investigación hermenéutica ricoeuriana iniciaremos la búsqueda del “ser político” antiguo.

Ricoeur postula la necesidad teórica de prestar atención y resaltar la importancia del acontecimiento, las acciones y el discurso sobre los actos humanos que pertenecen a sujetos que hablan de algo y se dirigen a alguien. En esta creación de textos de alguien que se dirige a otros la distancia es una de la constante de nuestro ser en el mundo, pues entre el acontecimiento narrado y el lector de los mismo los signos y significados cobran y cambian de sentidos según el lector y la época donde esa lectura se realiza, pues el *texto* posee autonomía semántica. El *texto* es producto de un ser que deja huellas plagadas de significados con los cuales mediamos para buscar los sentidos de la vida y los *ethos* culturales de un sujeto político que actúa y pone en movimiento prácticas que podemos leer como *prácticas políticas de poder y alteridad* desde sus “narrativas”⁵⁸.

⁵⁶ Ricoeur, Ob. Cita N° 53, pp. 30 y 31.

⁵⁷ Paul Ricoeur: *Del texto a la acción: ensayos de hermenéutica II*, México, Ed. F.C.E, 2006, p. 31.

⁵⁸ Ricoeur, *Ibíd*em Cita N° 57, pp. 30 a 36. y; Lulo, Jorge: *La vía hermenéutica*, en: *Filosofía y métodos de las ciencias sociales*, Schuster, Federico L (Comp.), Buenos Aires, Ed. Manantial, 2001, pp. 183, 202, 204 y 205.

Ricoeur plantea que:

"...si la narrativa ha de marcar, articular y clarificar la experiencia temporal – para retomar los tres verbos empleados-, es necesario buscar en el uso del lenguaje algún parámetro que cumpla con este requisito de delimitación, ordenamiento y explicitación. La idea de que el texto constituye la unidad lingüística buscada y el medio apropiado entre la vivencia temporal y el acto narrativo..."⁵⁹.

Lo cual, se complementa con la idea de Historia que él autor citado vincula con el rol de la narrativa:

"...la historia no puede romper completamente con el relato, porque no puede desligarse de la acción que implica agentes, fines, circunstancias, interacciones y resultados queridos y no queridos. Ahora bien, la trama es la unidad narrativa básica..."⁶⁰.

La historia está ligada entonces a la narración, al tiempo, al cambio y a las acciones humanas, a la intriga sobre los acontecimientos expresados en los textos. La mirada hermenéutica textual de Ricoeur implica revalorizar el texto, la acción, el acontecimiento. Además de seleccionar un campo de estudio y un objeto de interrogación de signos culturales, de indicios para poder contrastarlos, compararlos, pensarlos desde los *textos* que evidencian ciertas *acciones* humanas y a las *acciones* como *textos* que pueden ser leídos, esta doble dinámica implícita del *texto* y la *acción* es uno de los aportes más significativos de la hermenéutica al análisis histórico.

Pero ¿qué ocurre con las sociedades ágrafas como son la incaica? ¿No poseen *textos escritos* como huellas del accionar humano, por ende no poseen historia? Para los hermenéuticos ricoeurianos el *texto es un texto mayoritariamente escrito* mediado por narraciones compuestas por signos y símbolos, relatos de acontecimientos donde el lenguaje es clave para la interpretación y comprensión aunque muchos textos no sean verbales. Si bien, este filósofo postula que los *textos escritos* permiten un juego mayor del discurso como objeto clave que le permite pensar acciones, intenciones de quienes relatan y desde ella iniciar un búsqueda de la dinámica interna del mismo y la proyección externa de este texto pues la literatura está en detrimento de las culturales orales⁶¹. Además, en el *texto escrito* según

⁵⁹ Ricoeur, Ob. Cita N°53, pp. 16-17.

⁶⁰ Ricoeur, Ob. Cita N° 53, p. 19.

⁶¹ Paul Ricoeur: *Del texto a la acción*, Buenos Aires, Ed. F.C.E, 2006, pp. 32 y 33.

Ricoeur tiene una primacía la presencia de un discurso que no es móvil y que permite desandar las acciones humanas por sobre las subjetividades del escritor y del lector. Aunque, adherimos a estas últimas frases, consideramos que en este escrito es necesario usar una noción más amplia de *texto* acercándonos en esta etapa al historicismo diltheiano.

Los textos en un “sentido más amplio” serán además de los escritos aquellas imágenes que nos den datos sobre la vida humana, o sea las pictografías, iconografía y otros objetos tales como las tramas que componen las telas para el vestuario ritual o cotidiano. Llamaremos *texto* en este contexto a los textos escritos pero también a aquellas “cosas” que posee signos, portan símbolos, y que representen alguna acción o alguna vinculación social, a los objetos capaces de ser leídos y que constituyeron una práctica cultural que den cuenta de la vida social y política ya sea de la sociedad hetea, ateniense, o incaica. Esos *textos* desde “un sentido más amplio”, serán parte del campo de estudio de este trabajo de indagación. Entonces si la categoría de *textos* se amplía, la hermenéutica como instrumento de pensamiento puede ser intercalada, conectada con otros paradigmas para ser “usada” en la interpretación y comprensión de las *sociedades antiguas*, en especial la incaica, heteas y ateniense.

Esta indagación desde la hermenéutica supone también recuperar las acciones de *otros hombres* manifestadas en los textos, en las narraciones que permite no sólo interpretar esas narraciones sino buscar comprenderlos. Pues comprender en términos arendtianos supone un contacto con una *alteridad* pasada, con los “*otros hombres*” con la que se dialoga pos mortem donde hay un complemento entre la interpretación, y la explicación.

La comprensión es algo que no acaba con la correcta aplicación de un método científico ni con el uso de la correcta información, es un proceso activo, en movimiento, es parte de lo típicamente humano siendo sus resultados diversos y mutables, es una búsqueda de sentidos⁶². La comprensión de la acción humana en términos de la antigüedad y de las sociedades citadas supone la interpretación de los *textos* dejados por esas comunidades políticas. Es desde los *textos*, en un *sentido*

⁶² Hannah Arendt: *Comprensión y política* en *De la Historia a la acción*, Buenos Aires, Ed. Paidós I.C.E./ U.A. B, 2008, pp. 29 y 30.

ampliado donde interpretación y comprensión se enlazan para buscar los sentidos de las formas de vida pasada y de sus *prácticas políticas*, para intentar conocer a esos otros y sus herencias culturales.

En esta búsqueda de caminos que permitan la reflexión sobre las *prácticas políticas* en y ante el pasado de ciertas *sociedades antiguas* Carlo Ginzburg desde el paradigma indiciario nos aporta nuevas herramientas. Estas nuevas formas de buscar datos en objetos del pasado pueden complementarse con la hermenéutica ricoeuriana, pues ambas permiten estudiar, interpretar y comprender a las *sociedades antiguas con prácticas estatales* al pensar las obras humanas como textos plagados de signos que portan sentidos.

Pero *¿qué implica el método indicial?* Ginzburg, un historiador cultural, plantea que en las sociedades los hombres producen obras, objetos, cosas, símbolos que pueden ser leídos como textos pues en ellos hay indicios de la vida social. Estos indicios son objetos - productos de la trama social, textos que poseen gestos, huellas, vestigios, síntomas, rasgos pictóricos o no del accionar humano⁶³. En este punto hay espacios de encuentro con la hermenéutica ricoeuriana al percibir a los actos humanos como textos capaces de ser interpelados, como zonas de interpelación, interpretación y encuentros, de diálogos que no son cara a cara⁶⁴.

El investigador que adopta esta estrategia metodológica indiciaria se centra en buscar "rastros", "pistas" en los textos escritos y en las obras-textos no escritas en especial las artísticas, pues en ambos hay presencia de intencionalidades; y son huellas de mensajes capaces de ser leídos aunque esté ausente el signo escrito⁶⁵. Ya G.W.F. Hegel en su *Introducción a la estética* nos hacía referencia a las obras de arte; al arte como espacio en el que se manifiestan representaciones del accionar humano, accionar que es tanto político, religioso, social, cultural y filosófico. El arte desde una

⁶³ Carlo Ginzburg: *Indicios: Raíces del paradigma de inferencias indiciales* en: *Mitos, emblemas, indicios. Morfología e historia*, Barcelona, Ed. Gedisa, 1999, p 143.

⁶⁴ Paul Ricoeur: *Del texto a la acción: ensayos de hermenéutica II*, México, Ed. FCE, 2006, p. 34 y, Carlo Ginzburg: *Indicios: Raíces del paradigma de inferencias indiciales* en: *Mitos, emblemas, indicios. Morfología e historia*, Barcelona, Ed. Gedisa, 1999, p. 158.

⁶⁵ Ginzburg, Ob. Cita Nº 63, pp. 143 a 146.

mirada hegeliana es un espacio, esfera y lugar de expresión, es un ámbito de representaciones. Por ende, Hegel nos dice:

“...el hombre se ha servido siempre del arte como medio para tener conciencia de las ideas e interés sublimes de su espíritu. Los pueblos han depositado sus concepciones más elevadas en las producciones del arte, las han manifestado y han tomado conciencia de ellas por medio del arte. La sabiduría y la religión están concretadas en las formas creadas por el arte,... En muchas religiones el arte ha sido el único medio del que la idea nacida en el espíritu se ha servido para convertirse en objeto de representación...”⁶⁶

Entonces Hegel y Ginzburg -con sus aportes y distinciones-, nos invitan a prestar atención sobre la idea que la historia de una sociedad esta “escrita por actos humanos de escritura y pintura, de arquitectura y textualidades -orales, escritas, corporales, etc.-”⁶⁷. Indicios que poseen un sutil parentesco con la experiencia y el accionar que se inscribe desde los signos culturales. El método indiciario de Ginzburg propone una búsqueda y registro de minuciosidades, de gestos conscientes e inconscientes, de detalles a veces marginados que nos dan vestigios del mundo cultural. Estos “vestigios” son “metáforas”, mensajes escritos en palabras y pinturas⁶⁸, a los cual agregaríamos en tallados, iconografías, tejidos y grabados en madera, adobe o piedra, que evidencian una experiencia de vida, un tejido social y una red de relaciones políticas, sociales y económicas como huellas del accionar humano.

La interpretación de esas fuentes escritas e iconográficas como objetos culturales productos de una forma pensar, de actuar, son *textos* que poseen discursos elaborados por sujetos. Esos discursos implican *prácticas sociales* plagadas por significados y signos culturales que se buscan comprender como huellas y voces de esas vidas pasadas, distantes espaciales y temporalmente. Pues comprender desde el *texto* y desde la acción es una tarea donde se une la historia como relato histórico con la filosofía hermenéutica⁶⁹.

⁶⁶ G. W. F. Hegel: *Introducción a la estética*, Barcelona, Ed. Ediciones Península, 2001, p. 14.

⁶⁷ Ginzburg, Ob. Cita Nº 63, p. 150.

⁶⁸ Ginzburg, Ob. Cita Nº 63, pp. 146 a 150.

⁶⁹ Paul Ricoeur: *Explicar y comprender* en *Del texto a la acción: ensayos de hermenéutica II*, México, Ed. F.C.E, 2006, pp. 166 y 167.

Entonces ¿qué aporte en este entramado de lecturas hermenéuticas e indiciales ofrece el análisis comparativo?, ¿qué tipo de comparaciones haremos si hablamos de *sociedad antiguas* que presentan luchas historiográficas por respetar y a la vez relatar las particularidades históricas?, ¿cómo se puede plantear un diálogo entre las lecturas filosóficas e históricas sobre las *sociedades antiguas* si pretendemos hacer también un análisis comparativo?, ¿desde qué enfoque comparamos y qué cosas-temas comparamos? Estas preguntas son la ruta que unen las estrategias metodológicas citadas con el análisis comparativo.

Los estudios comparativos son una de las maneras de pensar lo que acontece desde diversos caminos teóricos según lo expresa Theda Skoepol al realizar un relevamiento de las formas metodológicas de investigación. Esta autora postula que hay tres modos de hacer comparaciones y que esos modos buscan atender a ciertos acontecimientos en determinadas épocas:

- ✓ temporal por medio de sincronías o diacronías pues se toman temáticas como ejes comparativos en un tiempo determinado sea una edad o una época como la Antigüedad o la Modernidad. Este enfoque se centra en el tiempo y las realidades causales;
- ✓ espacial al estudiar procesos económicos, políticos, sociales o culturales a escalas mundial, continental, regional, barriales. En este modelo de comparación el eje no es la temática sino el espacio social y geográfico el factor que determina los objetos y procesos a comparar con un enfoque de modelo único a aplicar en otros espacios; y el de las
- ✓ categorías analíticas o de conceptos a modos de tipos ideales y herramientas teóricas que se propone para pensar la realidad situacional. En este enfoque conceptual centrado en categorías de análisis se van entrecruzando en la idea de tiempo y espacio como coordenadas no determinantes de procesos sociales, de prácticas sociales. En esta mirada comparativa el eje es el accionar humano pues las dos modelos comparativas anteriores se centran en descripciones situacionales más que en procesos de comprensión e interpretación.

Algunas comparaciones también se centran en marcar o resaltar las divergencias o las similitudes de aquello que están comparando. La diversidad de estrategias comparativas se sustentan en ¿qué se quiere comparar y para qué? Las comparaciones que interesan en este escrito son aquella que se basan en retomar categorías analíticas, conceptos para poder pensar su utilidad en distintos espacios y tiempos al igual que sus limitaciones. Desde esta mirada comparativa Theda Skoepol recupera lo trabajado por Reinhard Benedix y Edward P. Thompson para mediar entre las generalizaciones excesivas, los sucesos del pasado con sus singularidades y los intereses del público lector y del investigador⁷⁰.

En consonancia con esta mirada centrada en las categorías analíticas, la intención es recuperar un análisis donde se busca preservar las particularidades históricas, más que intentar generalidades. Por ello, es que se elaboran y usaran las mismas preguntas y las mismas categorías en contextos diversos pues son las respuestas a esas preguntas, y los sentidos que portan esas categorías en cada situación histórica las que nos marcan las diferencias, diversidades, y particularidades históricas. Comparar para destacar particularidades, para ser cuidadosos en la clarificación y reorientación conceptual, para explicar los hechos históricos pues lo que une a esas comparaciones es el dato histórico y las narraciones⁷¹ que sobre el mismo se han realizado en esa época y en la Modernidad.

En relación con la comparación desde las categorías analíticas y en consonancia con Skoepol, Peter Burke plantea que comparar es una estrategia metodológica de investigación que supone buscar causas, similitudes y diferencias. En este modelo comparativo lo que prima es el rastreo del accionar humano y el sometimiento de las explicaciones generarles, “evolucionistas” y “etnocentristas”⁷².

El historiador Marcelo Campagno nos propone pensar y usar en el estudio comparativo como estrategia metodológica para trabajar con las *sociedades antiguas*

⁷⁰ Theda Skoepol: Estrategias recurrentes y nuevos temas en sociología histórica, en *Vision and Method in Historical Sociology*, New York-Cambridge, Ed. University Press, 1984, pp. 38 a 40.

⁷¹ Skoepol, *Ibidem* Cita N° 70, pp. 48 a 56.

⁷² Peter Burke: Modelos y métodos en Historia y teoría social, Buenos Aires-Madrid, Ed. Amorrortu, 2007, pp. 43 a 44, y 46.

en distintas épocas y espacios poniendo en tensión, en validación o no a las categorías de *Estado* y de *Prácticas Estatales*. En este sentido, postula a la comparación como parte de la reflexión teórica de historiadores y antropólogos. La reflexión teórica en el contexto de estudios comparados no es para buscar como exponen otros historiadores leyes universales

“...sino pensar unos procesos con otros, determinar regularidades, divergencias, rupturas; en fin una reflexión que busca conceptualizar para hacer de cada concepto una herramienta más para continuar la tarea de pensar las sociedades antiguas..., [esto] nos une lo conceptual al Viejo y Nuevo Mundo...”⁷³

La interacción y complementariedad entre las estrategias metodológicas citadas –hermenéutica ricoeuriana, indicial y comparativa desde el uso de conceptos o categorías conceptuales-, en este escrito serán facilitadores de los procesos de interpretación, y comprensión de las *sociedades antiguas con prácticas estatales*. En este cruce de múltiples métodos y estrategias metodológicas, de tramas discursivas –escritas y no escritas- hay espacios de distanciamiento y prácticas de investigación basadas en la crítica, configuración, adecuación, y reconfiguración de categorías conceptuales como son las de *poder, alteridad, y prácticas para desentramar los modos del “ser político” antiguo*.

2. Fuentes, textos, narraciones.

La investigación, como hemos dicho, es un proceso complejo, personal y artesanal basado en el planteo de preguntas, en un problema, hipótesis, y en la búsqueda de respuestas posibles al mismo. Este acto de interrogación implica la interpelación a objetos, narraciones y cosas, a *textos* que den cuenta de la vida humana para poder iniciar un proceso de comprensión de esos “*otros*” con los cuales el dialogo cara a cara esta imposibilitado por la distancia temporal. Esta premisa unida a la idea que la filosofía práctica tiene como eje de su reflexión el accionar de los hombres en tanto sujetos, agentes y “seres políticos” nos postula como desafío la necesidad de buscar la voz de esos hombres para recuperar sus acciones y prácticas sociales. Pero ¿por dónde iniciar el encuentro con esos “*otros*” hombres políticos sí

⁷³ Marcelo Campagno: *El origen de los primeros estados. La revolución urbana en América Precolombina*, Buenos Aires, Ed. Eudeba, 2007, p.6.

con ellos hay múltiples distancias? Nos comunicamos con ellos de un modo indirecto, a través de espacios e intersticios plasmados en sus *textos* como huellas de un discurso –escritos y no escrito- presente ante la ausencia física de nuestros interlocutores.

Esos *textos* son una parte de la voz de los sujetos, de los agentes sociales que se manifiestan mediante sus palabras y su accionar; por ello esos documentos son lugares de presencias múltiples posean estos un formato escrito o no. Entonces, ¿qué tipo de *fuentes-textos* se pueden utilizar para analizar este tema?, ¿cuáles son las limitaciones de los mismos? Y, ¿cuáles son los posibles espacios que se desprenden de su lectura para pensar nuestro objeto de estudio? Estos son algunos de los interrogantes que surgen al trabajar con *textos* de otras épocas y en este caso específico al intentar buscar comprender las relaciones de *poder* y *alteridad* que se constituyeron en la antigüedad mediante los documentos, objetos y narraciones de esos “otros” hombres que han dejado vestigios de sus maneras de vivir y pensar la cotidianeidad, de sus prácticas.

La amplia gama de *textos* que se transforman en nuestras fuentes de documentación sobre el mundo antiguo está en permanente en “movimiento”, porque además de la relectura de las divulgadas tradicionalmente hay una recuperación continua del material histórico-social y de su interrogación. Los *textos-documentos* denominados tradicionales son los administrativos políticos-económicos como los tratados políticos, las cartas reales, los mitos, las crónicas. Estas *narraciones escritas* son pensadas y creadas desde el accionar político de una élite gobernante para expresar sus acciones, sus relaciones con otras élites, y con los habitantes de sus sociedades políticas a la vez que ocultan ciertas debilidades-problemas en el accionar de su gestión.

Otros *textos* escritos a interpelar pero para el caso ateniense son los textos filosóficos: diálogos, apologías, discursos, y reflexiones sobre una temática –la política, las formas de gobierno, la ética, el bienestar y la justicia- en un contexto particular que abraza del siglo VII a. C al IV a. C. En estos *textos* filosóficos en especial las obras de Platón y Aristóteles se presenta un modo de apropiación e interpretación de la realidad social ateniense, de su vida política vivida o deseada e imaginada como

ciudad ideal. Otra de las temáticas que abordan son las formas de pensar la vida en relación con el poder, la autoridad, el bienestar y la justicia temas que nos permiten desde el hoy rastrear como concebían la alteridad y de qué modo esa alteridad política -eje de este trabajo-, se manifiesta y ejerce. Además, estos *textos* son parte de una práctica de reflexión e interpelación del mundo que habitan y de un oficio naciente, el de filosofar sobre los hechos de la vida política de una comunidad, y postular que desearían como imagen ideal para sí mismos.

Pero el rescate de *textos antiguos* no es sólo desde el espacio de *narraciones escritas* sino también de *narraciones monumentales* que se dan a través de tareas de excavación arqueológica donde se aportan nuevos testimonios -escritos y no escritos- a los materiales ya existentes. Se entiende por *narraciones monumentales* a aquellos objetos materiales que indican la presencia de un discurso hecho "cosa"⁷⁴ ya sea un edificio, una estatua, una estela, o iconografías en bajorrelieves en edificios de uso público o privado. También a los adornos o enceres decorativos, las ropas, y los instrumentos usados como portadores de una mensaje, como un signo cultural que habla de ciertos hombres en determinados tiempos y contextos.

Nos referiremos por estatuas a toda representación de una persona o varias en una función-obra estética que se puede interrogar como narraciones monumentales. Las que nos interesan en este trabajo son aquellas que están dispuestas en las ciudades o en regiones de tránsito masivo de personas y que nos señalan un modo de actuar en el mundo. Estas estatuas pueden ser representaciones de uno o varios funcionarios ataviados con aquellos elementos y objetos que indiquen acciones de gobierno como ser la tomar de notas sobre ciertas acciones, portar estandartes, castigar a alguien, recibir a otros funcionarios por ejemplo. También puede ser representaciones donde hay funcionarios y habitantes de su comunidad y el primero guía tareas de uso comunitario, porta los atributos del poder, o recibe objetos entre varias demostraciones de interacción. Otras de las estatuas que usaremos para indagar sobre *el poder, la alteridad, y las prácticas* del "ser político" en las *sociedades antiguas* son las que retoman temáticas religiosas pues estas representación están plagada de indicios de una concepción del mundo, del

⁷⁴ Martine Joly: *La imagen fija*. Buenos Aires, Ed. La Marca, 2003, pp. 95 a 100 y de 145 a 157.

bienestar, de aquello que lo altera y de las concepciones de la sociedad que las crea para representar a sus dioses y hombres.

Las estatuas pueden ser también creaciones conmemorativas con el fin de mantener presente alguna acción pasada o como parte de las celebraciones de un acto de gobierno. Estas estatuas según el material, la magnitud y orientación geográfica es un discurso hecho signo en madera, mármol o piedra, una marca cultural. Las estatuas son una manera de hacer perdurable la existencia humana que es limitada, pero pone una presencia continua, fijar las acciones y los hombres desde la persistencia de un objeto. Hacer del discurso político una práctica material de gobierno. Estas también son cuerpos de saqueo, destrucción y ataque con el fin de romper esa metáfora-narración "hecha piedra" y con ellas a los hombres que representan.

Las estatuas son signos culturales que pueden ser leídos e interpretados como *textos* sociales y políticos. Las limitaciones de esos textos parten de recuperar el motivo de su creación, el contexto del mismo y de tener presente que son obras artísticas y políticas diseñadas para fijar una postura sobre determinados temas. A estas creaciones se las ha interpelado mayoritariamente desde estudios artísticos, estéticos, políticos e ideológicos.

Las estelas son mojones al igual que las estatuas y están hechas de piedra, barro o yeso siendo parte de las *narraciones monumentales*. Las primeras están tallados en forma semi-oval e insertada una zona de frontera, en el centro de la ciudad, en la casa de gobierno, o en la nave de un templo o en un cruce de caminos fronterizos. Las estelas son un objeto político y comparte con las estatuas la idea de perdurabilidad ilimitada. Pero ¿por qué decimos esto? Porque la mayoría de estas estelas relatan en forma iconográfica a veces también escrita o en ambas formas un acto de gobierno, un acto de los dioses o una relación entre hombres y dioses que se desea sea duradero. Ellas portan un mensaje que se mantiene en la vida y la memoria de quienes lo han visto crear pero también de generaciones futuras pues son también *textos* para la posteridad.

¿Qué mensajes transmiten a los presentes y a la posteridad? Algunas de ellas transmiten por ejemplo: "el bienestar en la época de...", "el castigo con la deportación

por romper alguna ley a...", "el hambre por no respetar los ritos...", "las imágenes de los enemigos" o "la estética de sí y de los otros hombres" como indicadores de un modo de vida que se abordará en los capítulos posteriores. En el caso incaico en particular, los mojones o huancas serán distinguidos como parte de las piedras sagradas que delimitan la toma de posesión de un ayllu, de un territorio como también de un lugar de ofrendas y zonas donde los soberanos muertos al igual que los dioses reposan y pueden ayudar a los incas vivos.

Las estelas y las estatuas son grandes documentos propagandistas de una forma de gobierno y de una manera de vivir. Éstas juntas a los *textos administrativos* son indicios intencionales pues dicen, representan ciertos acontecimientos y callan otros. Las limitaciones en estos *textos* está indicada en la ausencia o no de documentos a contrastar, en las omisiones en sus construcciones-relatos y en la crítica que podemos realizarles, al igual que en la interpretación que desde hoy hacemos a esos objetos del ayer como claves para pensar e interpelar a "los otros" y a qué decimos de esos "otros" en el presente. Las narraciones monumentales son zonas dialógicas entre los que las realizaron y las personas y o dioses a las cuales iban dirigidas y con aquello que las leemos desde el presente.

Los heteos, atenienses e incas como parte de las *sociedades antiguas* nos han legado una serie de *textos, narraciones* que son tomadas como fuentes de indagación histórica, antropológica, lingüística y también filosófica desde aquellos que nos dicen. Ese "que nos dicen" no es ni neutral, ni homogéneo pues sus obras son producto del accionar humano, a veces intencional y otras no, pensadas para la posteridad y otras para la contingencia, ambas son parte de una práctica social. La lectura que de ellas podemos hacer está limitada por nuestra historicidad y por la recuperación incompleta del mundo cultural pasado. La intencionalidad en la obra a leer es concebida aquí desde el artefacto que se elabora pensando en quién/ quiénes pueden interpelarlos y para qué y con ello en que se dirá-mostrará y qué no.

Las *narraciones monumentales*, como exprese previamente, pueden ser residencias de gobierno, estatuas y estelas conmemorativas ubicadas en edificios de uso político gubernamental y en edificios - espacios de uso público pero de creación estatal. Además de las decoraciones, vestuarios y adornos de esas obras y de las

personas que simbolizan⁷⁵ pues esas vestimentas que “tallan” o que han portado esos “otros” hombres son también objetos que incorporan y manifiestan posiciones de poder y prestigio entre otros datos.

Otros textos a interpelar que no son narraciones monumentales son *los mitos* y *los textos filosóficos*. Los primeros son obras, objetos, narraciones escritas de una manera de pensar e interpretar la realidad vivenciada donde se prefiguran, y configuran explicaciones sobre la vida y aquello que la afecta. Los mitos portan explicaciones creadas por los hombres, son una acción que dan cuenta de una realidad que se inscribe y trasmite donde intervienen realidad, acción y una verdad construida en ese relato para explicar una situación determinada donde lo teológico posee una presencia activa.

Los mitos comparten en las distintas temporalidades de creación el hecho que son “un tipo de explicación” que se asienta y teje usando elementos compartidos, conocidos por el relator-narrador para dar una respuesta a aquellos acontecimientos que intentan comprender y del cual posee un porcentaje de hechos que puede probar y corroborar. Otro porcentaje de los hechos son parte de una construcción poética donde intervienen hombres, naturaleza y los dioses. Estas narraciones están dirigidas a una población donde la cultura oral es la clave de las comunicaciones, si bien, muchos han sido re-narrados en textos escritos o en cantares por ello están estos relatos asociados a figuras claves como las del sabio-mago, la del poeta y/o la del cantar⁷⁶.

Los mitos nos brindan información de cómo se percibe y actúa en el mundo desde los espacios ideológicos pues sus entramados discursivos hacen referencia a aquellos signos y símbolos culturales utilizados por cada sociedad para una interacción entre lo que se conoce y lo desconocido y como se enlaza para exponer ciertos hechos. Estos *textos* pueden ser creados como modo de explicar los acontecimientos presentes y pasados. Las limitaciones de estos textos, de los citados y de los que

⁷⁵ Pierre Bourdieu: *Cosas dichas*, Barcelona, Ed. Gedisa, 2000, pp. 33, 85 y, 138; y Carlo Ginzburg: *Indicios: Raíces del paradigma de inferencias indiciales*, en: *Mitos, emblemas, indicios. Morfología e historia*, Barcelona, Ed. Gedisa, 1999, p. 158.

⁷⁶ Jean Pierre Vernant: *Los orígenes del pensamiento griego*, Buenos Aires-Barcelona-México, Ed. Paidós Studio, 2006, p. 18.

trabajaremos más adelante esta en hasta dónde desde el presente del lector se puede recuperar en ellos las tramas de su creación y su significatividad; por ello es necesario buscar la dinámica interna del texto y la proyección externa del mismo.

Los textos filosóficos son expresiones de una tensión entre lo que se vive y lo que se desea vivir, o como se desea vivir, un manifiesto de una presencia que contempla pero increpa al contexto en el que vive y a sí mismo. Estos textos son un acto político explícito que se presenta en forma de diálogo en el caso de Platón; de crítica, contrastación y consejo para Aristóteles o en el formato de una reflexión y un ensayo como es el caso de Levinas y Arendt.

Los escritos filosóficos suelen organizarse en *textos* de reflexión política, ética o estética ya sea desde una perspectiva ontológica, hermenéutica, teológica o práctica, así también en cuanto a que compone y caracteriza a las ciencias y sus modos de conocimiento. En esta tesis usaremos varios textos y miradas filosóficas para buscar comprender las *relaciones de poder y alteridad en las sociedades antiguas con prácticas estatales*. Entre ellos, los correspondientes a: los siglos V –IV a. C redactados por Platón y Aristóteles, y a los del siglo XIX y XX en especial los redactados por Weber y Dilthey como creadores de perspectivas interpretativas, para luego vincularlos a los de Levinas, Arendt, Foucault, y Ricoeur.

A los *textos* de los últimos cuatro filósofos europeos citados los usaremos para desandar los conceptos de *alteridad, poder, y prácticas* junto a la hermenéutica textual y a los escritos de crítica a la colonialidad del saber desde las obras de pensadores argentinos como Enrique Dussel, Walter Mignolo y Alejandro J. De Oto.

Los *textos* de Platón y Aristóteles serán retomaremos desde una doble mirada: fuente de indagación que nos narra en parte el presente vivenciado y como teoría interpretativa y política. Las limitaciones de los textos filosóficos surgen del contexto de su redacción, de la intencionalidad del escritor y del tipo de texto que sea, condicionante que permite trabajar estos textos como una fuente de indagación.

A los *textos* en cuanto *narraciones monumentales y escritas* las interpelaremos, cruzaremos y leeremos en términos de una huella, de un discurso que se hace presente como rastros de hombres y mujeres de otras sociedades

marcados en obras donde está ausente el signo escrito. Esas *narraciones* son voces de una presencia distinta, de un mundo cultural que intentamos comprender desde sus particularidades y sin querer forzarlos a que coincidan con las premisas de un discurso moderno con un tipo particular de racionalidad, la “*antigua*”.

La racionalidad moderna, en especial la surgida entre fines del siglo XIX hasta mediados del siglo XX, los tipifico como seres pre-rationales, antiguos en un tono despectivo por no vivir las relaciones humanas desde ciertos parámetros. Los indicadores para las distinciones despectivas se sustentan en el voto universal o la supuesta supremacía de las religiones monoteístas -más espirituales-, y la racionalidad economicista y productiva entre otros indicadores. Estas *narraciones* también están plagadas de un mundo subjetivo, su lectura es parte de una práctica limitada y limitante desde el bagaje cultural de quienes las leen, su contexto de lectura y las vinculaciones con su propia historicidad como lector y como sujeto social que investiga, pertenece y vive en un mundo-otro. La crítica a una mirada de desvalorización y tipificación de *otras* realidades es a la vez un intento de ruptura con los mitos surgidos desde los textos científicos modernos y sus versiones.

Los acontecimientos humanos que estas *narraciones* relatan son parte de una realidad histórica que es versionada desde otra realidad y temporalidad como también expresa Romeo César⁷⁷. Estas versiones historiográficas suponen que los hechos históricos son documentados y fragmentarios, en ese sentido los textos filosóficos puede ser trabajados desde una multiplicidad de formas como: fuentes documentales, relatos teóricos, y proclamas políticas de hombres que luchan por la presencia y la voz. Estos últimos actos son acontecimientos donde hay *prácticas de poder*, uso y abuso de las *relaciones de alteridad* y *formas de colonialidades* tanto del saber sobre los hombres en la antigüedad, las ciencias que indagan sobre esas épocas pretéritas como de sus formas concebir, crear y/o mitificar el “ser político” en la antigüedad.

⁷⁷ Romeo César: “...la realidad acontecida efectivamente alguna vez, está *vertida* en palabras o imágenes en textos escritos en papel, esculpidas en lápidas o esculturas, garbadas en monumentos o en murales, impresas en fotográficas o...La narración historiográfica –que el historiador compone y nos cuenta-vierte pues en palabras...” en: *Historia y Ficción. 2 Versiones controvertidas. Conversaciones versadas*, Comodoro Rivadavia, Ed. FHCS -Serie Filosofía, UNPSJB, 2009, p. 4.

Entendiendo como mitificaciones científicas a los relatos sobre las *sociedades antiguas* donde se prejuzga las formas de vida del pasado desde formas del presente. Esta política presentada desde quienes escriben son heredada en los relatos-versiones historiográficas desde la mirada de los griegos atenienses del siglo V. a. C. sobre las sociedades antiguas orientales presentadas como despotismos orientales ante el racionalismo de la Atenas democrática. Este discurso en obra en parte de Heródoto y Tucídides como lo ha venido expresando ya Mario Liverani⁷⁸.

Los inicios de los estudios que pretenden romper con las miradas míticas desde la mitificación del pasado nacidas desde las ciencias sobre los heteos, atenienses y griegos datan de la década de 1980 y con mayor auge desde el 2000 donde hay una sustancial transformación en la indagación sobre estas sociedades, y el tratamiento de los textos que de las mismas se disponen. Con relación a lo expresado la arqueología y la antropología cultural han sido dos disciplinas fundamentales del trabajo científico porque ha permitido no sólo rescatar nuevos textos sino reinterpretar lo ya conocidos desde nuevas problemáticas.

Estas ciencias junto a la historia cultural han indagado entrono a las relaciones laborales, de poder y de trabajo además de la historización del género, de los sistemas judiciales y de los indicadores culturales. También se ha revalorizado la mitología, y la literatura como espacios *nuevos* para pensar las relaciones sociales junto a las prácticas de reflexión filosófica. En este contexto, las sociedades heteas, atenienses e incas serán la excusa para recuperar las dinámica de las *relaciones de poder, alteridad y las prácticas estatales* que las mismas suponen en las *sociedades antiguas*.

Los textos escritos tienen como particularidad central en las sociedades antiguas que interpelaremos que son hechos para una comunidad que era mayoritariamente analfabeta, por ende estaban dirigidas a una élite lectora gubernamental, a diferencia de las *narraciones monumentales*. Estas últimas estaban organizadas para enviar mensajes más colectivos pues eran "leídas" y vistas por casi totalidad de la población donde las iconografías transmitían sentidos y significados desde los muros además de los tejidos y cerámicas ceremoniales.

⁷⁸ Mario Liverani: *El Antiguo Oriente: historia, sociedad y economía*, Barcelona, Ed. Critica, 1995, p. 20.

En este apartado hemos presentado por qué consideramos que la interrogación es la clave de cualquier investigación, sea desde una mirada filosófica o no. La particularidad de la mirada filosofía es que las preguntas no sólo nos permiten indagar sino que son el eje de la reflexión, de la especulación y del tipo de análisis que se encamina. Este espacio de saber tiene distintos caminos para acercarse a sus objetos de interpelación, los cuales son principalmente contemplados y mediados por algún objeto o acontecimiento. En este caso nuestro espacio de encuentro son los *textos* de las sociedades antiguas; a estos los recuperamos y los proponemos desde una conceptualización más ampliada del concepto *texto* pues los consideramos *narraciones escritas y o monumentales*.

Estos *textos-narraciones* a su vez son obras de sujetos políticos que pueden manifestarse y expresarse desde el discurso hecha obra sobre la realidad vivida y la interpretación que hacen de ella. En este contexto la hermenéutica desde el siglo diecinueve, en especial desde Dilthey, nos ofrece la posibilidad no sólo de interpretar sino de abrir espacios de comprensión a través de la interrogación a los *textos* desde los sentidos y significados que los mismos transportan, desde la interpretación textual. Estas premisas serán recuperadas por los ricoeurianos quienes postulan que interpretar supone abrir espacios de comprensión y con estas de intervención en un mundo distante.

El eje de la hermenéutica ricoeuriana al igual que de la arendtiana es la comprensión de una *mundo otro* al cual accedemos desde *los textos* siendo su eje la especulación y el encuentro con *otros* seres desde sus narraciones. En esta mirada filosófica hermenéutica es donde se da un inicio, un encuentro más cercano y complementario entre filosofía e historia. Además este encuentro es un espacio que permite desde la reflexión poner en tensión ciertos preconceptos postulados como grandes narrativas sobre los mundos antiguos en tanto, despóticos, míticos entre otras prefiguraciones sobre las *prácticas sociales* pasadas. La comparación en este contexto será usada desde la idea que las categorías teóricas son herramientas posibles para buscar aquello que les es común a los hombres antiguos pero también indicar aquello que los distingue, los diferencia en tanto sujetos sociales creadores de prácticas y de textos que indican sus modos de comprender y actuar en el mundo.

Capítulo 2: Poder, alteridad y prácticas. Herramientas para comprender a las sociedades antiguas con prácticas estatales.

En este capítulo y continuando con la mirada hermenéutica ricoeuriana donde los *textos* en tanto *narraciones* y obras de los hombres son objetos y huellas de reflexión y especulación es por donde intentamos acercarnos a un mundo otro, a un pasado social lejano. A estos *textos* que portan discursos los interpelaremos desde ciertos conceptos que nos permitirán pensar en “*los otros*” hombres desde sus particularidades, especialmente a aquellos hombres de las *sociedades antiguas con prácticas estatales*. Las interpelaciones a las *narraciones escritas y monumentales* las haremos desde ciertas categorías que son claves en este trabajo de investigación: *poder, alteridad, y prácticas las cuales serán usadas como intersticios para pensar al “ser político antiguo”*.

Las preguntas que orientan este apartado son: ¿qué es el *poder* y cómo se manifiesta y construye?, ¿cuáles son las diferencias en su conceptualización y cuál o cuáles son las conceptualizaciones que más nos sirven para recuperar al “*ser político antiguo*”?; ¿qué es la *alteridad* y en qué contextos se diseña y ejerce?, ¿qué relación/es hay entre el *poder* y la *alteridad* en la construcción de vínculos sociales? El *poder* y la *alteridad* suponen espacios de acción, entonces implican *prácticas* pero ¿qué son y a qué llamamos *prácticas* y cómo estas se relacionan con el *poder* y la *alteridad*? Estas preguntas las iremos desandando y armando como mapas de intelección al iniciar un recorrido por sus concepciones para luego indagar sobre su aplicación y construcción pasada y presente. Esto implica repensar la utilidad, adecuación o disonancia para interpelar a los heteos, atenienses e incas desde las distintas voces del pasado y desde el presente, un presente que indaga sobre un determinado pasado desde una determinada perspectiva.

1. Poder: una categoría polisémica.

Esta categoría ha sido analizada por una variedad de teóricos, filósofos, politólogos, sociólogos, y antropólogos -entre los más significativos- durante gran

parte de la historia, aunque su definición y conceptualización es una de las más polisémicas y polémicas en su uso científico. Las divergencias centrales en esta categoría pasan por relaciones binarias, el *poder* pensado como: coerción o consenso, y el ejercido en la política estatal o como parte de la vida y de cualquier tipo de relaciones humanas entre ellas las científicas.

Uno de los problemas compartido en su análisis parte de que muchos pensadores más que proponer qué entienden por *poder* lo presentan como una situación, capacidad o fuerza ya presente en la vida del hombre. Esta crítica ha sido planteada por Barry Barnes quién postula que desde las ciencias sociales y humanas al *poder* se lo analizado desde los efectos y consecuencias de su uso más que desde su origen o naturaleza. Este sociólogo nos plantea que al *poder* se lo asocia desde el sentido común como una capacidad social y que esta noción con diversos ribetes es la que la comunidad científica ha aceptado⁷⁹. Esta mirada del poder asociada como capacidad social sustente las explicaciones del mismo como acción social en un contexto determinado desde la década del `70.

En cuanto a los filósofos antiguos estos han trabajado sobre el *poder* pero no como eje central de sus escritos sino como categoría vinculada con la justicia, el bien común y el buen gobierno en torno a la ciudad ideal como es el caso de Platón. Posteriormente la repiensa Aristóteles desde una mirada más ética y política vinculada al mundo ateniense y sus ideas también de buen gobierno y del hombre como “zôom politikón”. Estos pensadores fueron retomados posteriormente por la filosofía escolástica y han sido de gran influencia en los teóricos de la Modernidad. En relación con la Modernidad será repensado entre otros por Weber.

Estos teóricos -antiguos y modernos- serán retomados desde la crítica y resignificación de sus definiciones, acepciones y configuraciones por los siguientes pensadores contemporáneos Arendt, Levinas, y Foucault. Los últimos citados, retoman el análisis de sus predecesores para comprender a sus sociedades y a las sociedades pasadas. Esta selección de pensadores parte de la premisa que son aquellos teóricos

⁷⁹ Barry Barnes: *La naturaleza del poder*, Barcelona, Ed. Pomares-Corredor, 1990, pp. 19 a 22, 24 a 34 y 87.

más significativos y relacionados con nuestro tema y objeto de estudio, por ello la omisión de otros filósofos que abordan el tema.

Platón concibe al *poder* como una carga política, una responsabilidad, icono de la vida pública y de la praxis política, un ideal ligado a la justicia y al gobierno de la Polis. Este filósofo plantea que los hombres que deben poseer el *poder* para gobernar en un estado, en la Polis Ideal, son los filósofos pues ellos buscan el “bien común, la justicia, la felicidad de todos”⁸⁰. En su texto *“La República o Politeia”* elabora un diseño ideal de la ciudad, de la “polis-perfecta” basada en una reflexión sobre las diversas formas de vida y los tipos de gobierno. En dicho diálogo va asociando el *poder* con la justicia, la ley, el bien y el estado al definir su “Estado ideal” si bien *poder-justicia y bien común* no son palabras solidarias entre sí⁸¹.

Poder y política forman para Platón parte de la vida moral de un ciudadano y un ideal, tema central de la Politeia. Este filósofo, lo vincula a las formas de gobierno y considera que quien ejerza el gobierno-el poder debe hacerlo con palabras y actos que favorezcan el bien común, mediante acciones justas y solidarias, de allí que el *poder* está presente en la praxis política mediante el entramado discursivo y las formas relacionales⁸². Además, ejercer el *poder*, gobernar, y obedecer las leyes de la Polis eran para Platón un signo de distinción social, pues sólo una parte de los habitantes de Atenas eran ciudadanos con derechos, y deberes políticos. A partir de esas premisas Platón presenta al *poder* como una capacidad de obrar, hacer, y tomar decisiones políticas justas o injusta, pero también como un espacio que se puede usar y detentar para acrecentar privilegios personales –esto indica el obrar injusto–.

