

## **Igualdad y diferencia en la democracia ateniense**

**encuentros**

colección mejores trabajos de grado  
Facultad de Ciencias Humanas

**Igualdad y diferencia  
en la democracia ateniense**

Laura Almandós

Almandós Mora, Laura

Igualdad y diferencia en la democracia ateniense /  
Laura Almandós Mora . — Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.  
Facultad de Ciencias Humanas. 2003.

248 p.; 23 cm

Serie *Encuentros*, Tesis laureadas, Facultad de Ciencias Humanas

1. Democracia. 2. Atenas Clásica. 3. Historia antigua

4. Política y gobierno 5. Chivo expiatorio 6. Ostracismo

7. Pericles 8. Clístenes 9. Solón 10. Filosofía Política

121.68

AHJ7632

Biblioteca Central-Universidad Nacional de Colombia

Igualdad y diferencia en la democracia ateniense.

Serie *Encuentros*. Tesis laureadas, Facultad de Ciencias Humanas.

© La presente edición, 2003

© Laura Almandós Mora (laura@carrascal.net)

Universidad Nacional de Colombia. Sede Bogotá, D.C.

Facultad de Ciencias Humanas

Ciudad Universitaria, Bogotá, D.C., Colombia

Coordinación de Publicaciones F.C.H.

Tels: 316 5149 - 3165000 Ext. 16208

www.humanas.unal.edu.co

Carlos Miguel Ortiz Sarmiento

**Decano**

Facultad de Ciencias Humanas

Ovidio Delgado Mahecha

**Vicedecano Académico**

Facultad de Ciencias Humanas

**Coordinación editorial**

Nadeyda Suárez Morales

**Diseño y diagramación:**

Julián R. Hernández

(gothsimagenes@hotmail.com)

**Imagen contracarátula:**

Alabastro de fondo blanco con Amazona. Pintor Syriskos. Atica, ca. 480-470,  
"Acquisitions of the Art Museum, 1984", Record of Art Museum Princeton University  
44.1 (1985)

Impreso en Colombia-Printed in Colombia

Todos los derechos reservados. Esta publicación no puede ser reproducida ni en su todo ni en sus partes, ni registrada en o transmitida por, un sistema de recuperación de información, en ninguna forma ni por ningún medio sea mecánico, fotoquímico, electrónico, magnético, electroóptico, por fotocopia o cualquier otro, sin el permiso por escrito de la Facultad de Ciencias Humanas de la Universidad Nacional.

A la memoria del profesor Jorge Páramo Pomareda

## CONTENIDO

Prólogo	9
1 LA LEGISLACION DE SOLON: CULTURA Y ECONOMIA	15
1.1 Las fuentes	16
1.2 Las cuatro clases sensatarias	20
1.3 La <i>Seisachtheia</i>	27
1.4 Los hombres nacidos de la tierra	45
1.5 La legislación de Solón sobre las mujeres	56
1.6 Conclusión	68
2 LAS REFORMAS DE CLISTENES	70
2.1 Tiranos y Alcmeónidas	70
2.2 División territorial y reordenamiento poblacional	84
2.3 <i>Isonomia e isagoria</i>	108
2.4 Conclusión	111
Mapa 1: Las 10 tribus del Ática	113
Mapa 2: Demos del Ática	115
3 LIBERTAD O DESPOTISMO	117
3.1 La primera invasión de los Persas	117
3.2 El pórtico de las pinturas: Contra amazonas, troyanos y persas	118
3.3 La segunda invasión	119
3.4 Ser libres	126
3.5 Conclusión	134