El *poder*, en este contexto, puede generar consenso-apoyos o actos violentos en la vida política de los ciudadanos, del gobierno de la polis y del gobierno de si. Esta dualidad en el uso esta signada-condicionada por el ejercicio de la justicia y las

⁸⁰ Platón: *La República*, Buenos Aires, Ed. Colección Roble/Plus Gradifco, 2005, pp. 6 y 7; y Libro Sexto 484b y 484c y 499d.

⁸¹ Platón, *Ibídem* Cita Nº 80: Libro Segundo: 364a, 364b y 364c, 366e y 367b.

⁸² Platón, *Ob.* Cita Nº 80: Libro Segundo: 365d y 365e; Libro Tercero: al referirse retóricamente a *quiénes deben gobernar* expone que estos deben ser los mejores hombres que buscaran el bien común, los filósofos en tanto hombres de bien y guardianes de la ciudad según 412c y 412d, 412e y 413c y d y; Libro Sexto sobre *el bien* 505ay b.

acciones políticas donde debería de ser pensado y ejercido en función de propender al “bien común” y no “abusando de él” para prodigarse riquezas y honores o para la venganza ante los enemigos –sean quienes fueran estos-. Esto lo expresa en el siguiente extracto al dialogar sobre el hombre injusto que puede construir una apariencia de hombre justo y desde allí:

“... también mandar en la ciudad apoyado por su reputación de hombre bueno, tomar luego esposa del linaje que desee, casar a sus hijos con quien quiera, tratar y mantener relaciones con quien se le antoje y obtener de todo ello ventajas y provechos gracias a su falta de escrúpulos para cometer el mal. Y si se ve envuelto en procesos públicos o privados podrá vencer en ellos y superar a sus adversarios, y al resultar vencedor se enriquecerá y podrá beneficiar a sus amigos y dañar a sus enemigos y dedicar a las divinidades abundantes y magníficos sacrificios y ofrendas...”⁸³

En esta cita nos presenta a la sociedad en la que vive donde el *poder* está unido al prestigio político y social, permite ejercer el mando político en la Polis y puede ser empleado como un arma doble -para hacer en conjunto y para el “bien de todos” o no-. El *poder político* también puede ser usado para abusar creando apariencias de hombre bueno y justo desde el lugar de gobernante para obtener beneficios que lo favorezca a él o a sus amigos.

En el contexto de los diálogos platónico la discusión central se desarrolla especialmente sobre el “buen gobierno y el hombre justo”, y se percibe al *poder* unido no sólo al bienestar general sino también a las relaciones entre éste como capacidad, saber y parte de una vinculación particular con los dioses protectores de la ciudad –cabe aclarar que se centra en los ritos vinculados con la política y cuestiona varias prácticas religiosas como impropias de la Polis-. En este último punto hay zonas de coincidencia con otras *sociedades llamadas antiguas con prácticas estatales* donde el *poder* además de una capacidad de gobernar y gobernarse, de actuar en la esfera política pública está vinculado con las formas de relacionarse con las divinidades –que legitiman lo estatal y el ejercicio del gobierno y del *poder*-, por ello la utilidad de las reflexiones platónicas en esta indagación. En los capítulos 3 y 4 se señalaran las diversidades, complementariedades e incompatibilidades de la perspectiva platónica en cuanto relación y capacidad que el *poder* supone para comprender a los heteos, atenienses e incas.

⁸³ Platón, Ob. Cita Nº 80: Libro Segundo 362b y 362c.

Aristóteles retoma parte de los postulados de Platón pero no considera que el Bien, la Justicia y el Poder sean conceptos universales, su polisemia afecta tanto la idea del buen gobernante como la de *poder*. Ambos filósofos conciben al *poder* asociado a la vida política estatal, a las leyes, la polis y el ser ciudadano activo y libre. Esto nos ubica en una concepción del *poder* basada en una virtud, una capacidad y una condición social de supremacía del ciudadano sobre el resto de los hombres y las mujeres donde incluso se justifica la coerción a esos otros hombres mediante la esclavitud como signo de una supremacía social y económica. El ser un ciudadano libre es una condición política pero también social y económica pues de lo que se buscan librar “los griegos” es de las ataduras a las necesidades vitales para poder ser parte de la vida activa de la polis, de la política. La postura aristotélica nos presenta al *poder* relacionado con la ética, la construcción social, la soberanía o poder supremo y la praxis político social⁸⁴, a una de las condiciones de la vida política y al “zôon politikón”.

Este filósofo para hablar de *poder* se basa en los objetos y la lógica, en la ética como categorías capaces de indagación y actuación sobre el *poder* y el ser en relación con la construcción de un Estado. En su libro *La Política*, esboza lo citado al escribir:

“...donde se concluye que el Estado es una creación natural, que el hombre es una animal naturalmente sociable (zôon politikón). Y todo aquel que por su naturaleza y no ya por el efecto de las circunstancias, vive separado de los vínculos con la sociedad, y que por cierto no se trate de un ser degradado ni de alguien superior a la especie humana; muy bien se le puede aplicar aquellos versos de Homero:

“sin familia, sin leyes, sin hogar...”

[...] Ahora bien, resulta evidente que el hombre es un ser social (zôon politikón) y en grado aún mayor que las abejas o que cualquier otro animal gregario..., y por esa razón le confirió al hombre el don de la palabra, siendo entonces, el único animal que ha sido dotada con esta facultad...

[...]En efecto, un individuo aislado del todo y de las partes no puede bastarse a si mismo. Pero aquel que no puede vivir en sociedad y por su autosuficiencia no tiene necesidades, no podría ser nunca formar parte del Estado. En este caso, no sería ya un hombre sino una fiera salvaje o acaso un dios.

La asociación política es un mandato de la naturaleza y se impone instintivamente a todos los hombres...”⁸⁵ (subrayado del autor).

⁸⁴ Aristóteles: *La Política*, Buenos Aires, Ed. Roble/Plus Gradifco, 2003, Libro I: Capítulo II, 1252b y Libro III Capítulo I: 1275a, y Capítulo IV: 1277a, Capítulo X: 1281a; Aristóteles: *Ética Nicomaquea*, Buenos Aires, Ed. Colihue-Clásica, 2007, Libro I 1095b y 1096a.

⁸⁵ Aristóteles: *La Política*, Buenos Aires, Ed. Roble/Plus Gradifco, 2003, Libro I, Capítulo I: 1252b.

En estos extractos Aristóteles pone en el eje de debate a la construcción política como una construcción social basada en el uso de las palabras, las leyes, y las costumbres. En la comunidad política la capacidad y ejercicio de la vida en sociedad, se relaciona con el ejercicio de la palabra y la acción, del mando, y la obediencia, en sí del ejercicio de las relaciones de *poder*. Además, esta organización política a diferencia de Platón no puede ser universal y basada sólo en la pertenencia a un lugar, pues los hombres que conforman los Estados son heterogéneos y sus vidas también. Aunque los que ejerzan el *poder* en ella deben ser entre sí iguales y libres, ciudadanos, aunque en la ciudad vivan diversos tipos de hombres.

La refutación aristotélica al modelo platónico del Estado nacido de la familia y del gobernante como el más capaz sea hombre o mujer esta manifestado en el siguiente extracto:

“...La ciudad no se compone solo de cierto número de individuos, sino que se compone también de individuos específicamente diferentes pues los elementos que la forman no son semejantes. Y una ciudad no puede compararse a una alianza militar [...] Una alianza es como una balanza, en la que siempre vence el platillo que tiene más peso.

...tal como ha sido dicho en la Ética, el principio de reciprocidad en la igualdad es lo que permite la salvaguarda y preservación de las ciudades. Y dicho principio debe ser mantenido aún entre aquellos que son libres e iguales. De hecho no es posible que el poder sea ejercido por todos al mismo tiempo sino sólo por algunos años o por algún periodo de tiempo [...]..., el ejercicio del poder perpetuo se hace incompatible con la igualdad natural que debe reinar entre todos los ciudadanos, se deberá entonces compartir el poder mediante la cesión por turnos entre iguales...”⁸⁶.

La mirada aristotélica del *poder* está unida a la praxis, la condición de hombre en tanto “*zôon politikón*”, a la ética, al territorio, al estado y la alteridad; a la reciprocidad e isocracia entre los ciudadanos y sus leyes.

Este pensador, postula que para que el *poder* no se convierta en abuso e injusticia, en dominación este debe estar limitado y repartido para asegurar su estabilidad. Desde esa premisa se opone al planteamiento de Platón quien propone como mejor hombre para el ejercicio del gobierno y la administración de la política y del poder en la Polis al filósofo-rey⁸⁷. La política es el eje de la reflexión aristotélica en tanto praxis social de allí que formula como necesidad de reflexionar e indagar sobre

⁸⁶Aristóteles, *Ibídem* Cita, N ° 85, Libro II, Capítulo II: 1261a y 1261b.

⁸⁷ Aristóteles, *Ob.* Cita, N ° 85, Libro VI, Capítulo V.

la política, el *poder* y las formas de gobierno. Además de definir que actitudes caracterizan al ciudadano en tanto futuro magistrado que deberá ejercer y acatar decisiones, como aquel que por un tiempo ejercerá la soberanía y en otro tiempo deberá obedecerlas pues han sido tomadas por otros ciudadanos investidos como magistrados. Por ello, postula que ser ciudadanos es además del origen de nacimiento, el fomentar ciertas virtudes y prácticas no son sólo políticas sino también educativas y éticas⁸⁸. Al respecto Aristóteles define al *poder* como un ejercicio de la autoridad política donde el mando y la obediencia están entrelazados en la configuración del buen ciudadano y del buen hombre que es un libre habitante de la Polis:

“...el buen ciudadano debe conocer tanto la ciencia del mando como de la obediencia, pues su virtud consiste, precisamente en el hecho de conocer adecuadamente estos dos aspectos contrarios del poder ejercidos sobre los hombres libres...”

[...]...el ciudadano en general es quien posee no sólo una participación en el poder sino que también participa de la obediencia..., en la república perfecta, el ciudadano es quien puede al mismo tiempo, obedecer y gobernar alternativamente conforme a los principios de la virtud...”⁸⁹

El *poder*, en tanto, capacidad de tomar decisiones de última instancia y de imponerlas se equilibra con la idea que este está siendo pensado y ejecutado por el bien de la Polis, es parte de los derechos políticos sustentados en la igualdad y semejanza, y protegidos por las leyes de la ciudad. En estas reflexiones define al *poder* político como algo distinto del *poder del amo* sobre el esclavo o del hombre sobre la mujer y sobre sus negocios. Además, el ejercicio del gobierno como capacidad/responsabilidad de tomar decisiones también es diferente según el cargo o magistratura que ejerza el ciudadano al decir:

“...Bajo el termino de poder quiero significar al poder de una magistratura que se ejerce sobre los ingresos o sobre la defensa de un territorio. En efecto, la especie de poder será diferente si se trata de una magistratura de un general, o la de aquel que ejerce el poder de regular los contratos que conciernen al mercado...”⁹⁰

⁸⁸ Aristóteles, Ob. Cita 85, Libro III, Capítulo II: 1276a y, Capítulo IV: 1277a; y Romeo César: *Hablando de política... ¿los griegos eran políticamente correctos? 1. Los dirigentes*, Comodoro Rivadavia, Ed. FHCS -Serie Filosofía, UNPSJB, 2010, pp. 17 a 19.

⁸⁹ Aristóteles, Ob. Cita 85, Libro III, Capítulo IV: 1277b y Capítulo XIII: 1284a.

⁹⁰ Aristóteles, Ob. Cita 85, Libro IV: Capítulo XV: 1300b.

Por ello, es necesario para Aristóteles que se construyan *divisiones del poder* que atiendan a las diferentes expresiones y ramas del poder político en una República. Esta división de poderes la piensa en tres partes: legislativo, ejecutivo y judicial; pues el buen gobierno favorecerá el desarrollo del ser y de la igualdad como meta de su filosofía ética. De Aristóteles retomaremos la idea de *poder* en tanto relación política, praxis, y condición de alteridad. Además de la capacidad de tomar de decisiones y la posibilidad de imponer obediencia a esas disposiciones políticas emanadas de una magistratura –sea este rey, arconte o el nombre que corresponda a la forma de gobierno de cada sociedad seleccionada- como caso, pues el poder político caracteriza e interfiere en la vida humana. Para Aristóteles el *poder* es una de las bases de las relaciones políticas de una sociedad llámense este estado o no y forma parte de una construcción histórica cultural, de un ethos social.

En la Modernidad uno de los pensadores que retoma el tema de *poder* asociado a la vida política y lo vuelve a vincular con las necesidades económicas es Max Weber. Este pensador recupera de Aristóteles la noción del *poder* como parte de la praxis política de gobierno aunque no las ve como carga, y signo de exclusión social como había citado antes Platón.

Weber concibe al *poder* como una categoría idealizada, uno de sus tipos ideales. Por ende, una herramienta para pensar la vida y las relaciones sociales y de producción –vinculadas al capitalismo y su dinámica-. De allí que lo une a la eficacia, la eficiencia, y la institucionalización de las relaciones humanas; condicionantes de un modo de vida percibido como más esquemático y un acto mayoritariamente de coerción al expresar que: “...significa la posibilidad de imponer la propia voluntad, dentro de una relación social, aún contra toda resistencia y cualquiera que sea el fundamento de esa probabilidad...”⁹¹. Asociando al *poder* con el uso de la fuerza, a la coerción planteada en las formas políticas -en tanto organizaciones de fuerza- donde hay dominio de “unos” sobre “otros” con estrategias, y mecanismos de sumisión, prestigios y red de influencias⁹².

⁹¹ Max Weber: *Economía y Sociedad*, Buenos Aires-México, Ed. Fondo Cultura Económica, 1998, p. 43.

⁹² Weber, *Ibíd*em Cita Nº 91, pp. 668 y 669.

La concepción weberiana del *poder* como coerción física y legal en espacios políticos y en instituciones como el Estado será usado por los teóricos modernos hasta mediados de los años '50 del siglo pasado como paradigma explicativo, y excluyente de otras concepciones. Ante los efectos de las guerras mundiales donde los ideales de las Modernidad se comienzan a cuestionar, y con ello sus paradigmas y categorías científicas, esta percepción comienza a ser cuestionada. De Weber retomaremos la idea que toda categoría, sea de *poder*, *alteridad*, *prácticas* o *ser político*, es una construcción idealizada, y una herramienta teórica para interpelar la realidad y no un corsé excluyente.

En relación con la idea weberiana de *poder*, buscaremos cómo se aplica, y desde dónde la coerción y qué consensos supone para que este uso de la fuerza física y/o legal sea aceptada. Además de pensarlo como una capacidad de gobierno, que institucionaliza una forma de “hacer y vivir la política” entre otras cosas. Platón y Weber con sus diversidades temporales y contextuales postulan al *poder* como una categoría universal de uso asociada a la vida política institucional y a las limitaciones que su ejercicio implica centrada más en la coerción que en el consenso.

Pero, ¿El *poder* puede sostenerse y mantenerse mediante el uso de la fuerza únicamente o necesita de otras condiciones?, ¿qué rol tiene el consenso y la legitimación en su ejercicio? ¿*Poder* es igual a gobierno político y ejercicio legal de la vida pública, ese es su único espacio de acción?; ¿El *poder* es una virtud, una condición social, o parte de la vida humana y de las relaciones entre los hombres? Intentos de respuestas a estas preguntas y cuestionamientos sobre la concepción del *poder* entendido casi exclusivamente como coerción en la vida política estatal la elaboraron entre otros Hannah Arendt y Michel Foucault.

Ambos filósofos contemporáneos retoman los escritos griegos del siglo IV al VI a. C y su noción de que es una capacidad y parte de la vida política de *toda comunidad cultural*, de *toda sociedad* expresado especialmente por Aristóteles. Además le incorporan a esta mirada aristotélica que influye en todos los aspectos y tareas humanas, sea en el ámbito de lo político, religioso, o de otra índole. Arendt y Foucault tratan al *poder* como una dinámica relacional, una condición de acción y de ser hombres libres en un contexto temporal y espacial donde hay experiencias y

vivencias particulares –se rastrea aquí nuevamente el discurso aristotélico-, de hombres libres que se relacionan con otros hombres libres y que toman decisiones política que condicionan la vida pública de los involucrados.

La visión arendtiana sobre el *poder* y su espacio de acción llevan a esta filósofa a volver a pensar los usos “buenos y malos del poder” uniendo esta categoría nuevamente a la noción de justicia, ética y moralidad. El primero de esos usos, implica acciones, procesos de legitimación, y el hecho de que el poder “...surge donde las personas se juntan y actúan concertadamente...”⁹³. El segundo de los usos los une al abuso de autoridad, a la ruptura de la libertad y del accionar, a la construcción de la soledad como signo de castigo, aislamiento y control -no como parte de la vida contemplativa para filosofar sino a una nueva especie de ostracismo generado por los totalitarismos donde se construye a la soledad como signo de paria político-. Esta última definición del *poder* asociado a la ruptura de la identidad y de la vida política, a la masificación del hombre como cosas es uno de sus ejes de reflexión cuando indaga sobre el autoritarismo, los totalitarismos y la negación de la condición humana de libertad y de agentes sociales de los hombres en una comunidad política. Presentado al *poder* como coerción destructiva del otro en su “mal uso” o abuso del ejercicio de magistraturas políticas y de la posibilidad de imponer desde ellas decisiones de última instancia donde la vida se masifica, descarta o anula.

Arendt, como hemos dicho, retomar la historicidad del término *poder* desde los antiguos pensadores griegos hasta Marx, y postula que el *poder* no puede acumularse y mantenerse ilimitadamente. Esta autora también considera al *poder* como parte de la vida activa como un parámetro de la acción.

*“... El poder solo es realidad donde palabra y acto no se han separado, donde las palabras no están vacías y los hechos no son brutales, donde las palabras no se emplean para velar intenciones sino para descubrir realidades, y los actos no se usan para violar y destruir sino para establecer relaciones y crear nuevas realidades. El poder es lo que mantiene la existencia de la esfera pública...”*⁹⁴.

En este extracto recupera la idea platónica y aristotélica de que el *poder* está presente en la vida política de una comunidad y manifestada en sus leyes y en la

⁹³ Hannah Arendt: *La condición humana*, Buenos Aires, Ed. Paidós, 2003, p. XV.

⁹⁴ Arendt, *Ibidem* Cita Nº 93, p. 223.

edificación de las ciudades-estado. El *poder* y la acción es ilimitado según Arendt, solo están condicionados por la existencia de otras personas, esto convierte al *poder* en una situación relacional y contextual donde palabra y acto hacen necesario el consenso y el dialogo como claves de la vida político-pública entre los hombres libres. Además de expresar que:

“...el poder es siempre un poder potencial y no una intercambiable, mensurable y confiable entidad de fuerza...; surge cuando los hombre actúan juntos y desaparecen en el momento en que se dispersan...”⁹⁵.

La violencia y la coacción no son signos característicos del *poder* desde una visión arendtiana, por ello afirma que el *poder*:

“...no es la instrumentalización de una voluntad ajena para los propios fines, sino la formación de una voluntad común en una comunicación orientada al entendimiento. El poder se deriva básicamente de la capacidad de actuar en común...”⁹⁶.

Este es entonces, una capacidad, una característica y una potencialidad humana de la vida en comunidad, en sociedad, de la esfera pública. De Arendt retomaremos la idea que el *poder* es ilimitado a una relación contextual, cultural e histórica particular y una creación de los hombres en su relación otros hombres en esos contextos. El *poder* desde la conceptualización arendtiana implica actos y palabras, un modo de ser y actuar en una relación social y política determinada donde el consenso se construye con objetos y palabras, y la coerción se articula en relación con las nociones de justicia y bienestar compartidos y con la noción de identidad y pertenencia, de mando pero no de autoritarismo, totalitarismos y dictaduras; de abusos per se.

Foucault retoma premisas de Arendt como la idea de capacidad, potencialidad y acción conjunta pero le incorpora la idea de prácticas, estrategias, red y técnicas de *poder* al igual que la de capilaridad relacional para definirlo y caracterizarlo⁹⁷. Lo repiensa unido a las nociones de placer, saber y de ruptura que caracterizaran las

⁹⁵ Arendt, Ob. Cita N° 93, p.223.

⁹⁶ Arendt, Ob. Cita N° 93, p. VI.

⁹⁷ Michel Foucault: *Estética, ética y hermenéutica*, Buenos Aires, Ed. Paidós, 1984, pp. 410 a 413; Michel Foucault: *La arqueología del saber*, Buenos Aires, Ed. S. XXI, 2002, pp. 110 a 111; Michel Foucault: *Historia de la sexualidad: 1) La voluntad del saber*, Buenos Aires, Ed. Siglo XXI, 2002, pp. 33 y 34, 40 a 44, 99 a 105 y, 112 a 116; Michel Foucault: *Hermenéutica del sujeto*; La Plata, Ed. Altamira, 2000, pp. 25 a 30, 102 a 103, y 110 a 111.

relaciones humanas como relaciones de *poder-placer* expuesta previamente por Nietzsche.

Foucault también relee y utiliza para su definición de *poder* a los filósofos griegos ya citados. El *poder* es pensado y analizado por este filósofo en su búsqueda del sujeto y de aquello que condiciona su libertad; lo toma como una de las problemáticas contemporáneas de mayor peso discursivo y de mayor incidencia en el accionar humano. Es concebido igualmente como una categoría dominante y de dominación sobre los otros, por ello lo presenta como una *práctica* –en uso en diversos espacios- y una red de relaciones estratégicas y de tácticas.

El *poder* como una *red de relaciones sociales, políticas, jurídicas, médicas, discursivas, sexuales, y de saber es una construcción* en reacción al concepto reinante en la Modernidad y de sus prácticas de colonialidad. En los parámetros del mundo moderno, el *poder* es mayoritariamente pensado como parte de la vida política, de las instituciones de gobierno y un modo de coerción, soslayando así su rol vincular y de construcción inestable, pues depende de las acciones de los hombres libres.

Foucault en su texto *"Historia de la sexualidad: 1 La voluntad del saber"*, expone la imagen que del *poder* se tenía en las sociedades occidentales modernas previas al '68 *"...como puro límite trazado a la libertad..."*⁹⁸. La mirada foucaultiana propone pensar al *poder* como categoría, capacidad y ethos cultural que entra en crisis desde los años '60 del siglo pasado, pues implica esencialmente una trama histórica, un espacio relacional y una política discursiva. Este filósofo concibe al *poder* desde la imagen de red de relaciones, prácticas y discursos de y sobre los sujetos, y su condición de hombres libres que hacen en relación con otros hombres. Es por ello que comienza uno de sus análisis indicando que no quiere decir por *poder* y lo expresa así:

"...Por poder no quiero decir "el Poder", como conjunto de instituciones y aparatos que garantizan la sujeción de los ciudadanos en un Estado determinado. Tampoco indico un modo de sujeción que, por oposición a la violencia, tendría la forma de una regla. Finalmente no entiendo por poder un sistema general de dominación ejercida por un elemento o un grupo sobre otro, y cuyos efectos, merced a sucesivas derivaciones, atraviesan el cuerpo social entero. ...; estas son más bien

⁹⁸ Michel Foucault: *Historia de la sexualidad 1- La voluntad del saber*, Buenos Aires, Ed. Siglo XXI Editores, 2002, p. 105.

formas terminales. Me parece que por poder hay que comprender, primero, la multiplicidad de relaciones de fuerza inmanentes y propias del dominio en que se ejercen, y que son constitutivas de su organización; el juego por el medio de luchas y enfrentamientos incesantes las transforma, las refuerza, las invierte; los apoyos que dichas relaciones de fuerza encuentran las unas en las otras; las estrategias, por último que las torna efectivas, y cuyo dibujo o cristalización institucional toma forma en los aparatos estatales, en la formulación de la ley, en las hegemonías sociales. La condición de posibilidad de poder [...] son los pedestales móviles de las relaciones de fuerzas los que sin cesar inducen, por su desigualdad, estados de poder [...] El poder está en todas partes; ...viene de todas partes...[...] ...es el nombre que se presenta a una situación estratégica compleja en una sociedad dada...”⁹⁹

En estos párrafos citados, Foucault, nos presenta al *poder* como condición, capacidad, campo, y ejercicio de relaciones de fuerza, de estrategias, técnicas, y *prácticas* constituidas como parte de una sociedad donde hay relaciones móviles de *poder*.

Este autor nos invita a pensar que el *poder* supone e implica juego de resistencias como claves para entender la dinámica de las relaciones de *poder* al expresar:

“...no puede existir más que en función de una multiplicidad de puntos de resistencia: éstos desempeñan, en las relaciones de poder, el papel de adversarios, de blanco, de apoyo, de saliente para una aprehensión. Los puntos de resistencia están presentes en todas partes dentro de una red de poder...”¹⁰⁰

La necesidad de pensar el *poder* unido a las estrategias de resistencia le otorga movilidad a esas *relaciones de poder* al señalar que estas poseen: irregularidades, negociaciones, acuerdos, intransigencias, construcción de ideales, y opuestos que son parte de un tejido social. Si bien, el autor no ahondara en estas últimas.

Las relaciones de *poder* suponen partir de la idea que estas se componen como un modo de entender y actuar en el mundo además de una política de explicación y comprensión de la realidad vivenciada, pasada o contemplada. Foucault presenta al *poder* como una capilaridad de acciones que está presente e impregnan todas las relaciones humanas en situaciones distintas y bajo formas diversas de expresión –política-cultural, económica, de saber entre otras-; por ello expresa que

⁹⁹ Foucault, *Ibidem* Cita N ° 98, pp. 112 y 113.

¹⁰⁰ Foucault, *Ob.* Cita N ° 98, p. 116.

“...las relaciones de poder son por lo tanto móviles, reversibles, inestables...”¹⁰¹ y existen donde haya espacios de libertad y de interacción humana.

El concepto *poder* ha sido repensado y configurado para comprender a las *sociedades antiguas* por Joseph Cervelló Àutori y Domingo Plácido como historiadores de las *sociedades antiguas-africanas y griegas*-. El *poder*, en dichas sociedades era parte de un mundo social donde estaban integrados los hombres, los dioses, el cosmos, y la naturaleza en un discurso mítico. Pues, la legitimidad de las acciones de los gobiernos se encontraban tamizadas por las acciones y vinculaciones religiosas¹⁰². Estas perspectivas del *poder* nos permitirán buscar cómo se ejerce el *poder*, desde qué estrategias se construye y qué tipo de relaciones supone en las sociedades hetea, ateniense e incaica como portadores de una historicidad propia; junto a cómo resisten y consensuan quiénes esos “otros”, los “extraños” relacionados con las tres sociedades citadas.

Asimismo de cómo el *poder* de ciertas categorías usadas en la Modernidad se ha constituido como velos a la historicidad y la explicación de las sociedades del mundo antiguo. Estas formas de *poder – saber* se ha ejercido desde las diversas formas de colonialidad sobre esos “otros” grupos humanos a los cuales se les ha construido hasta los años `80 un relato mitificado de su vida pasada. Estas *relaciones de poder*, en tanto, práctica de saber que se ejerce en el campo científico implica una zona de lucha entre paradigmas explicativos que pretenden que sus supuestos se constituyan como “grandes verdades”. Un ejemplo de lo expresado es la cuadripartición de la historia, donde a las sociedades no europeas se les impone una historiografía “universal”, un discurso, y un modelo de historia y ciencia que oculta, calla, menosprecia o mitifica otras realidades y mundo culturales. Este ejercicio del saber es una forma de *verdad-poder* que oculta y crea figuras deformadas sobre las otras sociedades a las cuales se les impone un modo de explicación y una dinámica que le es ajena y que llamaremos colonialidad del saber. Un ejemplo de ello ocurre con los debates epistémicos entre: Oriente y Occidente; Modernidad, Antigüedad, y

¹⁰¹ Michel Foucault: *Hermenéutica del sujeto*, La Plata, Ed. Altamira, 2000, pp. 110 y 111.

¹⁰² Joseph Cervelló Àutori: *Egipto y África. Origen de la civilización y la monarquía faraónica en sus contexto africano*, Barcelona, Ed. Aula Orientalis-Supplementa, 1996, pp. 13 a 20.

Postmodernidad como categorías que se han convertido en un “corsé” para la comprensión de *otros* modos de vida ajenos a la tradición europea moderna¹⁰³ como ocurre con los heteos e incas ejes de este escrito.

2. Alteridad: un desafío, una postura para pensar en “nosotros” y “los otros”.

En cuanto a la noción de *alteridad* ésta, también ha tenido una amplia trayectoria en el debatir filosófico y antropológico desde diversas aristas entre ellas sus vínculos con las relaciones de *poder*. La *alteridad* supone pensar una práctica que es social, política y filosófica sobre el “ser”, el “yo”, “los otros”, y el “entre nosotros”. El pensarse a sí mismo en relación con “*otros*” que a veces no se conoce en términos de un contacto diario pero se identifican de un modo estigmatizado o no.

Las *relaciones de alteridad* se constituyen en el espacio social y político de interacción entre el “yo”, la construcción de *la mismidad*, y “*el otro*” donde se diseña un *entre nosotros*, una zona de contactos, vínculos, acciones, reconocimientos y prácticas que permiten vivir la vida. Esos encuentros están medidos por relaciones, vinculaciones donde los contactos son a veces son “cara a cara” pues habitan el mismo lugar y pueden ser distintos entre sí. Estos hombres, son el distinto que pertenece a la comunidad política y vive cerca al yo: una mujer, un niño, un hombre, los huérfanos, las viudas, los vecinos, los amigos que se diferencian de “*otros*” distintos en relación a un “nosotros”. También puede ser el extranjero con el que se comercia, que vive en nuestra sociedad, o el esclavo, el prisionero de guerra iconos de la antigüedad al igual que las mujeres entregadas en los matrimonios políticos o diplomáticos como regalos reales que poseen otras maneras de vivir las relaciones políticas, religiosas, y/o cultural-. Además del extraño del cual hay prefiguraciones y con el cual el contacto es esporádico -un extranjero, un vecino político, un posible esclavo, un otro lejano pero cercano a la vez-.

Las *relaciones de alteridad* suponen y son base constitutiva de las relaciones y estrategias de *poder*, pues ambas para concretarse necesitan de relaciones “cara a

¹⁰³ Mario Liverani: *El Antiguo Oriente: historia, sociedad y economía*, Barcelona, Ed. Critica, 1995, pp. 19 a 22.

cara”, de prácticas políticas para construir y definir un “nosotros” y a “los otros” al modo levinasiano.

La *alteridad* es una categoría que implica imágenes sobre el distinto, el diferente, el desconocido que pone en tensión *el yo, la mismidad, y la otredad*. Su construcción es también una problemática antigua y contemporánea, nace de la reflexión latina —a estos les debemos el término “alter”— para definir a un “otro” distinto, diferente, desigual que marca y le son marcadas prácticas de distinción ante un “nosotros”, un “yo”, y un “ellos o ustedes”.

Este estar entre dos términos el “yo” y el “otro” junto al requerimiento ético y filosófico de tener en cuenta la posición e imágenes del *otro* para que las relaciones no sean sólo de dominación y conquista supone buscar también las otras formas de relaciones donde el dominio no sea la clave como las actividades comerciales. *La alteridad* es también una categoría usada por la antropología para estudiar a las sociedades no solo antiguas sino específicamente no europeas definiéndolas como su campo disciplinar según lo expresa Manuel M. Marzal en la Introducción de su texto *Historia de la Antropología indigenista: México y Perú*¹⁰⁴

La conceptualización del *alter* como se ha expresado supone una interacción entre seres hombres distintos culturalmente hablando, un extraño al que leemos, interpelamos y con el cual podemos dialogar en una relación “cara a cara”. Esta categoría parte de la premisa que los hombres no estamos aislados o solos en el mundo, sino que interactuamos con *otros* hombres de diferentes modos y en distintos ámbitos como el político, económico, laboral, social, y de pareja. Además de ser una construcción que nace, se forja y ejerce desde las pautas sociales, en y desde la familia, en los espacios políticos, religiosos, ideológicos, y en los de ocio. Esto

¹⁰⁴ Manuel M. Marzal: “...Llamo antropología a aquella ciencia social que estudia el fundamento y evolución de las “otras” sociedades. Dentro de la tradición científica que se desarrolla en Occidente, que no es la única ni quizás la mejor; pero si la que nos ha proporcionado el aparato conceptual que utilizamos cuando queremos describir y explicar los hechos sociales, la antropología nace cuando se estudian aquellas sociedades que han tenido un desarrollo diferente o desigual al mundo occidental [...] Este estudio de las sociedades diferentes ha recibido el nombre poco afortunado de **antropología**... [esta ciencia posee etapas en su desarrollo]La primera estudia la cultura o modo de ser y actuar propio del grupo, la segunda, la estructura social de los pueblos primitivos, como rama de la sociología; y la tercera se interesa, sobre todo, por la organización social, pero tiene una fuerte preocupación filosófica...” (el subrayado es del autor) pp.16, 15, y 19 en Manuel M. Marzal *Introducción: / Antropología y políticas indigenistas*. *Historia de la Antropología indigenista: México y Perú*, Barcelona, Ed. Anthropos Editorial del Hombre, 1993.

implica que la *alteridad* supone como condición la presencia de un “otro/s” y de un “nosotros”, además de un “yo cultural”. Es una condición de relación y presencia en el mundo, de encuentro que puede ser de cooperación, dominación, de amor o de grandes interrogaciones.

Platón, nos presenta el tema de la “*alteridad*” unida a la justicia y al abuso del poder, en *Critón* y en *Apología de Sócrates*¹⁰⁵, si bien no usa este concepto que es de origen latino por ello usare el concepto entrecomillado. La “*alteridad*” platónica es abordada desde la mirada del diferente como un signo de extranjería, de un “otro”; de un estar fuera del espacio social y político propio, fuera de la Polis, de su estado. Esto lo manifiesta en la *Apología de Sócrates* donde el uso dado al concepto apología es de defensa ante las injusticias que someten a su maestro por las condenas de no creer en los dioses de la ciudad, enseñar a los jóvenes otros cultos, y de corromperlos¹⁰⁶ religiosamente y en cuanto a las costumbres.

Al referirse a los extranjeros, los extraños Platón nos presenta a los “no griegos”, a “los bárbaros” pero también a los que viven en otras Polis donde el ciudadano ateniense se convierte en un extraño, en un exiliado que ha sido expulsado del cuerpo social. Platón aborda el “otro” político vinculado con la polis, la idea de justicia y el respeto a las leyes de la ciudad:

“..¡Linda vida sería para un hombre de ciudad exiliarse, cambiando una ciudad por otra y vivir expulsado! Porque han de saber que, vaya a donde vaya, los jóvenes estarán dispuestos a oírme cuando hablo, como aquí. Y si yo los alejara, ellos mismos me expulsarían, persuadiendo a sus mayores; pero si no los alejara [expulsarían] a sus padres y parientes por sí mismo...”¹⁰⁷

Para los filósofos griegos del siglo IV y V a. C, el vivir fuera de su comunidad, de la polis donde hay un modo de ser, en el cual es reconocido y conoce a sus pares donde se construye un “nosotros” basado en la idea de hombre iguales y de las leyes es signo de pérdida de aquello que lo hace un ciudadano. En el exilio, se pierde la ciudadanía (con sus derechos, deberes y obligaciones que le permiten ser un igual entre iguales) y se pasa a ser un extraño, un diferente, un excluido y marginal, un

¹⁰⁵ Platón: *Apología de Sócrates*, Buenos Aires, Ed. Eudeba, 2007, 18a y b, 19a, 28b y; 29b.

¹⁰⁶ Platón, *Ibidem* Cita, N° 105, 24b, d y e; 25a, 26a; y 26b, 27d.

¹⁰⁷ Platón, *Ob. Cita* 105, 37d y 37e.

distinto cultural. En el exilio y con el ostracismo la ciudadanía es imposible para el hombre libre que pasa a ser un no existente político –pese o no a poseer en esa “nueva ciudad” actividades económicas que le aporten riqueza o prestigio por su actuar y saber-. Ante esto su condición social y política es de un paria. Esto también es tratado en Critón al exponer como varios extranjeros que habitan Atenas pueden ser amigos y solidarios con algunos hombre libres como Sócrates al decir:

“...si no quieres que utilice todas mis riquezas, hay varios extranjeros que habitan Atenas dispuestos a aportar lo necesario para salvarte como por ejemplo, el tebano Simias..., y muchos otros. No te desanime, pues, ni renuncies a salvarte. En cuanto a lo que declaraste ante el tribunal, en el sentido de que tu vida en el destierro te resultaría insoportable,... En cualquier sitio al que vayas serás amado y comprendido...”¹⁰⁸

Aristóteles retoma este tema de la extranjería desde varias aristas como un “otro” que es inferior -un esclavo, un bárbaro, una mujer-; un comerciante o un extraño en la comunidad con el cual se comercia, realizan tratos, y se traba amistad. También aborda al “otro” comunitario político que permite construir un “nosotros”, una comunidad de iguales. Esto lo aborda en La Política y en Ética Nicomaquea.

En La Política nos presenta la cara de la extranjería vinculada a la inferioridad, la cara de la “alteridad” sostenida desde la diferencia como signo de un “otro” distinto, inferior que debe ser dominado porque su “naturaleza” es obedecer a “otros” superiores al enunciar:

“...La naturaleza ha establecido, por lo mismo, la condición especial de la mujer y la del esclavo. Y la naturaleza no es mezquina como nuestros artesanos, y nada de lo que produce se asemeja a los chuchillos de Delfos fabricados por herreros y que sirve a varios propósitos.

Por contrario, la naturaleza le ha asignado a los seres un solo y único propósito. Por ejemplo, entre los bárbaros, no se ha establecido diferencia alguna entre la mujer y el esclavo. Y la razón de ello es que la naturaleza no ha creados, entre ellos, a seres capaces de mandar, y por esto, no cabe la asociación que la del esclavo con la esclava. Y al respecto, los poetas no se equivocan cuando dicen:

“El griego tiene derecho a mandar sobre el bárbaro”

En efecto, la naturaleza ha establecido que entre el bárbaro y esclavo no exista diferencia alguna”¹⁰⁹ (el subrayado es del autor)

¹⁰⁸ Platón: *El Banquete ~ Critón (o El deber del ciudadano)*, Buenos Aires, Ed. Gradifco-Pensadores Universales, 2002, p. 107.

¹⁰⁹ Aristóteles: *La Política*, Libro I, Capítulo II 1252a y b.

En esta cita, la distinción como extrañeza e inferioridad referenciada “*alteridad*” es tratada por Aristóteles vinculando varias aristas: extranjero con habitante de otras ciudades y o bárbaro, y al bárbaro por su condición de inferior su rol de esclavo por no saber mandar. La esclavitud para Aristóteles esta sólo vinculada a los bárbaros y lo expresa así:

“...el título de esclavos sólo a bárbaros, y en modo alguno lo admiten para los de su propia raza..., ciertos hombres serian esclavos en todas partes, y otros no podrían serlo en ninguna. Lo mismo ocurre con la nobleza...”

[...] Esta opinión viene precisamente a demostrar que la virtud y la degradación, constituyen toda la diferencia que existe entre la nobleza y la villanía; y entre los hombres libres y los esclavos...

[...] Conforme a este principio, es posible sostener entonces que hay esclavos y hombres libres que son tales por naturaleza. Y se puede afirmar que esta distinción permanece siempre que es útil a uno a servir como esclavo y al otro a regir como el amo...”¹¹⁰

Otra de las condiciones, es la diferencia de la mujer ateniense ante el hombre ateniense -no así entre bárbaros- pues su distinción es la de un género inferior que debe obedecer y ser sumisa al esposo o padre.

La “*alteridad*” ateniense es presentada aquí en relación con el género como algo que debe de seguir manteniéndose a diferencia de la ciudad ideal o *Politeia* de Platón donde las mujeres tendrían iguales derechos, deberes, obligaciones y roles que los hombres según la capacidades que posean y no sólo por ser o no hombre o mujer. Aristóteles como he expresado referencia en primer lugar la “*alteridad*” vinculada con la extranjería, y el género relacionando la acción política, la capacidad de mando, y la deliberación en esa distinción¹¹¹.

En sintonía con esta presentación de cómo se define y percibe al distinto, y cómo se actúa con él es que nos hereda la postura aristotélica una “*alteridad*” vinculada con la colonialidad política y la historiografía mundial al expresar que hay:

“... una tendencia natural a la servidumbre, siendo esta tendencia más fuerte entre los bárbaros que entre los griegos, y aún más entre los asiáticos que entre los europeos. Por eso toleran mucho mejor la opresión del despotismo...”¹¹².

¹¹⁰ Aristóteles, *Ibíd*em Cita N° 109, Libro I, Capítulo VI 1255a y 1255b.

¹¹¹ Aristóteles, *Ob.* Cita N° 109, Libro I, Capítulo XIII 1260a.

¹¹² Aristóteles, *Ob.* Cita N° 109, Libro III, Capítulo XIV 1285a.

Esta *segunda "alteridad"* presentada pervive en los relatos de la Modernidad y en la construcción del relato historiográfico de parte del siglo XX donde el no europeo es preconcebido como un hombre irracional, incapaz de ser libre y de mandarse a sí mismo pues vive en una forma política no democrática o de otras formas corrompidas de monarquía como tiranías, despotismo, y gobiernos irracionales. Esta colonialidad política e historiográfica no es inaugurada sólo por Aristóteles sino que también está en los relatos históricos de Heródoto al armar Los nueve libros de la historia¹¹³

Otra de las miradas aristotélicas que podemos vincular con la *"alteridad"* es la vinculada con lo ético, al pensar la justicia y el buen gobierno en Ética Nicomaquea. Allí nos presenta al "otro" comunitario que constituye un "nosotros" con el cual compartimos un estado, un mundo político que creamos a través de las palabras y la praxis, de la amistad entre iguales al decir:

*"...la amistad y lo justo, como se ha dicho al comienzo, se refieren a las mismas cosas y se dan entre los mismos [hombres], pues, según se admite, en toda comunidad hay una forma de lo justo, y también la amistad. Al menos, se declara "amigos" a los compañeros de navegación y a los de milicia, y de igual modo a los de las otras comunidades. Y en la medida en que se están reunidos en una comunidad, hay amistad [entre ellos], y también [se da] lo justo..."*¹¹⁴

En esta idea que los hombres libres unidos por una actividad política o laboral forman una comunidad, un "nosotros" que posee una forma de justicia y de praxis la cual comparte con Platón. Ambos filósofos definirían a las comunidades políticas como un conjunto de hombres libres que actúan en su condición de iguales. Esta condición de *"alteridad"* vinculada con la construcción de un "nosotros" es la tercera mirada aristotélica. Este "nosotros" es un colectivo referencial que elabora ethos - costumbres, lugares que se suelen habitar y vivenciar, modos de ser, usos- personalidades, valores, y costumbres validos en una contexto social históricos y político- sobre la justicia y la vida dichosa¹¹⁵.

¹¹³ Heródoto: *Los nueve libros de la historia II*, Buenos Aires, Ed. Hyspamérica Ediciones Argentinas S.A., 1985.

¹¹⁴ Aristóteles: *Ética Nicomaquea*, Buenos Aires, Ed. Colihue -Clásica, 2007, Libro VIII, Capítulo IX, 1159b-11.

¹¹⁵ Aristóteles, *Ibídem* Cita N° 114, Introducción, pp. XIII a XVIII, Libro I Capítulo IX, X 1099b-10, 1100a, 1100b.

La filosofía aristotélica nos presenta a la “alteridad” desde un “otros” y un “nosotros” que percibe, actúa y define a los “otros” que están fuera de esa comunidad, los distintos políticos y culturales con los cuales hay espacios de encuentro y de lucha. Este filósofo nos presenta a la “alteridad” como “otredad” desde la:

- ✓ *pertenecía* –pues “el nosotros” se construye también por contraste-,
- ✓ la *diferenciación* –distinto “los otros” con los cuales pueden haber espacios compartidos o en combate-, y la
- ✓ *marginalización* –aquellos “otros” que se pretende tener lejos, fuera de contactos y sin vínculos pues se perciben como enemigos-.

El cuarto aporte que rescatamos de la “alteridad” aristotélica está vinculado con las conceptualizaciones del “Bien¹¹⁶ y Ser¹¹⁷” pues ambas categorías son construidas mediante la acción política y estas suponen una noción de justicia y de lo “justo medio”¹¹⁸, lo bueno y virtuoso. Puesto que la justicia se da entre hombres y para el bien de los hombres, en ella descansa la “alteridad”, en esa relación y ejercicio vincular donde se busca la equidad, el bien, pero también la justificación de la construcción del hombre definido como un inferior político que está para servir, el bárbaro, el esclavo.

La multiplicidad de voces propuesta por este filósofo sobre la “alteridad”: extranjería, otredad desde la distinción, diferenciación y marginación; la de género, y la relacionada con la edad-, es aquella que buscaremos en las relaciones entabladas por los heteos, atenienses, e incas. Pues esta categoría en tanto herramienta teórico nos es útil para indagar sobre sus ethos, sus modos vinculares de entender y vivir la vida desde sus relaciones de poder, en tanto *sociedades antiguas con prácticas estatales e imperiales* según corresponda.

Emmanuel Levinas, Hannah Arendt, y Michel Foucault recuperan la categoría de “alteridad” elaborada por Platón y Aristóteles con sus diferencias para indagar

¹¹⁶ Aristóteles, Ob. Cita N° 114, Libro I Capítulo IV, 1095a-2 y 1095b, Capítulo V, 1095b.

¹¹⁷ Aristóteles, *La Política*, Buenos Aires, Ed. Roble/Plus Gradifco, 2003, Libro I Capítulo VII, 1097b.

¹¹⁸ Aristóteles, Ob. Cita N° 114, Libro II Capítulo VI, 1106a y 1106b.

sobre ella, sus usos y abusos en el mundo contemporáneo. Los dos primeros filósofos contemporáneos citados parten de plantear que “los otros”, “nosotros” y la alteridad no son sinónimos sino que forman parte de la pluralidad humana. Además de ser una problemáticas de la filosofía práctica que al mismo tiempo de pensar el conocimiento sobre un tema se plantea a la acción como parte de la vida contemplativa y política.

Levinas recupera parte del análisis aristotélico sobre la otredad y el nosotros en las década de los '50 del siglo anterior y la concibe como un espacio social donde la interacción social, política, religiosa está impregnada por la idea del diferente, del distinto. La diferencia levinasiana no es pensada como un signo del enemigo, del inferior y deposito de los males, sino de un ser con el cual se puede y debe construir un lugar donde es posible y necesario el dialogo. La alteridad levinasiana se piensa en la contingencia del ser-en-el- mundo por lo cual se cruzan imágenes sobre “los otros”, “el nosotros”, “el yo”, la finitud del ser y la acción:

“...Nuestra relación con otro consiste ciertamente en quererle comprenderle, pero esta relación desborda de la comprensión. No solamente porque el conocimiento del otro exige, además de curiosidad, simpatía o amor, maneras de ser distintas de la contemplación impasibles...”¹¹⁹

Levinas aborda la alteridad vinculada con la idea de ser, conocimiento y trascendencia; pues uno de sus temas de interés es cómo conocer a los otros y cómo desde ese acto de intelección el hombre, el yo se conoce a sí mismo y desde allí puede pensar la universalidad¹²⁰. En este proceso de encuentro y conocimiento el lenguaje es el medio con el cual los hombres interactúan, dialogan pues el encuentro es entre personas donde la multiplicidad humana tiene sentido desde el saber, la ética y la política.

Este filósofo piensa al otro como parte de una comunidad universal, la humanidad y desde allí plantea la necesidad de relaciones humanas basadas en la solidaridad, en la no indiferencia, en la significatividad del rostro humano donde el matar es negar al otro a diferencia de morir por otro, de dar la vida por un otro en un

¹¹⁹ Emmanuel Levinas: *¿Es fundamental la ontología?* en *Entre Nosotros. Ensayos para pensar en otro*. Valencia, Ed. Pre-Textos, 2001, p. 17.

¹²⁰ Emmanuel Levinas: *El Yo y la Totalidad* en *Entre Nosotros. Ensayos para pensar en otro*. Valencia, Ed. Pre-Textos, 2001, p. 39.

acto responsable que supera la esfera jurídica para ser una ética del amor al prójimo¹²¹.

Para trabajar sobre el problema de análisis citado en la Introducción de esta tesis usare las nociones de Levinas como categoría analítica y problemática que permite pensar las interacciones humanas¹²² unidad a las miradas Aristotélicas. Ambos pensadores nos presentan las diversas dimensiones de la *alteridad* como relación de contingencia con un espacio social donde los hombres actúan, se comprenden y comprometen para hacer y ser- en- el- mundo desde una perspectiva política. Comprender y actuar con “el otro” significa hablarle, aceptar su existencia, sus hábitos aún los divergentes, su ser.

Levinas al respecto nos sitúa en las diversas maneras de constitución de la *alteridad* desde lo particular y desde lo social al expresar: “... *la sociedad solo puede ser de dos, tú y yo. Estamos entre nosotros...*”¹²³. Este “nosotros” es un encuentro signado por el amor, por el placer satisfecho pero la sociedad implica más que relaciones de pareja, de *sociedad íntima*, supone un tercero en las relaciones cotidianas:

*“...El Otro, la Exterioridad, no significan necesariamente tiranía y violencia. La exterioridad del discurso es una exterioridad sin violencia. Lo absoluto que sostiene la justicia es lo absoluto del interlocutor. Su modo de ser y de manifestarse consiste en volver la cara hacia mí, en ser rostro...”*¹²⁴

En esa exterioridad y multiplicidad de rostros que se comunican, de discursos actúa el hombre en tanto “animal político”, allí es contingencia y responsabilidad. Ese “ser político” crea y depende de la justicia que es una “justicia social”, erigida por hombres en ámbitos sociales y para una mejor con-vivencia. La *alteridad* y el discurso dependen de sí y de su relación, de momentos de encuentro, de un yo y otro/s, pues

¹²¹ Emmanuel Levinas: *Determinación filosófica de la idea de cultura* en *Entre Nosotros. Ensayos para pensar en otro*. Valencia, Ed. Pre-Textos, 2001, p. 214 a 217.

¹²² Emmanuel Levinas: *El tiempo y el Otro*, Barcelona, Ed. Paidós, 1993; Levinas Emmanuel: *Entre nosotros: ensayos para pensar en otro*, Valencia, Ed. Pre Textos, 2001; Mónica Zuleta, y otros: *¿Uno solo o varios mundos? Diferencia, subjetividad y conocimientos en las ciencias sociales contemporáneas*, Bogotá, Ed. Universidad Central IESCO, Siglo Hombres Editores, 2007.

¹²³ Emmanuel Levinas: *El Yo y la Totalidad* en *Entre nosotros: ensayos para pensar en otro*, Valencia, Ed. Pre Textos, 2001, p. 33.

¹²⁴ Levinas, *Ibidem* Cita N° 123, pp. 35 y 36.

con el discurso el hombre se expresa, las palabras y las obras son realizaciones del discurso y manifestaciones del ser.

Las imágenes de “*los otros*” que nos hacen pensar el ser son reveladas por el lenguaje, la tradición, el trabajo, las obras materiales y el modo de hacer política, allí hacemos a “*los otros*” y nos hacemos “*a nosotros*”¹²⁵. En las *relaciones de alteridad* tanto Levinas como Arendt postula que la muerte y el matar para anular a ese “otro” distinto, extraño a cierto modo de vida social y política supone la negación de la condición humana de la diversidad y de la *alteridad*. La muerte como política ante “el otro” se transforma en un juego de abusos del poder y de negación de los mismos como en los totalitarismos donde no sólo se hace del distinto un diferente a eliminar, callar y borrar, anular sus discursos y sus ethos.

La *alteridad* como se ha venido presentando se desarrolla dentro de un contexto social e interactuante del *yo*, *la mismidad* y *la otredad*. El *yo* que se propone integrar algo, ser parte de algo, completitud amorosa y social. El *yo* en un contexto social revelado se expone en un acto de intersubjetividad donde hay jerarquías y prestigios, vínculos parentales, culturales y de pertenencia a un estado o a una sociedad política. La *mismidad* recupera parte de la política del *yo*, pero incluye un *nosotros* que comparte ideas, historias de vida, un pasado comunitario donde se ha tendido y tiene objetivos, fines e ideales; expectativas de vida.

La *mismidad* implica que soy en relación con ese “otro” no diferente en esencia, “*el otro*” que es parecido a mí, mi vecino, mi hermano político, comunitario. En cambio la *otredad* implica pensar al diferente en términos mayoritariamente del distinto, del enemigo, del otro que desestabiliza mi mismidad, el sometido, el invasor, el dominante o el dominado¹²⁶. La *alteridad* supone varias miradas y formas de concebir y actuar con él-los otros si bien Levinas plantea que las acciones con los otros deberían de ser dialógicas, pacíficas y de un respecto compartido. Es por ello que la define por varios elementos entre ellos la diferencia sexual:

¹²⁵ Levinas, Ob. Cita N° 123, pp. 38 a 49.

¹²⁶ Emmanuel Levinas: *El tiempo y el otro*, Barcelona, Ed. Paidós, 1993; Maurice Friedman y otros: *Levinas y Buber: diálogo y diferencias*, Buenos Aires, Ed. Limod, 2006.

“...La alteridad humana no se piensa a partir de la alteridad puramente formal y lógica por la que se distinguen unos de otros los términos de toda multiplicidad (una multiplicidad en la cual, o bien cada uno es ya otro como portador de atributos diferentes, o bien, si se trata de una multiplicidad de términos iguales, cada uno es “el otro del otro” merced a su individuación). La noción de alteridad trascendente –obra del tiempo- se investiga en principio a partir de la alteridad-contenido, a partir de la feminidad..., la diferencia de los sexos en general- se nos aparece como una diferencia que contrasta con todas las demás diferencia, no solamente como una cualidad diferente de todas demás, sino como una cualidad misma de la diferencia...”¹²⁷

Esto nos ayuda a retomar como eran pensadas y tratadas las mujeres en la antigüedad y preguntarnos si, ¿su distinción sexual supone y conlleva distinciones políticas, de ser así cuáles son esas nuevas distinciones y en qué se basan, por qué, y en qué las condiciona-limita?

Hannah Arendt recupera premisas aristotélicas y levinasianas para reafirmar que la condición humana por excelencias es la acción y con en ella el hombre presenta sus distinción y su unicidad. A partir de ello nos narra:

“...La pluralidad humana, básica condición tanto de la acción como del discurso, tiene el doble carácter de igualdad y distinción. Si los hombres no fueran iguales, no podrían entenderse ni planear y prever para el futuro las necesidades de los que llegan después. Si los hombres no fueran distintos, es decir, cada ser humano diferenciado de cualquiera otro que exista, hay existido o existirá, no necesitarían el discurso ni la acción para entenderse. Signos y sonidos bastarían para comunicar las necesidades inmediatas e idénticas.

La cualidad humana de ser distinto no es lo mismo que la alteridad... La alteridad es un aspecto importante de la pluralidad, la curiosa cualidad de alteritas... En el hombre, la alteridad, que comparte con todo lo que es, y la distinción, que comparte con todo lo vive se convierte en unicidad, y la pluralidad humana es la paradójica pluralidad de los seres únicos...”¹²⁸

Arendt al expresar lo expuesto nos invita a pensar la *alteridad* como un componente más de la vida humana y una condición de la misma donde las relaciones son de complemento, unicidad, pluralidad, y diferenciación antes que violencia y rechazo. Levinas y Arendt desde su vivencias como judíos que han vivido el totalitarismos nazi y que han sido categorizados como un “otro” a “destruir-matar”, a los cuales se les ha negado el derecho a la diferencias, esbozan una filosofía práctica desde la interpelación a la *alteridad*. En sus escritos nos invitan a pensar “un nosotros” y la acción humana en términos de hombres que se vinculan sin prejuicios

¹²⁷ Emmanuel Levinas: *El tiempo y el otro*, Barcelona, Ed. Paidós, 1993, p. 74.

¹²⁸ Hannah Arendt: *Capítulo V. La acción* en *La condición humana*, Buenos Aires, Ed. Paidós, 2003, p. 200.

y condenas por ser, estar, o pertenecer a algún colectivo diferente al cual pertenece uno de los interlocutores. Ambos filósofos plantean la necesidad de recuperar *la alteridad* como un proceso vincular donde la diferencia sea parte de la vida política y ética de los hombres no como estigmas de los mismos. Postulan un “nosotros” donde la diferencia sea concebida como un espacio, un intersticio en los modos de entender y actuar en- el -mundo, un ethos válido y posible en las relaciones “cara a cara”. Pues, el hombre es esencialmente un ser cultural y político que construye narraciones sobre su vida y sus modos de relacionarse con “los otros”. Estos registros discursivos son marcas de un ser en el mundo.

El discurso en sus diversos modos –palabras, actos, gestos, obras- es el lugar donde el hombre pone su singularidad frente a *otros* y con ello es responsable de esos mensajes y acciones, hace la vida interindividual y la universalidad. La construcción de discursos es el espacio donde los hombres muestran y ejercen políticas y *relaciones de alteridad*. A tal efecto, Ricoeur dice “...*el mostrar funda el decir y no a la inversa...*”¹²⁹ pues este es un acontecimiento que se hace con, junto y ante “otro” es una acción que depende de los hombres en su dinámica social. Michel Foucault retoma la idea aristotélica, levinasiana y arendtiana para presentar “al otro” como parte fundamental de las relaciones intersubjetivas, de la construcción del sujeto histórico y de las políticas y prácticas del saber y del poder, del conócete a ti mismo para actuar con *el otro*. *Los otros*, la *alteridad* para este filósofo era un tema más para reflexionar sobre el sujeto y las prácticas sociales. Por ello postula a los discursos y las prácticas como campos de expresión de la *alteridad y del poder*. Estos a su vez son espacios de un *poder* que rompe con libertades y niega identidades mediante el discurso homogéneo de la Modernidad y de las críticas desde los excluidos del mismo.

Estas premisas de percepción al distinto y las diferencias como parte de la condición humana, de la vida y de la historicidad de cada sociedad son recuperadas por Edgardo Lander, Walter Mignolo y Enrique Dussel para tratar la *alteridad* desde la *Colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas*

¹²⁹ Paul Ricoeur: *Hermenéutica y Acción. De la hermenéutica del texto a la hermenéutica de la acción*, Buenos Aires, Ed. Prometeo-UCA, 2008, p. 33.

latinoamericanas. Esta última es una forma de negar la *alteridad* en las prácticas del conocimiento y la presentación de “los otros” no europeos en la historia y política mundial. El reclamo por la presencia en la Historiografía mundial es un reclamo por el respecto a la existencia diferente, a ser un “otro” no europeo pero presente y activo como lo presenta Dussel:

“...Por todo ello, si se pretende la superación de la “Modernidad” será necesario negar la negación del mito de la Modernidad. Para ello, la “otra-cara” negada y victimada de la “Modernidad” debe primeramente descubrirse como “inocente”: es la “víctima inocente” del sacrificio ritual, que al descubrirse como inocente juzga a la “Modernidad” como culpable de la violencia sacrificadora, conquistadora originaria, constitutiva, esencial. Al negar la inocencia de la “Modernidad” y al afirmar la Alteridad de “el Otro”, negado antes como víctima culpable, permite “des-cubrir” por primera vez la “otra-cara” oculta y esencial a la “Modernidad”: el mundo periférico colonial, el indio sacrificado, el negro esclavizado, la mujer oprimida, el niño y la cultura popular alienadas, etcétera (las “víctimas” de la “Modernidad”) como víctimas de un acto irracional (como contradicción del ideal racional de la misma Modernidad)...”¹³⁰

En este extracto Dussel nos invita a pensar la *alteridad* como una política de liberación y de la presencia-voz y acción de aquellos que han sido y son excluidos del discurso en las Ciencias Sociales y Humanas que sustentan sus indagaciones desde la Modernidad racional europea. Este filósofo argentino postula la necesidad de una perspectiva de análisis donde se recupere las culturas americanas y se rompa con la posición de víctimas para pensar a esos “Otros” como sujetos históricos con trayectorias particulares. Nuestros sujetos y objetos de indagación comparten el espacio de los victimizados y mitificados como aquellos “otros” inferiores, marginales, no racionales, casi exóticos, míticos. Esto desde la década de los '70 del siglo pasado ha sido y son re-pensados desde la búsqueda de sus propias dinámicas históricas por investigadores que cuestionan ciertas categorías de interpretación como las de estado o pre-racional. Lo citado se complementa con lo postulado por Lander:

“...En la autoconciencia europea de la modernidad, estas sucesivas separaciones se articulan con aquéllas que sirven de fundamento al contraste esencial que se establece a partir de la conformación colonial del mundo entre occidental o europeo (concebido como lo moderno, lo avanzado) y los “Otros”, el resto de los pueblos y culturas del planeta...”¹³¹

¹³⁰ Enrique Dussel: *Europa, modernidad y eurocentrismo*, en *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires, Ed. CLACSO, p. 49.

¹³¹ Edgardo Lander: *Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos*, en *La colonialidad del saber:*

La *alteridad* en este trabajo es una problemática a indagar en el contexto heteo, ateniense e incaico, en un espacio de lectura, una práctica de saber y una postura epistémica. ¿Por qué una postura epistémica? Porque se busca indagar sobre la diferencia y la distinción, la otredad y la mismidad como claves para hacer presente a un “Otro” callado y estigmatizado desde ciertos relatos y trayectorias científicas. Ese “Otro”, es también un “nosotros”, que ha sido ocultado tras discursos científicos como irracional o una cultura estanca por no poseer una historicidad similar a la europea como lo expresa en este extracto Lander:

“...Esta es una construcción eurocéntrica, que piensa y organiza a la totalidad del tiempo y del espacio, a toda la humanidad, a partir de su propia experiencia, colocando su especificidad histórico-cultural como patrón de referencia superior y universal. Pero es más que eso. Este metarrelato de la modernidad es un dispositivo de conocimiento colonial e imperial en que se articula esa totalidad de pueblos, tiempo y espacio como parte de la organización colonial/imperial del mundo. Una forma de organización y de ser de la sociedad, se transforma mediante este dispositivo colonizador del saber en la forma “normal” del ser humano y de la sociedad. Las otras formas de ser, las otras formas de organización de la sociedad, las otras formas del saber, son transformadas no sólo en diferentes, sino en carentes, en arcaicas, primitivas, tradicionales, premodernas...”¹³².

La multiplicidad del sentido “Otro” y de la *alteridad* en tanto práctica y política de saber y de actuar son junto al *poder* conceptos que se postulan como estrategias para leer, interpretar y buscar comprender a las *sociedades antiguas con prácticas estatales o imperiales*.

3. Prácticas: una construcción estable, un modo de actuar y hacer.

Las relaciones de poder y de alteridad se constituyen, crean y establecen en la interacción humana donde se definen formas de hacer en espacios compartidos y se lucha por la hegemonía de la palabra y de la acción, donde se crean prácticas. Pero, ¿qué es una práctica, qué la caracteriza? ¿Las prácticas son construcciones humanas que parten de un hacer político en espacios públicos donde se elaboran modos de hacer ciertas cosas a veces a modo de costumbres, otras por imposiciones o por qué?, ¿qué cosas instituyen-crean y se buscan romper, redefinir cómo prácticas en ciertos momentos de la humanidad? Una aproximación a su definición es que son

eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas, Buenos Aires, Ed. CLACSO, p. 16.

¹³² Lander, *Ibíd*em Cita N° 131, p. 23.

acciones que tiene un modo de llevarse a cabo, un hacer plagado de una historicidad particular, entonces, casi todas las actividades humanas son *prácticas*. Pero qué otras cosas la definen; pues se manifiestan y representan en los actos donde media la palabra como son los textos y los discursos, y en los actos donde median las imágenes, los símbolos, los iconos como son las *narraciones monumentales*.

Las *prácticas* en tanto actos y formas de hacer tienen para cada comunidad un sentido, un ritmo y una manera de ponerse en uso en las relaciones sociales. Las prácticas vinculares son *prácticas políticas* pues implican un sujeto que se relaciona con *otros* donde la afectividad no es el único mediador en dicha relación¹³³, esta condición es excluyente en las *prácticas* de parentesco y en las de pareja.

Las *prácticas* poseen una cotidianidad, un hacer con cierta normativa que condicionan su ejercicio, dispositivos que permitan poner en acción una tarea, ciertas técnicas, conceptos y una verdad. Las *prácticas* pueden ser sexuales, de parentesco, políticas, de saber¹³⁴, discursivas¹³⁵; de uno mismo¹³⁶; jurídicas¹³⁷; médicas¹³⁸ y de subjetividad¹³⁹; constituyendo las llamadas *prácticas sociales*. El objeto de interés en cuanto a las *prácticas* para este trabajo, son las *prácticas políticas* es especial las *estatales*. Pues las ciudades están impregnadas por signos, huellas de cada cultura; su realización necesita de un espacio social donde se pongan en movimiento, un momento determinado y una manera de entender el *poder* y el gobierno. Además de definir quiénes o quién posee el mando, cómo lo legitima y consigue, cómo se gestiona, y quiénes tendrían que acatar esas decisiones y por qué, junto a qué se llamara un hombre político. Para desde allí interactuar, tomar decisiones y construir

¹³³ Michel Foucault: *Estética, ética y hermenéutica*, Buenos Aires, Ed. Paidós, 1984; Michel Foucault: *La arqueología del saber*, Buenos Aires, Ed. S. XXI, 2002; Hannah Arendt: *La condición humana*, Buenos Aires, Ed. Paidós, 2003.

¹³⁴ Michel Foucault: *La historia de la sexualidad; voluntad del saber*, Buenos Aires, Ed. Siglo XXI Editores Argentinos, 2003, pp. 49 y 50, 54.

¹³⁵ Michel Foucault: *La arqueología del saber*, Buenos Aires, Ed. Siglo XXI, 2002, pp. 79 a 81.

¹³⁶ Michel Foucault: *Hermenéutica del sujeto*, La Plata, Ed. Altamira, 1984, pp. 45, 47, 49, 52 y 53.

¹³⁷ Michel Foucault: *La verdad y las formas jurídica*, Barcelona, Ed. Gedisa, 2005, pp. 15 y 16.

¹³⁸ Foucault, Ob. Cita N° 134, p. 72.

¹³⁹ Foucault, Ob. Cita N° 134, pp. 114 a116.

un mundo político considerado el mejor para ese momento, lugar y comunidad histórica.

Uno de los primeros filósofos en plantear la noción de *prácticas* es Aristóteles en sus textos: *Ética Nicomaquea* y *La Política* donde presenta a los hombres como un “*zôon politikón*” que ejerce su condición por intermedio de la praxis. La praxis aristotélica es mediante las palabras y los actos que poseen un sentido en una organización política particular, en ellas la acción hace a la vida política y ética; y esas acciones poseen un modo de realizarse, una historicidad. Estos indicadores son parte de las *prácticas sociales* más allá del espacio donde se elaboran y ejercen. A la vez que referencia a las acciones como praxis voluntarias y/o involuntarias, en un texto donde el eje es la ética, la política y el ejercicio de un hombre virtuoso y justo:

“... las acciones de esas clases son, pues, mixtas; pero parecen más a las voluntarias, pues cuando se las realiza, son preferibles, y el fin de la acción depende de la ocasión,...

[...] El [acto realizado] por ignorancia es, en todos los casos, no voluntario; pero es involuntario el que causa pesar y arrepentimiento. En efecto, el que realizó por ignorancia la acción que fuere, mas no siente disgusto alguno por la acción, no ha actuado voluntariamente, por cierto, puesto que no [lo] sabía, pero tampoco involuntariamente, porque no se siente pesar...”¹⁴⁰ (subrayado intencional)

En otro párrafo pero de *La Política* une la praxis a la vida activa al postular lo siguiente:

“...el sólo conocimiento de la virtud no basta; es preciso además, poder practicarla. Luego, si este principio es verdadero, y si la felicidad consiste en obrar bien, la vida activa será el género de vida preferible para el Estado, y el mismo rige para los individuos en particular,...

...La idea de actividad se aplica, en primer término, a esa facultad ordenadora del pensamiento que permite combinar y disponer de los actos exteriores. Y este mismo principio se aplica igualmente al Estado, pues aún en su aislamiento voluntario, no puede decirse que este inactivo. Cada una de las partes que integran la ciudad puede ser activa por medio de las relaciones que necesariamente establecen entre sí cada una de aquellas partes...”¹⁴¹

Hannah Arendt retoma esas premisas para escribir *La condición humana* y vuelve a plantear a la acción como praxis social unida al uso de las palabras, los actos y el discurso en espacios público-políticos. Arendt no diferencia acción de práctica o de praxis, pero la postula como el momento en que el hombre desarrolla la capacidad que le es más propia, la de ser libre, de ser un hombre histórico que se realiza y

¹⁴⁰ Aristóteles: *Ética Nicomaquea*, Buenos Aires, Ed. Colihue-Clásica, 2007, Libro II, 1110a y 1110b.

¹⁴¹ Aristóteles: *La Política*, Ed. Roble/Plus Gradifco, Buenos Aires, 2003, Libro VI, Capítulo III, 1325b.

manifiesta mediante las palabras y los discursos, mediante la experiencia propia y compartida. Estas experiencias compartidas son adquiridas en un contexto socio-histórico y geográfico particular. La acción arendtiana supone la capacidad de poner en movimiento aquello que nos hace hombres en una relación social y política, por ello dice:

*“... La acción, única actividad que se da entre los hombres sin la mediación de cosas o materia, corresponde a la condición humana de pluralidad, al hecho que los hombres, no el Hombre, viva en la Tierra y habiten el mundo. Mientras que todos los aspectos de la condición humana están de algún modo relacionados con la política, esta pluralidad es específicamente la condición –no sólo la **conditio sine qua nom**, sino la **conditio per quam**- de toda vida política...La acción, hasta donde se compromete en establecer y preservar los cuerpos políticos, crea condiciones para el recuerdo, esto es para la historia...”¹⁴². (Subrayado intencional)*

Rescatamos en este escrito la noción arendtiana de acción y las vinculamos a las *prácticas* pues para que las segundas se ejecuten, realicen y pongan en acto se necesitan el movimiento y la voluntad que la acción supone. La acción en tanto praxis es parte y condición del acto histórico, de la condición política por excelencia donde discurso y acto son la clave del “entre - nosotros” políticos. Sin la decisión y el ejercicio comunitario la *práctica* es un mero nombre, pues es una prerrogativa de vida comunitaria. La acción es condición de praxis, del *zôon politikón*, y por ello se recupera en este escrito.

Foucault retoma los análisis anteriores -aristotélico y arendtianos-, para concebir a las *Prácticas Sociales* como dispositivos y estrategias que se relacionan con un ejercicio del poder, del sujeto, y de la libertad, como actos y discursos que se elaboran y ejercen para un vida política. Las *prácticas* en tanto dispositivos normativos implican ciertas tácticas y ejercicios que se transforman en actos reiterativos y que son aceptados como mecanismos de acción e intervención válidos en ciertos contextos. Las tácticas para este filósofo son parte de una arte en el modo de hacer, una manera de disciplinar los cuerpos y sus usos; son una de las forma de *prácticas disciplinarias*¹⁴³.

¹⁴² Hannah Arendt: *La condición humana*, Buenos Aires, Ed. Paidós, 2003, pp. 21 y 22.

¹⁴³ Michel Foucault: *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*, Buenos Aires, Ed. Siglo XXI, 2002, pp. 72 y 73.

En relación con lo expresado nos plantean que *las prácticas* se hacen pero a la vez forman aquello que hacen y esto lo manifiesta al definir las *prácticas discursivas*:

“...No se las puede confundir con la operación expresiva por la cual un individuo formula una idea, un deseo, una imagen; ni con la actividad racional que puede ser puesta en obra en un sistema de inferencia [...]... es un conjunto de reglas anónimas, históricas, siempre determinadas en el tiempo y el espacio que han definido una época dada, y para un área social, económica, geográfica o lingüística dada...”¹⁴⁴

Las *Prácticas* entre ellas las discursivas y de saber nos permiten recuperar a los sujetos y su agencia desde sus acciones y concepciones del mundo.

Marcelo Campagno en consonancia con Foucault referencia a las *prácticas* como un *idioma de los social* donde la *acción, el hacer social* en cada contexto situacional recupera lo que perdura de épocas pretéritas unido a aquello que cambia construyendo nuevos procesos de identificación basados en rupturas y continuidades. Este idioma se evidencia en ciertas lógicas dominantes –de partenseco o estatal- que a su vez se recuperan y articulan con otras *prácticas* en una relación situacional¹⁴⁵. Entre las *prácticas políticas* que aborda Campagno están las vinculadas con un acontecimiento histórico, la formación del Estado Egipcio Antiguo. Definir una *práctica* es parte de una *práctica historiográfica* donde los conceptos teóricos y su adecuación intervienen en el modo de comprender y leer el mundo; en las maneras de construir un modo de interpelación y modelos de verdad. Esta lectura desde las *prácticas sociales* - particularmente desde las *políticas* y de *saber*- como parte de la teoría de la acción implica ponerse al margen del evolucionismo y del eurocentrismo¹⁴⁶.

Las prácticas, son construcciones sociales, herramientas teóricas, modos de hacer que suponen cierta reiteración y aceptación por un conjunto de hombres en una determinada época y espacio. Ellas identifican una forma política y cultural, un modo de ser y de estar en el mundo, de un hacer contextual que se manifiesta en

¹⁴⁴ Michel Foucault: *La arqueología del saber*, Buenos Aires, Ed. Siglo XXI, 2002, p. 198.

¹⁴⁵ Marcelo Campagno: *Estudios sobre el parentesco y el estado en el Antiguo Egipto*, Buenos Aires, Ed. El Signo-UBA, 2006, p. 11.

¹⁴⁶ Marcelo Campagno: *Hacia un uso no evolucionista del concepto sociedad de jefatura*, Buenos Aires, 2000 (2002), Ed. Boletín de Antropología Americana 36, pp. 138 a 139.

actos y discursos¹⁴⁷. Las *relaciones de poder y alteridad* se expresan y vivencian en una *Red de Prácticas Sociales*, pero ¿qué es una *Red de Prácticas*? Estas redes contienen una imagen de un tejido social, de un orden donde se encuentran unas *prácticas* con otras *prácticas* y una de ellas se manifiesta como la hegemónica por el lugar que se asigna y que asigna a las otras *prácticas* en esa interacción. Pues, la “...red articulada por la dominante y constituida por ella y por las prácticas que se le someten...”¹⁴⁸ es una situación de lazos sociales, en un juego de fuerzas donde no hay lazos per se sino una trama vincular particular inestable en el tiempo.

Las *prácticas científicas* como hemos señalado en diversos apartados de este capítulo también pueden ser estrategias de dominación, tal es el caso de la Modernidad como proyecto filosófico e histórico donde se construyen definiciones “estables” que solapan políticas de *poder*. Estas *políticas y prácticas de saber /poder* en relación con nuestra temática de indagación están siendo repensadas a través de diversas aristas. Por Dussel, Mignolo y Lander quién pone en tensión para el estudio de América en épocas pasadas las categorías de “progreso”, “ciencia” y “estado”. Estos conceptos han servido de encasillamiento de metarrelato universal a las investigaciones y lecturas de la vida de las sociedades no modernas entre ellas las llamadas “*sociedades antiguas*”.

4. “El Ser”: una problemática filosófica que contiene al “ser político”.

El *Ser* es parte de una de las problemáticas filosóficas que atraviesa sus distintas escuelas¹⁴⁹. En este trabajo retomaremos al *Ser* desde la filosofía práctica y hermenéutica ya que pretendemos abordar parte de la vida política antigua donde el hombre actúa, acciona y es parte de un colectivo social, de un campo relacional donde se crea el “*ser político*” en tanto sujeto y agente social e histórico. Este *Ser*

¹⁴⁷ Marcelo Campagno, y Ignacio Lewkowicz: *La historia sin objeto. Prácticas, situaciones, singularidades*, Buenos Aires-México, Ed. Grafica, 1998, pp. 84 a 88; Marcelo Campagno: *Hacia un uso no evolucionista del concepto sociedad de jefatura*, Buenos Aires, 2000 (2002Ed. Boletín de Antropología Americana 36,), pp. 138 a 139.

¹⁴⁸ Marcelo Campagno y Ignacio Lewkowicz: *La historia sin objeto. Prácticas, situaciones, singularidades*, Buenos Aires-México, Ed. Gráfica. 1998, p. 91.

¹⁴⁹ El ser es un problemática de discusión y debate entre las escuelas ontológicas, el existencialismo, la filosofía práctica y la hermenéutica.

depende de un contexto de contingencia y existe en él como marca que puede leerse, comprenderse desde las huellas de sus actos¹⁵⁰.

El *Ser* como concepción filosófica surge de la reflexión de Parménides en el siglo VI a. C en las riberas Italianas lo cual influirá en los pensamientos platónicos y aristotélicos. Los filósofos del siglo V a. C lo relacionaran con la política, el poder, el uso y el rol de la reflexión filosófica y del filósofo en la sociedad, al igual que con la idea de verdad y ciencia. Aunque, el *Ser* de Parménides implicaba una única realidad sobre el mundo y las ideas, entre ellas las de política, postulando la relación opuesta entre “ser” y “no ser”, realidad y apariencia.

El *Ser* para Parménides es un ser estable, universal, único, producto de las Ideas más que de las acciones y las prácticas, es racional en sí mismo, se autoidentifica “ser es”. También porque ese *Ser* es eterno e invariable¹⁵¹, no tiene principio ni fin, es homogéneo, es Uno y Todo, universal, inmóvil, indivisible y perfecto. Parménides nos niega mediante el *Ser* la posibilidad de la pluralidad y la divergencia que implica la praxis y la empírea. Por ello, lo referenciamos pero retomaremos las nociones platónicas y aristotélicas del *ser político*. El *Ser Platónico* también es producto de las Ideas, pero desde la mismidad humana y está por fuera de las cosas –a diferencia de Parménides-. Las ideas platónicas son previas a la acción del hombre en sociedad, están en las cosas que existen pues no habría Ideas sin cosas y estas están porque hay cosas. Está en las ideas como uno de los paradigmas del mundo que se contrasta mediante la participación entre las ideas y la realidad, las cosas y los hechos, las palabras y los actos, la apariencia y la realidad como en las metáforas de la caverna. Ambos filósofos piensan al *ser* como lo universal, racional y producto de las Ideas más que de la acción material de los hombres.

Aristóteles desde su pensamiento dialectico postula que el *Ser* en tanto inteligibilidad también es material, “potencia” de *poder ser* como lo es el hombre en la Polis, donde puede ser un “zôon politikón”. Esta “potencia” no es universal sino

¹⁵⁰ Emmanuel Levinas: *Entre nosotros: ensayos para pensar en otro*, Valencia, Ed. Pre Textos, 2001, pp. 13 a 15.

¹⁵¹ Platón: *El Banquete ~ Critón (o El deber del ciudadano)*, Buenos Aires, Ed. Gradifco-Pensadores Universales, 2002, pp. 111 y 118.

cultural pues depende para su concreción del espacio social, de las costumbres; de los *ethos* de esa colectividad histórica donde el *ser* hombre libre es una posibilidad de acción. Ser es potencia, acto y también cambio y movimiento en el marco de la comunidad política aristotélica, en la Polis: “...La tarea más importante del legislador y la del hombre de estado que se propone fundar un estado democrático, no consiste en el establecimiento o erigir un gobierno sino el asegura su estabilidad...”¹⁵².

La mirada del *ser político* es la mirada centrada en un ciudadano político formado para tal caso según Aristóteles¹⁵³ y para ello es clave la acción social comunitaria. De este filósofo, retomaremos la idea que este *ser* es un hombre político que actúa, gobierna, manda, ejerce magistraturas y obedece decisiones tomadas por ese colectivo que gobierna –sea una democracia, un monarquía u otra forma de gobierno-. En relación con lo citado, Romero César plantea que esta forma de ejercicio de la vida política tiene relación con un *ethos político* donde el ejercicio de la ciudadanía suponía una militancia, una acción y una responsabilidad de deberse a la Polis¹⁵⁴.

Pero, ¿el Ser es el “*ser político*”? Al hablar de “*ser político*” retomaremos las ideas esbozadas por Platón y Aristóteles en cuanto que ese Ser es en un contexto. El eje de esta propuesta del “*ser político*” parte de la premisa aristotélica de que el hombre se constituye como sujeto capaz de hacer, decir y pensar en el ámbito político y allí desarrolla su “potencia”. El “*ser político*” es el hombre y la mujer que constituye, comparte, elabora y lucha por una idea de buen gobierno, de lo justo, del bienestar y la ética; el mismo se hace, crea y usa *prácticas* para la vida política. Este postulado es recuperado por Arendt al pensar al hombre político, la esfera pública y privada donde se construye el “*zôon politikón*” que actúa, tiene espacios de praxis y discursos entre hombres iguales¹⁵⁵ en tanto sujetos políticos activos.

¹⁵² Aristóteles: *La Política*, Buenos Aires, Ed. Roble/Plus Gradifco, 2003, Libro VI Capítulo V, 1319a.

¹⁵³ Aristóteles, *Ibíd*em Cita N° 152, p. 1325b.

¹⁵⁴ Romeo César: *Hablando de política... ¿los griegos eran políticamente correctos? 1. Los dirigentes*. Comodoro Rivadavia, Ed. UNPSJB, 2010, p. 11.

¹⁵⁵ Hannah Arendt: *La condición humana*, Buenos Aires, Ed. Paidós2003, pp. 39 y 40.

Capítulo 3. Las Sociedades Antiguas con Prácticas Estatales. Heteos Atenienses e Incas

Las *sociedades antiguas*, eje de este capítulo, es una de las categorías de más compleja y difusa definición en relación a lo largo de la práctica Historiográfica. Esta dificultad está en íntima relación con la cuatripartición histórica¹⁵⁶, y con *las prácticas del saber y del poder* construido en y por la *Modernidad* que configuró y ejerció una *colonialidad del saber* sobre el pasado y el tiempo histórico. Pero, ¿a qué llamaremos *sociedades antiguas?*, ¿cómo afecta a esta definición la categoría *prácticas estatales?*, y ¿de qué modo interviene en estas definiciones la colonialidad del saber? Además de presentar a los Heteos, Atenienses e Incas desde su ubicación geográfica e historiografía para indicar las particularidades de estas tres comunidades históricas con *prácticas estatales* como parte de las sociedades antiguas.

Las preguntas citadas estructuran este capítulo en correlato con la noción de que las *categorías de saber* son matrices de pensamiento y de transformación donde el binomio *poder y saber* se cuelan en el relato histórico y la práctica historiográfica en tanto parte de las *prácticas sociopolíticas* de cada época. Las matrices de transformación implican, a modo foucaultiano, *prácticas discursivas* de un encadenamiento de nociones y de estrategias de conjunto donde hay presencia de tácticas políticas manifestadas en esos discursos y en el uso de estos¹⁵⁷. Estas matrices son parte del campo científico y ponen en escena el hecho de quien escribe sobre historia, el historiador en particular, lo hace desde su época y desde los

¹⁵⁶ La cuatripartición histórica se basa en un modelo teórico e histórico de cuatro edades sucesivas: Antigua, Media, Moderna y Contemporánea donde el eje de esa división es el uso de las tecnologías, de los modelos políticos y del rol de las instituciones, de ciertos hechos históricos que modifican la manera de vincularse los hombres. Esta cuatripartición histórica se gesta en la Modernidad europea con la intención de organizar un relato histórico y político basado en procesos que den cuenta del pasado mundial pero centrando la organización de esa explicación en hechos históricos, en acontecimientos significativos para el mundo occidental europeo.

La Modernidad hegemónica es la noción que usaremos para referirnos a la Modernidad durante los siglos XIX a mediados del siglo XX, y Modernidad Crítica a la época donde los teóricos sobre la modernidad la cuestionan desde mediados de los siglos XX a la actualidad.

¹⁵⁷ Michel Foucault: *Historia de la sexualidad 1- Voluntad del saber*, Buenos Aires, Ed. Siglo XXI Editores, 2003, p. 121.

problemas que atañen a la comunidad en la que vive, y cómo esos hombres se piensas y tratan a “los otros”. Además de cómo esos “otros” son percibidos ya sea como parte de un proceso de identificación de un “nosotros” y un “ellos” que representan dos contextos particulares.

La Filosofía política y la Historia comparten como problemática de interés y reflexión el pensar qué es “el otro”, qué los caracteriza y cómo esos “otros” organizan sus formas de vida y maneras de entender la política. Ese interés por la alteridad unido, en este caso, al poder y las prácticas estatales las situamos en las llamadas sociedades antiguas y en tres comunidades particulares.

1. Sociedades antiguas:

Pero, ¿A qué llamamos *sociedades antiguas*? ¿Qué diferencias y ventajas nos aporta pensarlas en términos de *sociedades antiguas con prácticas estatales* sobre otras mirada tales como: sociedades “primitivas” o “pre-modernas”? Las respuestas a estas preguntas como hemos expresado hasta aquí es amplia, depende del contexto del que pregunta y del contexto de quién o quiénes responden y de la época en que la misma se la formula o formuló. Desde el sentido común, suelen considerarse a las *sociedades antiguas* a aquellas comunidades pasadas, lejanas a nosotros temporalmente. Para los historiadores como científicos sociales, y si el que responde concuerdan con la cuatripartición de la historia institucionalizada desde fines de la Edad Media y más puntualmente desde el siglo XVII, al período que abarca desde el inicio de la escritura hasta la caída del Imperio Romano de Occidente.