4	OSTRACISMO	135
4.1	Introducción del ostracismo en Atenas	135
4.2	Ciudadanos condenados al ostracismo.	136
4.3	¿Por qué el ostracismo?	144
4.4	El chivo emisario de <i>Levítico</i> , 16	146
4.5	El <i>pharmakos</i>	148
4.6	La dupla: expulsión/ofrendas	157
4.7	El <i>pharmakos</i> es cebado	158
4.8	¿Cómo terminaba la víctima?	159
4.9	¿Quién era elegible como <i>pharmakos</i> ?	162
4.10	¿Quiénes eran elegibles para ser condenados al ostracismo?	163
4.11	Conclusión	166
5	LA DEMOCRACIA RADICAL	168
5.1	Las instituciones	168
5.2	Las clases sociales	205
5.3	Conclusión	230
	Conclusión General	231
	Bibliografía Primaria	233
	Bibliografía Auxiliar	234
	Ilustración 1	243
	Ilustración 2	244
	Ilustración 3	245
	Ilustración 4	246
	Ilustración 5	247

## Prólogo

El estudio de la democracia ateniense nos hace reflexionar sobre la primera experiencia histórica en que se ensayó el sistema político que se erige hoy como indiscutiblemente deseable. A pesar de las múltiples diferencias culturales, credos religiosos o tendencias económicas de nuestra prolífica especie, parece que todos coincidimos en que el mejor de los sistemas políticos es la democracia, aunque no todos entendamos lo mismo por el término. La democracia parece ser un valor incuestionable de nuestros días y este solo hecho legitima el estudio del origen de esta forma de organización. Sin embargo, más importante que indagar por los orígenes del ideal político de nuestra época es estudiar por qué fue posible que surgiera un proyecto de sociedad y gobierno que, en su contexto, se nos presenta tan innovador y osado.

Hasta que los atenienses se inventaron la democracia ningún otro pueblo había descubierto que los asuntos del estado podían ser resueltos por todos los ciudadanos. Los atenienses pusieron en práctica la autogestión de los ciudadanos en el estado, la comunidad no estaba dividida en unos que gobernaban y unos que eran gobernados, sino que todos eran, por turnos, gobernantes y gobernados. La democracia ateniense fue participativa o directa, diferenciándose de la nuestra que es representativa. Nosotros elegimos unos gobernantes que nos representan, los atenienses no elegían por votación la mayoría de los cargos oficiales sino que los sorteaban, de manera que cada ciudadano resultaba, alguna vez en su vida, favorecido por el azar. Por otra parte, como es bien sabido, el órgano supremo de decisiones del estado era todo el pueblo reunido en la Asamblea (*Ekklesia*).<sup>1</sup> Esta pre-

---

<sup>1</sup> Las palabras griegas serán transcritas al alfabeto latino siguiendo el patrón usado en *Perseus Project* de Tufts University: α=a, β=b, γ=g, δ=d, ε=e, ζ=z, η=é, θ=th, ι=i, κ=k, λ=l, μ=m, ν=n, ξ=x, ο=o, π=p, ρ=r, σ=s, τ=t, υ=u, φ=ph, χ=ch, ψ=ps, ω=ó. Se omitirán los acentos, el circunflejo indica vocal larga, y el espíritu áspero se marcará con una h al principio de palabra.

sentación de la democracia ateniense introduce numerosos interrogantes y la pregunta fundamental que nos plantea es: ¿quiénes eran los ciudadanos? o lo que viene a ser lo mismo ¿quiénes podían ejercer cargos públicos, quiénes participaban en las reuniones de la Asamblea, quiénes decidían los destinos del estado? Estas preguntas equivalen a indagar por quiénes no participaban, quiénes quedaban excluidos. La interrogante: ¿qué tan democrática fue la democracia ateniense? es una pregunta vieja a la que los especialistas le han ido agregando consideraciones nuevas con las que varían las respuestas.

La democracia amplió, de manera considerable, el espectro de la población que tuvo acceso al poder político, pero conservó ciertos límites. Quedaban por fuera los extranjeros que comerciaban y producían finos artículos manufacturados y los esclavos, que constituyen un tema apasionante y polémico sobre la Atenas clásica. Quedaban por fuera también las mujeres que estaban a una distancia inalcanzable del ciudadano ateniense. Nuestra investigación explora las razones de estos límites. La voluntad popular era a la vez, inclusiva y excluyente. Hubo unos ciudadanos que debido a su talento militar y la persuasión de su discurso llegaron a tener más poder que el ciudadano común y sobresalieron sobre los demás. Ellos, también, podían ser colocados por fuera de los límites del círculo democrático: el estudio del ostracismo nos muestra cómo la cima del poder político podía ser catapulta para expulsar al exterior a los que se destacaban, sólo por la voluntad del pueblo.

La democracia funcionó, salvo dos interrupciones oligárquicas, desde mediados del siglo V por cerca de 150 años, de 460 a 320 aproximadamente, período efímero si lo comparamos con la duración en la Antigüedad de otras organizaciones políticas como las monarquías y las oligarquías, pero de gran importancia si se tienen en cuenta la osadía y los logros de la invención ática.

La evolución política que hizo posible la consolidación de la democracia con las reformas de Pericles hacia la mitad del siglo V no fue siempre progresiva, tuvo retrocesos y reacciones. A pesar de la tiranía de los pisistrátidas, de algunos períodos de anarquía o vacíos de poder, de la rehabilitación del Areópago durante el período en que fue dominante Cimón (479-462) percibimos un paulatino ensanchamiento del espacio de participación política que dio cabida a ciudadanos menos favorecidos económi-



ca y socialmente. Estudiamos este proceso deteniéndonos en los hitos positivos que precedieron e hicieron posible la *dêmo-kratía*, el poder, el dominio del pueblo.

Nuestro trabajo presentará las reformas claves en la sociedad ateniense que ampliaron de forma progresiva el espacio de participación en el ámbito comunitario de la *polis*, para comprender la manera como funcionaba la democracia acabada. Iniciamos la indagación con las reformas de Solón a comienzos del siglo VI, por tratarse del primer paso en favor de la ampliación de la participación política de ciudadanos hasta entonces sin derechos en la administración de justicia y, en general, en el gobierno. Las reformas de Solón trazaron los inicios de la democracia porque fueron el primer ensayo de mejora de las condiciones económicas y jurídicas de los más pobres. Una de las ideas que el lector encontrará más de una vez, y que constituyen uno de los pilares de este trabajo, afirma que las conquistas del pueblo ateniense, que le permitieron el acceso al gobierno, fueron resultado de conquistas económicas, ideológicas y de prestigio social. A partir de esta afirmación se comprende que no es casual que Solón le haya entregado la administración de justicia a jurados constituidos por los más pobres del espectro económico y, al mismo tiempo, haya liberado a los trabajadores antes desprotegidos de la amenaza de ser esclavizados.

El espacio de preocupaciones de nuestro trabajo es político y económico; a la vez se interesa por la lógica de las representaciones mentales de los hombres que fueron protagonistas del primer intento de democracia de la cultura occidental. Partimos de la convicción de que las realidades políticas y económicas inciden en gran medida en la constitución del espacio simbólico de un pueblo, pero que también las representaciones mentales compartidas por una colectividad determinan las relaciones políticas y sus evoluciones. Los procesos de cambio se interpretan de manera más rica y compleja considerando la retroalimentación de los espacios político y simbólico, se empobrecen y simplifican considerando la relación de manera unilineal en un sentido u otro.

El primer capítulo, sobre Solón, y el último, sobre la democracia radical, tienen amplias consideraciones sociales: de la época arcaica y clásica, respectivamente. Pero son un poco más que eso. Ambos intentan explorar las nociones o conjunto de ideas que hicieron posible los cambios sociales, que los justificaron o que, por el contrario, reaccionaron contra

ellos. La indagación por el mundo social conservado en la literatura épica de Homero y Hesíodo, el mito de autoctonía, y la condición femenina en el primer capítulo, y el estudio de la propuestas protagórica y aristotélica en el último, están alentados por una concepción amplia de la historia que si bien no pretende abarcarlo todo, se vale de los elementos heterogéneos que están a su alcance para iluminar su objeto.