Esta periodización posee una fuerte impronta eurocentrista y deja excluida de esa periodización a gran parte de las sociedades americanas, asiáticas y australianas de ambos hechos históricos como huellas y hechos significativos para las sociedades citadas imponiendo procesos históricos culturales particulares al caso occidental como acontecimientos universales. La intención en esa organización de la temporalidad era separar desde la Historiografía Occidental lo Antiguo, lo Medieval y lo Moderno, a fin de organizar un relato del pasado Jacques Le Goff al respecto expresa:

“...La oposición antiguo/moderno se desarrolló en un contexto equívoco y complejo. En primer lugar, porque los dos términos y los conceptos correspondientes no siempre se opusieron uno a otro: “antiguo” pudo ser sustituido por “tradicional”, “moderno”, por “reciente” o “nuevo”. En segundo lugar, porque uno y otro se vieron cargados de connotaciones laudatorias, peyorativas o neutrales. Cuando “moderno” aparece en el latín de los albores de la alta Edad Media tiene sólo el sentido de “reciente”, que conserva a lo largo de todo el periodo medieval; “antiguo” puede significar “perteneciente al pasado”, y más precisamente, ... [a la] antigüedad ...

El problema principal de la dupla antiguo/moderno reside sobre todo en el segundo término. Si “antiguo” complica el juego porque se ha especializado en la antigüedad, el término “moderno” domina la situación en la dupla. Lo que se pone en juego es la oposición antiguo/moderno es la actitud de los individuos, de las sociedades, de las épocas respecto del pasado, de su pasado...”¹⁵⁸

Esta distinción al decir de Le Goff poseía como intencionalidad organizar la Historia y su relato en dos periodos desde una mirada marcada entre *lo tradicional* y *lo reciente*, *lo antiguo* y *lo moderno*. Además, marca como en esa dupla la noción *antiguo* está plagada de adjetivaciones peyorativas desde fines de Medioevo. Esta práctica historiográfica estaba centrada en elaborar un parámetro de distinción entre el presente que se estaba viviendo y el pasado cercano, y los modos de comprensión y explicación de ambos.

El uso posterior de esta división se irá acentuando cada vez más en la connotación peyorativa de *lo antiguo* como lo atrasado, lo estático y tradicional que caracteriza al mundo no europeo. Esta acción hace de la práctica historiográfica una práctica de saber y de ejercicio de la política como lugar donde se construye un “nosotros” y un “otros” no sólo en las relaciones presentes sino también en el trato con el pasado. La Historia en este contexto es metodología, narraciones de hechos históricos y acontecimientos donde la acción política está entramada en dos temporalidades la del presente que se piensa a sí y al pasado, y la del pasado que ha dejado ciertas huellas de su vida plagada de discursos y silencios.

Otros historiadores, en sintonía con la crítica a la dualidad antiguo/moderno centrada en la Modernidad hegemónica y sus efectos, y más relacionados con la teoría crítica y decolonial retomarán a las *sociedades de la antigüedad* como espacios de indagación y zonas de problematizaciones. Pues, retoma a la noción

¹⁵⁸ Jacques Le Goff: Capítulo 1 en *Pensar la historia, Modernidad, presente, progreso*. Barcelona - Buenos Aires - México, Ed. Paidós Surcos, 14, 2005, pp. 147 y 148. Ver para el debate antiguo/moderno a Benjamín Constant: *De la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos*, México, Ed. C.E.C., 1981.

sociedades antiguas como matriz de pensamiento, transformación y colonización desde la revisión de sus narraciones y usos. Otra de las temáticas que revisan son las periodizaciones mundiales y el ajuste o no de éstas a la propia dinámica interna y a las lógicas de cada comunidad histórica y sus modo de relacionarse con “otras” sociedades coetáneas en el tiempo. Desde esa crítica se suele tomar y contrastar las particularidades de cada sociedad tomando como referencia estos procesos:

A. Complejización social, económica, política, judicial, ritual, religiosa e ideológica. Estas se caracteriza por haber creado elementos que se ubican entre las llamadas revoluciones neolíticas, urbanas y la construcción de organizaciones políticas centradas en la idea que el centro de toma de decisiones políticas se institucionaliza en la figura de un gobernante y de una serie de instituciones político-administrativas. El citado líder político no está unido al resto de la población por lazos de parentesco.

En la antigüedad americana, asiática y centro sur europea una de las figuras claves era la del rey o anax que representa la organización política, institucionalizada, centralizada y articulada con otras instituciones como el Palacio y la construcción de burocracias políticas y religiosas junto al Templo. Esta forma de organización poseía una fundamentación basada en las formas religiosas¹⁵⁹ y rituales donde la justicia tenía una múltiple vertiente divina y humana, pues se concebía a la ley como obra de los hombre y de los dioses para lograr el bienestar y la armonía;

B. Las relaciones de sedentarización y el seminomadismo conectados con la domesticación de animales, plantas y aguas -nuevamente las divergencias temporales

¹⁵⁹ Estados Tempranos: esta forma de organización política a diferencia de los llamados Estados Maduros se da por una distinción sustentada en cuatro vertientes que están en íntima interrelación y sirven de modelo distintivo entre Estados Antiguos y Estados Modernos.

Los cuatro campos en interacción son: *el formato social* o la construcción de estamentos sociales, la *organización burocrática*, el nivel de *desarrollo económico* y las *formas de legitimación*.

El último de los indicadores se recupera un indicio de distinción entre las sociedades antiguas y las modernas desde las formas de legitimación. Los antropólogos denominan Estados tempranos a aquello donde la fundamentación del poder y del líder político está sustentado no sólo en su rol de mando y administración sino también en su capacidad por ser reconocido por los dioses, ser un dios en la tierra y/o manejar los rituales vinculado con lo sagrado, donde la legitimidad y la acción política es humana pero también divina. Esto implicaba el manejo de ritos religiosos que facilitara y garantizara la abundancia, el bienestar y el desarrollo de la armonía entre los hombres, la naturaleza, los dioses y el cosmos. Henry Classen: *La dinámica interna del estado*, en *Current Anthropology* Vol 25, N° 4 Agosto-Octubre, 1984, Londres, pp. 365 a 379.

y espaciales-. Además del uso/creación del espacio social y político junto a ciertas prácticas culturales y rituales donde se fundan desde circuitos estacionales de movilidad hasta centros urbanos y sistemas de rutas y caminos;

C. La etnicidad, el parentesco y la estatalidad. Temáticas que se abordara en el capítulo 4, pues la construcción de un mundo cultural esta imbricando entre dos prácticas políticas la de parentesco y/o la de estatalidad donde el liderazgo y la pertenencia a la comunidad esta imbricada con la formación de procesos de identificación y distinción de y ante “los otros” mediante la elaboración de una etnia, de construcción de un ethos político que se identifica a sí mismo y se diferencia de otros grupos humanos.

En esta última corriente de pensamiento, las argumentaciones se sustentan en trabajos inter y pluri disciplinarios y en la crítica historiográfica -tanto de los documentos como fuentes o narraciones históricas usadas para recuperar a esos “otros hombres” como a las formas teóricas y paradigmas usados en la argumentación teórica y explicativa-. La Historiográfica crítica se sustenta en un intento por repensar la Historia, los espacios sociales y los procesos de racionalidad, junto a cómo se produce y vive la diferencia, y cómo estas diferencias se mixturán en las historias, sus narraciones¹⁶⁰ y prácticas sobre los mundos culturales que componen la complejidad tanto de Oriente como de Occidente.

Por ende, la revisión y redefinición de la categoría de *sociedades antiguas* es un problema constante y actual, especialmente para los historiadores y ciertos filósofos quienes han buscado junto a los antropólogos definir a esas sociedades que comparten como tema de estudio. Uno de los acuerdos más significativos entre historiadores y antropólogos parte de pensar que uno de los umbrales de cambio en las *sociedades antiguas* no es la invención de la escritura sino la creación de *sociedades con prácticas estatales*¹⁶¹ donde hay presencia de dos lógicas relacionales: las estatales y las parentales.

¹⁶⁰ Alejandro J. De Oto: Etnicidad y diálogos poscoloniales en *Representaciones inestables*, Buenos Aires, Ed. Dunken, p. 63.

¹⁶¹ Marcelo Campagno: *El surgimiento del estado en Egipto: cambios y continuidades en lo ideológico*, Buenos Aires, Ed. Instituto Historia Antigua Oriental UBA, Nueva Serie 6, 1998, pp. 48 y 49; Marcelo

La mirada centrada en la *estatalidad antigua* recupera como acontecimiento clave a los modos en que se construyen esa nueva lógica relacional -ya sea como parte de un proceso de ruptura con las prácticas parentales o como una modificación de esas- donde se redefinen las formas de ejercer y legitimar la autoridad. La marca de distinción con las formas parentales es la transformación de las instituciones que detentan la toma de decisiones de última instancia como eran las asambleas de ancianos y de jóvenes junto a un líder -patriarca o cacique- por la figura de un gobernante que es gobernante político pero no está emparentado con la mayoría de la población. Otro elemento de revisión ha sido analizar las relaciones de interacción entre las *sociedades con prácticas estatales* y las *sociedades con prácticas de parentesco*¹⁶² pues ambas forman parte de las *sociedades antiguas* y de sus *dinámicas*, unas no anulan a las otras. Además de cómo hay rupturas, complementos y diferenciaciones entre ambas formas de organizar y entender el mundo y qué sentidos, usos y valores tienen los elementos que se intercambian. Esta diversidad de organizaciones políticas y de ciertos circuitos y relaciones de intercambio se basan en zonas de competencia y complemento lo cual rescata o pone en acción la heterogeneidad de las relaciones en la antigüedad que suele presentarse como homogéneas y estáticas

Un supuesto, ya citado y puesto en tensión y revisión, es el hecho que en los distintos espacios sociales los hombres no comparten los mismos límites temporales para el mundo denominado del “*Cercano Oriente Antiguo*” el “*Lejano Oriente Antiguo*”, las “*Sociedades Americanas*”, “*las Antiguas Europeas*” y las de “*Oceanía*”. Por ende, las periodizaciones mundiales si bien son un muy buen recurso organizativo del relato histórico generan procesos de confusión y negación de realidades diferentes si no hay una indicación de referencias contextuales y de revisión de los acontecimientos tomados como hitos de los cambios culturales.

Campagno: *Estudios sobre el parentesco y el estado en el Antiguo Egipto*; Buenos Aires, Ed. Signo, UBA, 2006, p. 11 y 16 a 18.

¹⁶² Estas *prácticas –estatales y parentales-* y sus lógicas modifican las relaciones sociales, políticas, económicas, el uso del espacio y del sistema de creencias marcando cambios significativos en los modos de entender y actuar en el mundo, tanto a las sociedades del llamado mundo oriental como en las americanas, europeas y asiáticas

La problematización de los procesos Historiográficos, la revisión de los hechos seleccionados como hitos explicativos y sociales, las consideraciones de las periodizaciones, y los modos de usar y pensar las fuentes históricas son parte de una política epistémica de revisión de los relatos históricos. Tomando a estos como relatos, discursos que pueden poseer rastros de posibles colonialidades en las *prácticas Historiográficas*. La *colonialidad*, es manifestada y ejercida sobre esas sociedades pasadas desde el saber y el uso del tiempo, del pasado que es desplazado como parte de una práctica de dominación no sólo del hoy sino también de qué y cómo se dice del ayer, en tanto *colonialidad del saber y del tiempo*¹⁶³, del pasado. Pues la:

“... la colonialidad [puede ser] entendida como aquello que aún hoy sobrevive inscribiendo tramas e itinerarios del poder sobre los cuerpos,..., creando prácticas de colonialidad..., en un trayecto histórico, ahogando múltiples historicidades...”

*[...]..., la “modernidad” de carácter excluyente..., tiende al reduccionismo, cuando no a la oclusión de los acontecimientos y esquemas que constituyen su “lado oscuros”, esto es la colonialidad...”*¹⁶⁴.

En relación con lo expresado, se entiende y adhiere a la categoría de *sociedades antiguas con prácticas estatales* creada por Campagno como una herramienta teórica más para pensar a esas colonialidades y a las *sociedades antiguas* desde la pertinencia, los alcances y las limitaciones del concepto *Estado y prácticas estatales*. Campagno nos presenta a Egipto del IV milenio a. C como una sociedad con *prácticas estatales* que se inventan, crean, definen y reestructuran dentro de un proceso de ruptura y reconfiguración de los lazos de parentesco como claves para la organización del espacio político, económico, territorial, religioso y cultural de esa sociedad llamada “Egipto antiguo”. La búsqueda de pertinencia de la categoría “*prácticas estatales*” supone repensar la interacción entre el análisis histórico y la filosofía política.

¹⁶³ La colonialidad del tiempo pensada en términos de Walter Dignolo y Alejandro J. De Oto como una operación epistémica propia de discursos imperiales que trazan “la diferencia colonial” a modo de una línea, una frontera entre “el otro”, el sujeto colonial y el sujeto imperial. El primero de los sujetos citados queda aprehendido, tomado, cerrado en una imagen de “primitivo” y por ende colonizable en términos corporales y de su historicidad. Pues las temporalidades mundiales ordenan y marcan ritmos, pertenencias, historicidades en una práctica histórica centrada en un el uso del tiempo, del saber, del ser y de las subjetividades.

¹⁶⁴ Alejandro J. De Oto y María Marta Quintana: Impolítica y colonialidad. Una lectura crítica de homo sacer en *Revista Tabula Rasa*, Colombia, Ed. Colombia, 2010, pp. 5 y 10.

Las *sociedades con prácticas estatales* no anulan las prácticas de parentesco sino que las reconfiguran en dos polos separados: las élites gubernamentales y las comunidades de aldea para el caso egipcio. Usar la noción de *prácticas estatales* supone repensar la incumbencia de la categoría “estado” para la *antigüedad* y sus limitaciones. Además de criticar la idea de una sólo forma de lo estatal para contraponer a las *prácticas estatales* como alternativa ante el institucionalismo estatal y el evolucionismo moderno. Esta propuesta se la puede leer como un práctica decolonial sobre un pasado esquematizado como lineal desde la idea de discontinuidad y de prácticas pues “...Desde la perspectiva de la discontinuidad, la historia deja de ser totalidad homogénea y en crecimiento [como] querían los evolucionistas...”¹⁶⁵. Entre estos dos polos que presenta Campagno como espacio donde acontece y se crea lo social –el de parentesco y el estatal- median tres capacidades: la coerción, la gestión y la intervención.

La propuesta de Campagno ha sido pensada para otras realidades adecuando los indicadores necesarios a la evidencia documental como es el caso de las sociedades antiguas centroamericanas. Para las sociedades tomadas como nuestro caso de estudio debemos incorporar la construcción de un modo de vida, de un ethos político y cultural sustentado en la noción de “buen vivir” además de las tres capacidades citadas y modificar la noción dominados-dominantes por sectores políticos de injerencias múltiples. Pues la nobleza hetea suponía relaciones de prestigio y de *poder* pero a la vez ser parte de los cuerpos militares que van a la guerra y ponen su erario y su vida¹⁶⁶ en nombre de la comunidad política que dirigen. En la comunidad incaica las relaciones estatales están atravesadas por las políticas matrimoniales entre los ayllus y el Inca, siendo la élite además de líderes políticos parientes entre sí, panacas –grupos y linajes hermanados que representaban también fracciones políticas¹⁶⁷-. En el caso ateniense la distinción es entre ciudadanos y no

¹⁶⁵ Marcelo Campagno: *Alternativa* en *De los jefes-parientes a los reyes-dioses. Surgimiento y consolidación del estado en el antiguo Egipto*, Barcelona, Ed. AULA AEGYPTICA, 2002, p. 80.

¹⁶⁶ Mario Liverani: *El Antiguo Oriente: historia, sociedad y economía*; Barcelona, Ed. Crítica, 1995, pp. 339 a 342.

¹⁶⁷ María Rostworowski: *Historia del Tahuantinsuyo*, Lima, Ed. IEP (Instituto de estudios peruanos), 2005, pp. 44 a 46.

ciudadanos¹⁶⁸. Las diferenciaciones en las tres sociedades citadas es mucho más que una separación entre urbanos y rurales o entre élites de poder y grupos sometidos a este. Pues, las *sociedades antiguas con prácticas estatales* se distinguen de otras formas de organización para Campagno por la constitución de nuevas lógicas organizacionales mediadas por las tres capacidades citadas. La coerción será la clave de la constitución de un nuevo orden social, el estatal, junto a la reconfiguración de la capacidad de gestión y de intervención¹⁶⁹ sumándole nosotros la de edificación de un ethos político.

Campagno plantea la coerción en el uso de la fuerza física y legal (base de la teoría estatal moderna de Weber), en la constitución de una nueva forma vincular basada en la posibilidad de imponer obligaciones a “los otros” en tanto sujetos dominados por una élite –crítica ya referenciadas con sus adecuaciones-. Estos sujetos comparten un espacio social y político donde la toma de decisiones está restringida a una realeza con sustento divino basado en nupcias intrafamiliares y en la figura de un rey-dios, siendo su palabra ley y sus actos inapelables. Entre las obligaciones claves que exige este rey-dios esta el pago de impuestos en bienes y en tiempo de trabajo o prestación de servicios también llamado corvea. Esta última será vital para la organización del estado y la burocracia. La justificación de esos impuestos, su pedido e imposición en forma anual se sustenta en la imagen del gobernante como hombre-dios de Egipto e intermediario ante los dioses y garantes del bienestar humano, de la naturaleza, y del orden cósmico.

La adecuación para el caso heteo, deviene en que el gobernante no es un rey dios sino un rey que gobierna junto a una familia real pues su esposa e hijos tendrán funciones administrativas, políticas y religiosas sustentada en una monarquía dual – hombres y mujeres-. En el caso ateniense, la principal atención parte de pensar a los ciudadanos como una élite política y la imposibilidad de concebir al líder político como un rey-dios al postular a los magistrados –por tiempos limitados-, y el debate en las asambleas y en el ágora de donde nacen las leyes como su máxima expresión

¹⁶⁸ Jean Pierre Vernant: *Los orígenes del pensamiento Griego*, Buenos Aires-Barcelona-México, Ed. Paidós Studio, 2006, pp. 12 a 16.

¹⁶⁹ Marcelo Campagno: *Estudios sobre el parentesco y el estado en el Antiguo Egipto*, Buenos Aires, Ed. Signo-UBA, 2006, pp. 33 a 37.

de un *poder* de última instancia. En cuanto a los Incas, la adecuación requiere entre los elementos más significativos pensar el curacazgo y la idea de un rey, el Inti unido a relaciones de reciprocidad y de consanguineidad con los líderes de los *ayllu* y las panacas a modo del grupo que decide con apoyo divino al igual que en el caso heteo. Los incas remiten la toma de decisiones de última instancia a la figura del rey hijo del Dios Sol y en Benefactor de los hombres.

La coerción tendrá como contrapartida equilibrante a la capacidad de gestión de recursos, bienes, y personas en un sistema ahora no sólo basado en reciprocidad parental sino en una reciprocidad de segundo grado sostenida en el sistema redistributivo de bienes y en la solidaridad sustentada en la estatalidad y sus instituciones (palacio y/o templo, ambos, y/o en la legislación como era para el caso ateniense apoyado en las magistraturas y las leyes).

La capacidad de gestión será manifestada en prácticas que también impactan el ámbito de las relaciones sociales previas, paralelas y posteriores al surgimiento del Estado pues se crean no sólo nuevos códigos sociales sino que se recuperan, diseñan y fundan nuevas lógicas vinculares y una nueva manera de construir no sólo obras sino códigos culturales. La gestión, en las comunidades eje de este escrito, usan las citadas por Campagno pero le asignan a las fiestas rituales un gran peso al igual que a la construcción de alteridades positivas basada en la mismidad como la ayuda a los huérfanos y viudas al igual que al crear zonas culturales de pertenencia.

A las capacidades de coerción y gestión incluye Campagno la de intervención en el manejo del tiempo y del culto, y la de omnipresencia de quien gobierna con la imagen del señor benevolente que se contacta con los dioses o es un dios en la tierra como en Egipto Antiguo desde una canonización política-religiosa-arquitectónica¹⁷⁰. Esto se puede rastrear en parte en el caso heteo e incaico no así, en cuanto a la noción de señor benevolente- para los atenienses. A estas nociones de quiénes y cómo detenta *los poderes añadimos* que en ese espacio político también hay una construcción de un modo de vida, de un ethos político y cultural propios.

¹⁷⁰ Marcelo Campagno: *El surgimiento del estado en Egipto: cambios y continuidades en lo ideológico*, Buenos Aires, Ed. Instituto Historia Antigua Oriental UBA, Nueva Serie 6, 1998, pp. 47 a 67.

El *poder en la antigüedad*, no es sólo una institución o una estructura, es el nombre dado a una situación estratégica en una sociedad, es parte de sus condiciones internas, son actos y productos¹⁷¹ donde también se construyen límites al hacer, siendo la coerción la expresión de esos límites. Y no supone únicamente la relación binaria: dominados y dominadores sino fuerzas múltiples que se expresan en los enfrentamientos locales, en un tejido que atraviesa diversos aparatos e instituciones. En términos de Barry Barnes el *poder* manifestado en una forma institucional presume acción social, acción calculadora desde la idea de hábitos –de *prácticas*–, y objetivos para y con las personas¹⁷². En ellos la construcción del límite desde la coerción y las obligaciones implica que estos sean vistos como válidos y beneficiarios para esa comunidad históricas desde las formas de consenso. Las *relaciones de poder* y las *prácticas estatales* supone una distribución de conocimientos y roles que mapean posiciones, posesiones, rutinas y rangos. Pues, los hombres que forman parte de las burocracias del “*estado antiguo*” y de las instituciones representan a este son el “*estado*” hecho cuerpo y voz, acción que implica una relación de contingencia y distinción de *alteridades políticas*.

La categoría *prácticas estatales* es factible de ser usada como una herramienta para pensar una parte del pasado incorporando las nociones elaboradas por Foucault y Barnes. Estas *prácticas, las estatales*, se expresan en *actos y discursos* cotidianos como “algo establecido”, acordado, aceptado por y para cada sociedad en sus relaciones intersociales y extrasociales a modo de narraciones escritas y monumentales, de lógicas de vida.

En síntesis, la *práctica estatal* supone que un grupo social, en un lugar y un tiempo, en una comunidad histórica determinada reorganiza los vínculos sociales y las concepciones políticas basados en la idea de una realeza. Esto es válido para el caso egipcio, heteo e incaico no tan así para el ateniense que propone a la ley y las magistraturas como máximas autoridades que imponen obligaciones. Esa comunidad política nueva toma decisiones de última instancia, manda hacer, crea códigos de

¹⁷¹ Michel Foucault: *Historia de la sexualidad: 1 La voluntad del saber*, Buenos Aires, Ed. Siglo XXI, 2002, pp. 113 y 114.

¹⁷² Barry Barnes: *La naturaleza del poder*, Barcelona, Ed. Pomares-Corredor, 1990, p. 15.

obediencia, gobierna a un grupo humano que aceptan ser gobernados desde la relación siempre tensa entre coerción, consenso y procesos de legitimación.

En contrapunto con la categoría de *prácticas estatales* para algunas *sociedades antiguas* se encuentra otra versión del pasado y de dichas sociedades manifestada y representada por la antropología clásica. La visión antropológica más difundida en el campo universitario es la visión marxista y neo-marxista. Estos denominan a esas relaciones sociales como *sociedades "pre-modernas"* o "*primeras civilizaciones*" basadas en el supuesto que son las primeras formas de sociedades de "clases preindustriales". Estas sociedades están caracterizadas por:

- ✓ un alto grado de desigualdad social y económica lo cual supone una clase social que explota a otra,
- ✓ un poder central con control y creación de excedentes y de creación de símbolos que lo sustenta y legitima, y
- ✓ una tecnología simple y una organización del tiempo del trabajo muy compleja.

Estas sociedades se basan en *prácticas* de diferenciación con las sociedades de jefatura donde la complejización de las relaciones económicas, productivas y de gobierno se profundiza y se legitiman desde la religión. B. Trigger ante estos planteos propone dos grupos de primeras civilizaciones: las ciudades-estado y los estados territoriales¹⁷³. En estas, lo espacial y las relaciones de trabajo son la clave de la diferenciación pues se retoma más que el tema de las clases sociales a las dinámicas sociales y políticas, y a cómo estas influyen en los modos de organización. Esta mirada posee rasgos evolucionistas en su planteo al suponer dos tipos de sociedades las modernas industriales de clase y las "pre-modernas" antesalas históricas de los procesos de diferenciación que se consolidaran y serán "el germen" de la revolución industrial. Desde fines de de la década de los '80 se rescata de esta postura los tres indicadores en especial los neo marxistas y los materialistas históricos con acotaciones a su uso:

¹⁷³ B. G Trigger: *Una definición de "primera civilización"*, Ed. The American University in Cairo Press, 1993, pp. 1 a 7.

- ✓ alto grado de desigualdad social y económica. Esto puede percibirse como un indicador de la dinámica social y de la complejidad de vínculos y prácticas tanto sociales, políticas como económicas. Un ejemplo, son las redes de intercambio y la especialización laboral con jerarquización de tareas y de roles. Además de las relaciones de prestigio y *poder* que elaboran en los distintos grupos sociales siendo un ejemplo clave la constitución de las élites, rechazando la noción de clases sociales para esas temporalidades y proponiendo los marxistas no ortodoxos incluso la idea de estamentos o sectores sociales.

En cuanto a la dominación, se la lee en términos de obligaciones impuestas por leyes y ritos de legitimidad donde la aceptación de la comunidad histórica se basa en la elaboración de nuevas formas de solidaridad y de reciprocidad más que de imposición *per se*.

En cuanto a la distinción económica, la diferenciación de usos de bienes no supone que las élites antiguas alienten prácticas que favorezcan la pobreza y la miseria sino que parte de su legitimación esta en resolver situaciones límites vinculadas con la satisfacción de las necesidades vitales como el alimento y en la construcción de obras de uso comunitario en paralelo con obras de uso privada como tumbas y residencias de gobierno. Estas comunidades históricas, elaboran sus procesos de la legitimación desde la vinculación de la acción política con religiosa y con los dioses. El Estado Antiguo, desde lo económico, si bien crea espacios de distinción y marcación de accesos a bienes y de entrega de trabajos será el poseedor de graneros que se usan para fiestas rituales y antes sequias, hambrunas y epidemias, y para ayudar a quienes han quedado sin lazos familiares de referencias como eran las viudas, huérfanos y ancianos¹⁷⁴.

Levinas en su análisis sobre la *alteridad* y la extrañeza retoma a aquellos que han quedado sin lazos de referencia como los "otros" en un *entre nosotros* a fin de

¹⁷⁴ Los Heteos a esto grupos sociales que ha perdido su red de relaciones los amparan desde la ley –en sus códigos escritos- y la vinculación con el templo de la diosa Sol de Arinna, diosa de la justicia y de la abundancia.

Los Incas recibirán lazos de protección por parte de la coya o reina del curacazgo como hija de los dioses que enseña a los hombres a modo ritual a vivir, por ello los desamparados también serna recibidos en los templos en este caso del Sol.

En el caso ateniense los ciudadanos huérfanos eran responsabilidad del erario público y de las familias aristocráticas además del templo de Palas Antena.

contrarrestar situaciones límites y de rupturas de círculos de pertenencia directas, sanguíneas. Este filósofo pone acento en este sector de hombres en tanto parte del género humano no pensado como *otro* vulnerable sino acogido por su comunidad, para ello cita a Jerusalén Bíblico como antesala, aunque podemos rastrear esto ya en la legislación sumeria del cuarto milenio a.C.

- ✓ un poder central con control y creación de excedentes y de creación de símbolos que lo sustenta. Esta noción es la más aceptada para definir a las realezas antiguas como sistemas redistributivos y de legitimaciones basadas en un *poder-saber* según Foucault¹⁷⁵ quien también remite a las sociedades del segundo milenio antes de Cristo, época donde los Heteos construyeron parte de su vida política. La construcción de graneros y las obras de uso comunitario basados en el uso de excedentes supone no sólo el manejo de recursos sino la administración de formas políticas de control y redistribución de los mismo, sea fuerza de trabajo, herramientas, tierras y rutas de intercambio que conformaban el sistema redistributivo.

En el caso ateniense, esta distinción y organización de las decisiones políticas se sustenta entre otras cosas con la creación de magistraturas y la noción de ciudadano, quienes rigen el erario de la Polis y donde el poder central se concentra en la isocracia e isonomía que portan los hombres libres y las leyes, no en la realeza para la administración de los excedentes y del poder central.

- ✓ una organización del tiempo del trabajo muy complejos pero en un interjuego mediado no sólo por las relaciones de dominación y explotación sino por las *lógicas y prácticas*, que se ejercen y desarrollan en un *hacer juntos en un mundo social determinado*. En este hay extracción de excedentes, concentración de los mismos y una regulación de los tiempos dedicados al trabajo pero también al disfrute de los bienes de ese trabajo –sea en cosas materiales como en actos y comidas rituales y sagradas¹⁷⁶–.

¹⁷⁵ Michel Foucault: *La verdad y las formas jurídicas*, Barcelona, Ed. Gedisa-Filosofía/Filosofía del derecho, 2005, pp. 58 y 59.

¹⁷⁶ Romeo César: *Hablando de política... ¿los griegos eran políticamente incorrectos? 2. El buen vivir*, Comodoro Rivadavia, Ed. FHCS-UNPSJB, 2010, pp. 4 y 5; Domingo Plácido: Los espacios religiosos de

En el caso heteo, la corvea y la movilidad humana serán junto a la entrega impositiva parte de las obligaciones que los habitantes de Hatti debían de cumplir para con la familia real. En el caso incaico la entrega de impuestos en trabajo y corvea era parte de una obligación múltiple con el Inti, los dioses, y los jefes del ayllu. En cuanto a los atenienses, el tiempo dedicado al trabajo en el caso de los ciudadanos debería de ser medido y logar a un modo aristotélico el justo medio entre las actividades comerciales y la producción de sus tierras para pagar los impuestos instituidos por las magistraturas censales, y el tiempo dedicado a los asuntos políticos públicos que se debatían en el ágora. Las actividades de fuerza física para los atenienses estaban más asignadas a los esclavos y a las relaciones de clientelismo político y económico que al ciudadano como sujeto y agente de la vida política.

En relación con la noción y uso de la categoría Estado para *ciertas sociedades de la antigüedad* considero más pertinente la noción de *sociedades antiguas con prácticas estatales* propuesta por Campagno unida al planteo ricoueriano. Pues este filósofo plantea que los acontecimientos históricos deberían de leerse en términos de una intriga donde el relato y comprensión histórica dependen de cómo cada sociedad relata sus acciones desde ciertos sistemas simbólicos y semióticos con los cuales configura su realidad, entre ellos el lenguaje¹⁷⁷ -ya que los heteos y los incas no usan la noción Estado, sino realezas-. Aunque este filósofo no toma como eje de su reflexión a la Antigüedad sino a la Modernidad hegemónica y nos invita a pensar la acción humana y la vida política desde un acercamiento entre ética y política en su obra *Del texto a la acción*.

Otra salvedad, está vinculada al hecho que Ricoeur, piensa al Estado como un artificio que se origina en prácticas vinculadas a la violencia -nuevamente el discurso weberiano presente pues ambos tiene como objeto de reflexión a la Modernidad hegemónica en el marco del sistema capitalista-. Pero, la finalidad del Estado no es *per se* la opresión y tiranía sino ayudar a los hombres a vivir una vida mejor donde las

los orígenes de las comunidades arcaicas en *Política y religión en el Mediterráneo Antiguo. Egipto, Grecia, Roma*, Buenos Aires, Ed. Miño y Dávila, 2009, pp. 177 y 178; María Rostworowski de Díaz Canesco: *Historia del Tahuantinsuyo*, Lima, Ed. Instituto de Estudios Peruano, 2008, pp. 69, 73 y 78.

¹⁷⁷ Paul Ricoeur: *Del texto a la acción*, Buenos Aires, Ed. F.C.E, 2006, pp. 18 y 19.

obligaciones, imposiciones y limitaciones suponen un acuerdo de pautas para el bienestar general siendo la coerción una construcción limitada y controlada por procesos de construcción de consensos políticos como ideológicos. El Estado ricoueriano en este contexto es pensado como una de las creaciones humano-sociales portadoras de acciones y de sentidos para que los hombres *hagan* su propia historia; su existencia duradera desde una construcción de objetivos, instituciones, normas y reglas que facilitan la vida en comunidad. La violencia legítima que porta y monopoliza el Estado no significa definirlo sólo por ello, sino también, por la forma de organizar las relaciones políticas en torno al ejercicio y uso del *poder*, de la autoridad y de la figura/s de quienes toman las decisiones de última instancia. La definición de lo estatal está más allá del ejercicio de la violencia¹⁷⁸. Ricoeur propone para hablar de Estado una definición amplia de *comunidad histórica*:

"...Hablar de comunidad histórica es ubicarnos más allá de la moral simplemente formal, sin abandonar, como lo veremos más adelante, el terreno de la intención ética. En efecto, la identidad narrativa y simbólica de una comunidad se mantiene por el contenido de las costumbres, por normas aceptadas y simbolismos de toda clase. Con la expresión "comunidad histórica" o "pueblo", pasamos del plano formal al plano concreto..."

¿Qué entendemos ahora por comunidad organizada en Estado? Por el término organización hay que entender la articulación introducida entre una diversidad de instituciones, de funciones, de roles sociales, de esferas de actividades que hacen de la comunidad histórica un todo orgánico... Una vez más estamos más allá de una moral puramente formal, pues la racionalidad, aquí, no se limita al acuerdo del individuo consigo mismo en sus máximas, sino que pretende ser la racionalidad de una práctica colectiva..."¹⁷⁹ (subrayado intencional)

Esta idea de Estado en tanto *comunidad política* nos permite situarnos en la Antigüedad desde el análisis de las instituciones políticas como son las realezas antiguas o las magistraturas atenienses en torno a preguntarnos: ¿cómo se elabora la vida política de esa comunidad? y ¿cuáles son las instituciones políticas que permiten pensar las formas del gobierno y el usos del *poder* en esas comunidades?. Esto vinculado a la noción de *normas aceptadas y simbolismos* que hacen de esta institución, aquella que regula la vida en comunidad, por ello la unión de *comunidad histórica* a la de *sociedad con prácticas estatales*. Otro de los argumentos que podemos intercalar es que quiénes gobiernan construyen parte de su *legitimidad*

¹⁷⁸ Ricoeur, Ibídem Cita N° 177, pp. 366 a 368.

¹⁷⁹ Ricoeur, Ob. Cita N° 177, p. 366.

política hacia el interior de su territorio, de su *comunidad histórica*. Esto también se realiza hacia el exterior a través de la construcción de matrimonios políticos y la noción que la acción política humana está vinculada a los dioses y los ciclos de la naturaleza no como un acto irracional sino como parte de *otra* racionalidad política donde hay marcaciones políticas y territoriales. La *racionalidad política antigua*, como ya hemos expresado está impregnada, tamizada por una múltiple interacción:

- ✓ la de los gobernantes -reyes y su familia por ello hablamos de realeza, o magistrados- y los gobernados;
- ✓ los dioses que legitiman a esos hombres como buenos gobernantes por su accionar lo cual se refleja entre otros modos en “actos de la naturaleza”¹⁸⁰; y
- ✓ en ciertos ritos y saberes políticos, religiosos y míticos¹⁸¹ que son parte de sus costumbres.

En estas mediaciones y manifestaciones es donde se piensa lo político unido a las acciones humanas, divinas y de la naturaleza que se expresan no sólo en actos, palabras y obras sino también y fundamentalmente en saberes, en ritos y formas de narraciones particulares.

Esta comunión entre la propuesta de *comunidad histórica* y de *sociedad con prácticas estatales*, nos permite pensar en términos más amplios, recuperar la diversidad, las costumbres, las instituciones propias que cada grupo humano construye y adapta para vivir en un mundo posible, definido como un *espacio político*. En esta conjunción Foucault, al igual que Ricoeur y Barnes, retoma a lo político como algo pensado para la elaboración de nuevos espacios sociales donde se

¹⁸⁰ Estos “actos de la naturaleza” favorables como buenas cosechas, inundaciones, abundancia de frutos, y pocas o ninguna peste suelen leerse tanto por las élites sacerdotales como por la población como el apoyo de los dioses a los gobernantes en ejercicio del gobierno o su contrapartida sequías, hambrunas, invasiones.

Los gobernantes si actuaban política y religiosamente de modo correcto solían sortear las dificultades y con ello construir parte de su legitimidad política y mantenerse sino su legitimación se cuestionaba, se limitaban sus roles e incluso se lo expulsaba de esas tareas por un tiempo limitado, por siempre o con la contraprestación de entregar su propia vida para restaurar los vínculos armónicos. Esto es válido con precauciones también para los atenienses pues parte del juicio a Sócrates se basa en la irreligiosidad y en la impiedad que ponía en tensión el status quo al igual que el cargo de corrupción de los jóvenes.

¹⁸¹ Michel Foucault: *La verdad y las formas jurídicas*, Barcelona, Ed. Gedisa 2005, pp. 47, 58 y 59.

aúna lo político y la historicidad junto a la acción, la palabra y la elaboración de leyes e instituciones propias de cada grupo humano y situación histórica. Arendt, en términos políticos, nos brindaba dos elementos claves retomados por los filósofos antes citados para pensar la política como una construcción humana; estos son en el marco de la pluralidad humana *la acción y la palabra* pues según su obra póstuma “...*la acción, sin embargo, sólo es política si va acompañada de la palabra (lexis), del discurso...*”¹⁸². Al presentar al discurso como aquello donde los hombres dicen de sí y de sus relaciones y aspiraciones de y sobre el mundo y en espacial, en este caso sobre la política en el marco de formaciones estatales. En la antigüedad, los discursos políticos estaban expresados en obras monumentales y en textos, en diversas narraciones donde el gobernante y la familia real se manifestaban como dadores de bienestar, como señores benevolentes o buenos ciudadanos y buenos magistrados, de hombres justos. Las palabras y obras que manifestaban una forma de discurso y de códigos semióticos están imbricadas entre el obrar humano, el apoyo de las divinidades y los actos de la naturaleza como un todo integrado e interconectado.

En el caso heteo los rastreamos en narraciones políticas interestatales como son los tratados bilaterales o en las plegarias religiosas. En las introducciones de esas narraciones y en los epílogos de los heteos los dioses son los que portan decisiones, garantes de la palabra y obrar de la familia real o el rey, pues estos son los mediadores entre los hombres y las divinidades, la vida política en esa comunidad se construye en ese interjuego citado. Un ejemplo está referenciado en las Hazañas de Supiluliuma y como éste gobernante poseía el apoyo de los dioses en las conquistas militares:

*“... Los dioses se situaron delante de él: la diosa del Sol de la ciudad de Arinna, el dios de la Tempestad de Hatti, el dios de la tempestad del ejército de Ishtar del campo de batalla. De modo que el enemigo murió en masa...”*¹⁸³.

En el caso incaico, el rey era también el sumo sacerdote y sus palabras portaban legitimidad religiosa, eran actos religiosos, políticos y cósmicos¹⁸⁴. El Inca

¹⁸² Hannah Arendt: *¿Qué es la política?*, Barcelona, Ed. Paidós, 1997, p. 18.

¹⁸³ Hazañas de Supiluliuma Narradas por Murshillis, en: Alberto Bernabé y Juan Álvarez Pedrosa: *Historia y leyes de los hititas*, Madrid, Ed. Akal / Oriente, 2000, p 63.

¹⁸⁴ John Murra: *La organización económica del estado inca*, México, Ed. Siglo XXI, 1999, pp. 166, 176, y 178; María Rostworowski de Diez Canesco: *Historia del Tahuantinsuyo*, Lima, Ed. I.E.P., 2008, pp. 13 a

Garcilaso de la Vega en su Comentarios Reales de los Incas nos presenta la fundación de Cuzco como un acto divino y humano donde el Sol como el Dios máximo incaico delega a sus hijos, hermanos entre sí encontrar la tierra donde moraran como reyes del Tahuantinsuyo:

"... fue en el cerro llamado Huanacauri, al mediodía de esta ciudad. Allí procuró hundir en tierra la barra de oro, la cual con mucha facilidad se les hundi6 al primer golpe que di6 con ella, que no la vieron m6s. Entonces dijo nuestro Inca a su hermana y mujer:

"En este valle manda nuestro padre el Sol que paremos y hagamos nuestro asiento y morada para cumplir su voluntad. Por tanto, reina y hermana, conviene que cada uno por su parte vamos a convocar y atraer esta gente, para adoctrinarlos y hacerles el bien que nuestro padre el Sol nos manda..."¹⁸⁵

En el caso ateniense, durante el siglo V. a. C. los discursos de Pericles marcan en parte los procesos de ruptura con las legitimaciones religiosas y ponen en evidencia una forma de hacer de la palabra una acci6n pol6tica esencialmente humana. En Atenas del Siglo V a. C se construyen cercos al acceso pol6tico al definir la ciudadan6a por relaciones de sangre entre padres atenienses adem6s de evidenciar que en ese siglo "la ley es rey"¹⁸⁶. La palabra escrita de los magistrados es la del Estado y de la comunidad hist6rica que representaba, adem6s la palabra de este funcionario ser6a tomada como ley que atiende un caso puntual sino hab6a precedentes. Esta situaci6n es referenciada por Arist6teles en su texto La Pol6tica al expresar:

"... es un hecho manifiesto que la ley, si ha sido correctamente establecida conforme a la raz6n, debe ser 6sta quien ejerza la soberan6a suprema. El magistrado, por su parte, debe decidir en aquellos asuntos donde la ley es incapaz de determinar sus providencias con precisi6n dada la dificultad de incluir en los principios generales de las leyes los casos particulares [...]

...las leyes debe adaptarse siempre a la constituci6n de la ciudad, y una vez asumida esta cuesti6n, las formas correctas y verdaderas de gobierno tendr6n siempre leyes justas y, en cambio, las formas pervertidas de gobierno tendr6n, a su vez, leyes injustas y viciosas..."¹⁸⁷

15, 17, y 28.

¹⁸⁵ Inca Garcilaso de la Vega: *Comentarios Reales de los Incas I*, M6xico, Ed. F.C.E, 2005, p. 42.

¹⁸⁶ M. I. Finley: La Ciudad estado Cl6sica en *Los griegos en la Antigüedad*, Colombia, Ed. Labor, 1994, pp. 58 y 59; Jean-Pierre Vernant: *Los or6genes del pensamiento griego*, Buenos Aires, Ed. Paid6s, 2006, pp. 15, 16, y 61.

¹⁸⁷ Arist6teles: *La Pol6tica*, Buenos Aires, Ed. Roble/Plus Gradifco, 2003, Cap6tulo XI, 1282b.

Si volvemos a poner en diálogo a Arendt en función de que hace a lo político, y a la *comunidad histórica* en términos de una *sociedad antigua con prácticas estatales* esta postula que: “...*las armas y la lucha pertenecen al dominio de la violencia y la violencia a diferencia del poder, es muda; comienza allí donde acaba el discurso...*”¹⁸⁸. Aunque estos discursos poseen formas de expresión y lógicas distintas a las de la Modernidad hegemónica y el uso de la fuerza física y de la coerción legal estén en manos de quienes ejerzan el poder.