El capítulo 2 indaga por las reformas de Clístenes. Resume parte de la historia política de Atenas: los alcances de la tiranía y el proyecto exitoso de reforma institucional que se llevó a cabo una vez depuesto el último tirano. Las reformas del 507 lograron dar participación a los ciudadanos de sitios alejados de la ciudad, a la población de agricultores que vivía en todo el territorio ático, y para alcanzar este propósito Clístenes mezcló la población e integró ciudadanos nuevos. Dado que Clístenes es considerado el político que destruyó el poder de los linajes que gobernaban el Ática, pero él mismo pertenecía a uno de ellos, nos internaremos en los rasgos que hacían a su familia distinta de las otras. Para ello daremos lugar a una narrativa histórica no muy en boga en el mundo académico actual pero que me resulta cada día más atrayente: la anécdota, suceso particular y curioso que comunica el rumor y que no tiene manera de ser ni comprobado ni negado, que desde la perspectiva de los hechos se coloca más allá de la polaridad realidad / fantasía, pero desde la perspectiva de la comprensión se coloca más acá de la primera. Nos asomaremos a los cuentos que escribió Heródoto de los ascendientes de Clístenes: los Megacles y Alcmeón.

A partir del 490 los griegos enfrentaron, más de una vez, la invasión que de su territorio y sus mares llevaron a cabo los persas. Los atenienses de la democracia naciente que había trazado Clístenes hacía diez y siete años enfrentaron de manera decidida al enemigo extranjero. Nuestro capítulo 3 analiza la estrategia militar e ideológica con que los atenienses asumieron la guerra y el impacto que causó la misma en la democracia posterior.

Uno de los rasgos característicos de la democracia del siglo V fue el ostracismo, la expulsión por voluntad popular de un ciudadano políticamente prominente. En el capítulo 4 buscaremos las causas políticas de esta institución y también plantearemos los orígenes religiosos de esta práctica que, en general, ha sido tenida poco en cuenta por los especialistas contemporáneos. Gracias al ostracismo nos internaremos en el sugestivo universo del imaginario religioso griego, y ocasionalmente semita,

en lo que tiene que ver con el chivo expiatorio, el expulsado ancestral que carga consigo los males de su pueblo.

El capítulo 5 se ocupa de lo que los académicos han llamado la democracia radical, es decir, la forma de gobierno del pueblo a partir de las reformas institucionales de Pericles. Analizaremos los logros y límites de la palabra democrática en los dos recintos privilegiados de la *polis* de Atenas: la Asamblea y los tribunales de justicia. Para establecer hasta qué punto los atenienses lograron un gobierno de auto-gestión, o lo que es lo mismo, de participación de ciudadanos de todas las clases, intentaremos comprender las diferencias económicas y de prestigio de los ciudadanos y la evolución de estos dos aspectos.

Metodológicamente llevaremos a cabo la indagación muy cerca de los textos primarios de la historia política de la época: Heródoto, Tucídides, *La Constitución de Atenas*, *la Política* de Aristóteles, varios de los diálogos políticos de Platón. Las lecturas de estos textos serán hechas teniendo presente la épica: Homero y Hesíodo que son, para nosotros, las fuentes primigenias del pensamiento griego. También Solón será leído intentando establecer las concepciones compartidas con la épica o su distanciamiento. Respecto de las traducciones que se citarán intentaré conseguir las mejores a nuestra lengua, en general de Gredos, y en caso de considerar oportuno tener presente el texto griego añadiré el original transcrito al alfabeto latino. El cuidado y la precisión son fundamentales en este trabajo: una palabra mal leída puede dar origen a múltiples errores. Esperamos no cometer muchos. La bibliografía secundaria ayudará en este propósito, y ayudará también obtener información de la documentación epigráfica, de los textos excavados, y de otros objetos arqueológicos. En resumen, presentamos un trabajo de historia política, de la historia por antonomasia, pero el análisis se ha enriquecido con aportes de la épica, la teoría literaria, la lingüística, la filosofía, el estudio de la religión y los mitos, la antropología, la arqueología, los estudios de género. Ello no sólo por la inercia que marca "*l'air du temps*", sino por la naturaleza misma del objeto: la democracia ateniense es incomprendible fuera del contexto de las representaciones mentales que la hicieron posible, y a las que ella a su vez modificó.