Arendt, Foucault y Ricoeur, si bien piensan mayoritariamente al Estado relacionado con las formas totalitarias, su análisis político nos permite repensar la vida política en el marco de una institución cargada de significados para la Modernidad hegemónica como es el Estado Antiguo referenciado también por los dos primeros filósofos. Por ello, el uso de la noción *sociedades antiguas con prácticas estatales* unida a la idea *comunidad histórica* donde las formas políticas pese a ser diferentes a las modernas, también median la palabra, la acción y las prácticas de legitimación aunque apuntan a otras racionalidades, las antiguas más vinculadas con la religiosidad y con la naturaleza como parte de un todo junto a los hombres y sus acciones.

¿Por qué recuperamos la idea de acción arendtiana para pensar la política en algunas *sociedades antigua*? Porque ésta permite construir una red de relaciones y referencias que ponen en movimiento el hombre en tanto sujeto y agente de su propia vida en comunidad que construye un modelo de “buen vivir”, una idea de bienestar y de buen gobernante. Además porque la acción política supone también crear y aceptar los condicionantes a su propia acción cotidiana, pública y política manifestada en leyes escritas o en códigos consuetudinarios, en ritos y en *prácticas sociales* particulares a cada época. La acción y el discurso permiten por medio de la palabra tomar decisiones, crear reglas y *prácticas* aceptadas por ese colectivo humano para hacer una comunidad, ser parte de ella y buscar-crear una vida mejor. Además porque esta filósofa recupera en sus obras la época ateniense clásica.

A esta lectura del Estado en términos de una adecuación política para la antigüedad, mirado desde un caso histórico e interpretado desde una teoría política,

¹⁸⁸ Hannah Arendt: Comprensión y política en *De la Historia a la Acción*, Buenos Aires, Ed. Paidós, I.C.E./U.A.B., 2008, p. 30.

incorporamos tres de las nociones claves de la teoría de Max Weber¹⁸⁹ la de *instituciones*, *monopolio de la coerción física y legal* y de *legitimación*. En cuanto a las *instituciones*, las antiguas no son necesariamente casas de gobierno con oficinas públicas, sino residencias burocráticas que poseían distintas jerarquías: palacios, lugares de asambleas y casas de las magistraturas, templos, residencias locales, graneros, y guarniciones militares entre otras. Estas *instituciones* son lugares donde ejercen la voz y la acción una élite constitutiva y constituyente de las realezas antiguas ya sea de sangre para el caso heteo e incaico o las magistraturas de procedencia legal para el caso ateniense, con la construcción y definición legal de ciudadanos con deberes y derechos. En cuanto al *monopolio de la coerción física y legal* en la antigüedad estas incluyen desde el ostracismo hasta la movilidad forzada con ruptura de los lazos de parentesco, las cargas impositiva (en bienes o moneda y en trabajo), y las leyes que rigen los códigos de convivencia sean escritas o consuetudinarias.

En las *sociedades antiguas* con cierta excepción de Atenas durante el siglo V y IV. a. C, la fuente de *legitimación del poder* es un saber ritual que se manifiesta en el bienestar y en las “obras políticas comunales” donde se percibe a los gobernantes como dadores de vida y garantes de esta como un buen administrador no sólo de bienes y hombres sino también de ritos y formas religiosas. Para los antiguos el consenso político y religioso es humano, divino y de la naturaleza; para los modernos la base es el respeto a las leyes, la participación activa o parcial en los partidos políticos y en las formas de vida política elegidas por cada estado. Si bien, Atenas inicia este proceso en el siglo VII a. C, que se materializa en las constituciones y reformas de las constituciones atenienses donde la responsabilidad política está basada en la conformación de iguales ante la ley y de la ley como máxima compartida la Polis se crea también como lugar de ritualidades comunes, como sitios de lo sagrado, de un centro sagrado donde está el templo y se hacen incluso durante la democracia antigua las fiestas sacerdotales y las comidas rituales¹⁹⁰.

¹⁸⁹ Max Weber: *Economía y Sociedad*, Buenos Aires-México, Ed. Fondo Cultura Económica, 1998.

¹⁹⁰ Domingo Plácido: *Los espacios religiosos de los orígenes de las comunidades arcaicas en Política y religión en el Mediterráneo Antiguo. Egipto, Grecia, Roma*, Buenos Aires, Ed. Miño y Dávila, 2009, pp. 171, 177 y 178.

Como se ha expresado ya, la escritura no es el eje de separación entre las *sociedades antiguas*; y las sociedades llamadas incorrectamente prehistóricas¹⁹¹, sino el tipo de organización de las relaciones humanas mediadas por las imágenes e ideas de la autoridad, el rol de los gobernantes, y los vínculos entre estos y el resto de la población. La democracia ateniense antigua, si bien, se sustenta en la elección de ciudadanos como magistrados aún pervive en ella, sustentos religiosos y ritos políticos unidos a calendarios religiosos, incluso parte del juicio a Sócrates se basó en la irreligiosidad y en el no respecto por las costumbres y los dioses de la Polis.

La propuesta de Campagno de pensar a las *sociedades antiguas* desde dos lógicas la estatal y la de parentesco supone como hemos expresado criticar los modelos evolucionistas antropológicos e históricos sobre las *sociedades antiguas* desde el uso de la noción de *prácticas*, discontinuidad y racionalidades diversas que amparan las *alteridades antiguas*. En este contexto, la noción de Estado puede ser válida si se aclara su configuración, uso y particularidades para cada época y espacio sociopolítico y se lo expresa como una herramienta teórica más para pensar las dinámicas políticas antiguas, por ello el uso imbricado de *comunidad histórica*.

-Una “construcción” epistémica entre la Modernidad hegemónica y la decolonialidad:

La Modernidad hegemónica supuso que la Historia en sus múltiples concepciones es parte de una *práctica cultural*, un hacer científico y un modo de narración¹⁹² de los acontecimientos humanos. Dichos acontecimientos y sus narraciones han sido un objeto a conquistar, un espacio de lucha y un lugar por construir un sujeto homogéneo, un discurso sobre el mismo con categorías estables

¹⁹¹ Con este inter-juego, se pretende cerrar el debate entre sociedades históricas y sociedades prehistóricas para hablar de *sociedades antiguas con prácticas parentales* –nómades, seminómades o sedentarias-, y/o *sociedades antiguas con prácticas estatales* donde la organización de las relaciones políticas y sociales son reconfiguradas y pueden convivir en distintas temporalidades. Además, unas no anulan o superan a las otras pues en la actualidad y, con las salvedades pertinentes, el seminomadismo y el nomadismo son prácticas de vida política y cultural que perviven. Otra salvedad es la de presentar la necesidad de un trabajo compartido entre ciertos historiadores, arqueólogos y antropólogos que trabajan sobre sociedades pasadas y lejanas en relación al tiempo en que viven estos científicos sociales.

¹⁹² Romeo César: *Historia y Ficción II: versiones controvertidas. Conversaciones Versadas*. Comodoro Rivadavia, Ed. UNPSJB, 2009, pp. 4 y 5.

para interpelar e interpretar a ese pasado previsto como “lineal y evolucionista” desde la idea de “una Historia de la Humanidad, una Historia Universal”. A tal efecto Foucault plantea que *poder y saber* se manifiestan y articulan en el discurso pues:

“...el discurso transporta y produce poder; lo refuerza pero también lo mina, lo expone, lo torna frágil y permite detenerlo. Del mismo modo que el silencio y el secreto abrigan al poder, anclan sus prohibiciones; pero también aflojan sus apresamientos y negocian tolerancias...”¹⁹³

La Modernidad hegemónica será una gran constructora de discursos que transporta modos de interpretación de y sobre “el otro”, sobre la *alteridad* en este caso ligada a las *sociedades antiguas*. Dussel¹⁹⁴ como ya he expresado nos presenta a la *Modernidad hegemónica* como un paradigma que construye un mito de sí, sobre sí, y los otros que puede ser re-pensado y re-construido desde la relación de “Trans – Modernidad”. La trans-modernidad dusseliana se sostiene en postular un “nuevo” paradigma donde se: “... incluye a la “Modernidad/Alteridad” mundial...”¹⁹⁵, esta reflexión la relaciona con la obra de Tzvetan Todorov “*Nosotros y los otros*”, al expresar que ese “*nosotros*” son los europeos y “*los otros*” son los pueblos del mundo periférico, lo no europeos.

En esa dualidad discursiva esta presenta la colonialidad no solo del *saber y del poder* sino de y sobre el pasado y presente de muchas sociedades y de los conceptos usados para comprenderlas e interpretarlas. Otra de las reflexiones sobre esta situación primero de indefinición, olvido y manipulación de acontecimientos históricos de las sociedades no europeas está unida a una segunda etapa basada en la limitación y acomodamiento de esos hechos pasados a un relato usado como metarrelato de y sobre el pasado en una cronología. Desde una narrativa que permita su encuadre en la “cuadripartición histórica” como parte de un dispositivo colonial para hacer del pasado un prelude del presente y del futuro deseado. Esos “*otros*” no son sólo sujetos sino también otras formas de concebir y usar *el poder*, otras prácticas sociales que suponen racionalidades diferentes, *prácticas sociales*

¹⁹³ Michel Foucault: *Historia de la sexualidad: 1 La voluntad del saber*, Buenos Aires, Ed. Siglo XXI, 2002, p.123.

¹⁹⁴ Enrique Dussel: *Europa, modernidad y eurocentrismo*, en *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires, Ed. CLACSO, p. 48.

¹⁹⁵ Dussel, *Ibídem* Cita N° 194, p. 51.

particulares, situacionales e históricas. Esta crisis es y fue una puerta abierta para buscar nuevos modos de hacer, entender y escribir la Historia de una parte de la humanidad ausente o en desfasaje con el relato eurocentrista y binario de dos mundos: el europeo o europeizado de la Modernidad y las periferias de la misma como es el caso de los habitantes antiguos de América Latina, Asia y África

Los inicios de la de-construcción de los relatos coloniales del saber sobre las *sociedades antiguas* americanas y asiáticas se han ido construyendo desde la filosofía de la liberación y de la acción en conjunto con la antropología cultural ambas relacionadas con la filosofía política. En este escrito se adhiere a la filosofía de la acción como parte de la filosofía política que pretende generar instancias dialógicas donde los sujetos, no el Sujeto Moderno son el eje de la reflexión e indagación. La colonialidad supone categorizar y estigmatizar a las sociedades pasadas y a los saberes sobre ellas bajo la premisa de hombres que están “en una minoría de edad cultural”, en un etapa “pre-racional” anulando otros tipos de racionalidades por fuera de la construida en la Modernidad europea. En relación con lo expresado, De Oto, nos propone pensar la *Colonialidad* y la *Modernidad* como constructoras de narraciones imperiales

“...Es decir, las mitologías construidas con respecto a la superioridad de occidente, del hombre blanco, sobre el resto del mundo que pusieron en juego la posibilidad de pensar en realidades maniqueas..., es que las narraciones imperiales se basaron principalmente en la separación tajante entre los narradores y los narrados...”¹⁹⁶

Esta forma de dominación desde el relato Historiográfico suponía además de la separación entre occidentales-blancos y no occidentales otras condicionantes más como el poseer o no escritura para justificar desde esa práctica también la condición de “inferioridad”; y con ello legitimar en parte las políticas de conquistas modernas – para el caso incaico y de gran parte de América-. Otra de las formas de dominación en términos de una *colonialidad del pasado* es ejercitada cuando esas otras sociedades, *las antiguas*, si poseían escritura como la heta. En el caso de poseer sistemas de escritura, la condición era tomar sus relatos políticos y religiosos como iconos de un mundo basado en el despotismo y la tiranía que ejercía el hombre

¹⁹⁶ Alejandro José De Oto: *Etnicidad y diálogos poscoloniales en Representaciones inestables*, Buenos Aires, Ed. Dunken, p. 48.

sobre el hombre, y postular que estas formas de hacer lo político había sido “superada” desde una racionalización de la vida política, económica, social, y religiosa ya desde las Grecia Antigua y más aún en la Modernidad hegemónica. Si bien, la sociedad hetea, es reconocida como una sociedad imperial, una de las primeras indoeuropeas al retomar que pertenecen a un tronco lingüístico cultural común y demarcando. Los heteos serán interpretados usando categorías que daban cuenta del proceso europeo con su descendencia indoeuropea al llamarlos *sociedad de estados confederados*¹⁹⁷. Otra forma pero de marcar peyorativamente a los heteos es señalar a las deportaciones masivas y la movilidad humana forzada como mecanismos políticos propios del mundo orientales y del despotismo oriental.

Al entrecruzar caminos entre la filosofía y la historia pretendemos interpretar y comprender a los hombres, los sujetos -hombres y mujeres- mediante sus *textos*, sus *narraciones* en tanto *discursos* y *prácticas* sociales sobre el ser, el estar, el saber, y el *poder* como expresiones del hacer en y con “otros” sean investigadores como sujetos de una intriga teórica. Continuar en parte ese camino sinuoso, con obstáculos interpretativos y de prefiguraciones supone buscar como *las relaciones de poder* y *alteridad* se manifiestan y ejercen en las prácticas de saber sobre un pasado que sigue estando cargado de imágenes míticas como lo ha expresado Liverani pues en palabras de Ricoeur:

“... Un acontecimiento no es sólo un suceso, algo que ocurre, sino un componente narrativo...”

[...por ende] La historia combina la coherencia narrativa y la conformidad con los documentos. De allí, de ese vínculo la historia es interpretación...”¹⁹⁸

Las narraciones pasadas –de *las sociedades antiguas* y sobre las mismas- como he expresado en el capítulo 1 y en la cita precedente son objeto de la indagación histórica y componen diversas versiones historiográficas¹⁹⁹ que el historiador reúne y narra en una versión documentada de un pasado, de esos hechos y esos hombres que pretende comprender. En el proceso de escrituración de la

¹⁹⁷ Mohamed Abdul- Qader: *La administración provincial hetea en los territorios conquistados en Asia*, Ed. Penghu Books Londres, 1966, p.3.

¹⁹⁸ Paul Ricoeur: Del texto a la acción, México, Ed. F.C.E, 2006, pp. 18 y 21.

¹⁹⁹ Romeo Cesar: *Historia y Ficción II: versiones controvertidas. Conversaciones Versadas*. Comodoro Rivadavia, Ed. UNPSJB, 2009, p. 3.

Historia se puede también rastrear procesos interpretativos y de formas de comprensión ante “los otros” desde una hermenéutica hecha sobre el relato historiográfico. Esta forma de hermenéutica²⁰⁰ es un medio para comprender las acciones y pensamientos de esos “otros” hombres, sus *textos*, explicaciones y conclusiones en base a relatos, narraciones imperfectas e irreducibles a ciertas prácticas y épocas singulares. Estas narraciones históricas no son portadoras de una Verdad acabada sino *textos* que dan pistas sobre una sociedad, su dinámica interna y su proyección externa que son leídos, analizados y presentados como huellas del accionar humano.

Por ende, se ha presentado y tratado al binomio *sociedades antiguas* en este capítulo desde las *relaciones de poder y alteridad* vinculadas con las *prácticas del saber* que desde la Modernidad se ha construido como un modo de decir, escribir y hasta tipificar-estigmatizar a aquellos “*otros*”, “*extraños*”, “*distintos*” a las sociedades eje de la construcción de la historiografía europea. Escribir sobre los heteos, los atenienses e incas supone no sólo crear una versión más con sus limitaciones desde las lecturas de las fuentes de estas sociedades sino también desde la intriga como recursos filosófico ricoueriano y desde la noción que lo político. En este sentido la vida política y los usos del *poder* atraviesan las acciones humanas ya sea de gobierno como de saber.

2. Heteos, Atenienses e Incas: ubicación geográfica e historiográfica.

La ubicación geográfica nos permite contextualizar a nuestros sujetos de indagación, delinear las producciones claves de esa región y las áreas de conflicto por esos recursos y por la ocupación o administración de esas tierras y áreas de fronteras –geográfica-política-cultural-religiosa- donde esas sociedades antiguas construyeron sus vidas políticas. Los procesos historiográficos nos introducen en las formas y modos en que se ha versionado y narrado sobre estas *sociedades antiguas* y los procesos de comprensión que afectaron-afectan a las mismas en torno al trato de una de las *alteridades políticas*, la del relato histórico.

²⁰⁰ Paul Ricoeur: La tarea de la hermenéutica: desde Schleiermacher y desde Dilthey; y Explicar y comprender en: *Del texto a la acción*, Buenos Aires, Ed. F.C.E, 2006, pp. 76 a 80 y 163 a 166.

sino los habitantes de Hatti, nasili o neshile que ocupaban y gobernaban la meseta central de la Península Anatólica durante 1850 y 1200- a.C. aprox. Su denominación deviene dado por los Asirios coetáneos a estos Heteos. Esta primera acotación denota un proceso de *alteridad política* expresada por los asirios al referirse a una comunidad que homogeniza bajo la denominación Heteos y que será parte de la adscripción política de esa comunidad una vez sedentarizados. Aquí rastreamos la construcción del “nosotros” en relaciones de diferenciación de un “otros” al modo levinasiano que proviene ya desde el segundo milenio a. C. Pues definirse supone un que un “otro” también te define en sus relaciones cotidianas, en un procesos de encuentro “cara a cara” de reconocimientos de los rostros humanos.

La periodización hetea se ha organizado en etapas complejas, dos de ellas poseen límites difusos ya sea por la etapa migratoria de los que serán luego llamados heteos como en su momento de fragmentación de la centralidad estatal en el 1200 a. C. Una primera periodización referenció cuatro momentos Imperio Antiguo, Crisis, Imperio Nuevo, Crisis, la segunda periodización data de los años '80 del siglo pasado y refiere también a cuatro etapas: Reino Antiguo, Crisis o Reino Medio, Imperio y la fracturación imperial. W. Ceram propuso al primer modelo Imperio Antiguo, Crisis, Imperio Nuevo, y desaparición de los heteos como hitos claves. Para ello uso archivos arqueológicos y propuso organizar la historia de los Heteos como una sociedad cargada de misterios como lo expreso en la introducción de su obra:

*“...Este libro cuyo título exacto en alemán es **Desfiladero Angosto y montaña negra**, trata de los arqueólogos y de sus excavaciones, de viajeros...*

...[los mismos] descifraron en el transcurso de las narraciones, gracias a los objetos desenterrados,..., por así decirlo, una realidad que necesita ser interpretada: la imagen de un Imperio de los hititas, el cual hasta la fecha relativamente reciente, era poco menos que desconocida...

...[ellos] no poseen obras magnificas, ni hallazgos prodigiosos...

... [la] hititología esta despojada de fantasías y de fascinación humana...”²⁰²

En estos extractos hay algunos elementos a rescatar:

Primero, se presenta a los heteos como una sociedad poco atractiva para los arqueólogos pues en esa misma época se realizaron los hallazgos de El Amarna en Egipto y del sur de Siria con ciudades tales como Ugarit y Ebla. Estos sitios poseían

Hitita es la referencia en ingleses, franceses, alemanes y rusos.

²⁰² W. C. Ceram: *El misterio de los hititas*, Ed. Destino, Barcelona, 1957, p. 5.

espacios edilicios, documentos escritos y archivos reales de gran peso para la historiografía antiguo oriental, además de riquezas materiales. En esta última pretensión hay un dejo del pensar a las *sociedades antiguas* como una zona de magnificencia y exotismo donde la materialidad de las construcciones referencie a modo de un acto reflejo la importancia de la sociedad que las creó. Entonces, entre las preguntas posibles es si ¿en esta búsqueda del pasado bajo las areniscas de Asia y Egipto no hay una pretensión de materialidad capaz de ser tazada económicamente y expuesta en museos como acto de rescate de la patrimonialización del pasado por medio del mundo occidental en su proceso de renovada expansión no solo militar sino también cultural y política? Ceram en este extracto nos presenta algo que desde el discurso decolonial es una preocupación reiterada que perciben a lo no occidental europeo como objeto de extrañeza y magnificencia edilicia para referenciar narrativamente.

Segundo, poco se conocía de ellos, salvo referencias en un pasaje del Génesis X y en otros libros de la Biblia. Nuevamente la relación entre las iglesias cristianas – católicas y protestantes-, la arqueología y la política pues las primeras financiaciones de las excavaciones pretendían al igual que en las regiones actuales de Siria y Palestina dar pruebas científicas de que la Biblia no sólo era un libro religioso, sino el arca y la llave del pasado lejano, un mapa del mundo antiguo.

Tercero, su lengua era desconocida y se necesitó años de traducciones de documentos que estaban escritos en neshita y acadio; o acadio y egipcio para desentramarla pues la lengua franca antigua en el segundo milenio a .C era el acadio que ha servido para reconstruir a la hetea entre otras.

Otro factor, a tener en cuenta, es las formas de versionar sobre la Historia Hetea es en términos de las categorías usadas: hordas, estructuras feudales, estados confederados, primeras estructuras estatales de origen indoeuropeo, imperio²⁰³ asentado en la península de Anatolia. Los cambios de nombre sugieren cambios en el entendimiento y tratamiento de esa “sociedad” y su historicidad en relación con el

²⁰³ Mohamed Abdul- Qader: *La administración provincial hetea en los territorios conquistados en Asia*, Londres, Ed. Penghu Books, 1966; Mario Liverani: *El Antiguo Oriente: historia, sociedad y economía*, Barcelona, Ed. Crítica, 1995; Alberto Bernabé, y José A Álvarez – Pedrosa: *Historia y leyes de los hititas. Textos del Reino Medio y del Imperio Nuevo*, Madrid, Ed. Akal / Oriente, 2004.

incremento y lectura de fuentes, narraciones donde se cuestiona no sólo su definición sino también su interpretación. En las tres primeras categorías –hordas, estructuras feudales primitivas y estados confederados- hay un colonialidad presente planteada desde el saber y el uso del tiempo pues “organizan” las explicaciones de la dinámica de la sociedad hetea usando categorías políticas creadas para explicar los acontecimientos europeos desde la Modernidad hegemónica. Estas categorías se aplican a situaciones similares o no, pero que se las hace encajar al pretender encontrar un hilo conductor entre ese pasado y el europeo, al tener en cuenta que los heteos eran indoeuropeos por ende podrían buscar ese nicho cultural común en las formas de vidas, esto lo realizan Ceram y Paul Garelli²⁰⁴. Mohamed Abdul Qader para abordar las formas de dominación hetea en Asia recupera la idea de estados vasallos y refiere a los heteos como una confederación estatal. Esta reflexión la realiza en base a las fuentes heteas, pues el nombre usado para referirse a las sociedades que entregaban tributos y juraban fidelidad al rey heteo lo hacían bajo el nombre *tú siervo* como se expresa en este tratado bilateral:

“...Así dice el Sol, Mursilis, [Gran Rey], Rey de Hatti. En cuanto a ti, Niqmepa, [te devolví a tu país] y te hice sentar como rey en el trono de tu padre. El país al cual [te devolví] y tú, Niqmepa, junto con tu país, sois mis siervos,..., serás fiel al rey de Hatti,...”²⁰⁵.

Abdul Qader hace mención a tres formas de vinculación estatal: estados aliados, estados vasallos y estados protectorados, si bien se ha cuestionado el uso del término *vasallos*, este se sigue empleando haciendo la salvedad que hay relaciones de subordinación política y que no supone la estructura feudal del medioevo. Al igual que los presentado por Oliver Gurney quien se centra en trabajar sobre las organización social, económica y religiosa, criticándole a este autor la afirmación de sociedad de Mil Dioses²⁰⁶.

Estos últimos autores citados, en cuanto a la dinámica interna de sus textos establecieron un entramado discursivo entre extractos de fuentes heteas traducidas

²⁰⁴ Paul Garelli: *El Próximo Oriente Asiático desde los orígenes hasta las invasiones de los pueblos del mar*, Barcelona, Ed. Labor, 1982, pp. 139 a 145.

²⁰⁵ Tratado entre Mursilis II de Hatti y Niqmepa de Ugarit, fuente acadia N° 16, p. 1 del tratado en Alberto Bernabé, y José A Álvarez – Pedrosa: *Historia y leyes de los hititas. Textos del Reino Medio y del Imperio Nuevo*, Madrid, Ed. Akal / Oriente, 2004.

²⁰⁶ Oliver Gurney: *The Hittites*, Ed. Penghun Books, Londres, 1954.

por ello y el uso de categorías con las cuales pretendían explicar, comprender y organizar la información con la que contaban. En cuanto a la proyección externa, se los considera referente clásicos para iniciar la lectura sobre esta sociedad. Posteriormente Mario Liverani²⁰⁷ en un intento por organizar una obra que sea una síntesis de la dinámica social y económica de las sociedades del Próximo Oriente organiza un capítulo en torno a los heteos donde expone la situación de las fuentes y las interpretaciones. La Revista Estudios Anatólicas y las publicaciones de Itamar Singer recuperan parte de esos debates y retoman figuras teóricas como la *Sociedad de los Mil Dioses* para armar explicaciones donde el sincretismo cultural no es *per se* sino un acto de legitimación basado en la religión. Además demarcan que esa inclusión supone resaltar la figurar de la tríade central hetea: Teshub, Arinna, y el Sol.

Los atenienses, se ubican geográfica en la Península Ática en el sur de Europa oriental, al este está el mar Egeo y la Península de Anatolia-Turquía, al sur la Península del Peloponeso, y al Norte Macedonia antigua. Sus tierras eran usadas en la antigüedad como en gran parte de la Modernidad para cultivar olivos y hortalizas. También es una zona de pesca abundante, una región clave para su vida social y económica eran las áreas portuarias que le permitían ser uno de los puntos comerciales claves de la antigüedad en los siglos VIII y IV a. C. uniendo las riberas del Mediterráneo Septentrional con Asia y África.

En cuanto a su Historiografía, esta ha sido más estable en cuanto a los períodos históricos y sus denominaciones: Edad Creto-Micénica o Minoico- Micénica, Edad Oscura, Edad Arcaica, Edad Clásica, Helenismo, y luego la sumisión a Roma. Esta cronología sólo ha sido más criticada desde la noción de Época Oscura pues esa noción es pensada en el siglo XIX como reflejo de una ausencia de evidencias escritas. En el siglo XX las formas de hacer historia cambian sustentadas en otro modo de entender las fuentes y la construcción empírica base para construir datos históricos y las temáticas a rastrear. En esta revisión de las formas de narrar una etapa de la historia y la inclusión de fuentes y narraciones materiales entre ellas arqueológicas,

²⁰⁷ Mario Liverani: *El Antiguo Oriente: historia, sociedad y economía*, Barcelona-España, Ed. Crítica, 1995, pp. 399 a 423.

arquitectónicas y literarias junto a registros geomorfológicos recuperan otro tipo de huellas del accionar humano.

Las Edades atenienses y griegas en general poseen al igual que las Heteas un dejo “evolucionista” de superación y de marcación de edades de oscuridad -por ausencia de documentos escritos oficiales- que evidencian nuevas movi­lidades humanas y una continuidad cultural y política²⁰⁸. La situación provocada por las crisis climática y la movilidad humana indicada por Alvar será en términos de Jean Pierre Vernant²⁰⁹ la época de nacimiento de la Polis y con ella de un nueva manera de hacer la vida política basada en la palabra y la ley durante los siglo VIII y V a. C momento en que las magistraturas dan forma y función a la idea de democracia ateniense antigua.

Mapa 2: *Península Balcánica durante la época ateniense.*



Fuente Mapa 2: Georges Duby: Atlas Histórico Mundial, Ed. Debate Larousse, Madrid, 1987, p. 15.

Otra de las acotaciones es que los griegos no se llamaron a sí mismos griegos sino que esta denominación se la deben a los romanos antiguos que los denominaron *graeci*, pues para los Heteos eran los aqueos²¹⁰. La supuesta homogeneidad del nombre *griegos* oculta la diversidad de comunidades y sociedades estatales de Grecia en la Antigüedad pues no poseía en esa época unidad política, ni continuidad cultural pese a poseer una panteón religioso común, ciertas fiestas y lenguas afines desde el 2700 a. C al 330 a. C. Con la presunta unidad griega se busca enlazar un origen compartido y se diluyen “alteridades” no sólo políticas sino también culturales, vale

²⁰⁸ Jame Alvar: *Los pueblos del mar y otros movimientos de pueblos e fines del segundo milenio*, Madrid, Ed. Akal, 1989, p. 48.

²⁰⁹ Jean Pierre Vernant: *Los orígenes del pensamiento Griego*, Buenos Aires, Ed. Paidós Studio, 2006, pp. 14-15 y 25.

²¹⁰ Monnsey Finley: *Los griegos en la antigüedad*, Colombia Ed. Labor, 1994, p. 14.

pensar en las divergencias entre Esparta, Atenas y Corinto por ejemplo, donde las formas de gobiernos son muy distintas y los roles social también al igual que entre esas y Creta o Micenas. En ese intento de homogeneidad en el relato histórico de los antiguos habitantes de Grecia podemos rastrear un intento de colonialidad sobre la historicidad y el pasado de Grecia en general y de Atenas en particular en tanto, una de las comunidades históricas antiguas. Esto es pensado y definido desde Marx como cuna de la civilización moderna, infancia de la humanidad que expone como tema de debate J. P. Vernant

“...Para Marx, como para los alemanes cultos de su generación, Grecia es la infancia de la humanidad. Marx sabía de la existencia de otras civilizaciones ajenas e incluso anteriores a Grecia, de otras infancias, por consiguiente. Pero, a su modo de ver, todos estos principios, estos primeros pasos, no representan tan típicamente como Grecia la infancia de la humanidad que, en su curso normal, atraviesa una serie de edades sucesivas. Marx dice que hay niños mal educados y niños precoces,...Pero los griegos eran “niños normales”...

En la actualidad nadie aceptaría la respuesta de Marx. ¿Por qué iban a ser los griegos la infancia de la humanidad? ¿Por qué esta infancia iba a ser más sana, más “normal”, que la de los chinos, los egipcios, los babilónicos o los africanos?...”²¹¹.

En este extracto hay evidencias de un modo de concebir la historia, las formas de narrarlas y periodizarlas, y de cómo desde ella se construye un tipificación, una *alteridad científica* que une *poder, saber* y aceptación o no de ciertas diferencias.

Otro de los ejes de discusión, se centra en la relectura de las fuentes de indagación, el cruce con datos arqueológicos y los contactos entre Oriente y Occidente en esas épocas. Las fuentes atenienses incluyen narraciones escritas y monumentales pues a las obras históricas, literarias y filosóficas se les incorpora las cerámicas y los frisos de los templos de la Acrópolis además de los mausoleos y mascarar rituales. Una de las características de la historiografía ateniense del siglo V a. C es la preocupación por dar explicaciones racionales al obrar humano tanto para los historiadores como los filósofos -Heródoto, Tucídides, Platón y Aristóteles- como sus divergencias en el modo de concebir la política. Desde mediados del siglo pasado Finley, Vernant, Naquet y Paul Veyne entre otros retoman la vida cultural de Atenas y rastrean sus contactos culturales desde el análisis de tradiciones, organizaciones

²¹¹ Jean Pierre Vernant: El sujeto trágico: historicidad y transhistoricidad en Jean Pierre Vernant, Pierre Vidal Naquet: *Mito y tragedia en la Grecia Antigua, Volumen II*, Barcelona, México, Buenos Aires, Ed. Paidós, 2002, p. 78.

socioeconómicas, políticas, y mitos. Además de repensar la Polis y sus sentidos como comunidad y cosmos.

Otro modelo de estudio, es el basado en las relaciones de clientelismo y patronazgo fundado en la construcción de relaciones sociales, económicas y políticas de dependencia y protección²¹². Estos vínculos eran entre los ciudadanos más “poderosos” –desde fines del siglo V a. C- con otros ciudadanos que voluntariamente se unían a esto por relaciones económicas y una cadena de deudas y agradecimientos políticos a los primeros. Estas relaciones suelen leerse en términos de indicar la corrupción de la democracia ateniense, de la ciudadanía y de las modificaciones que cambian la forma de percibir la política y el *ser políticos*²¹³.

Desde el análisis político-filosófico además de los filósofos antiguos en especial Platón y Aristóteles, Arendt en su obra *La condición humana*²¹⁴, retoma la filosofía griega del siglo V a. C donde se ocupa del rol de la palabra y la acción, el espacio público y privado como construcción típicamente ateniense en términos políticos. En esta mutación²¹⁵ política daba un lugar preponderante a la palabra y la persuasión en los debates políticos atenienses y modernos. Foucault en *La Verdad y las formas Jurídicas*²¹⁶ repiensa las formas de apropiación y de construcción de la verdad, el saber y el discurso. Este filósofo sostiene como parte de las *prácticas sociales* al ejercicio del poder político y del saber junto al examen sobre el uso de las *prácticas jurídicas*. La Historiografía ateniense esta imbuida de procesos de encuentro entre historiadores, filósofos, filólogos y politólogos que se preguntan por el origen de la Democracia, de la ciudadanía, su sentido ayer y hoy. Además del análisis de los mitos, tragedias y epopeyas.

²¹² Marcelo Campagno, Julián Gallego, Carlos Gracia Mac Gaw: *Política y religión en el mediterráneo antiguo. Egipto, Grecia, Roma*, Buenos Aires, Ed. Miño y Dávila, 2009.

²¹³ Jean Pierre Vernant: *Los orígenes del pensamiento Griego*, Buenos Aires, Ed. Paidós Studio, 2006; Hannah Arendt: *La condición humana*, Buenos Aires-Barcelona-México, Ed. Paidós, 2003.

²¹⁴ Hannah Arendt: *La condición Humana*, Buenos Aires, Ed. Paidós, 2003, pp. 26 a27, 38 a 40.

²¹⁵ Marcel Detiene: *Los maestros de la Verdad*, Madrid, Ed. Taurus, 1983; Jean Pierre Vernant: *Los orígenes del pensamiento griego*, Buenos Aires, Ed. Paidós, Studio, 2006, pp. 15 a 17, 62 a 64; Michel Foucault: *Conferencias*, Universidad de Berkeley, 1983, pp. 46, 47, 51, y 52.

²¹⁶ Michel Foucault: *La Verdad y las formas Jurídicas*, Buenos Aires, Ed. Gedisa, 2007, pp. 12 a 17, 49 a 60.

Los incas, en cuanto a su ubicación geográfica se los sitúa en los Andes Centrales, región diversa entre los registros geográficos pues posee zonas de puna, valles y costas como una unidad donde se complementan tres ecosistemas muy divergentes que constituyen un área cultural²¹⁷. La unicidad en estas divergencias geográficas la constituye la pertenencia a una *comunidad histórica*, política y cósmica.

Cuzco centralizaba los recursos y era base también de la distribución de bienes. La Puna como lugar de alta montaña, estepario en algunas zonas y de localización de desiertos y salinas posee como recurso principal la sal y la ganadería, la cría de alpacas o llamas, además de la minería de oro y plata. Entre las zonas de alta montaña, y los desiertos están los valles fluviales claves para la agricultura y la construcción de centros urbanos entre ellos Cuzco. El maíz está asociada a la sierras y a una producción humana pero también ritual y mágica pues es clave en los procesos de ofrendas al dios Viracocha, al linaje de la familia real junto al Dios Sol Trueno, los ritos sacerdotales; en la construcción de los sacrificios rituales, base de la chica y del calendario incaico.

Mapa 3: Los Andes centrales bajo el gobierno Incaico, El Tahuantinsuyo.



Fuente Mapa 3: María Rostworowski: Pachacutec, Obras, Ed. Instituto de Estudios Peruanos, Lima, 2001, p.167.

La Historiografía Inca. suele estar vinculada más que con la historia con la antropología y arqueología desde la idea de sociedad ágrafa. Esta definición es

²¹⁷ John Murra: *La organización del estado inca*, México, Ed. Siglo XXI, 1999, pp. 31 a 33; Miloslav Stigl: *El impero de los incas. Esplendor y decadencia de los hijos del Sol*, Buenos Aires Ed. Losada, 2007, pp. 18 y 19.

incorrecta pues sus formas de relato, sus narraciones fueron construidas en telares, en las mantas que cubrían los templos y edificios públicos de Cuzco, y en cantares. La no posesión de textos escritos ha sido usada para demarcar su condición de sociedad “extraña”, “inferior” para el mundo europeo occidental. Esta carencia de un sistema escrito con signos lingüísticos ha sido usada para indicar y avalar procesos de colonialidad sobre su pasado donde una comunidad científica lee a otra sociedad sin considerar su “alteridad” histórica política. Levinas, en este contexto, nos permite pensar en un rostro –el occidental- que niega la presencia y la voz de otros rostros, temática que Nathan Wachtel en 1976 en su texto Los vencidos. Los indios del Perú frente a la conquista española (1530-1570):

“...La historiografía occidental ha insaturado hace mucho tiempo a Europa como centro de referencia respecto del cual se ordenaba la historia de la humanidad. De acuerdo con una representación simple y unilateral del devenir, todas las sociedades debían de pasar por las mismas etapas en el camino del progreso y de la civilización cuyo modelo más acabado lo encontraba en Europa en dicha trayectoria; las sociedades no europeas se situaban detrás, como ejemplos de estados de civilización inferior: se trataba de una ideología justificativa de la expansión mundial del Occidente y de su hegemonía. ¿Es acaso un azar que la historiografía de América Latina se centre sobre todo en la civilización española, mientras que la historia del mundo indígena, desde la Conquista hasta nuestro días, permanezca, por así decirlo, desconocida?...”

...Cuando los españoles descubrieren en América otra humanidad, su estupefacción fue sin duda más grande,...este choque de dos mundos radicalmente extraños coincide, en el siglo XVI... Pero existe otro rostro del acontecimiento: para los indios no menos estupefacto...”²¹⁸

Este historiador indica la necesidad de prestar atención al modo de narrar la historia de América centrada en un dispositivo colonial no sólo desde la conquista territorial y cultural sino de saber y de la organización del pasado donde el poder y sus relaciones se expresa en un poder-saber que dice y calla al decir :

“...Las “distribuciones de poder” o las “apropiaciones de saber” nunca representan otra cosa que cortes instantáneos de ciertos procesos,... Las relaciones de poder saber no son formas establecidas de repetición sino “matrices de transformación”...

...Poder y saber se articulan por cierto en el discurso..., es preciso concebir al discurso como una serie de segmentos discontinuos cuya función táctica no es uniforme ni estable..., sino como multiplicidad de elemento discursivos que pueden actuar en estrategias diferentes...”²¹⁹

²¹⁸ Nathan Wachtel: *Los vencidos. Los indios del Perú frente a la conquista española (1530-1570)*, Madrid, Ed. Alianza, 1976, pp.23 y 24.

²¹⁹ Michel Foucault: *La historia de la sexualidad; voluntad del saber*, Buenos Aires, Ed. Siglo XXI

La historiografía *inkaica* crítica de Wachtel supone centra su interés en el proceso de conquista, su relatos sobre los procesos historiográficos junto a su reconstrucción del mundo político incaico de fines siglo XV e inicios del XVI para desentramar las formas de concebir las relaciones políticas y la idea de guerra –ritual y recurso para obtener botín a sistema de dominación y esclavización-. Esta crítica al modo de trabajar sobre la historia y las narraciones *inkaicas* las retoman entre otros María Rostworowski. La historiadora y antropóloga peruana citada ve e inscribe la necesidad de tener en cuenta las formas en que se conciben los modos de recordar y transmitir los sucesos en los *andes inkaicos* para darle otro sentido al debate de qué, para qué y quiénes estudia la sociedad *inka*. En relación con esto postula que distan las formas y sentidos del uso de los recuerdos en el mundo *inkaico* antiguo y el de los españoles²²⁰ -del cual proceden las crónicas de descendientes de incas como de españoles en el proceso de conquista-. Los *inkas* recordaban por medio de cantares ceremoniales, pinturas o tablas colectivas, y en quipus y no poseían un sentido histórico de sus narraciones²²¹ similares a la del mundo occidental. Allí es donde se rastrea una colonialidad científica y del pasado pues para intentar comprenderlos se usan modos y cortes disciplinares que apuntaban al mundo Moderno Occidental.

Las narraciones monumentales *inkaicas* fueron mayormente quemadas durante la conquista española según los relatos orales de oidores y cantares *inkaicos* retomados en las crónicas de Garcilaso de la Vega como de Guama Poma de Ayala. Los cantares eran relatos adecuados según los intereses del Inca, la ceremonia donde se difundían y el público presente. A Garcilaso de la Vega se le debe la noción de mestizaje en tanto herencia biológica y cultural según los antropólogos de la identidad²²².

Los *inkas* suelen ser presentados en etapas políticas centradas en la ocupación de Cuzco, las expansiones y anexiones territoriales de los territorios de suasiray,

Editores Argentinos, 2003, pp. 120, 121 y 122.

²²⁰ María Rostworowski de Díaz Canesco: *Historia del Tahuantinsuyo*, Lima, Ed. Instituto de Estudios Peruano, 2008, p. 13.

²²¹ Rostworowski, *Ibidem* Cita N° 220, p. 15.

²²² Manuel M. Marzal: *Historia de la antropología indigenista: México y Perú*, Barcelona, Ed. Anthropos, 1993, p. 38.

aymaras y chancas, la formación de una realeza basada en matrimonios incestuosos, la descripción de los sacrificios de niños y jóvenes junto a animales para atraer el bienestar y la fertilidad o detener alguna catástrofe natural. Además de concebir una etapa denominada imperial desde Pachacutec hasta Atahualpa. Otros de sus relatos como he mencionado son las crónicas entre las más retomadas son la del Inca Garcilaso de la Vega pues en sus relatos hay una magnífica expresión de una fusión de dos mundos en contraste porque escribe sobre la comunidad de sus antepasados con ejemplos y comparaciones donde se hace referencia a sucesos de la Historia europea medieval y romana.

Capítulo 4: Indicios sobre los Heteos, Atenieses e Incas. Una aproximación conceptual y comparativa

En este capítulo, se retomara el análisis comparativo de los Heteos, Atenieses e Incas desde los siguientes ejes de indagación: a) lugares vivenciados donde el objetivo es analizar el espacio político y público como lugar donde se territorialización las relaciones humanas, b) relaciones consanguíneas: a fin de retomar el parentesco y las alianzas matrimoniales como intersticios claves donde la mujeres son tema, problema y objeto de construcción de vinculaciones sociales y políticas; y c) estereotipos hacia y de los otros: para indagar como el trato a los otros señalados como cautivos, enemigos, vencidos, sometidos supone construir paralelamente un “nosotros” desde políticas de resistencia, enfrentamientos junto al consenso político en las relaciones citadas; a fin de pensar las *relaciones de poder y alteridad* y el “*ser político*” desde diversas *prácticas estatales e imperiales*. Pues, el eje de esta tesis es reflexionar sobre cómo las *relaciones y prácticas de “alteridad” se vinculan con las relaciones de poder* entendidas como espacios de interacciones humanas, especialmente en el ámbito político interno y en las relaciones diplomáticas donde se configuran una idea y un modo del “*ser político*” de los hombres y de las mujeres, y de sus campos de accionar.