Este trabajo fue realizado como tesis de Maestría de Historia. Fue posible gracias a la entendida tutoría de la Profesora Angela Mejía de López, a quien le debo los cimientos intelectuales de la Historia Antigua,

entre otras muchas cosas. La tesis fue completada en julio de 1998, después de varios años de intercambio verbal y epistolar sobre la democracia griega con el Profesor Jorge Páramo, siempre presente.

Este libro está en deuda con los Profesores Bernardo Tovar y Jorge Aurelio Díaz que leyeron los manuscritos, en distintas etapas de su elaboración e hicieron acertadas correcciones y valiosos comentarios.

Hoy se publica, con algunos recortes en razón del espacio, gracias a la diligente gestión de la Decanatura de la Facultad de Ciencias Humanas.

“Si existe una ley escrita el débil tiene derecho igual al rico”  
Eurípides, *Suplicantes*, 4301

## 1 LA LEGISLACION DE SOLON: CULTURA Y ECONOMIA

Para los atenienses del siglo IV, Solón fue el legislador que había sentado las bases de la *politeia*, de la constitución ateniense. Las leyes de la patria que se conocían para entonces se consideraban como escritas por primera vez por él. El origen, el comienzo de lo que daba orden y cohesión a la *polis*, y que además la hacía diferente de las otras *poleis* de la Hélade, se encontraba en las leyes dictadas por el legislador de comienzos del siglo VI.

En la conciencia colectiva, como en la individual, el origen suele representar algo paradigmático e ideal, un estado de cosas al que hay que volver. Para los atenienses de la democracia clásica, defensores o detractores de tal sistema político, el nombre de Solón estaba ligado al ideal de la *polis*. Las leyes de Solón habían sido un paradigma que había que rescatar. Cada uno atribuía a las viejas leyes de Solón lo que, a veces, sólo eran sus intereses y deseos. Los más demócratas de la época clásica se figuraban la constitución a comienzos del siglo VI más democrática que sus contemporáneos partidarios de la aristocracia. Esto era posible porque en su mayoría, las leyes de Solón no se conservaban materialmente escritas en la época clásica.<sup>1</sup> De modo que no todo lo que se atribuyó a Solón formó parte de sus reformas y en el siglo IV la expresión "las leyes de Solón" significaba simplemente las leyes de Atenas. Sin embargo, algunos escritores antiguos intentaron reconstruir el alcance de las reformas de Solón con relación al sistema político democrático que

---

<sup>1</sup> Las leyes fueron escritas y publicadas en tablas de madera colocadas sobre un eje que podía girar, de ahí su nombre de *axônes*. Aunque el asunto de la supervivencia de los *axônes* de Solón en la época clásica es discutido por los académicos, parece improbable que las tablas hubieran sobrevivido a la destrucción persa. Sin embargo, Plutarco por su parte afirma: “Dio valor a sus leyes por cien años , y las hizo escribir en maderos cuadrados, colocados en nicho de madera que pudiesen girar, de los cuales todavía quedan algunos restos en el Pritaneo, dándoseles el nombre de tablas como dice Aristóteles”, *Vida de Solón*, 25. Cabe preguntarnos: ¿qué leyes vio Plutarco escritas por Solón en el siglo I AD que visitó Atenas?

vino después. De un modo u otro el legislador tiene algo que ver con lo que caracterizó la política ateniense posterior. Solón está en el umbral de la democracia ática, no formula leyes que podamos llamar propiamente democráticas, pero sí crea las condiciones para que aquéllas se desarrollen. Las reformas de Solón no establecen la democracia, pero probablemente sin ellas ésta no habría sido posible.