A. Lugares vivenciados:

Estos lugares en términos de de Certeau son los espacios político y social donde se territorializan las relaciones humanas, donde se ordena la coexistencia y marcan posesiones y posiciones; se mapean vínculos políticos²²³. Para lograr desandar estos procesos retomamos las formas de ocupación de los territorios donde cada una de las tres sociedades seleccionadas desarrollara su vida política con

²²³ Este autor propone pensar al espacio como un lugar practicado en el contexto del mundo occidental, la acotación de uso como lugres vivenciados supone retomar la idea que el espacio es político cuando se lo usa, diseña, ocupa, marca y demarca como zona de relaciones humanas contextuales. En ellos, hay permiso y límites, se hacen obras y señalan roles y funciones de los espacios donde la vida se desarrolla. Michel de Certeau: *La invención de lo cotidiano. 1 Artes de de hacer*, México, Ed. Universidad Iberoamericana Instituto Tecnológico y de estudios superiores de occidente, 1996, pp. 129 a 131.

prácticas estatales y definen quién/es y cómo gobiernan y usan esos espacios que además de físicos son políticos, y si esa sociedad construye *prácticas imperiales*.

Los heteos, durante los siglos XVIII al XIII a. C ocuparon espacios diversos, en primer lugar consolidaron su dominio político en el centro de la Península Anatolia siglos XVIII al XV a. C, y en segundo lugar organizaron estrategias de expansión territorial hacia el norte de la misma y al sur este a fin de controlar el Corredor Sirio Palestino durante los siglos XV al XIII a. C.

La primera etapa se dio mediante un proceso múltiple de: **infiltración en áreas marginales*: como eran las zonas del noroeste del río Halys cercana a las montañas y a los gasgas durante casi un siglo²²⁴; **guerras a las Ciudades- Estados de la meseta central* algunas dependientes de Asiria y otras ciudades independientes entre sí; **el sitio militar* a las ciudades centrales como Kanesh –dependiente de Asiria- que posteriormente serán parte de una de las ciudades capital de Hatti; y **las alianzas matrimoniales en forma de matrimonios políticos y/o diplomáticos* con los gobernantes de varias de esas ciudades citadas²²⁵. En este proceso de ingreso de lo heteos a Anatolia esta estaba habitada por diversas sociedades algunas entre vinculadas a Asiria como Kanesh juntas a otras sin relación con los asirios. Estas diversas ciudades se vinculaban entre ellas por medio de *prácticas culturales* comunes como el idioma y el panteón religiosos junto a las actividades de intercambio. En la zona norte de la península Anatólica, en la región de los Pónticos se ubicaba una sociedad de jefatura seminómada, los Gasgas.

Estos conformaran un espacio fronterizo en términos territoriales, el lugar de residencia de una sociedad causal de problemas en cuanto a las dichas fronteras políticas y su administración para los reyes de Hatti. Al igual que una sociedad con la cual tiene continuos procesos de tensión y colaboración, de construcción de un “Nosotros” y “los Otros” o “Ellos”, siendo recurrente en varias de sus narraciones políticas, la referencia a los gasgas. Los heteos en sus escritos evidencian el *poder* de

²²⁴ Mario Liverani: *El Antiguo Oriente: historia, sociedad y economía*, Barcelona, Ed. Crítica, 1995; pp. 339 a 341.

²²⁵ Silvana B. dos Santos: *El poder y el discurso en las relaciones imperiales de heteos en los siglos XIV y XIII a. C*, Tesis de Licenciatura en Historia 2002, inédita, pp. 4 y 12.

su fuerza militar junto a las acciones de intercambio o las invasiones de los gasgas. Arzawa y Alashiya al oeste del río Halys eran ciudades-estados independientes y objeto de lucha para los heteos al igual que los gasgas. Las tres regiones diversas entre sí serán objeto de guerras, provincializaciones y sublevaciones continuas.

Los heteos como se ha expresado poseen una etapa migratoria proveniente de la estepa rusa y un proceso de ocupación y formación de una *comunidad histórica* en forma de Estado Territorial con momentos de avance, acomodamiento y resignificación de algunas Ciudades-estado Anatólicas entre los siglos citados XVIII al XV a. C. Esto implicó una nueva sedentarización en esa región y su dominación político-militar; también la formación de nuevas hegemonías bajo la órbita de dos ciudades claves para la realeza Hetea *Nesha* y *Khattushash* o *Hattusha* ambas “capitales políticas”. La segunda será la residencia de la realeza hetea desde el gobierno de Hattushilli I o Khattushil I por su ubicación defensiva edificándose como un centro administrativo, político y religioso, la misma porta el nombre del rey que la edificó. *Hattusha* contenía además del palacio los templos principales de los dioses del Trueno, Teshub el dios de las tormentas, y de Arinna la diosa Sol de la Justicia y de las fronteras. Los símbolos semióticos en las narraciones monumentales más relevantes eran las murallas que rodeaban a esta ciudad, la puerta de leones protectores de Hatti en el ingreso a las zonas públicas y las iconografías de Teshub y Arinna en los templos de esa capital al igual que en los templos de Yaziliczaya (ver Figura 1).

Hattusha evidenciaba que el espacio político antiguo también era un espacio religioso y cósmico donde el *poder* era de hacer, de mandar construir pero también como acto de protección que sustentaba la entrega de impuestos y de una corvea anual. Allí se reservaban los graneros de los dioses y de la realeza usados para la mantención de la corvea en épocas de crisis ecológicas. Los templos en especial los de *Hattusha* eran también el lugar de refugio de los huérfanos y de las viudas pues estos habían perdido su red de protección familiar, su lugar de un “nosotros” vinculados por la sangre y pasaban a tener un “nosotros” vinculado al templo y el dios o diosa protectora desde las leyes heteas. Esta pertenencia a una comunidad de referencia simbólica puede leerse como una “alteridad” desde la “mismidad” y el

“nosotros” que se desarrolló y ejerció en el espacio político ya desde la antigüedad. La construcción de ese centro político y religiosos era también la manifestación de un espacio de protección a la realeza y a los desamparados además de centro económico.

Figura 1: Puertas de la ciudad Hattusha con Leones protectores y Figura de la Diosa Sol de Arinna.



Fuentes: [http://es.wikipedia.org/wiki/archivo.Hattusa.liongate.jpg](http://es.wikipedia.org/wiki/archivo:Hattusa.liongate.jpg) y http://www.uned.es/geo-1-historia-antiguauniversal/HISTORIA%20GENERAL%20RELIGIONES/HITITAS/HITITAS_PRINCIPAL.htm

Una vez estabilizadas, en parte, las relaciones en la península cita la forma de organizar las relaciones políticas se estipulan mediante el Edicto de Telepino que rigió las formas de sucesión real y el ejercicio de la vida política desde el año 1500 a. C. aprox. En esta narración, la Asamblea de jefes militares y ancianos asesoraba al rey pero no es más quién lo elegiría y designaría pasando de ser una realeza electiva a una realeza hereditaria como se expresa en estas líneas:

“...Cuando yo, Telepinush, me hube sentado en el trono de mi padre, realicé una campaña contra Khashshuwas y destruí Khashshuwas. Y mi infantería estuvo en Zizzilipas y en Zizzilipas se libró una batalla. Cuando, en aquel momento, yo, el rey llegué a Lawazzantiyas, Lakhkash me fue hostil e incitó a la rebelión a Lawazzantiyas. Y los dioses me lo dieron en la mano,... Cuando yo, el rey escuché, que ellos trajeron a Tanuwas, Takharwailis y Tarukhshus y la Asamblea luego lo sometió a juicio (dañada la fuente, desde ahora se referenciara con estos signos ¿?), y yo el rey, dije: “¿Por qué morirán? Ellos [los funcionarios] escondieron sus rostros (¿?)” Yo, el rey, los separé. Los hice granjeros, tomé sus armas del lado derecho y les puse yugo ((¿?)

El [derramamiento] de sangre de la familia real se ha vuelto cosa corriente. En Ishtarparisash, la reina, murió; y luego Ammunash, el hijo del rey murió. Y los hombres también están imprimiendo un sello (¿?)... “Ved allí. En Khattushash el [derramamiento] de sangre se ha vuelto cosa corriente”. Ahora yo, Telepinush, he reunido una Asamblea en Khattushash. Desde ahora en más (¿?) no se permita en Khattushash cometer daño contra el hijo de la familia [real] o clavarle una daga.

*Que un príncipe, hijo de la primera [esposa], sea rey. Si no hay príncipe de primer rango, que el que es hijo de segundo rango se convierta en rey. Si no hay príncipe que tome marido para la hija de primer rango y que se convierta en rey...*²²⁶

En ellos podemos rastrear varios temas, indicios de la organización política de la realeza hetea:

- ✓ *el rol de la asamblea antes y después del 1500 a. C* en la cual se pasa de un rey elegido por voto que debía de casarse si no lo era para conformar la pareja real a un Rey y Reina de Hatti como pareja hereditaria. Además, se coloca a las mujeres de la pareja como posibles sucesoras al trono una vez que contraigan matrimonio y así evitar los asesinatos de hijos varones;
- ✓ *las formas de castigo a las familias desleales políticamente* mediante la ruptura de su condición de distinción y rol político pasando de ser jefes militares²²⁷ a campesinos, denigrando con ello su condición social. *La "alteridad" es una política de marcación*, de construcción de fronteras de "unos y otros" hacia el exterior pero también hacia el interior de cada comunidad donde la pluralidad humana en términos arendtianos supone crear espacios para el dialogo y a la vez lugares de pertenencia y de distinción. El castigo político, al quitarle a estos miembros de la élite su condición de jefes militares, es también una forma de *ejercicio del poder* político que traza y puede romper lazos de prestigio y con ello de influencia en la política hetea. *Poder y "alteridad"* se complementan en la construcción del hombre político heteo, de su *"ser político"* mediante *prácticas políticas* concretas como la expulsión de grupos de decisiones que implica la muerte política de un sector y la formación de una pareja real hereditaria;
- ✓ *la manera de evitar las guerras internas, los asesinatos masivos y las traiciones entre las familias que portaban armas*. La intención aquí no es sólo distinguir a quiénes y por qué gobiernan sino también la construcción de máximas de última

²²⁶ Edicto de Telepinush en *Fuentes heteas N° 7*, Traducido de Sturtevant, Edgar H y BechtelGeorge: "A Hittite Chrestomanty", Linguistic Society of America, Ed. University of Pennsylvania, Philadelphia, 1935 (183-193) del traducido, pp. 14 y 15.

²²⁷ Las élites militares se distinguían del resto de la población por ser familiares entre sí y a la vez porque contaban con los bienes y tiempos necesarios para el entrenamiento militar en especial los corredores con carros y caballos, pues ello criaban y entrenaban a sus animales y a quienes los acompañaban en esos carros. Esto se mantiene como signo de distinción aún después del 1550 a. C donde el ejército se profesionaliza y hace responsable del estado heteo.

instancia como es la ley y su ejercicio a fin de evitar guerra internas. Política y *poder* se expresan en este caso como una construcción de límites y de zonas comunes, de capacidades según Barnes asentadas en este caso en la genealogía familiar;

- ✓ el *modo de ser la realeza hetea desde el 1500 a. C* donde quienes gobiernan provienen de *una familia reinante* y heredan sus hijos sean hombres o mujeres. La innovación política hetea pasa por el rol asignado a las mujeres de la familia como sujetos de acción y decisión política, funcionarias y símbolos del estado y a la vez objetos de intercambio, los dos últimos roles ya eran parte de la política del segundo milenio en oriente.

La segunda instancia es la expansión militar con fin de obtener tierras, tributos y controlar las redes de intercambio de Cercano Oriente a través de la ocupación y provincialización de las ciudades que controlan los bosques de Kizzuwadna –nicho ecológico de ese recurso-. Quienes gobernarán estas provincias como las regiones de Arzawa y Alashiya serán hijos de la pareja real a fin de construir una experiencia en la gestión. La expansión al sur supuso armar otras formas de relacionarse basadas en la firma de tratados bilaterales donde se exigía tributos, colocaban guarniciones militares y se acordaba un matrimonio diplomático. La distinción del rol de las mujeres heteas fuera de su territorio dependía de con quien se firmase ese contrato político²²⁸ pues podían ir como reinas gobernantes en los reinos vasallos, o como princesas del harén con reinos hermanos, entre otras prácticas.

²²⁸ La distinción entre reino vasallos y hermanos suponía desde las prácticas políticas relaciones interestatales muy diferentes. Los reinos vasallos eran aquellos que habían perdido ante el ejército heteo o habían pedían la protección del rey de Hatti ante el ataque de otro reino con prácticas imperiales como son el caso de Ugarit y Amurru. Los reinos hermanos era la manera en se denominaban los reinos que poseían bajo su órbita de poder a otros reinos sin haberlos provincializado pero solicitando entrega de tributos; ser hermanos políticos en la diplomacia del Cercano Oriente Antiguo durante el segundo milenio a. C era ser sociedades con prácticas imperiales que reconocían a otras igual capacidad y con las que solían competir. Mohamed Abdul –Qadar: *La administración provincial hetea en los territorios conquistados en Asia*, Londres, Ed. Penghu Books, 1966; Alberto Bernabé y Jose Álvarez Pedrosa: *Historia y leyes de los hititas*, Madrid, Ed. Akal / Oriente, 2000; Graciela Gestoso Singer: *El intercambio de bienes entre Egipto y Asia Menor. Desde el reinado de Tutmosis III hasta el de Akhenaton*, Buenos Aires, Ed. Revista CEHAO-UCA, 2007; José M González Salazar: *Conflictividad y estabilización de las relaciones asirio-hititas. A propósito de las principales tensiones fronterizas durante las fases finales del Imperio Hitita*, Barcelona, Ed. Gerión Boletín Asociación Española de Orientalistas XXXIX, 2003.

Los atenienses, habitantes de la Península Ática, se denominan a si mismos de ese modo, aunque no se ha dilucidado si la Polis le debe el nombre a la Diosa Pala Atenea o no. Aunque el nombre de los habitantes de ese región en tanto comunidad política proviene del siglo VIII a. C. época en que las Polis nacen amparadas bajo una deidad protectora. Igual esta distinción es indiferente para su comprensión.

Atenas estaba poblada desde la Edad Creto - Micénica y formó parte del llamado "mundo griego" que es reorganizado durante el siglo VIII a. C.; vale aclarar que cada Polis²²⁹ en la antigüedad poseía una dinámica particular. Pero ¿qué es una Polis? Es un espacio político, social, cultural propio del "mundo griego" antiguo y de un tipo de sociedad particular. Las Polis suele ser definida como una comunidad histórica (a modo Ricoueriano) que marca un proceso de transformación que evidencia una mutación económica, políticas y un cambio de mentalidad. En esta nueva concepción del espacio político la vida política pasa por la urbanidad, el ágora y los rituales públicos complementados con los ritos religiosos que definen entre otras cosas roles sociales.

Atenas como sociedad con *prácticas estatales* edifica un lugar dentro de la ciudad que era el corazón político y religiosos de esa comunidad, la Acrópolis. Allí se realizaba los cultos a Palas Atenea diosa protectora de Atenas emblema de la sabiduría y la guerra, y a Poseidón dios de los mares, además de los sacrificios rituales y las comidas comunales. En términos de Plácido, la Polis se crea en la época arcaica como centro religioso y político pues:

"...Los sacrificios se consideraban actos cívico y señalaban la creación de la vida civilizada frente a la vida salvaje anterior de la comunidad, expresión de filocoro. Además, se celebraba la comida en común que funda la comunidad, En los cultos de la póleis se integran los cultos locales, por los que coinciden los cultos de los dêmoi con los de Atenas, ...que ahora sirven como cohesión cívica...

...Los templos se convierten en el elementos representativo de la comunidad y su uso sirve para marcar la diferencia entre integrados y excluidos..."²³⁰.

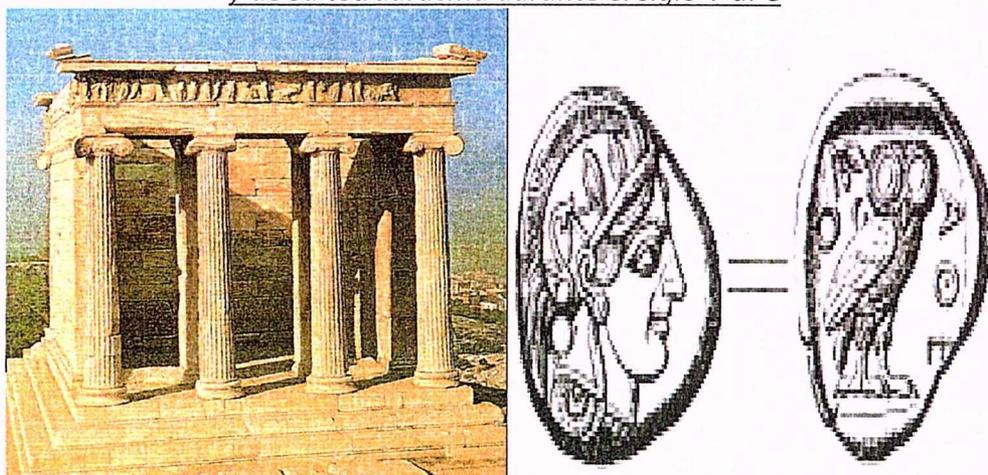
También se reunía para las oratorias en la Boublé y Eclessía en las asambleas estos espacios son ocupados y usados con fines políticos y religiosos que dan pertenecía y

²²⁹ M. I. Finley: *¿Quiénes son los griegos?* En *Los griegos en la antigüedad*, Colombia, Ed. Labor, 1994, pp.55 y 56.

²³⁰ Domingo Plácido: *Los espacios religiosos de los orígenes de las comunidades arcaicas en Política y religión en el Mediterráneo Antiguo. Egipto, Grecia, Roma*, Buenos Aires, Ed. Miño y Dávila, 2009, pp. 179 y 184.

unidad, un “nosotros” ante “ellos”, un lugar que es vivenciado como propio y distinto a otro (ver Figura 2). Hecho que también se demarca en las monedas, por ejemplo en los tetradracmas atenienses que desde el siglo V a. C circulan en el Mediterráneo como medio de pago que representan los símbolos de Atenas: la efigie de Pallas Atenea en el anverso, y su mochuelo, la lechuza sagrada símbolo de la sabiduría junto a hojas de olivo y una media luna en el reverso más el signo de Atenas.

Figura 2: *Vista de la Acrópolis de Atenas y sus Propileos con frisos en la parte superior y de su tetradracma durante el siglo V a. C*



Fuentes: Historia de las Antiguas Civilizaciones. Grecia, Barcelona, Ed. Océano, 2006, p. 251 y 160.

La Polis implicó desde el siglo VI a. C una nueva forma de pensar la construcción de la vida política:

“...simetría, reversibilidad, reciprocidad entre ciudadanos definidos como “semejantes” o “iguales”; abandono de la antigua actitud relativa a la tradición que ya no se considera como verdad inamovible,...; por el contrario, el esfuerzo individual para liberarse, para afirmar su originalidad tomando sus distancias con relación a los antepasados...”

“...la polis existe únicamente en la medida que se ha separado un dominio público, en los dos sentidos, diferentes pero solidarios, del término: un sector de interés común en contraposición a los asuntos privados...”²³¹

Esta era un cosmos circular alrededor de semejantes con isonomía, isocracia y leyes escritas. La nueva forma de organizar la vida política ateniense supuso dar a la comunidad la palabra que adquiere otras dimensiones de mágico ritual a más política humana, a acción pública argumentativa, siendo ella el mayor *instrumento de poder* pues una discurso y acción como obrar netamente humanos, en la ley. Además, el gobernante pasa a ser un elegido entre iguales políticos, un ciudadano que gobernará

²³¹ Jean- Pierre Vernant: *Los orígenes del pensamiento griego*, Buenos Aires, Ed. Paidós Studio, 2006, pp. 12 y 63.

por un año que no deberían ser sucesorios, pues los cargos eran rotativos salvo el de estrategia que suponía el liderazgo militar de Atenas y su defensa. Pericles es el magistrado que ha sido elegido por más de 20 veces sucesivas 445 a 429 a. C como Arconte. El “ser político” ateniense era un hombre libre, un ciudadano que había recibido educación, que podría participa en las asambleas y debía cuando la ciudad lo requiriese ser funcionario del estado, gobernar, tomar decisiones de última instancia como referencian tanto Paltón como Aristóteles. Estos, ponen énfasis en la educación de los ciudadanos para que obren Bien, con Justicia y para el Bienestar de todos pese a que el primero considera que sólo lo filósofos podían ser hombres justos. Aristóteles también postula que un “Buen Gobierno” debía poseer magistraturas electivas de corta duración²³².

En los frisos de los templos de la Acrópolis se narraron desde el siglo V a. C los hechos políticos de esa comunidad. Jean- Pierre Vernant referencia como *mutación* las reformas de Clístenes ocurrida durante el siglo VI a. C al modificar las instituciones predecesoras e instaurar lo político como acto humano. Clístenes suele designárselo como el “padre legal” o jurídico de la democracia ateniense. Este espacio político tiene un centro público, el ágora donde se edifica la Bouleuterion sede de la Boulé y se presidia la Eclesía²³³ o Asamblea pasando de ser el centro urbano un ámbito exclusivamente religioso a símbolo también de lo político como acto humano:

“...La mutación política es signo de un cambio dentro del universo intelectual...”

[Además] se propone superar la oposición entre el campo y la ciudad, y edificar un estado que ignore de forma deliberada, en la organización de los tribunales, de las asambleas y de las magistraturas, toda distinción entre urbanos y rurales..., en el centro del territorio ella reúne como en un mismo punto todos los edificios, civiles y religiosos, que están ligados a la vida común del grupo, todo lo que es público por oposición a lo privado...”²³⁴

Los atenienses construirán la lógica de dos espacios complementarios pero no superpuestos pues el ciudadano debe aceptar en la vida pública las decisiones de

²³² Platón: *La República*, Buenos Aires, Ed. Colección Roble/Plus Gradifco, 2005, Libro IV, 424d, 425a 425b, 431a y 432a; Aristóteles: *La Política*, Ed. Roble/Plus Gradifco, Buenos Aires, 2003, Libro II 1261a, 1261b, Libro III 1277a, 1277b, 1279a, 1282b, 1283a.

²³³ Jean- Pierre Vernant: *Mito y Pensamiento en la Grecia Antigua*, Ed. Ariel, Barcelona, 1983, pp. 220 a 222.

²³⁴ Vernant, *Ibidem* Cita N° 233, p. 225.

las asambleas y del Arconte además del estratega, pagar impuesto y respetar las leyes que la comunidad se da para sí, y la vida privada en sus hogares. El *poder político* se hace en las relaciones públicas donde se trata sobre lo común; en el espacio privado el hombre manda sobre la mujer, los hijos y los esclavos. Aristóteles a tal efecto expresa:

“...Un Estado no puede existir sin aquellas magistraturas que le son indispensables, puesto que no podría estar bien gobernado sin magistraturas que garanticen el buen orden y la tranquilidad...”

Con respecto a las necesidades de la ciudad, el primer objeto de control es el mercado,...se dicen que corresponden a la policía urbana, o bien “guarda de la ciudad”.

...En resumen, puede decirse que las magistraturas necesarias al Estado comprenden las siguientes funciones: el culto, la guerra, las contribuciones y gastos públicos de la ciudad, los mercados, la policía de la ciudad, los puertos y los campos. Asimismo, los tribunales, los contratos entre particulares, los procedimientos judiciales. La ejecución de los juicios, la custodia de los presos, el examen, constatación y liquidación de las cuentas públicas,...

En las ciudades pacíficas,...existen magistraturas que velan por las mujeres y los jóvenes...”²³⁵

Los cargos públicos eran para una política justa y la conservación de la democracia:

“...La tarea más importante del legislador y del hombre de estado que se propone fundar un estado democrático, no consiste en establecer o erigir un gobierno sino asegurar su estabilidad...deberá imponer fuertes multas a los que promuevan acusaciones falsas...Y el político deberá conseguir que todos los ciudadanos se muestren dispuestos con el régimen, y evitarse enemigos de las clases más poderosas...”²³⁶

Aristóteles nos presenta no sólo lo que considera debe ser un buen gobierno sino que recaudos tomar para ello al analizar las diversas formas políticas. El historiador Tucídides recupera también en una narración de los atenienses su constitución política al rescatar un discurso de Pericles en el siglo V a. C –Discurso fúnebre- marcando a la democracia como forma política deseada por otras comunidades históricas:

“...Tenemos un régimen político que no se propone como modelo las leyes de los vecinos, sino que más bien es él modelo para otros. Y su nombre, como las cosas no dependen de una minoría, sino de la mayoría, es democracia. A todo el mundo asiste, de acuerdo con nuestras leyes, la igualdad de derechos...”²³⁷

²³⁵ Aristóteles, La Política, Ob. Cita 233, Libro VI, 1321b.

²³⁶ Aristóteles, La Política, Ob. Cita 233, Libro VI, 1319a y 1320a.

²³⁷ Tucídides: *Historia de la Guerra del Peloponeso*, Ed. Ariel, Madrid, Libro II, 37.

En este extracto podemos rastrear como se concibe al *poder* en tanto patrimonio compartido por iguales, por ciudadanos varones descendientes de atenienses, y sus leyes. Además de una manifestación del *despliegue del poder* al consagrar loas funerarias a las víctimas y hacer rituales sobre la victoria y consagración de su población y de su forma de administrar la política y las *relaciones de poder*²³⁸. A la vez que la “*alteridad*” política está expresada al presentarse como modelo de comunidad histórica superior buscando construir en este caso una doble distinción hacia el interior de Atenas entre habitantes, esclavos, mujeres, comerciantes extranjeros y ciudadanos, y ante los vecinos, “los otros” externos, no sólo diferentes sino inferiores políticos.

Atenas bajo el gobierno de Pericles será parte de la Liga de Delos que enfrenta a los Persas y en esas acciones no sólo ampliara su flota militar y dispondrá de los recursos del tesoro de Delos sino también iniciar una política de expansión y solicitud de tributos a otras Polis. Esto será una de las razones de las llamadas Guerras del Peloponeso donde se combate contra Esparta por mucho más que tributos. Ambas guerras son por identidad política y formas de entender el gobierno, pasando a ser la guerra de un acto más ritual a un recursos económico y político a un espacio donde se lucha y por las “*alteridades*” culturales y políticos y para obtener botines y prestigio social.

Los atenienses, al igual que los Heteos, son parte de un grupo lingüístico indoeuropeo, pero los primeros corresponde a la llamada segunda oleada migratoria, iniciada en 1200 a. C -según Colin Renfrew y Jame Alvar-, que supuso una movilidad humana a gran escala²³⁹. Esta movilidad humana se caracterizo por la ruptura y reorganización de la vida política tanto del sur de Europa como del Cercano Oriente Antiguo y la construcción de nuevos modos de habitar y concebir el mundo. En este contexto de cambio y acomodamiento de poblaciones y de modos de entender el mundo se crea la Polis.

²³⁸ Michel Foucault: *Vigilar y Castigar*, Ed. Siglo XXI, Buenos Aires, 2002, 192.

²³⁹ Jame Alvar: *Los pueblos del mar y otros movimientos de pueblos e fines del segundo milenio*, Madrid, Ed. Akal, 1989, pp. 21, 46, 47 y 48. y; Colin Renfrew: *Orígenes de las lenguas indoeuropeas*, Barcelona, Ed. Española Scientific American, Noviembre de 1983, p. 88.

La denominación de Incas deviene de un uso externo, españolizado de la palabra *Inka*, soberano del Tahuantinsuyo para referirse también a las poblaciones gobernadas por este rey del curacazgo *inka*. Los *inkas* no poseían un término para Estado, ni para imperio, su designación para tal unidad política, geográfica y religiosa era Tahuantinsuyo²⁴⁰. Por ello, el uso continuó de *sociedades con prácticas estatales* y de *comunidad histórica* para referirnos a una sociedad que organiza una vida política en torno a la realeza y de administrar las relaciones políticas.

En esta unidad política, Cusco no sólo será el centro político, residencia del Inti y su familia sino también la representación de las cuatro regiones que conforman el Tahuantinsuyo²⁴¹. Esta ciudad es un espacio central desde lo político y religioso, y una de las zonas más fértiles de la región pues contaba con disponibilidad de acceso al agua durante todo el año. Cuzco en términos políticos y arquitectónicos se transformó en la capital administrativa del Curacazgo *Inkaico* (Ver Figura 3) al asignarle el nombre de:

“...,” “Ombligo del Mundo”..., la máxima expresión del imperio, el símbolo de la totalidad del organismo político de los hijos del Sol...; centro religioso del imperio, del cual brindan testimonio el principal representante del Estado, el Inca, soberano absoluto; centro cultural..., allí partían todos los caminos del ejército.

*Incluso desde el punto de vista económico era Cuzco el centro, pues allí confluían todos los impuestos y desde allí se distribuían los medios...”*²⁴²

En cuanto a la organización política *inkaica*, estas se basaban en categorías complementarias de vínculos sociales y políticos: dualidad, cuatripartición y división decimal²⁴³. La dualidad y cuatripartición ordenaban las estructuras del parentesco ligadas al gobierno, a una familia real donde la pareja gobernantes era de hermanos reyes. La cuatripartición organizada por áreas de producción y los nombres de las regiones: ayarmacas (quinua salvaje), ayar cachi (sal), uchú (ají), y mango manco

²⁴⁰ María Rostworowski de Díaz Canesco: *Historia del Tahuantinsuyo*, Lima, Ed. Instituto de Estudios Peruano, 2008 (1988), p. 19.

²⁴¹ John Murra: *La organización del estado inca*, México, Ed. S. XXI, 1999, pp. 31 y 32; y Nathan Wachtel: *Los vencidos. Los indios del Perú frente a la conquista española (1530-1570)*, Madrid, Ed. Alianza, 1976, pp. 113 a 125.

²⁴² Miloslav Stingl: *El impero de los incas. Esplendor y decadencia de los hijos del Sol*, Buenos Aires, Ed. Losada, 2007, pp. 33 y 34.

²⁴³ Nathan Wachtel: *Los vencidos. Los indios del Perú frente a la conquista española (1530-1570)*, Madrid, Ed. Alianza, 1976, pp. 114-116.

(cereal antiguo desaparecido)²⁴⁴. Estas regiones también representa a los cuatro varones hermanos unidos a cuatro hermanas, parejas míticas que enseñaron la domesticación y la vida urbana como lo referencia en sus crónicas Garcilaso de la Vega:

“...”Sobrino: yo te las diré de muy buena gana. A ti te conviene oír las y guardarlas en el corazón” (Es frasis de ellos, por decir “en la memoria”). “Sabrás que en los siglos antiguos toda esta región de tierra que ves eran unos grandes montes y breñales. Y las gentes en aquellos tiempos vivían como fieras y animales brutos, sin religión, ni policía, ni pueblo, ni casa, sin cultivar, sin sembrar la tierra, sin vestir ni cubrir sus carnes, porque no sabrían labrar algodón ni lana para hacer de vestir.

...Nuestro padre el Sol, viendo los hombres como te he dicho, se apiadó y tuvo lastima de ellos y envió del cielo a la tierra a un hijo y una hija de los suyos para que los doctrinasen en el conocimiento de nuestro padre el sol para que lo adorasen y tuviesen por su dios. Y para que le diesen preceptos y leyes en que vivieses como hombres con razón y urbanidad...”²⁴⁵

En este extracto hay varios indicios a rescatar:

- ✓ *La forma de entender la conservación del pasado, mediante relatos orales narrados por mayores hombres y mujeres a sus descendientes,*
- ✓ *La realeza desciende de la divinidad.* Este depende y es creación del dios Sol dueño del Tahuantinsuyo y administrado por sus hijos reyes. La realeza *inkaica* se sustenta en nupcias incestuosas entre hermanos para “mantener” la procedencia divina. Estos matrimonios sólo eran aceptados para la pareja gobernante, para el resto eran castigado con la muerte, la dualidad permite mantener el parentesco como lugar de residencia en dos polos –como lo ha expresado por Campagno para Egipto Antiguo- la realeza y las comunidades rulares, los *ayllus*.
- ✓ *Las leyes consuetudinarias eran obra de la pareja real vinculada con su dios el Sol por lazos de parentesco,*
- ✓ *La urbanidad y las artes eran enseñanza del Inca y su esposa como maestros del hombre, y*

Además el relato del Inca Garcilaso de la Vega es un nexo cultural entre “alteridades” políticas y culturales manifiestas en la escrituración de su obra pues las comparaciones del obrar y de ciertos actos de gobierno lo hará usando ejemplos de

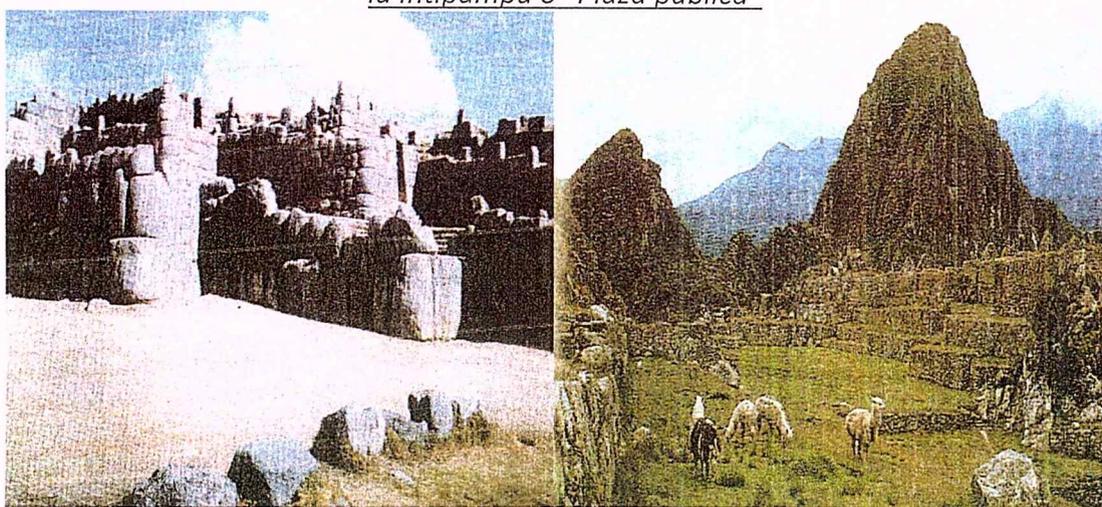
²⁴⁴ Rostworowski, Ob. Cita N° 240, p. 32.

²⁴⁵ Inca Garcilaso de la Vega: *Comentarios Reales de los Incas I*, México, Ed. F.C.E, 2005, pp. 40 y 41.

la historia europea medieval y romana. La colonialidad del tiempo y del saber está presente en la construcción de la propia narración de vida y de sus tradiciones como descendiente de *inkas* y como hombre educado por españoles donde modernidad, tradición y pasado están en tensión.

La división decimal estaba vinculada con el reparto de las tierras a las familias que componían los *ayllus*.

Figura 3: Fortaleza de Sacsayhuamán que conformaba la cabeza de puna en Cuzco y la Intipampa o "Plaza pública"



Fuente: María Rostworowski de Díaz Canesco: *Historia del Tahuantinsuyo*, Lima, Ed. Instituto de Estudios Peruano, 2008 (1988), fotografía 5; María Rostworowski: *Pachacutec*, Lima, Ed. Instituto de Estudios Peruano, 2006, fotografía 13.

La sociedad *inkaica* llamada también quechua por la lengua que usaran en todo el territorio que dominara el Inca será construida políticamente y territorialmente desde inicios del siglo XII al Siglo XV donde Pachacutec lograra junto al Inca Viracocha unificar las tierras de Cuzco como capital política rodeada de los suasiray, aymaras y chancas. Las dos últimas comunidades históricas serán parte de los curacazgos más complejos de dominar para el Inti con rebeliones continuas, guerras y alianzas que Viracocha y Pachacutec logran controlar, dominar y obligar a reconocer al Inca como su rey pagando impuestos anuales y cumpliendo con la mita (sistema de movilidad humana para obras comunales, sacerdotales o para el Inti llamado también un sistema de impuesto en trabajo rotativos) pues que esta sociedad no posee un sistema monetario.

La "*alteridad*" política incaica está marcada por varios temas, la construcción de un sistema de regiones en Cuzco que representa desde el último rey citado a las

cuatro regiones políticas más que a las zonas de producción y a las grandes familias *inkas* del supuesto primer rey incaico Manco Capac como lo expresa María Rostworowski:

“...La antigua división del Cuzco que hiciera Manco Capac llamado a los cuatro barrios Quinti cancha, Chumbi cancha, Sayri cancha y Yarambuy cancha, fue alterada. Ya no representaban ni correspondían a la grandeza de creciente de los incas. El imperio fue dividido en cuatro suyos, partiendo de las líneas demarcatorias o caminos de la plaza principal. Las vías, al salir de la plaza del Cuzco, marcaban al mismo tiempo los cuatro nuevos barrios...”

Estas formas de dividir el Cuzco, ya no en barrios locales sino en los cuatro suyo que representaban las regiones del incanato, obedecía a un concepto alto y grandioso. La ciudad se convirtió en el centro y ombligo del mundo conocido... Los referidos cuatros suyo correspondían a las siguientes bien conocidas demarcaciones geográficas..., Antisuyo..., Condesuyo..., Chinchasuyo..., Collasuyo...”²⁴⁶

A esta división política se la concibe como base imperial pero en la actualidad se discute si esta nueva organización no demarca más que un imperio la construcción de una sociedad estatal territorial pues la noción de tributo no está presente en la política incaica si la de impuesto en especies y en trabajo denominado mitanio. Además los mayores conflictos militares y de logro de inclusión a la órbita de Cusco fueron con los aymaras. La propiedad de la tierra era del Dios Sol o Inca, los *ayllus* y los templos. La tenencia de la tierra será uno de los factores de problemas entre los dos últimos reyes de esta comunidad histórica -Atahualpa y Huáscar- pues es más que áreas de producción es lugar donde gobiernan los hijos del Sol. Estos hermanos confrontaran entre sí apoyándose en rivalidades internas de los *ayllus* al momento de llegada de Pizarro.

Las tres sociedades poseen un pasado de índole migratoria y mundo de referencia pasa por instancias de movilidad humana entrecruzada por necesidades de subsistencia y por *prácticas* de invasión o otras sociedades con las cuales se integran de un modo múltiple: guerra de conquista y ocupación, procesos de inclusión y reformas políticas para construir un nueva élite gobernante. Hecha esta salvedad, su mundo cultural también constituye una interjuego de acciones y *prácticas* donde se incorporan y mantienen formas culturales vigentes, procesos de sincretismo y se crean nuevas lógicas sociales donde las categorías de *prácticas estatales* y de

²⁴⁶ María Rostworowski: *Pachacutec, Obras completas*, Lima, Ed. Instituto de Estudios Peruano, 2001, pp. 178 y 179.

prácticas imperiales son sólo herramientas teóricas que poseen procesos de adecuación y de limitaciones en sus usos para cada sociedad.

Los lugares vivenciados, por estas tres comunidades, son diversos pero en ellos hay un hilo común marcan la pertenencia a una doble comunidad: política-cultural y religiosa, los centros sean “capitales” o la acrópolis se distinguen por esas funciones. Espacio que es humano y cósmico, político y religioso, aspectos que en la antigüedad no estaban diferenciados. Las residencias de los gobernantes difiere entre ellos, para los heteos e inkas ese centro que denominamos actualmente “capitales políticas” se lo percibían como tierras de los dioses que regían la política de esa comunidad histórica fueran llamado la ciudad del gobernante como Hattusha o el ombligo del mundo como Cusco. En ellas, había dos casas distintivas que marcaban los lazos de común-uniión los templos y el palacio residencia de la realeza y de la burocracia de esa sociedad. Atenas ubica ese centro dentro de sus murallas, en la Acrópolis, y en esa región se desarrolla el espacio de lo compartido. En ella se desarrollan los hitos políticos y religiosos se hace la comunidad, pero no es el Palacio el lugar político sino la zona de reunión de las Asambleas en el templo principal.

En estos lugares residen quienes gobiernan realezas o magistrados pero también los huérfanos y viudas donde el parentesco y la solidaridad pasa de ser de sangre a de pertenencia al estado y los dioses. Además de realizar en ese núcleo político la vida económica de la región. En estos lugares se hace la vida política en el sentido amplio del concepto político, de acción colectiva humana que crea una entidad. En el caso de Atenas, las murallas separaban a los atenienses y los habitantes de l misma de los extranjeros, es centro y totalidad a la vez.

B. Relaciones consanguíneas

En este inciso pretendemos retomar desde la construcción de la política que roles poseen las mujeres y los hombres en las tres *sociedades antiguas* citadas y cómo influyen en este las relaciones de sangre. La intención es indagar sobre los usos sociales y políticos del parentesco²⁴⁷ y de la construcción de los matrimonios. Los

²⁴⁷ Pierre Bourdieu: *Cosas Dichas*, Barcelona, Ed. Gedisa, 2000, pp. 68, 71, 75 y 138.

cuales se fundan, definen y planifican con fines políticos al construir formas sociales y políticas de ser aceptados y validados no sólo como la unión de un hombre y una mujer por afecto.

Los usos de las pautas matrimoniales en términos de Bourdieu y de Foucault son parte de las *estrategias de poder* y de trato con y hacia el o “*los otros*”. Estas estrategias y tácticas de formación además tienen un rol y sentido en las relaciones políticas internas y otro en las relaciones de política interestatal. El eje para retomar las *relaciones de “alteridad”* en este análisis es el rol y lugar de las mujeres en esos matrimonios y sus lugares en la política de estas comunidades históricas en especial desde el rol de esposas gobernantes o ligadas a situaciones de acción y decisiones de última instancia. Esto supone analizar el rol de los matrimonios en la política de los Heteos, Atenienses e Incas, qué valor simbólico y político portaban y cómo se edificaban lo cual supone pensar las posiciones y disposiciones de estas mujeres.

Otro de los indicadores retomados para pensar las relaciones consanguíneas en el contexto de *relaciones de “alteridad” y poder* es sobre aquellas personas que ha perdido sus relaciones parentales: huérfanos y viudas. Esto, está unido a *los lugares vivenciados* pues hacer la vida comunitaria supone no sólo tener un espacio y un modo de entablar las relaciones políticas sino también definir y concebir los roles de los integrantes de esa comunidad.

Para *los heteos*, las relaciones consanguíneas eran parte de la edificación del consenso político luego de las infiltraciones y guerras en relación con la edificación de una política de leyes sucesorias. La paz entre comunidades históricas era firmada bajo formas de subordinación o de alianza por medio de matrimonios políticos-diplomáticos. Las alianzas matrimoniales²⁴⁸ eran formas de imponer parte de la realeza hetea y de su gobierno a “otra” comunidad en el caso de las relaciones con Ugarit, Amurru y Mittani no así con Egipto donde la boda supuso una alianza ofensivo defensivo y la firma de la paz entre ambas sociedades con prácticas imperiales. La entrega y recepción de mujeres en la política estatal hetea suponía entretener

²⁴⁸ Para el caso: Itamar Singer: *The title “Great Princes” in the Hittite Empire*; Ed. Tel Aviv Sonderdruck Aus UF, Tel Aviv, 1991 ; Silvana B. dos Santos: “*Las mujeres reales en el imperio Heteo*”, en *X Jornadas Intereescuelas / Departamentos de Historia*, Universidad Nacional de Rosario, Rosario 2003, ponencia, ISBN 950-673-479-3.

relaciones de solidaridad y de pertenencia basadas en la consanguineidad y en un juego de poder, presiones y acuerdos.