## 1.1 Las fuentes

Casi nada se puede afirmar con certeza de las reformas políticas, jurídicas y económicas que llevó a cabo Solón durante la primera mitad del siglo VI. La fecha misma de sus reformas es motivo de polémica<sup>2</sup> algunos las ubican en 594, fecha indiscutida del arcontado de Solón en Atenas; otros prefieren situar las reformas veinte años después de su arcontado, en la década del 570, cuando el ex-arconte habría sido llamado a dejar por escrito las leyes de la *polis* para poner fin a un período de anarquía en el que no se habría nombrado arconte.

Las fuentes con que contamos para tratar de comprender la naturaleza y el alcance de las reformas del legislador que nos ocupa son fundamentalmente: los escritos de Solón, un pasaje de la *Política* de Aristóteles que ya citaremos, la aristotélica *Constitución de Atenas*, en adelante *Constitución*, y la *Vida de Solón* de Plutarco. Estos testimonios escritos serán nuestros puntos de referencia permanente, pero también apelaremos a otros textos para desplegar los significados de aquéllos. El orden en que hemos dado las cuatro fuentes principales de nuestra investigación no es casual. El testimonio más importante y el documento más confiable con que contamos son los propios versos del legislador. No se conserva ningún otro escrito contemporáneo a las reformas, de modo que tener ese puñado de poemas del propio autor de las reformas políticas le da una vitalidad invaluable a la indagación. Creemos que sin la voz de Solón, sin la fuerza, entusiasmo y convicción con que habla de la situación de su *polis*, de cómo debe ser la ciudad y de lo que él mismo realizó, sus reformas serían tan borrosas para nosotros como la constitución de Dracón, que los atenienses consideraban la primera legislación escrita de la *polis* de Atenas. Así que aunque casi nada pueda asegurarse con certeza de las refor-

---

<sup>2</sup> Para una discusión completa sobre la cronología de la legislación de Solón, véase Hignett C., *A History of the Athenian Constitution*, Oxford At The Clarendon Press, Oxford, 1952, págs. 316 a 321.

mas de Solón, sí podemos afirmar algunas cosas hipotéticamente y podemos también darnos el gusto de conjeturar sobre la vida de un pueblo con hábitos y valores que no son los nuestros, pero que no nos son totalmente ajenos .

Continuando con la jerarquización de las fuentes que hemos establecido más arriba para los propósitos de este trabajo, además de la propia voz del legislador contamos con dos intentos de hacer un recuento de las reformas de Solón que han subsistido hasta hoy, el de la *Política* 1273b-1274a de Aristóteles y el de la *Constitución* 5 a 13 que fueron escritos alrededor de doscientos cincuenta años después de la legislación de Solón y que se apoyan en la tradición de los atidógrafos, que eran los escritores que relataban la historia local del Ática. En la *Política* se hace un recuento exhaustivo y de las reformas, que reproducimos a continuación para entrar en materia y dar una visión de conjunto. Estas líneas serán referidas varias veces a lo largo del trabajo .

A Solón hay quienes [lo] consideran legislador diligente: acabó con una oligarquía demasiado absoluta, emancipó al pueblo esclavizado, estableció la democracia ancestral armonizando admirablemente la *politeia*; pues en [el] Areópago la *bulé* era [elemento] oligárquico, los oficios electivos, aristocrático, los dicasterios, democrático.

Parece, sin embargo, que Solón no abolió las instituciones antes existentes, la *bulé* y magistraturas electivas, e implantó la democracia haciendo los dicasterios [elegibles] de entre todos. Por eso lo han reprochado mucho: por haber disuelto el otro [elemento] al dar poder supremo de todos al *dicasterio*, que se elige por sorteo. Y cuando éste cobró fuerza, por halagar al pueblo como a un tirano, transformaron la *politeia* en la democracia actual. Efiltes y Pericles restringieron en el Areópago la *bulé*, Pericles introdujo el sueldo a los jueces, y así cada uno de los demagogos avanzó [de manera] creciente hacia la democracia de nuestros días.

Pero es claro que esto sucedió contra la intención de Solón, debido más bien a las circunstancias (el pueblo, en efecto, a quien se había debido la navarquía durante las [Guerras] Médicas, se ensoberbeció y escogió [como] jefes a demagogos imbéciles, pese

a la oposición de los notables). Solón parece haber dado al pueblo el poder más indispensable, el de elegir los magistrados y exigirles cuentas (porque sin éste el pueblo, aun siendo soberano, resultaría esclavo y hostil). Señaló los puestos oficiales de entre los notables y acomodados, de los llamados pentacosiomedimnos y *zeugitas*, y de una tercera [clasificación] denominada de los caballeros. La cuarta, los jornaleros, para quienes no había participación en el gobierno. (Aristóteles, *Política*, 1273b-1274a)<sup>3</sup>

Aristóteles no esconde la falta de evidencia concluyente que existía en su época sobre las reformas de Solón. Cautelosamente indica lo conjetural de cualquier afirmación sobre el verdadero alcance de las medidas tomadas por el legislador con un "parece" o "hay quienes lo consideran". Como ya hemos dicho, nosotros también debemos plegarnos a la cautela de Aristóteles.

El aporte de la *Constitución* sobre la realidad que nos ocupa, unos hechos que tuvieron lugar a principios del siglo VI en el Ática, no es de inferior importancia al pasaje de la *Política*. La *Constitución* es un texto confiable, aunque no se consideren algunas de sus afirmaciones del todo ceñidas a la verdad, a eso que llamamos los hechos, la realidad. También en esta obra (*Constitución*, 6,2, por ejemplo) el autor tiene la capacidad crítica para aseverar que no cree en afirmaciones que se han hecho sobre las motivaciones de Solón; pero es indudable que el autor de la *Constitución* no tiene la capacidad de síntesis y análisis de la realidad que tiene la *Política*. Esta distinción entre la calidad de los dos textos, que es valorativa, apunta más a la superioridad conceptual de la *Política* sobre la *Constitución* y no indica que debamos considerar una de las dos fuentes como más confiable, ni que los datos sean más ceñidos a la verdad en la una que en la otra.

Al respecto debemos referirnos brevemente al problema de la autoría de la *Constitución de Atenas*. Este texto es atribuido a Aristóteles o al círculo de Aristóteles. Se sabe desde la antigüedad que el Estagirita y otros miembros de su escuela redactaron ciento cincuenta y ocho Constituciones que formaban parte de los escritos exotéricos, que fueron redactados para ser divulgados públicamente. La *Política*, en cambio, es un escrito esotérico porque su lectura estaba reservada a los iniciados

---

<sup>3</sup> Traducción de Briceño J. Manuel S. J., Instituto Caro y Cuervo, Bogotá, 1989.



de la escuela, y estuvo sujeta a adiciones, modificaciones y revisiones durante años. La *Constitución* se descubrió en el siglo pasado y entró a formar parte del *corpus Aristotelicum*. Si fue escrita por Aristóteles es asunto que aún se debate.<sup>4</sup>

Respecto de las fuentes, por último, tenemos la *Vida de Solón* de Plutarco que recoge la información que se conocía de Solón en la época helenística y la Roma republicana. Plutarco afirma más de lo que él podía corroborar, con lo que despierta sospecha en el lector. En general, y nosotros seguiremos esta tendencia, se usa este testimonio con más cautela que los dos escritos aristotélicos que mencionamos.

Una fuente griega antigua que trata sobre Solón es Heródoto. La *Historia* de Heródoto fue escrita a más de un siglo de distancia de las reformas de Solón y es anterior a la *Política* y la *Constitución*. No haremos uso de la información que se da en la *Historia* porque ella se ocupa de la leyenda de Solón como sabio y no se interesa por los movimientos sociales y políticos que rodearon sus reformas. El libro 1 de la *Historia* de Heródoto (29 a 34) y el libro 2 (177) nos llevan a esta decisión.