Esta política matrimonial posee sus inicios desde el Edicto de Telepino donde construyeron una dupla *hombres y mujeres* como parte de las familias gobernantes que conformaban la realeza hetea y la élite político-militar base de la burocracia de esta sociedad con *prácticas estatales*. Esta situación de dupla *Rey y Reina* de Hatti se referencia en varias narraciones: Annita donde se esboza una pareja mítica a Labarana y Tawanana luego títulos reales del hombre y de la mujer gobernante, el Edicto de Telipinush o Telepino, los decretos reales, los sellos gubernamentales y en los tratados bilaterales al igual que en los arbitrajes. Los matrimonios políticos serán una estrategia usada en como parte de las *prácticas estatales* y también de las *prácticas imperiales*.

Las Reinas consortes, principalmente la consorte real o primera esposa poseía un sello propio y otro compartido con el rey como rubrica de la realeza hetea en sus decisiones como se evidencia en el sello real de Supiluliuma. En este, los signos de la realeza hetea son la figurar triangular alargada con una corona en la parte superior que representa la imagen del rey de Hatti y de sus tierras, el perfil de una mujer con una corona que representa a la reina de Hatti, y el Sol alado símbolo imperial²⁴⁹ (ver figura 4). El rey y la reina conjuntamente como pareja política²⁵⁰ y administrativa eran también sumos sacerdotes en los ritos anuales y máximos responsables de la justicia y sus tribunales, aquí podemos leer la noción de *pensamiento integrado* y de elaboración de leyes sucesorias para definir posiciones políticas.

Si las damas de la corte hetea –hijas de la pareja real o de altos funcionarios– portaban el título *Gran Princesa* podía y debía gobernar esa mujer como reina en la comunidad histórica que dependiera de los heteos como Reina Consorte responsable de las relaciones diplomáticas. Además de ser acompañada en esa nueva comunidad por otras mujeres de la corte hetea, y una guarnición militar que debía proteger y

²⁴⁹ El Sol Alado es un icono del Dios del Sol y símbolo del estado imperial o de Rey de Reyes de origen egipcio demarcando aquí también sincretismos culturales por parte de Hatti. Graciela Gestoso: *El culto a Atón en Egipto de la Dinastía XVIII. Sus antecedentes*, Buenos Aires, Ed. R. E. E, 1999, pp. 47 y 51.

²⁵⁰ Bourdieu, Ob. Cita N° 247, pp. 71 a 75.

aceptar las ordenes de estas reinas en su nuevo lugar de residencia, estas tres medidas se las puede leer como un signo de las *prácticas imperiales*. Asimismo, los reyes heteos recibían princesas que podían ser parte de la corte real como segundas esposas o concubinas reales. En términos de Foucault los rangos de estas mujeres suponían localizar *posiciones de poder* pues el:

“...arte del rango y técnica para la transformación de las combinaciones. Individualiza los cuerpos para una localización..., que nos los implanta, pero los distribuye y los hace circular en un sistema de relaciones...”²⁵¹

Circulan mujeres con rangos de poder y posiciones de prestigio o de desvalorización que se evidencian en los términos de envío de mujeres y de herencias para los hijos de ese matrimonio forzado. Las prácticas de consenso y coerción en las *relaciones de poder* son complementarias entre sí y suponían ir armado un entretejido político de vinculaciones políticas.

Figura N° 4. Sello real doble de Suppiluliuma y su esposa, y sellos individuales de Puduhepa y Hattushilli III.



Fuentes: <http://www.proel.org/index.php?pagina=alfabetos/picthiti> y <http://www.hittites.info/history.aspx?text=history%2fLate+Late+Empire.htm#Tudhaliya4>

La *Reina de Hatti* mantenía este rol de gobernante mientras ella viviera y ejercía el *poder* de gobernar durante el verano de modo pleno –pues era la época de las campañas militares realizadas por el Rey. Estas mujeres gobernantes mandaban desde la capital del reino al igual que controlaba las guarniciones militares de la misma. Allí recibían los tributos de los estados vecinos, los regalos reales, podían crear edictos políticos y condonar deudas, y realizar por medios de cartas reales los acuerdos políticos para los matrimonios entre casas gobernantes al portar el título

²⁵¹ Michel Foucault: *Vigilar y Castigar*, Buenos Aires, Ed. Siglo XXI, 2002, p. 149.

Gran Reina. Un ejemplo de esto son las acciones realizadas por Puduhepa esposa de Hattushili III y sus intercambios epistolares con la reina de Egipto:

“...Así habla Naptera, Gran Reina de Egipto. Di a Puduhepa, Gran Reina de Hatti, mi hermana: yo tu hermana, estoy bien. Mi país está bien. Que tú, hermana mía, estés bien. Que tu país esté bien...”

...Mira, te envió un regalo como saludo, hermana mía. Que te informen hermana mía, del regalo que te he enviado por medio de Parihnawa, embajador real:

Un collar brillante de doce vueltas de oro de excelente calidad; pesa ochenta y ocho siclos una mano de batista teñida, una túnica de batista teñida, cinco ropajes de lino hilado fino, cinco túnicas de lino hilado fino. En total, doce prendas de lino...”²⁵²

En esta carta, el rol de las reinas es fundamental al portar ambas el título real de Gran Reina y Hermana, modo en que el segundo milenio a. C se trataban entre si las sociedades con *prácticas imperiales* y que se reconocían como potencias militares. Al igual que las relaciones de paz entre estos se materializaba por medio del envío de regalos reales que debían de tener contrapartida siendo las reinas responsables de estos actos políticos para con “el otro”. Otra de las funciones del envío de regalos reales y cartas entre casa gobernantes era evidenciar al *rey como benefactor*, pues los regalos enviados por las sociedades imperiales a las sociedades no imperiales debía de ser de mayor prestigio lo cual marcaba las posiciones en las relaciones políticas interestatales.

Gran Rey y Gran Reina eran títulos reales usados en las cartas y tratados bilaterales donde Hatti al igual que Egipto, Mittani o Babilonia imponían prácticas tributarias a otras sociedades junto a alianzas matrimoniales, guarniciones militares y juramentos de fidelidad en otras comunidades históricas. Si las damas de la corte hetea –hijas de la pareja real o de altos funcionarios- portaban el título *Gran Princesa* podía y debía gobernar como reina en la comunidad histórica que dependiera de los heteos. Estas mujeres en tanto Reinas Consortes eran responsables de las relaciones diplomáticas entre Hatti y Ugarit, Amurru o Mittani además eran un signo de las *prácticas imperiales*. Los reyes heteos también recibían princesas que podían ser parte de la corte real como segundas esposas o concubinas reales. En términos de Foucault los rangos de estas mujeres suponían localizar posiciones de poder²⁵³ si

²⁵² Carta de la reina Naptera de Egipto a la reina Puduhepa en Alberto Bernabé y Juan A. Álvarez Pedrosa: *Historia y Leyes de los Hititas. Textos del Reino Medio y del Imperio Medio*, Madrid, Ed. Akal/Oriente, 2004, pp. 238 y 239.

²⁵³ Michel Foucault: *Vigilar y Castigar*, Buenos Aires, Ed. Siglo XXI, 2002, p. 149.

portaban el título *Gran Princesa* que las convertiría en *Gran Reina* dentro y fuera de Hatti, una pregunta posible es ¿cuánto de decisión portaban estas mujeres en esas relaciones, si eran sólo sujetos-objetos de intercambio y presión político, su voz era una voz propia o la del estado que representaban y debían de acatar? Es más factible que su decisión y cargo fueran un ejercicio factible en Hatti que en las otras sociedades, de estas relaciones no hay narraciones escritas por ahora donde ellas tomen decisiones de última instancia como declarar una guerra o perdonar deudas. Las narraciones revisadas posicionan a las mujeres más que como sujetos de su vida, objetos políticos del estado heteo para presionar a otras realezas y con ellas imponerles un dominio político desde la construcción de un parentesco mediado por acciones políticas; esto se evidencia en este extracto:

*“... (Y yo ordeno) que Mattiwaza, el hijo del rey, sea rey de Mittani, y que la hija del rey de Hatti sea reina de Mittani,... Tú no colocarás a mi hija en posición de segunda esposa. En Mittani ella gobernará como Reina. Los hijos de Mattiwaza y los hijos de mi hija, sus hijos y los hijos de sus hijos gobernarán Mittani en días venideros...”*²⁵⁴

Las mujeres circulaban con rangos de poder y posiciones de prestigio o de desvalorización que se evidencian en los términos de envío de las mismas, hecho que heredaban sus hijos. Las relaciones matrimoniales entre *sociedades imperiales* y *sociedades estatales* suponían el ejercicio de matrimonio forzado donde las mujeres eran el icono de esa presión para “los otros” y para la elite hetea como parte de un “nosotros”. El envío de mujeres en términos de regalos está expresado así: “... A él, Mattiwaza, se son concedidas diez mujeres. Pero ninguna estará sobre mi hija...”²⁵⁵. La “alteridad” política en estos dos últimos extractos evidencian a las mujeres como símbolos de la realeza hetea pero a la vez como sujetos extraños en otras tierras que portan además una condición de distinción social, reinas consortes y futuras madres del heredero al trono. Una “alteridad” impregnada por *prácticas imperiales de poder*, de *coerción* y *dominio* que son solapadas bajo el sustento de una futura consanguineidad que también implicaba iniciar una política de transformación cultural, porque estas reinas eran acompañadas por sacerdotes de los dioses del estado heteo

²⁵⁴ Tratado de Supiluliuma de Hatti y Mattiwaza de Mittani encontrado por Winkler en los archivos reales heteos, en Böghazkoi, 1906, p. 2

²⁵⁵ Tratado de Supiluliuma de Hatti y Mattiwaza de Mittani, *Ibídem* Cita N° 252, p. 2.

Teshub, Arinna y el Sol. En el tratado de Supiluliuma y Mattiwaza esas diferenciaciones se expresan incluso en las maldiciones:

“...Si tú,...,no guardáis las palabras de este tratado, tú,...,junto con tus mujeres, sus hijos, y junto con tu tierra, en la que no encuentre semilla, que los dioses, señores del pacto, te den pobreza y necesidad. Y que ellos derriben tu trono...Que tu nombre la simiente de tu segunda esposa sean destruidos de la tierra...”²⁵⁶

La “alteridad” en este párrafo también puede ser leído desde la *mismidad*, pues sólo se castiga desde lo religioso como práctica política a todos los no heteos, no a su hija y se presupone que tampoco a las concubinas heteas que no son nombradas en las maldiciones. *Ser heteas* en este fragmento es un indicio de exclusión positiva mediada por el parentesco y un indicio de debilidad e inferioridad sin este. El *poder* aquí es humano y divino y la pertenencia es política, cultural y religiosa. Las alianzas matrimoniales como veníamos diciendo eran una forma de *doble movilidad forzada* desde las *estrategias de poder* que se manifestaba así:

“...Cuando Muwuatalli, Gran Rey, llegó a su destino, y yo Hattushil, me senté en el trono de mi padre. Instalé a Bentesina por segunda vez en el país de Amurru,...Mi hijo Nerikkaili tomó como esposa a la hija de Bentesina de Amurru, en tanto que yo entregué a la princesa Gassuliyawiya al país de Amurru, a la casa real, a Bentesina como esposa. Ella tiene ahora el reinado en el país de Amurru. En el futuro el hijo y el nito de mi hija tendrán el reinado en el país de Amurru...”²⁵⁷

Enviar mujeres para construir un parentesco que se sustenta en lo político supone un doble juego: la coerción e imposición política junto a un consenso endeble construido mediante las relaciones consanguíneas y los futuros hijos.

En cuanto al trato sobre las viudas y los huérfanos fue parte de la política legal, pues en los códigos heteos estos al perder su relación de protección mediada por la presencia de hombres –padre, hermanos, esposos, suegro, hijos- se transforma en responsabilidad del estado y de los templos. Los últimos serán los lugares donde estas personas sin parentesco masculino eran criados y cuidados para el caso de los huérfanos, para el caso de las viudas si había un hijo mayor dependía de este o del suegro o del cuñado sino del templo. Las leyes heteas disponían estos tratos para las viudas en el artículo 198, en el caso de los huérfanos en el prologo y epílogo.

²⁵⁶ Tratado de Supiluliuma de Hatti y Mattiwaza de Mittani, Ob. Cita N° 252, pp. 9 y 10.

²⁵⁷ Tratado entre Hattushil III y Bentesina de Amurru en: Alberto Bernabé y José A. Álvarez – Pedrosa: *Historia y leyes de los hititas. Textos del Reino Medio y del Imperio Medio*, Madrid, Ed. Akal/Oriente, 2004, p. 222.

Los atenienses, postulan a estas relaciones desde la construcción de la ciudadanía al crear un sistema de iguales de sangre, de procedencia y pertenecía a un colectivo cultural y religiosos. El parentesco será un icono de “*alteridad*” positiva, de inclusión política que Pericles reforzara al proclamar que para ser ciudadano debía de ser hijo de padre y madre ateniense, aquí genealogía y *poder* estará unido en un solo rango²⁵⁸. La “*alteridad*” ateniense se constituyó creando un “*nosotros*” y un “*otros*”, la reforma de Pericles pone un nuevo límite legal a esta categoría política que lleva implícito una idea de “*ser político*” ateniense descendiente de ateniense, portador de las costumbres de sus antepasados, sujeto educado y que debía de ser virtuoso²⁵⁹.

Esta limitación implica que su identidad política deviene de ser hijos legítimos nacidos de padres atenienses desde el siglo V a.C. –padre y madre–, declarando ilegal los matrimonios entre atenienses y bárbaros, y armando así una barrera política donde se une legalidad política, sangre y pertenecía cultural, pues denomina bastardos a hijos de matrimonios mixtos. *Ser ciudadano* era haber nacido en Atenas de padres atenienses²⁶⁰ portando desde Platón algo que era inmutable, único e inalterable, sangre, educación y un mundo cultural expresado en las leyes. Si bien, este filósofo para su ciudad ideal ubica a las mujeres como seres capaces de gobernar y de recibir la misma educación y responsabilidad que los hombres al expresar:

“...-Entonces, seamos consecuentes con aquel principio, y démosles a las mujeres un nacimiento y educación semejantes y examinemos si nos conviene o no.

-¿Cómo? pregunta

-Del modo siguiente. ¿Creemos que las hembras de los perros guardianes deben montar guardia al igual que los machos y cazar junto con ellos y hacer todo lo demás en común o han de quedarse en la casa suponiendo que la crianza de los cachorros y los partos sucesivos las incapacitan para tareas, mientras los otros trabajan y tienen a su cargo todo el cuidado de los rebaños?

-Harán todo, en común –dijo–; sólo que tratamos a unas como las más débiles y a los otros como los más fuertes...”²⁶¹

En relación con esta proclama de que las mujeres deberían recibir los mismos tratos y educación en su Polis Perfecta postula que se estas deben de gozar también de la

²⁵⁸ Bourdieu, Ob. Cita N° 250 y Foucault, Ob. Cita N° 253.

²⁵⁹ Aristóteles, *La Política*, Ed. Roble/Plus Gradifco, Buenos Aires, 2003, Libro III, 1276a.

²⁶⁰ M. I Finley: *Los griegos en la antigüedad*, Colombia, Ed. Labor, 1994, p. 58.

²⁶¹ Platón: *La República*, Buenos Aires, Ed. Colección Roble/Plus Gradifco, 2005, 451d.

isonomía legal y permitir a las mujeres en la posibilidad de gobernar como guardianas de la Polis si tuviera las condiciones:

"...- ¿Y entonces? ¿No existen acaso mujeres amantes de la sabiduría, y otras que son sus enemigas? ¿Unas fogosas y otras carentes de fogosidad?

-También las hay

-Por lo tanto, existe también aquella mujer dotada para ejercer la guardia de la ciudad, y también la que no lo está. ¿O no son éstas las cualidades por la que elegimos a los varones guardianes?

-Efectivamente.

-Así, entonces la mujer y el hombre tienen las mismas naturalezas en lo que respecta a la vigilancia de la ciudad, sólo que la naturaleza de la mujer es más débil y la del hombre es más fuerte..."²⁶²

En estos extractos hace un reclamo a las condiciones políticas de Atenas, de allí sus propuestas de pensar en la igualdad de la mujer salvando el detalle de la fuerza física. Pues su rol en la Polis que él vivía suponía que estas debían educar a los hijos y cuidar el hogar pero no ingresar a la vida política, territorio de los hombres, "alteridad" de género y educación.

Paltón en cuanto a los matrimonios también hace una salvedad cuando los piensa para su Politeia Ideal como un acto que debe ser responsabilidad del estado expresando esto:

"...Glaucón; en una ciudad compuesta por hombres felices no sería decoroso, ni lo permitirían los gobernantes, que sus miembros se unieran promiscuamente los unos con los otros o hicieran cualquier cosa semejante.

-No estaría Bien-dijo.

-Es evidente, entonces, que luego debemos instituir matrimonios santos y piadosos en la medida de lo posible. Y serán más santos cuanto más ventajosas resulten ser estas uniones...

-Será preciso entonces, instituir fiestas en las cuales unamos a las novias y novios y hacer sacrificios, y que nuestros poetas compongan himnos adecuados a las bodas que se celebran. En cuanto al número de los matrimonios, lo dejaremos al arbitrio de los gobernantes, que, teniendo en cuenta las guerras, epidemias y todos accidentes similares, harán lo que puedan por mantener constante el número de ciudadanos de modo que nuestra ciudad crezca o disminuya lo menos posible..."²⁶³

La igualdad de sangre da la condición de distinción para Pericles, Platón y Aristóteles, si bien, el último no considera a la mujer como capaz de gobernar, ni de poseer igualdad legal con el hombre. Los Atenieses desde Clístenes excluyeron legalmente a las mujeres de los cargos políticos y de la administración de bienes y

²⁶² Paltón, *Ibídem* Cita N° 261, 456a.

²⁶³ Paltón, *Ob.* Cita N° 261, 458c, 458e, 459c y 460a.

herencias. Esto implicaba que una relación de dependencia con las figuras masculinas familiares –padre-hermano-esposo-cuñados-.

Aristóteles postula la idea de igualdad y su construcción como elemento de aglutinamiento política de una *alteridad* basada a en un “nosotros” que es legal y cultural y se materializa en la vida política. Lugar reservado a los hombres indicando una “alteridad” en la vida cotidiana Ateniese donde la diferencia de género es condición de separación de roles y funciones políticas. Además, ser ciudadano era una limitación política al modo de las murallas en la estructura de la Polis pues:

[..]...el ciudadano en general es quien posee no sólo una participación en el poder sino que también participa de la obediencia..., en la república perfecta, el ciudadano es quien puede al mismo tiempo, obedecer y gobernar alternativamente conforme a los principios de la virtud...²⁶⁴

También, se construye en este caso el paso del *zôon politikón* al *bios politikón* que reside en la Polis de derecho. Además, rescata la importancia que esa igualdad no se transforme en una portación de diferenciación sin condiciones por ello rescata a la educación y el mérito como complementos distintivos.

Las modificaciones de la *práctica política* ateniense en el siglo V a .C –como hemos citado- implicaron también que se mantuviera la noción de respeto a la palabra de los ancianos como portadores de un saber sostenido en la experiencia. Estos ancianos debían de ser tratado bien y consultados en las decisiones familiares. La consanguineidad se resguarda en dos lugares las mujeres para transmitir la pertenecía a la comunidad ateniense y los ancianos portadores de saberes familiares. (Ver figura 5).

La mujer en Atenas durante el siglo V a. C es resguardo de la ciudadanía donde los matrimonios entre los atenienses era para portar la condición de distinción y a la vez construir un cerco a las uniones entre atenienses y no atenienses que portaban o fortuna o prestigio, con ello limita el ingreso político de extranjeros al *poder y gobierno* de la Polis. Otro lugar donde se presenta a la mujer y lo femenino es en las tragedias donde la “*alteridad*” señalada por la diosa Artemis²⁶⁵ -entre otras- es

²⁶⁴ Aristóteles, *La Política*, Ed. Roble/Plus Gradifco, Buenos Aires, 2003, Libro III 1284a.

²⁶⁵ Jean Pierre Vernant, Pierre Vidal Naquet: *Mito y tragedia en la Grecia Antigua, Volumen II*, Ed. Paidós, Barcelona, México, Buenos Aires, 2002, pp. 40, 80, 83 y 84.

de los roles, espacios y comportamientos sociales de los niños a mujeres y hombres políticos.

Si bien, la ciudadanía esta simbolizada por divinidades femeninas que indican procesos de integración y exclusión según Plácido pues:

“... La formación de ciudadanos está representada por las divinidades femeninas, Hera, Atenea, Hebe, Irene, que pasan a simbolizar la guía del joven como divinidades curatrices hasta que alcance la condición de koûros...”²⁶⁶.

En relación con los huérfanos eran responsabilidad de los templos y la Polis, en el caso de la viuda esta tenía condición de seguir siendo parte de la familia de su esposo.

Figura 5: *Vasija ateniense con mujeres jóvenes atendiendo a ancianos.*



Fuentes: Historia de las Antiguas Civilizaciones. Grecia, Barcelona, Ed. Océano, 2006, p. 150.

En el caso *inkaico*, las mujeres poseen varios roles, el político como esposas hermanas del Inti reducido a una élite política y demarcando con ella una “*alteridad*” en la toma de decisiones de última instancia. El Inti o rey en tanto sumo sacerdote era también llamado “El Benefactor”, *Huacha cuya* y “La Coya” o Reina real, reina madre que en estas ceremonias religiosas se la denominada *Pihuishuarman*, señora real. Ambos participaban del calendario religioso con sus hijos, aquí nuevamente la noción de pensamiento integrado unido a la de líder político y gobernante que toma decisiones de última instancia diferencia del Arconte y del estratega ateniense que era líder político en tanto ciudadano pero no sumo sacerdote, ni representante de los dioses o hijo de los dioses. Si bien, ambas comunidades pertenecen a las llamadas *sociedades antiguas con prácticas estatales* lo cual rompe con la noción de

²⁶⁶ Domingo Plácido: *Los espacios religiosos de los orígenes de las comunidades arcaicas en Política y religión en el Mediterráneo Antiguo. Egipto, Grecia, Roma*, Buenos Aires, Ed. Miño y Dávila, 2009, p. 184.

homogeneidad y unidad de las diversas comunidades políticas de un parte del pasado y de las narraciones del mismo.

El *poder* de decidir y gobernar para los inkas lo posee el Rey, el hombre. La esposa traslada la noción de la sangre divina de ser pareja y hermanos, hijos del Dios Sol como se ha citado en el Capítulo 3 según Garcilaso de la Vega. El Inca era un Rey electivo, no hereditario en términos de primogenitura pero si dentro de la familia del Inti saliente quien elegía y coronaba en vida a su sucesor. Este podía ser hijo de la esposa real o no y suponía que los posibles nuevos soberanos además de poseer habilidades para la guerra fueran buenos administradores y conocieran los rituales sagrados para lograr la fertilidad. Esta concepción de matrimonios entre el Inti o Inca elegido por su predecesor y de su esposa real, la Coya, es ley consuetudinaria desde Inca Rocha que define como título real al concepto Inca, y posteriormente Viracocha a las nupcias con la ñusta de sangre real –su hermana- para centralizar en el poder de gobernar, de mandar en la realeza *inkaica*. Desde el relato religioso, la mujer, la esposa-hermana de la pareja fundadora, se la reconoce como la que enseñó a sembrar el maíz²⁶⁷.

El matrimonio real era un rito político que se manifestaba durante tres meses en Cuzco donde el rey era ataviado con los atributos de la autoridad real. Al Inca se lo ataviaba con *mascapaicha*²⁶⁸ que el rey anterior retiraba de su cabeza, esta insignia de poder que se complementa con una estrella de metal (ver figura 6). También se realizaban sacrificios humanos y de llamas para la fertilidad y abundancia en el templo del Sol, en las panacas²⁶⁹ y huacas.

²⁶⁷ El maíz era además del sustento clave de la comunidad inkaica es símbolo de la pareja real. Este producto también era el icono de la abundancia y de la fertilidad, sustento divino. Además según los cronistas (Garcilaso de la Vega, Guama Poma y Toledo) en la residencia de la pareja real había un jardín con frutos tallados en oro y plata para honrar al Sol y la luna junto a la Pachamanca o Pachamama que los españoles sustraen y funden, para más detalles ver: Inca Garcilaso de la Vega: *Comentarios Reales de los Incas I*, Ed. F.C.E, México, 2005, pp. 197 a 199; John Murra: *La organización del estado inca*, México, Ed. S. XXI, 1999, p. 40; María Rostworowski: *Pachacutec, Obras completas*, Ed. Instituto de Estudios Peruano, Lima, 2001, pp. 50, 53, 93 y 126.

²⁶⁸ La mascapaicha era una corona compuesta de borlas de lana roja de llama con hilos de oro que sostenía dos plumas de corequenque y se unía a una vincha en la frente del Inti más un topayauri o “cetro de oro”, y la macana una arma en forma de estrella en: María Rostworowski: *Pachacutec, Obras completas*, Ed. Instituto de Estudios Peruano, Lima, 2001, pp. 126 a 129.

²⁶⁹ Las panacas eran las momias de los reyes muertos que se adoraba como base del parentesco,

La reciprocidad en la boda real se manifestaba con la entrega de maíz, oro y chicha que se entregaba para recibir a los apos -jefes de las cuatro regiones-, y a los curacas representantes de los ayllus los cuales llevaban regalos al nuevo soberano y recibían alimentos, regalos y hospedaje durante el matrimonio real. Este matrimonio y su ritual era un acto político donde el Inca saliente coronaba a su sucesor y además demostraba la magnificencia de su comunidad al recibir a los jefes de los *ayllus*. Lo cual implicó la elaboración de leyes de sucesión y de pautas vinculares donde la pertenencia suponía formas de presentación y relaciones según Bourdieu y Foucault.

Figura N°6: *Imagen de los atributos del poder del Inti.*



Fuente: María Rostworowski: *Pachacutec, Obras completas*, Ed. Instituto de Estudios Peruano, Lima, 2001, p. 115 (izquierda Inca Urco, grabado).

Las mujeres de la realeza *inka* era algunas sacerdotisas, otras contraían matrimonios con los líderes de los *ayllus* y residían en los barrios de Cuzco, estas hijas de sangre real llevaban el nombre Pallas y Coyas como títulos reales y formas de distinción según narra Garcilaso de la Vega:

“...Y sus mujeres se llaman Pallas y Coyas...

*...los nombres y apellidos de las mujeres de sangre reales, es así que a la reina mujer legítima del rey llaman **Coya**: quiere decir “reina” o “emperatriz”. También de daban ese apellido **Mamánchic**, que quiere decir “nuestra madre”...*

*A las concubinas del rey que eran de su parentela –a todas las demás mujeres de sangre real- llamaban **Palla**: quiere decir “mujer de la sangre real” A las demás concubinas del rey eran de las extranjeras –y no de sangre- llamaban **Mamacuna**, que bastaría decir “matrona”, más en toda su significación quiere decir: “mujer que tiene obligación de hacer oficio de madre”.*

recibían alimentos, poseían tierras y eran parte de los festejos de entronación pues se los ataviaba y paseaba por la plaza de Cuzco en esa celebración. Las huacas eran lugares sagrados que representaban las victorias del ejército, la naturaleza en tanto alguna divinidad y eran representadas por grandes rocas que demarcaban espacios. El decir inkaico tanto político como ritual era en piedra y mantos de llamas, sus narraciones son preponderantemente materiales

*A las infantas hijas del rey-y a todas las demás hijas de la parentela y sangre real- llamaban Ñusta: quiere decir "doncella de sangra real"... , A las no legítimas en sangre llamaban con el nombre de su provincia, de donde era natural su madre (como decir **Colla** Ñusta, **Huanca** Ñusta, **Yunca** Ñusta, **Quito** Ñusta; y así, de las demás provincias) y este nombre de Ñusta lo retenían hasta que se casaban. Y casadas se llamaban Pallas... " ²⁷⁰ (Subrayado del autor)*

En estas líneas el parentesco real supone portar títulos distintivos que indicaban roles diferenciales y posiciones de prestigio, pertenencia y procedencia. La "alteridad" es indicada hacia el interior de la comunidad histórica para las mujeres donde la consanguineidad evidencia una política de demarcación, inclusión y distinción, pues se distinguen a las hijas de sangre real de las hijas con "extranjeras" como no legítimas de esa unión.

En el caso de los huérfanos esto eran responsabilidad del Templo del Sol y la viudas²⁷¹ podían volver a casarse luego de un año aunque si no lo deseaban el estado labraba sus tierras con el sistema de mitanes y ellas recibían protección y privilegios según narra Garcilaso de la Vega.

Los heteos e inkas se sustentan en la idea de matrimonios reales, de pautas de sucesión demarcadas como cercos políticos y a la vez como parte de una política de inclusión-exclusión. En estos "alteridad" y poder son los espacios donde se hace la vida política con *prácticas* puntuales en cuanto la pertenencia a ciertas familias, la portación de ciertos títulos reales y su condición de mujeres distinta ante la comunidad. Estas pautas matrimoniales son el espacio donde se pone en uso social y político las *relaciones de poder*.

Los heteos presentan a las reinas con *poder* de acción y decisión; de tomar decisiones de última instancia hacia el interior de su comunidad como en las relaciones interestatales si firmaba como Gran Reina los documentos heteos. De igual modo, ocurría con las princesas que portaban el título Gran Princesa. Aunque, también como iconos del estado y emblemas del mismo, funcionarias claves en las relaciones interestatales. La interrogante sin respuesta es hasta dónde podían gobernar fuera de Hatti. Los matrimonios inter-realezas eran un acto político donde se ejercía presión e imposición política y de sangre.

²⁷⁰ Inca Garcilaso de la Vega: *Comentarios Reales de los Incas I*, Ed. F.C.E, México, 2005, pp. 57 y 63.

²⁷¹ Inca Garcilaso de la Vega, *Ibidem* Cita N° 270, pp. 215 y 216.

Para *los inkas*, la reina *Coya* cumplía un rol de mantener la sangre real-divina y los ritos no así de ejercer *acciones de poder*. Las concubinas reales podían provenir de distintos *ayllus* como *prácticas de acuerdo político o de sumisión*. Ambas comunidades históricas citadas poseían *prácticas estatales* y *prácticas imperiales* y son dos sociedades de pensamiento integrado.

Los atenienses, se sostienen en la idea de democracia electiva, donde la idea de ciudadano ateniense hombre es clave para el acceso a puestos de *poder* y las mujeres no poseen ni voz, ni voto en el ejercicio del mando más allá de la Politeia soñada por Platón. Aunque, desde Pericles eran las hijas de atenienses las que en las uniones matrimoniales junto a los varones hijos de atenienses trasladan la condición de ciudadanía a sus hijos junto a la educación.

La “*alteridad*” será múltiple hacia las relaciones internas en cada sociedad con *prácticas estatales* donde se diferencia a aquellos que pueden y deberán en algún momento gobernar –élites heteas, curacazgos y élites *inkaicas*, o ciudadanos atenienses-. Las relaciones de parentesco y las mujeres con sus roles ha sido clave para distinguirse de los extraños y extranjeros. Además de resguardar desde las leyes escritos o consuetudinarias a aquellos sujetos que han perdido sus grupos de referencia –huérfanos y viudas-, los tres coinciden en este caso, en que el resguardo es responsabilidad de la comunidad histórica ya sea en los templos con ayuda de los gobernantes o por las instituciones políticas.

C. Estereotipos hacia y de los otros:

En este caso retomaremos cómo eran concebidos y tratados los extraños políticamente hablando, los extranjeros con los que se tenían relaciones tanto políticas como militares en la lucha por el control de zonas fronterizas. En esos espacios fue donde la otredad y la “*alteridad*” se construían y materializaban en acciones concretas como la entrega de regalos para acordar relaciones de paz – esbozadas en los dos apartados anteriores de este capítulo-, las deportaciones, y movilidad masiva como castigo político. En ellas, la interacción humana y cultural es un signo de conflictividad latente y de oportunidades políticas y culturales, marcas de

un mundo y sus relaciones. Foucault en este caso nos permite pensar la *alteridad* manifiesta junto a *relaciones de poder* que capilarizan *prácticas cotidianas* como son las de hospedaje y hospitalidad si las relaciones políticas son pacíficas, matrimonios, y regalos o deportaciones y rupturas de lazos de parentesco si son tiempos de enfrentamientos donde se trata a ese otro mediante relaciones de interacción²⁷² cara a cara.

Las *prácticas imperiales*, como hemos venido postulando, están diseñadas para actuar con “los otros” políticamente hablando, con “las otras” sociedades vecinas o cercanas a su territorio, con los extranjeros, con el distinto externo más que con el diferente interno –campo de las prácticas estatales-. En estas *prácticas*, una de las claves es la política de exteriorización de un gobierno basado en la dominación, control, limitación, interferencia y regulación de los actos de esos “otros” a través de distintos medios a fin de restringir su accionar y a la vez beneficiarse de esas obstrucciones. Estas nuevas *prácticas también* interfieren en su propio grupo social, los más afectados serán las elites de gobierno en especial las mujeres entregadas en los matrimonios diplomático, los líderes militares asentados en las guarniciones militares junto a sus tropas radicadas en tierras extranjeras, y el ejército en las campañas militares.

Entre las *prácticas imperiales* las de *movilidad forzada* implicaban deportaciones, cautiverios, pago de corvea imperial, y el envío de especialistas y mujeres en términos de paz. Con estas acciones, se rompía el parentesco o construir uno nuevo, y se habilitaba mayoritariamente el uso de la fuerza física y de la guerra. Aunque, lo que se solicite sea un especialista en términos de alfarero, “médico” o alguien que por un tiempo determinado porta un saber que la otra sociedad estatal requiere a su vecino para resolver algún problema.

Por ende, la relación con “el otro” no supone sólo acciones de dominio y presión sino también de colaboración y de compartir bienes o saberes como es el caso de envío de especialistas. La idea de estrategias políticas implica que hay dos que se conocen y realizan acciones que son pensadas, diagramadas con la intención

²⁷² Emmanuel Levinas: *Entre nosotros: ensayos para pensar en otro*, Valencia, Ed. Pre Textos, 2001, pp. 17, 21, 214 y 215.

de satisfacer/resolver una necesidad. Estas tácticas donde “unos” entran en relaciones con los “otros” están impregnadas por *relaciones de poder y “alteridad”*.

Los heteos, en relación con el trato a los vecinos políticos es múltiple y diferencial, depende de cada sociedad y las formas en que esas relaciones se desarrollan sean como consecuencia de: un enfrentamiento bélico, sublevación al nuevo rey de Hatti, invasión y saqueo de ciertas regiones, o como una petición de los “no heteos” hacia la realeza hetea. En estas relaciones a esos “otros” extraños se crea un arquetipo. Si las relaciones son de paz se puede solicitar una *movilidad humana* para resolver conflictos como sacerdotes, hechiceros, médicos y artesanos especializados que mediante cartas reales eran requeridos por la corte hetea para brindarles favores. Esta política de movilidad se desarrollaba en especial entre estados aliados. Un ejemplo de esto se evidencia en la epístola de Ramsés II a Hattushil III:

“...Di a mi hermano el asunto que mi hermano me escribió sobre su hermana Matanazzi: “Que mi hermano me envíe a un hombre para preparar medicinas para ella, para que pueda concebir”, eso es lo que mi hermano me escribió.

... sé de Matanazzi, la hermana de mi hermano. Me han dicho que tiene cincuenta o sesenta años. No es posible que preparar medicinas para una mujer que ha cumplido cincuenta o sesenta años para que pueda concebir.

[...] Y yo, el rey, tu hermano, enviaré a un sacerdote experto en encantamientos y a un médico especialista y le prepararán medicinas para que conciba

He aquí que envío un regalo a mi hermano al cuidado de este mensajero...²⁷³.

El envío de médicos y un sacerdote junto a regalos reales suponía la fecha de partida de estos pero no la de regreso, pues hasta no resolver el tema que los convocaba no retornaban a diferencia de la corvea agrícola que tenía fecha de inicio y de cierre.

Otro caso, basado en la imposición a “otros” es el trato a los fugitivos y su distinción si es funcionario del estado será acogido por la corte hetea y no lo devolverá por los saberes que porta, en cambio si es agricultor si porque son la base del tributo que debe esa sociedad entregar. Esto evidencia un entramado de relaciones de *poder* donde se une *acción y discurso* en el trato político *al otro*.

“... El asunto de los fugitivos se pondrá bajo juramento así: si un fugitivo de Hatti huye a tu país, préndelo y devuélvemelo. Si un deportado sometido a una prestación de servicio o un hombre libre llega como fugitivo a Hatti, no te lo devolveré. No es lícito devolver

²⁷³ Carta de Ramsés II a Hattushil III, en: Alberto Bernabé. y José A Álvarez – Pedrosa: *Historia y Leyes de los Hititas. Textos del Reino Medio y del Imperio Medio*, Madrid, Ed. Akal/Oriente, 2004, p. 245.

un fugitivo de Hatti. Pero si es un agricultor, un tejedor, un carpintero, un curtidor, un artesano de cualquier tipo, y no realiza su trabajo en Mira, sino que huye y llega a Hatti, lo prenderé y te lo devolveré...”²⁷⁴

La “alteridad” en este caso es de profesión y formación, de uso de roles y saberes de quienes solicitan refugio, aquí se distingue al extranjero por sus tareas y conveniencias a la política hetea. Relación que en el caso de los gasgas se plantea como de enemigos a controlar, expulsar y tomar como cautivos para realizar trabajos para la realeza hetea e incluso matarlos:

“...Así que mi padre..., se encontró en el país al enemigo gasgas, a todas las tropas de sus tribus. Los dioses se situaron delante de él: la diosa del Sol de la ciudad Arinna, el dios la Tempestad de Hatti, el dios de la Tempestad del ejército e Istar del campo de batalla. Del modo que el enemigo murió en masa. Hizo muchos prisioneros y se los llevo de regreso a la ciudad de Shamuha.

...Pero como mi padre había levantado fortificaciones detrás de las ciudades vacías de todo el país que el enemigo había dejado desiertas hizo volver a la población, cada uno a su propia ciudad, y la población ocupó de nuevo sus ciudades...

[...]Los cautivos que llevo al palacio fueron tres mil trescientos treinta.

Mientras que los hititas que devolvió a sus casas eran incontables...”²⁷⁵

En estos párrafos, la política ante la *otredad* estaba marcada por la acción militar y el castigo con las deportaciones y los cautivos, pero también estaba evidenciada la política de “alteridad” y *mismidad* pues los heteos que eran “devueltos a su ciudades” como símbolo de pertenencia al estado y del cuidado de las divinidades. Murshillis II diseñó políticas con, ante y sobre “los otros”, con una idea del enemigo heteo más estabilizado en torno al usurpador, infiel a los pactos firmados, el que declaraba la guerra a Hatti o, no le brindaba su ayuda.

El *no heteo* rompía fronteras legales, políticas y consanguíneas, incluso los arbitrajes pero esto podía ser revertido hacia el interior de Hatti y con los heteos. Pues, restituir las fronteras también suponía una *política del orden* y “alteridad” desde la *mismidad* ya que al expulsar a los invasores se presume defender a los heteos de estos “otros” –sean gasgas, hurritas, u otros –, y de sus ataques como lo expresa en las Hazañas en su doble modalidad: expulsión del invasor - defensa y protección del heteo: “...Mientras que los hititas que devolvió a sus casas eran

²⁷⁴ Tratado entre Murshillis II y Kupanata-Kurunta de Mira- Kuwaliya en: Alberto Bernabé. y José A Álvarez – Pedrosa: *Ibidem* Cita N° 273, p. 169.

²⁷⁵ Hazañas de Supiluliuma Narradas por Murshillis, en: Alberto Bernabé. y José A Álvarez – Pedrosa: Ob. Cita N° 273, pp. 63, 64 y 70.

*incontables...*²⁷⁶, frase que se reitera a lo largo de las diversas narraciones. Separar para dividir, en términos arendtianos es construir un paria que era castigado por la soledad.

Los atenienses, concebían al otro como un bárbaro, un extraño a la forma de vida en la Polis aunque viviera en ella:

"..Hay, por lo tanto, como hemos visto numerosa especie de ciudadanos, sin embargo, este título puede ser conferido sólo a quienes tiene participación en el ejercicio del poder público. Y cuando Homero pone en boca de Aquiles estas palabras:

"¡Yo, tratado como un vil extranjero!"

*Es debido a que un extranjero en la ciudad no participa de las funciones públicas..."*²⁷⁷

Esta distinción interna es claves para pensar la "alteridad" interna y externa en tanto condición política y portación de la ciudadanía y la capacidad de obrar y decidir. Pues la ciudadanía debía además del nacimiento cargarse de actitudes, de acciones y virtudes que caracterizaban al "buen ciudadano", en tanto "ser político"

Otra de las formas de narrar sobre el extranjero, es mediante la justificación de la movilidad forzada de la población extranjera que ataque Atenas y eso lo justifica como una política de la época al decir:

*"...el ostracismo obtiene los mismo resultados cuando restringe por medio del destierro el poder e influencias de aquellos sobre quienes recae esta pena. Y cuando ello resulta posible, este mismo recurso suele ser aplicado a naciones y pueblos enteros. Y no ha sido otra la medida aplicada a los samios, los chiotas y los lesbios,...El rey de los persas ha imprimido similar castigo a los medos..."*²⁷⁸

Esta política de *movilidad humana forzada* a veces estaba acompañada de procesos de esclavitud y de separación de las familias en especial de mujeres y niños. El ostracismo es otra política de movilidad donde se crea un paria político-cultural como castigo por el mal obrar en la Polis.

La guerra en cuanto política hacia *el otro* pasa a ser para Pericles un tema a dominar desde el uso de las flotas atenienses y los discursos en el ágora, un arma, y un medio para conseguir no sólo estabilidad política interna, honores y recursos sino también para consolidar bases políticas externas donde la construcción de ese "otro",

²⁷⁶Hazañas de Supiluliuma Narradas por Murshillis, en: Alberto Bernabé. y José A Álvarez – Pedrosa: Ob. Cita N° 273, p. 70.

²⁷⁷ Aristóteles: *La Política*, Buenos Aires, Ed. Roble/Plus Gradifco, 2003, 1278a.

²⁷⁸ Aristóteles: *Ibídem* Cita N° 277, 1284a.

"el enemigo" a vencer y doblegar. Además de controlar por medio de ella la política comercial naval del Egeo. La guerra deja de concebirse para los atenienses como castigo de los dioses para ser un acto político y social donde los rituales religiosos y adivinatorios se mantienen pero no su explicación y decisión en el campo de batalla. Esto indica que la Polis en las guerras se mueve por un deseo de *poder* desde Pericles. En las Guerras Médicas, el enemigo eran los persas, los bárbaros estigmatizados como déspotas, crueles e invasores de las regiones Anatólicas y de las islas del Egeo – referenciado en Heródoto y Tucídides- donde se justifica también el liderazgo de la Liga de Delos²⁷⁹. En el caso de la Guerras del Peloponeso, lo que está en peligro es la democracia ante la oligarquía. El siglo V a. C fue un siglo de esplendor y de guerra para los atenienses, de construcción de una "alteridad" política basada en la pertenencia a un grupo cultural y a un modo de gobierno, a una cultural y un sistema político donde el *poder* se edifica y legitima construyendo "alteridades" y fronteras en un *juego estratégico de poder*.

Los Incas usaran a la guerra como acto ritual y defensivo. En cuanto a la *movilidad forzada* esta era un acto de gobierno basado en el traslado de poblaciones enteras bajo la nómina de mitmacuna en sus cuatro variantes:

*"...los primeros se enviaban a puestos militares en las fronteras, para la defensa contra posibles invasiones. Los segundos eran colonos enviados de una región superpoblada a otra con poco número de habitantes. Los terceros eran los mitmacunas que tenían como objeto mejorar la producción, un grupo compuesto por hombres hábiles y expertos. La cuarta clase comprendía las personas trasladadas con un fin político; era el emplazamiento de tribus fieles a regiones turbulentas y revoltosas..."*²⁸⁰

Esto es referenciado por varios cronistas entre ellos por Garcilaso de la Vega quien retoma relatos del texto de Pedro Cieza de León expresando esto:

"... "Y esto helo dicho por estos Collas –y en todos los más valles del Perú que por fríos no eran tierras tan fértiles y abundantes como los pueblos cálidos y bien proveídos-mandaron que, pues la gran serranía de los Andes comarcaba con la mayor

²⁷⁹ La creación de la Liga de Delos y del traslado del tesoro de esa liga a Atenas con fines de protección de la "independencia griega" supuso ampliar la hegemonía atenienses que encabezaba la construcción de una armada conformada por diversas polis. Estos hechos le permitieron a la Atenas gobernada por Pericles ser la Polis hegemónica en el manejo del comercio marítimo y de la guerra como también del erario que se había construido para un fin defensivo sostenido en un oráculo –consultado por "los griegos" y no griegos en el primer milenio a. C.-.

²⁸⁰ Rostworowski, María Rostworowski: *Pachacutec, Obras completas*, Ed. Instituto de Estudios Peruanos, Lima, 2001, p. 207.

parte de los pueblos, que de cada una saliese cierta cantidad de indios con sus mujeres. Y estos tales, puestos en las partes que sus caciques les mandaban y señalaban, labraban sus campos en donde sembraban lo que faltaba en sus naturalezas proveyendo con el fruto que cogían a sus señores o capitanes. Y eran llamados mitimaes.

...Trasplantábamos también por otro respecto. Y era cuando habían conquistado alguna provincia belicosa de quien se temía por estar lejos de Cuzco y por ser de gente feroz y brava, no había de ser leal ni había de querer servir en buena paz. Entonces sacaba parte de la gente de tal provincia (y muchas veces la sacan toda) y la pasaban a otra provincia de las domésticas...²⁸¹

La "alteridad" en cuanto parte de las *prácticas del poder* se ejercía en el caso incaico con la movilidad humana como recurso y estrategia para equilibrar población, aprovechar la fuerza de trabajo, construir zonas de paz, y desarticular regiones de oposición políticas. En el caso de la movilidad por razones de rebeliones políticas, lo que se buscaba romper eran lazos de pertenencia, manejos del espacio y vínculos de solidaridad. *Alteridad* como castigo político y recurso económico. Desde Levinas esta postura supone evitar la muerte *del otro* porque no mata físicamente aunque implique anular su capacidad de diálogo cultural, conformarlo como paria. Otra práctica política para reforzar el *poder* fue la crianza en la corte de los hijos de los ayllus que se revelaban al curacazgo, más aún los favorecidos por las distancias geográficas como los de la actual Quito y Chile además de los aymaras y chancas que si bien limitaban con Cuzco eran las sociedades más resistentes al *poder* incaico.

"...Para asegurarse de todos estos inconvenientes –y otros que suceden en imperios tan grandes- tomaron por remedio mandar que todos los herederos asistiesen en su corte donde, en presencia y ausencia del Inca, se tenía cuidado de tratarlos con regarlos y favores, acariciando a cada uno conforme sus méritos, calidad y estado... Con lo que pretendían los reyes Incas obligar a sus vasallos a que en agradecimiento de sus beneficios les fuesen leales. Y cuando fuesen tan ingratos que nos los reconociesen, al menos temiesen y reprimiesen sus malos deseos viendo que estaban sus hijos y herederos en la corte como en rehenes y prendas de la fidelidad de ellos...²⁸²

La "alteridad" es un elemento de distinción y de control, de dominación y marcación de pertenencia que podemos resaltar en la construcción de un linaje real descendiente del Dios Sol, en la construcción de los ayllus, y en la idea de hospedaje real de los herederos de los ayllus y de los curacas. Estos hospedajes en la corte suponían múltiples acciones políticas pues por un lado eran parte de la élite que se criaban en Cuzco, por otro lado era el modo de tener rehenes políticos ante las

²⁸¹ Inca Garcilaso de la Vega: *Comentarios Reales de los Incas II*, Ed. F.C.E, México, 2005, pp. 416 y 417.

²⁸² Garcilaso de la Vega, *Ibidem* Cita N° 281, p. 419.

comunidades lejanas a veces de las más “rebeldes políticamente”. Además de generar procesos de identificación cultural con el curacazgo *inkaico* y a la vez perder parte de las prácticas sociales y políticas de la comunidad de procedencia que es expresado así: “...que los herederos de los señores vasallos se criasen en la corte y residiesen en ella mientras no heredaban sus estados, para que fuesen bien doctrinados y se hiciese a la condición y costumbre de los Incas...”²⁸³. La obtención por medio de la guerra de hombres y mujeres era parte de una práctica política de sacrificios humanos para restituir el orden y las fronteras, para asegurar el bienestar y la abundancia. Era más que un signo de dominio político un acto ritual.

Los hitos de comparación más relevantes en este capítulo han sido desde los tres indicadores seleccionados cómo construyeron el “ser político” y qué lugar ha ocupado la movilidad humana y la guerra en el trato al extraño-extranjero. Además del rol de las mujeres, los huérfanos y viudas en las relaciones y estrategias políticas de estas *sociedades antiguas con prácticas estatales* que definen espacial y socialmente sus lugares de vida y las formas de concebirla y enfrentarlas como desafío del hacer en comunidad.

²⁸³ Garcilaso de la Vega, Ob. Cita N° 281, p. 418.

Conclusiones.

Esta tesis, ha tenido como eje de indagación a tres *sociedades antiguas* con *prácticas estatales* Heteos, Atenienses e Incas desde sus *relaciones de poder y alteridad*. Esto implicó abordar su conformación como comunidades histórico, su trato historiográfico, y las narraciones que de ellos poseemos en la actualidad a modo de un cruce interpretativo entre la filosofía política y la historia cultural. La Historia aportó el caso y sus acontecimientos y la Filosofía Política las formas de interrogación y de búsqueda de comprensión de la primera desde el uso de las categorías de *poder, alteridad y prácticas sociales* de las cuales recuperamos como claves a las *estatales, imperiales, y de saber*.

Esto también, supuso retomar si en la construcción de aquello que solemos llamar *sociedades antiguas* hay o no acuerdos en la comunidad académica y que limitaciones y ventajas posee cada una de ella, al igual si estas formas de tratarlas supone o no *prácticas de colonialidad y decolonialidad*. Además y desde lo netamente personal generar un cruce de oficios donde la problemática de indagación, las hipótesis, y las preguntas tiene como finalidad rastrear esas otras formas de construir la vida política junto a la búsqueda de la utilidad o no de la nociones de *prácticas estatales* y *“ser político”*. Las respuestas construidas han sido el eje de cada uno de los cuatro capítulos que podemos sintetiza de este modo:

La noción *sociedades antiguas* es y ha sido una categoría plagada de sentidos a veces peyorativos pues su creación estuvo vinculada con la intención de distinguir el presente de quien escribe de su pasado cercano. Esto ha sido usado ya por los primero historiadores antiguos como Heródoto y Tucídides que planteaban en sus historias una frontera demarcadora de formas de vivir, de *alteridades* políticas, históricas y culturales entre las Polis y el mundo antiguo oriental. A esta primera práctica historiográfica y política que constituye una forma de relato y de saber se suma la construida a fines de la Edad Media donde la distinción vuelve a hacerse presente entre las comunidades intelectuales Europas y las comunidades no europeas. En ese contexto la distinción que se inicio demarcando lo antiguo y lo

moderno como binomio interdependiente y referenciado a lo tradicional y lo reciente. En la Modernidad hegemónica se le incorporó la indagación de un hilo conductor en el proceso histórico en tanto devenir de la historia de la humanidad a modo de hechos históricos claves para toda la Humanidad, situación en revisión por los historiadores y filósofos críticos de la Modernidad.

La Modernidad hegemónica definirá a las *sociedades antiguas* como aquellas sociedades que desde la invención de la escritura crean otras maneras de organizar las relaciones socio-políticas donde las realezas construyen formas estatales basadas en procesos de dominación, imposiciones legales y físicas sobre una gran población mayormente esclavizada dominada por un Rey y su burocracia. Esta diferenciación se sustenta en que la imposición de las decisiones son mandatos de dioses, hijos de los dioses o los elegidos-ungidos por estos para gobernar. Esto marcaría, en términos de la antropología clásica, a sociedades “pre-rationales o primitivas” fundamentadas en legitimaciones religiosas, sociedades llamadas también Estados Tempranos.

Estas matrices de pensamiento sobre las *sociedades antiguas* han sido criticada intensamente pues indica como aconteciendo excluyente entre historia y prehistoria a la invención de una técnica, la de la escritura y a la formación de sociedades estatales sustentadas en ritos y saberes religiosos. Además, sitúa a ese acontecimiento como umbral mundial desde el 4 milenio a. C dejando excluidas de esa temporalidad gran parte de sociedades americanas, asiáticas, africanas y australianas. Además de separar las sociedades antiguas estatales de las sociedades antiguas no estatales como recorte de estudio de las ciencias que trabajan sobre la prehistoria como antropología, excluyendo a la historia de una gran parte del pasado del hombre, por no haber creado la técnica de la escritura.

En relación con las prácticas de saber citado se sitúa a la antigüedad desde la posesión de una técnica y se refuerza esa distinción con la demarcación que esa antigüedad tiene periodos internos de sociedades orientales-despóticas, clásicas y medievales de modos sucesorios y excluyentes entre sí. La crítica a las matrices de pensamiento como matrices de imposición de un relato colonial es abordada por los filósofos críticos entre ellos Foucault quien propone pensar a las mismas como espacios de transformar, lugares donde *poder y saber* se constituyen como *prácticas*

hacia "los otros" contemporáneos o antiguos. Podemos indicar aquí una *alteridad* que es además de una forma de saber, un modo de coartar relatos históricos.

La crítica a las matrices de pensamiento moderno es retomada por otros filósofos, historiadores y antropólogos para repensar la categoría de *sociedades antiguas* para iniciar una revisión de la misma a modo de una práctica decolonial distinta de las construidas en el análisis de las sociedades modernas. Si bien, esta práctica decolonial no implica que la voz de estas comunidades reescriban y repiensen su propio pasado sino que se retoma a las narraciones pasadas y se las trata de leer sin preconceptos, reclamando la pertinencia de las categorías usadas para indagar y explicar a esas comunidades distantes en el tiempo donde la relación no puede ser cara a cara, en el contexto de las pugnas por la interpretación. La Modernidad Crítica o decolonialidad se propone recuperar "todas" las narraciones del pasado y desde ella revisar las prácticas historiográficas como zonas donde se ha construido un relato mitificado de ciertos procesos del pasado, en esta caso de las sociedades antiguas, puntualmente de los Heteos, Atenienses e Incas.

La propuesta de Campagno, abre un lugar teórico de nueva reflexión que permite flexibilidad temporal y apunta a lógicas organizacionales, además del cuestionamiento de la noción de Estado para pensar a la antigüedad. La propuesta de este historiador argentino es organizar a las *sociedades antiguas* desde dos lógicas vinculares, las *prácticas parentales* y las *prácticas estatales* apuntado a respetar las diversas formas de racionalidad y de constitución de las relaciones de toma de decisiones políticas, el ejercicio del poder y la legitimaciones de esos actos. Esta categoría es pensada para el caso egipcio. La propuesta de incluirla para las tres sociedades eje de esta tesis supone a las tres capacidades nombradas por Campagno –coerción física y legal, gestión e intervención- la crítica de las nociones dominados-dominantes por sectores políticos de injerencias múltiples. Estos sectores se sustentan en la creación de códigos culturales y de relaciones políticas particulares al contexto histórico donde un grupo sea las elites que conforman la realeza hetea o *inkaica* con sus divergencias es la que toma las decisiones de última instancia y la que está obligada a cumplir con ciertos ritos político religiosos que favorezcan la abundancia y el orden ante el caos.

Los heteos, construyen una monarquía hereditaria dual, pues el rey y la reina gobiernan como pareja real, los hijos de estos si son varones gobernarán las provincias limítrofes y las hijas mujeres serán parte de una política de matrimonios políticos diplomáticos. En el caso *inkaico*, las reinas no poseen capacidad de tomar decisiones políticas sólo de portar y heredar la sangre divina en términos de una realeza que se sostiene mediante matrimonios incestuosos. Los atenienses de los siglos VII a IV a. C se sostiene en que las decisiones de última instancia supuso crear previamente la noción de ciudadanos unidos por isonomía e isocracia legal donde las magistraturas eran un deber y una responsabilidad de los hombres de esa Polis. La ley y las magistraturas serán para los atenienses el espacio donde se tomen decisiones de última instancia y los roles de estos hombres libres políticos es dual de mando y obediencia según corresponda a cada año político.

En este contexto, las *relaciones de poder y de alteridad* se construyen y son constitutivas de la vida política. La *alteridad* es presentada aquí como una herramienta, un concepto que puede ser usado para leer las relaciones de los heteos, *inkas* y atenienses. Esto supone pensarla desde lo que implica, una serie de relaciones, estrategias, tácticas y prácticas donde la interacción humana es clave más allá de si esta categoría ha sido usada en las narraciones escritas antiguas, pues se la referencia con términos puntuales para cada situación histórica –extranjeros, extraños, bárbaros, esclavos, no *inkas*, entre otros según lo expresado en el capítulo 4-. Estas interacciones implican un proceso múltiple y complementario entre sí, definirse ante esos “otros” y a la vez definir y caracterizar a esos “otros” políticos; junto a la elaboración de un “nosotros”. Abordar al “otros”, implica en la antigüedad, definir al distinto cultural, al extraño que está en las tierras fronterizas con las cuales hay diversas interacciones, de complemento mediante relaciones de intercambios de bienes, de competencia por áreas y recursos, de guerras, de matrimonios políticos entre élites gobernantes, y de movilidad humana forzada, además de la toma de cautivos para sacrificios rituales en el caso *inkaico*.

Los heteos, definen a esos *otros* como el enemigo en la frontera pero también como el aliado y hermano político con el que los matrimonios diplomáticos es una práctica de *alteridad y de poder*. En sus relaciones intersociales la movilidad

humana era una forma de castigo político, una *táctica de poder* que se crea para actuar ante el distinto y excluirlo de su comunidad de referencia, convertirlo en un paria, subordinarlo, cosificarlo y estigmatizarlo como aquel que no cumple con los pactos o que rompe fronteras políticas, que no respeta las tierras de Hatti y en especial las fronteras de la diosa Arinna. Si bien, esta movilidad también podía ser para ampliar relaciones de amistad y de reconocimiento de dos hermanos políticos que se reconocen y respetan al enviarse magos, artesanos y princesas para ser reinas en las otras cortes. Los matrimonios diplomáticos también eran una forma de ejercicio de la coerción política, una política de dominación al imponer una Gran Princesa que sería la Reina consorte con capacidad de gobierno y el control en esa *otra* comunidad histórica dominada junto a una guarnición militar y un templo. Estas estrategias de *alteridad* eran constitutivas de *relaciones de poder* donde se obra, planifica para controlar y actuar ante el distinto desde la acción material, la palabra y los ritos como parte de las *prácticas imperiales*.

En el caso *inkaico*, la movilidad humana tenía fines no sólo defensivos al trasladar poblaciones enteras como castigo político por rebelarse ante el Inti sino también de construcción y equilibrio poblacional. La *alteridad* y el trato a “los otros” se sustentaba en el caso inkaico en el respeto a las disposiciones provenientes de Cuzco y al dios Sol. La política más extrema era la de huéspedes reales, donde se llevaba a los hijos de los *ayllus* distantes y que solían rebelarse a la corte *inkaica* para ser educados, para romper su identidad cultural. Las sociedades *no inkaicas* eran percibidas como aquellas que debían de reconocer la autoridad del Inti y formar parte del Tahuantinsuyo. La noción de imperio y de prácticas imperiales está en duda en esta sociedad pues no imponen tributos y la movilidad humana era por razones mayoritariamente de equilibrar población y producción más que como construcción de un paria étnico.

Los atenienses marcaban a esto *otros* como bárbaros, no griegos, no ciudadanos con los que se guerrea por el manejo de los mares o la defensa de la forma de vivir la política, o los que vivían y comerciaban en y con la Polis. Esos *otros* podían en caso de atentar contra la Polis ser esclavos, vendidos, usados como no hombres porque vivían de otro modo las relaciones políticas. Los bárbaros era el

nombre usado para distinguirse, diferenciarse de aquellos que no vivían en la Polis. También, los atenienses se distinguen de las otras Polis que no eran gobernadas mediante el sistema democrático para diferenciarse entre sí e indicar la “superioridad de su democracia” en cuanto sistema político.

Las tres sociedades, usaron la guerra como recurso político y económico pero también como demostración de una acción directa basada en el uso de la violencia hacia “el otro”, el extraño que no posee la misma sangre sino que es un diferente político y cultural. *La alteridad y la guerra* junto a la movilidad humana serán cuestiones compartidas con la salvedad que para los heteos e inkas los conflictos eran humanos y divinos y para los atenienses mayormente humano, y sus usos en distintos momentos y para diversos fines.

La otra manera de abordar la *alteridad* como la construcción de la interacción humana es hacia el interior de la comunidad histórica con *prácticas estatales* donde lo que se define es quienes y como gobiernan y se construye el “ser político” en tanto personas con capacidad de mando, de obediencia. Este “ser político” es un ideal de sujeto que gobierna y que para ello porta ciertas actitudes, saberes, rangos, y procedencias o que abusaba del poder desde su sitio de mando y podía ser destituido, no reconocido como el elegido para gobernar ya sea en la conjunción hombres-dioses-cosmo y naturaleza como entre ciudadanos. Este ser además puede distinguirse en algunas sociedades por su condición de género y de edad.

El “*ser político*” heteo no dependía de su género sino de la pertenencia a una familia real y a las élites locales que podían tanto para el hombre como para la mujer ser coronados como los reyes de Hatti. En el caso *inkaico* la pareja real portaba connotaciones de hijos del Dios Sol pero la mujer no poseía poder de mando, ni de gobierno aunque si participación en los ritos religiosos y en la mantención de la sangre divina mediante los matrimonios incestuosos. En ambas sociedades la poligamia estaba garantizada y era parte de concretar acuerdos políticos con las élites locales y con las sociedades vecinas junto a la entrega de princesas como segundas esposas o concubinas. Además, eran *sociedades de pensamiento integrado* que legitiman sus acciones de gobierno desde la idea de un todo articulado: hombres, dioses, naturaleza y cosmos. La sociedad ateniense pese a lo planteado por Platón,

no concibe a la mujer con capacidad de ejercer el poder, de tomar decisiones, concretar acuerdos y ser líder político, por ende también las excluyen de las prácticas de formación y de acción económica. El rol de la mujer en la Atenas democrática del siglo V a. C es de descendiente, hija, madre y esposa de un ateniense; el parentesco es pensado como resguardo de una colectividad política amparada en la idea de ciudadano. En Atenas, el rol de mando lo posee el hombre elegido en el ágora como representante de la comunidad sea como arconte o como estratega entre otros roles políticos según la magistratura a la que accedía por sorteo o voto. El “ser político” ateniense era el ciudadano, hombre criado en la Polis y educado por esta donde se pasa de *zôon politikón* a *bios politikón*. La noción de “ser político” referencia más cómodamente desde los mapas metales a la comunidad ateniense que a la *hetea* e *inkaica* pues en ambos la palabra *ser* no tiene el sentido que para la polis, por ello, la propuesta de “ser político” como sujeto que gobierna a modo foucaultiano.

La elaboración de una comunidad histórica se hace construyendo paralelamente aquello que los identifica creando un *nosotros*, una *etnicidad* que marca aquello que consideran bueno y justo para vivir en esa comunidad, en esas *sociedades antiguas con prácticas estatales* sea a modo de realeza o de magistraturas sustentadas en la idea de ciudadano. Esto evidencia la diversidad de las *sociedades antiguas* hecho reclamado como parte de una necesidad de romper con las explicaciones mitificadas del pasado y su presunta homogeneidad.

Las *relaciones de poder* decíamos se construyen en forma paralela con las *relaciones de alteridad*, las primera definen quienes y como gobiernan desde que lógica relacional y con qué medios. Además de retomar si las *relaciones de poder* suponen sólo la capacidad de imponer decisiones, de crear mecanismos de coerción o si necesita también de espacios de consenso. El *poder político* suele leerse como la capacidad de un sector -en nuestro caso realeza y ciudadanos magistrados-, toma decisiones de última instancia y se las impone al resto de la población de un modo violento. Esta visión asentada desde inicio de la Modernidad hegemónica percibía al *poder como poder de dominación* se la incorpora y se lo ha ido leyendo críticamente desde la construcción de consensos que sostiene que acatar las decisiones de quienes gobiernan supone no la imposición *per se* sino una medida política que

tiende al bien común, al bienestar, generalmente. Esto se evidencia en el pago de impuesto en bienes y tiempo de trabajo que redundaba en la elaboración de murallas defensivas, de obras de uso comunitario o que representan a los gobernantes, de relaciones de intercambio a gran escala que beneficiaba a la mayoría de la comunidad. Además, ese consenso suponía continuar o crear ritos comunitarios, fiestas comunales, graneros y leyes de protección a lo más débiles como huérfanos y viudas.

Por ende, el *poder político* necesita de dos momentos y estrategias complementarias, coerción y consenso. Esta duplicidad está presente en las *prácticas estatales* y en las *prácticas imperiales* pues, si i bien en las segundas se busca dominar y controlar a los otros, los extraños, diferentes, bárbaros eso suponía también que el trato con y a esos *otros* no es sólo de cautiverio, esclavitud y cosificación sino también de colaboración y respecto si ambos valoraban los espacio y lugares vivenciados por cada una de esas sociedades. En esos lugares la vida se hacía obra, palabra, acto manifiesto en sus diversas narraciones, siendo recuperadas con más ahincó hoy las monumentales. Pues, en las *sociedades antigua con prácticas estatales*, el *poder* de decisión de última instancia está en manos de quienes gobernaban -sean por un tiempo limitado como para los atenienses o como una realeza con sustento o sangre divina para los heteos o *inkas*- un “ser político” que no está unido al resto de la comunidad histórica por relaciones de parentesco, de sangre sino por sus acciones, palabras y obras políticas.

Hemos leído estas *relaciones de alteridad y poder* desde las narraciones de esas sociedades y desde las narraciones de las sociedades contemporáneas a fin de abrir temas de diálogo donde están presentes prácticas de interpretación y escrituración de ese pasado. La hermenéutica en este contexto supuso un modo de abordar y leer los textos desde que dice, cómo y desde que lugar para que ese relato histórico, filosófico y político sea desandado como un lugar para pensar a *los otros* ejes de esta tesis -los heteos, atenienses e *inkas*-. También supuso recuperar narraciones que no fueran sólo escritas sino también monumentales como indicios para indagar los modos de hacer y vivir la política.

Estas últimas narraciones son signos culturales y de un modo de habitar los lugares vivenciados, un mensaje sobre el obrar políticos ante los hombres y los dioses que se plasma en el modo de edificar el lugar donde la vida se desarrolla. Entre las narraciones monumentales más significativos para el caso heteo están los sellos reales y los tallados de *Hattusha* donde las divinidades se evidencian como dueñas de las tierras de Hatti y sus protectoras –leones y la diosa Arinna-. En el caso *inkaico* las narraciones monumentales claves para pensar el trabajo mitiano has sido la construcción de los palacios y de los templos simboliza la cabeza de un puma en *Sacsayhuamán*, animal que además de físico respondía a las imágenes de los *inkas* guerreros, de las élites *inkaica*. Esto también puede leerse en los ornamentos del tocado del rey pues la llama era el animal símbolo de la abundancia y la fertilidad, del bienestar y portar borlas de lana roja de llama suponía que quien las llevaba tenía también la capacidad de dar vida eternamente por ello la unión con hilos de oro. En el caso ateniense se evidenciaba un pasado compartido, común desde los frisos de la Acrópolis donde honrar a los ciudadanos que han dado la vida por la Polis supone indicar que se espera de los que están vivos, asimismo unen acto humano y divino en sus monedas demarcando la comunidad histórica desde lo político y también desde la pertenencia a una comunidad religiosa.

Estas narraciones son signos culturales, huellas de una identidad, marcas políticas de una presencia que hace un modo de decir desde sus obras y sus palabras donde el *poder* y la *alteridad* se expresan, más allá del signo escrito. Otras de las narraciones retomadas han sido las titulaturas reales y las designaciones de las magistraturas para pensar rol político y posición de quienes los portaban. Estos son rastros del obrar humano, huellas de la identidad política y de las *prácticas de alteridad*.

También se los ha usado como narraciones históricas que dan cuenta de su propia realidad –deseada, vivida, criticada, comparada-. A estos, los volvimos a retomar desde los Modernos y críticos de las matrices de saber de la Modernidad. Levinas, Arendt, Foucault y Ricoeur han sido nuestros filósofos seleccionados para leer a estas sociedades desde las categorías eje de este escrito. Ellos desde la modernidad que han vivido también han sido críticos a *las relaciones de alteridad*, de

poder y de sus formas de interpretación y narración del presente y del pasado, en tanto *prácticas sociales*. Los filósofos americanos nos han permitido retomar la *alteridad* y las políticas de colonialidad en el relato histórico. La noción de intriga ricoueriana nos permitió desnaturalizar esos relatos del pasado.

La filosofía política suele recuperar como *sociedades antiguas* a las greco-romanas desde los filósofos de esas épocas. En esta tesis si bien se los retoma como constructores de categorías aún en diálogo –*poder, alteridad, prácticas, “hombres políticos”*-. Pues el *poder es poder en potencia* que se hace con *los otros*, junto a ellos y ante ellos. Estos actos y potencias se manifiestan en *prácticas sociales* que suponen modos de actuar y de hacer tanto la vida política en términos de costumbres, palabras y actos, que poseen sentidos y ritmos particulares a cada situación muchas creadas por medio de una decisión de un grupo que logra la hegemonía de estas sobre otros que también han sido creadas voluntarias o involuntariamente.

La alteridad es un espacio de interacción que supone mucho más que dos, implica interacciones, prefiguraciones y acciones para construir un “nosotros” y un “ellos” con el cual se actúa, esta por fuera de los límites políticos de esa comunidad histórica como dentro, junto a las de género y educación. *Las prácticas* pensadas y tratadas como praxis, acción con y ante los otros, que pueden ser diversas según lo presenta Foucault –políticas (parentales, estatales e imperiales), de saber y poder, discursivas-.

La comparación ha sido a fin de retomar aquello que se comparte, que los distingue y que les aporta una presencia única a cada una de estas tres sociedades antiguas pues si bien todas tienen lugares vivenciados, relaciones consanguíneas prácticas con y hacia los otros hay particularidades que evidencia la dinámica de las comunidades históricas antiguas. Estas distinciones son marcas de una *alteridad política, histórica y cultural* que se elabora y sostiene mediante *ejercicios y relaciones de poder*.

Esta tesis pretende ser una nueva puerta abierta al diálogo entre la historia y la filosofía, entre las maneras de hacer lo político tanto ayer como hoy donde esa vida política supone crear un modo de pensar quienes mandan, actúan y portan una palabra que supone es para el bien común.

Bibliografía.

AAVV: **Jornadas Inter- escuelas/Departamentos de Historia:** ponencias varias de la mesa 14; Tucumán septiembre de 2007. ISBN: ISBN 978-950-554-540-7.

Abdul-Qader, Mohammed: **La administración provincial hetea en los territorios conquistados en Asia**, Ed. Penghu Books, Londres, 1966.

Alvar Jame: **Los pueblos del mar y otros movimientos de pueblos e fines del segundo milenio**, Ed. Akal, Madrid, 1989.

Ames Cecilia y Sagristani, Marta (Comp.): **Estudios Interdisciplinarios de Historia Antigua I**, Ed. Encuentro Grupo editores, Córdoba 2007.

Arendt, Hannah: **De la historia a la acción**, Ed. Paidós I. C. E. de la Universidad Autónoma de Barcelona, Barcelona, Buenos Aires, México, 2008.

Arendt, Hannah: **La condición humana**, Ed. Paidós, Buenos Aires-Barcelona-México., 2000.

Aristóteles: **Ética Nicomaquea**, Ed. Colihue –Clásica, Buenos Aires, 2007

Aristóteles: **La Política**, Ed. Roble/Plus Gradifco, Buenos Aires, 2003

Bajtín, Mijaíl: **Estética de la creación verbal**. Ed. Siglo XXI, Buenos Aires, 1982;

Barnes, Barry: **La naturaleza del poder**, Ed. Pomares-Corredor, Barcelona, 1990.

Barthes Roland: **Elementos de semiología**. Ed. A. Corazón, Madrid. 1971.

Bernabé, Alberto y Álvarez – Pedrosa, José A: **Historia y leyes de los hititas. Textos del Reino Medio y del Imperio Nuevo**, Ed. Akal / Oriente, Madrid, 2000.

Bethell, Leslie: **Historia de América latina 1: América Latina colonial: la América precolombina y la conquista**, Ed. Critica, Barcelona, 2003;

Bourdieu Pierre: **Capital cultural, escuela y espacio social**, Ed. Siglo XXI, Buenos Aires, 2003.

Bourdieu, Pierre: **Cosas dichas**, Ed. Gedisa, Barcelona, 2000.

Burke Peter: **Historia y teoría social**, Ed. Amorrortu, Buenos Aires-Madrid, 2007.

Campagno, Marcelo y Lewkowicz Ignacio: **La historia sin objeto. Prácticas, situaciones, singularidades**. Ed. Grafica, Buenos Aires-México, 1998.

Campagno, Marcelo: **De los jefes-parientes a los reyes-dioses. Surgimiento y consolidación del estado en el antiguo Egipto**; Ed. AULA AEGYPTICA, Barcelona, 2002.

Campagno, Marcelo: **El origen de los primeros estados. La revolución urbana en América Precolombina**. Ed. Eudeba, Buenos Aires, 2007.

Campagno, Marcelo: **Hacia un uso no evolucionista del concepto sociedad de jefatura**, Ed. Boletín de Antropología Americana 36, Buenos Aires, 2000 (2002).

Campagno Marcelo, Gallego Julián, García Mac Gaw Carlos: **Política y religión en el mediterráneo antiguo**, Ed. PESCEA-UBA, Buenos Aires, 2009.

Cartledge, Paul: **Los griegos. Encrucijada de la civilización**, Ed. Critica, Barcelona, 2004.

Ceram, W: **El misterio de los Hititas**, Ed. Destino, Barcelona, 1957.

Cervelló Autori, Joseph: **Egipto y África. Origen de la civilización y la monarquía faraónica en sus contexto africano**, Ed. Aula Orientalis-Supplementa, Barcelona, 1996.

César, Romeo: **Historia y Ficción II: versiones controvertidas. Conversaciones Versadas**. Ed. Universidad Nacional de la Patagonia SJB, Comodoro Rivadavia, 2009.

César Romeo: **Hablando de política... ¿los griegos eran políticamente correctos? 1. Los dirigentes**, Ed. FHCS -Serie Filosofía, UNPSJB, Comodoro Rivadavia, 2010.

Colli, Giorgio: **Filosofía de la expresión**, Ed. Siruela, Serie Mayor biblioteca de ensayo, Madrid, 1995.

Crespo, Celeste María: **Los procesos identitarios de los jefes libios en su relación con el Estado Egipcio (1300 -700 a. C)**, tesis de maestría en antropología, inédita, 2004.

de Certeau Michel: **La invención de lo cotidiano. 1 Artes de de hacer**, Ed. Universidad Iberoamericana Instituto Tecnológico y de estudios superiores de occidente, México, 1996.

Constant Benjamín: **De la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos**, Ed. C.E.C, México, 1981.

De Oto, Alejandro José: **Representaciones inestables**, Ed. Dunken, Buenos Aires, 1997.

De Oto, Alejandro J. y Quintana, María Marta: **Revista Tabula Rasa**, Ed. Colombia, Colombia, 2010.

Detiene Marcel: **Los maestros de la Verdad**, Ed. Taurus, Madrid, 1983.

Di Bernardis, Cristina: **Un aporte metodológico para la reconstrucción de las identidades étnicas en la Mesopotamia en el tercer milenio: el uso de las fuentes mítico literarias**, Ed. Universidad Nacional De Rosario, 1993.

dos Santos, Silvana: **El poder y el discurso en las relaciones imperiales de los heteos en los siglos XIV y XIII a. C**, Tesis de licenciatura en Historia UNPJB, Comodoro Rivadavia, 2002, , inédita.

dos Santos Silvana B.: *"Las mujeres reales en el imperio Heteo"*, en *X Jornadas Intereescuelas / Departamentos de Historia*, Universidad Nacional de Rosario, Rosario 2003, ISBN 950-673-479-3.

dos Santos Silvana B.: **Historia Antigua**. Ed. II Jornadas Internacionales de Historia Antigua. Córdoba, 2010.

Duby, Georges: **Historia social e ideología de las sociedades**, Ed. Critica, Barcelona, 1998.

Finley Monnsey: **Los griegos en la antigüedad**, Ed. Labor, Colombia, 1994.

Foucault Michel: **Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión**, ED. Siglo XXI, Buenos Aires, 2002.

Foucault, Michel: **Estética, ética y hermenéutica**, Ed. Paidos, Buenos Aires, 1984.

Foucault, Michel: **Hermenéutica del sujeto**; Ed. Altamira, La Plata, 2000.

Foucault, Michel: **Historia de la sexualidad: 1) La voluntad del saber**, Ed Siglo XXI, Buenos Aires, 2002.

Foucault, Michel: **La arqueología del saber**, Ed. S. XXI, Buenos Aires, 2002.

Foucault, Michel: **La verdad y las formas jurídicas**, Ed. Gedisa, Buenos Aires 2005.

Friedman, Maurice y otros, **Levinas y Buber: diálogo y diferencias**, Ed. Limod, Buenos Aires, 2006.

Gallego, Julián; Gracia Mac Gaw Carlos y, Campagno Marcelo: **La ciudad en el mediterráneo antiguo**, Ed. Signo, Buenas Aires, 2007.

Garcilaso de la Vega Inca: **Comentarios Reales de los Incas I y II**, Ed. F.C.E, México, 2005.

Garelli, Paul: **El Próximo Oriente Asiático desde los orígenes hasta las invasiones del los pueblos del mar**, Ed. Labor, 1982.

Gestoso Singer Graciela: **Áreas Productivas y estratégicas** en Revista Iberia N° 9, 2006.

Ginzburg, Carlo: **Mitos, emblemas, indicios. Morfología e historia**, ED. Gedisa, Barcelona, 1999.

González Salazar José. M: **Los hititas en Anatolia Septentrional durante las primera mitad del S. XIII a.C. (II). La organización político administrativa de una región conflictiva del reino de Hatti**, Ed. CFC (G). Estudios griegos e indoeuropeos, Madrid, 2001.

González Salazar José. M: **Sobre los últimos grandes reyes hititas: Tuthaliya IV, Anatolia y el despunte final del Reino de Hatti durante la segunda mitad del siglo XIII a. C.**, Ed. Gerión, Boletín de la Asociación española de orientalistas, XXXVIII, Barcelona, 2002.

González Salazar José. M: **Conflictividad y estabilización de las relaciones asirio-hititas. A propósitos de las principales tensiones fronterizas durante las fases finales del Imperio Hitita**, Ed. Gerión Boletín Asociación Española de Orientalistas XXXIX, Barcelona, 2003.

González Salazar José. M: ***Hethitica. Notas sobre lexicografía hitita. La terminología del ejercicio del poder y de la organización administrativa –territorial en el reino de anatólico de Hatti.*** Ed. CFC (G). Cuadernos de Filología clásica. Estudios griegos e indoeuropeos, Madrid, 2005.

Guber, Rosana: **El salvaje metropolitano. A la vuelta de la Antropología Postmoderna. Reconstrucción del conocimiento social en el trabajo de campo**, Ed. Legasa, Buenos Aires, 2000.

Gurney, Oliver: **The Hittites**, Ed Penghu Books, Londres, 1954.

Heródoto: **Los nueve libros de la historia II**, Ed. Hyspamérica Ediciones Argentinas S.A., Buenos Aires, 1985.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: **Introducción a la estética**, Ed. Ediciones Península, Barcelona, 2001.

Ibáñez, Elena y otros: **Investigar para saber. Saber para escribir**, Ed. UADE, Buenos Aires, 2007.

Jana: Ygarit Mynárová: "International" or "Vassal" Correspondence? En **L' État, le pouvoir, les prestations et leurs formes en Mésopotamie Ancienne**, en Actes du Colloque assyriologique franco-tchèque, Paris Nov 2002, Ed. Univerzita Karlova v Parze. Filozofická fakulta Praha, 2006.

Kurth, Amelie: **El Oriente Próximo en la Antigüedad, 1 c 3000-331 a. C**, Ed. Crítica, 2000.

Lander Edgardo: **La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas**, Ed. CLACSO, Buenos Aires, 2000.

Le Goff Jaques: **Pensar la historia. Modernidad, presente, progreso**. ED Paidós Surcos, 14, Barcelona, Buenos Aires, México, 2005.

Levinas Emmanuel: **El tiempo y el Otro**, Ed. Paidós, Barcelona, 1993.

Levinas Emmanuel: **Entre nosotros: ensayos para pensar en otro**, Ed. Pre Textos, Valencia, 2001.

Liverani, Mario: **El Antiguo Oriente: historia, sociedad y economía**, Ed. Crítica, Barcelona, 1995.

Lorandi, Ana María: **Memoria Americana 9: Cuadernos de Etnohistoria**; Ed. Instituto de Ciencias Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras- UBA, Buenos Aires, 2000.

Martine Joly: **La imagen fija**. Ed. La Marca, Buenos Aires, 2003.

Marzal, Manuel: **Historia de la antropología indigenista: México y Perú**, Ed. Anthropos, Barcelona, 1993.

Mondolfo. Rodolfo: **El pensamiento griego**, Ed. Losada, Buenos Aires 2003.

Murphy, Susana (Comp.): **El otro en la historia: el extranjero**, ED. Facultad de Filosofía y Letras UBA y Estudios de Afroasiáticos del Colegio México, Acapulco 1992.

Murra, John: **La organización del estado inca**, Ed. S. XXI, México, 1999.

Platón: **Apología de Sócrates**, Ed. Eudeba, Buenos Aires, 2007.

Platón: **La República o el buen gobierno**, Ed. Colección Roble/Plus Gradifco, Buenos Aires, 2005

Platon: **El Banquete ~ Critón (o El deber del ciudadano)**, Ed. Gradifco-Pensadores Universales, Buenos Aires, 2002.

Politzer, Georges: **Principios elementales de filosofía**, Ed. Colección Eneida, Buenos Aires, 1971.

Regalado de Hurtado, Liliana: **Sucesión Incaica: Aproximación al mando y poder entre los Incas a partir de las crónicas de Betanzos**, Ed. Pontificia de la Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, Lima, 1996.

Renfrew Colin: **Orígenes de las lenguas indoeuropeas**, Ed. Espanola Scientific American, Barcelona, Noviembre de 1983

Ricoeur, Paul: **Del texto a la acción: ensayos de hermenéutica II**, Ed. FCE, México, 2006.

Ricoeur, Paul: **Hermenéutica y Acción: de la hermenéutica del texto a la hermenéutica de la acción**, Ed. Prometeo –UCA, Buenos Aires, 2008.

Rostworowski, María: **Historia del Tahuantinsuyo**, Ed. IEP (Instituto de estudios peruanos); Lima, 2005.

Rostworowski, María: **Pachacutec Obras completas I y II**, Ed. IEP (Instituto de estudios peruanos); Lima, 2001.

Schuster, Federico L (Comp.), **Filosofía y métodos de las ciencias sociales**, ED. Manantial, Bs. As, 2001.

Singer, Itamar: **Concepts of de Other in Near Eastern Religions**, Ed. Israel Oriental Studies XIV, Israel, 1994.

Singer Itamar: **The Hittite Empire**; ED. Tel Aviv Sonderdruck Aus UF, Tel Aviv, 1991.

Skoepol, Theda: **Vision and Method im Historicial Sociology**, Ed. University Press, New York-Cambridge, 1984.

Stingel, Miloslav: **El imperio de los incas**, Ed. Losada, Buenos Aires, 2007.

Trigger B. G: **Una definición de “primera civilización”**, Ed The Americam University in Cairo Press, 1993.

Tucídides: **Historia de la Guerra del Peloponeso**, Ed. Ariel, Madrid, 1987.

Vernant, Jean Pierre: **Los orígenes del pensamiento Griego**, ED. Paidos Studio, Buenos Aires-Barcelona-México, 2006.

Veyne, Paul: **¿Creyeron los griegos en sus mitos?**, Ed. Granica-Colección Plural-historia, Barcelona, 1987.

Veyne, Paul: **El imperio grecorromano**, Ed. Akal, Barcelona, 2005.

Wachtel Nathan: **Los vencidos. Los indios del Perú frente a la conquista española (1530-1570)**, Ed. Alianza, Madrid, 1976.

Weber, Max: **Economía y Sociedad**, Ed. Fondo Cultura Económica, Buenos Aires-México, 1998.

Wolf Eric Robert: **Europa y la gente sin historia**, Ed. F.C.E, México, 1987.

Yakar, Jak: **La intervención hetea en Anatolia Occidental**, ED. Yakar Jak, Tel Aviv 1991.

Zuleta, Mónica y otros: **¿Uno solo o varios mundos? Diferencia, subjetividad y conocimientos en las ciencias sociales contemporáneas**, ED. Universidad Central IESCO, Siglo