### 1.1.1 El testimonio de Solón

No debemos tener grandes expectativas en el propio testimonio de Solón, ya que sólo se conservan 250 versos suyos y en ellos los temas políticos son tratados con un grado tal de generalidad que es difícil entrever los detalles de las reformas. No obstante, el testimonio del legislador permite vislumbrar la gravedad de la crisis social que vivía su ciudad y conocer los valores éticos y políticos con los que Solón enfrentó la crisis.

---

<sup>4</sup> Antonio Tovar, el traductor de la *Constitución de Atenas* publicada en edición bilingüe, griego-español, en 1948, dice en la Introducción, pág. 5: "La *Constitución de Atenas* resulta, según la opinión común, la única obra que conservamos como escrita por el propio Aristóteles con vistas a ser publicada". La traductora de Gredos de la obra, Manuela García Valdés, publicada en 1984, comparte sin mucho cuestionamiento la opinión de Tovar y concluye precipitadamente: "Sobre su autenticidad (la de la *Const.*) nadie duda ya", pág. 26. Ponen en duda la autoría por Aristóteles de la *Constitución* Hignett C., *A History of the Athenian Constitution to the End of the Fifth Century B.C.*, Oxford, At the Clarendon Press, 1952, págs. 29 y 390. Rechazan el juicio de Hignett, Lévêque P. & Vidal-Naquet P., *Clisthène l'Athénien. Essai sur la représentation de l'espace et du temps dans la pensée politique grecque de la fin du VIII<sup>e</sup> siècle à la mort de Platon*, Annales Littéraires de l'Université de Besançon, 1964, pág. 5. Rhodes J., *A Commentary on the Aristotelian Athenaion Politeia*, Oxford, 1981, pág. 63, concluye: "On the evidence which we have, Aristotle could have written this work himself, but I do not believe he did. That does not diminish the interest and importance of A. P." Whitehead D., en *The Demes of Attica 508/7CA. 250 B.C.*, Princeton University Press, 1986, nombra el autor de la *Athenaion Politeia* de la siguiente manera: "?Aristotle", véase el index de pasajes citados pág. 461. Sobre la autoría de la *Const.* este autor dice en un escueto pie de página, pág. 49: "I declare my inability to believe that the *Ath. Pol.* is the work of Aristotle himself, Aristotelian though it may be in spirit and intent (...) Naturally I have striven to prevent this belief from affecting the use which I make of *Ath. Pol.* material". Stockton D., *The Classical Athenian Democracy*, Oxford University Press, 1990, pág. 51: "...the Aristotelian *Athenaion Politeia*, a work which is not without serious defects and which certainly shows none of the intellectual power which shines out in every one of the genuine works of Aristotle".

En efecto, Solón denuncia el mal gobierno, la codicia de riquezas por encima de los intereses de la *polis*, la reducción a la esclavitud de algunos, la necesidad de otros de abandonar la patria debido a su pobreza y la confrontación (*stasis*) entre ricos y pobres.

El poeta se inscribe en la tradición de la literatura *gnomica* griega, la que se escribe para exhortar y enseñar a los otros. El uso de la poesía con fines pedagógicos había sido ya practicado por Hesíodo y fue común entre los poetas líricos de la época arcaica. También provienen del poeta beocio algunos de los valores que jalonan los consejos solonianos, sobre todo los que tienen que ver con el buen gobierno (*eunomia*) como remedio a los males de la *polis*, y con *dikê*, Justicia, que hace posible un espacio comunitario entre los hombres:

Estas son las enseñanzas que mi corazón me ordena dar a los atenienses: cómo *Disnomía* acarrea males sin cuento a una ciudad mientras que *Eunomia* lo hace todo ordenado y cabal y con frecuencia coloca los grillos a los malvados: allana asperezas, pone fin a la hartura, acalla la violencia, marchita las nacientes flores del infortunio, endereza las sentencias torcidas y rebaja la insolencia, hace cesar la discordia, hace cesar el odio de la disensión funesta y bajo su influjo todas las acciones humanas son justas e inteligentes. (Fragmento 3, 30-39).<sup>5</sup>

## 1.2 Las cuatro clases sensatarias

Según la nueva legislación de Solón, los más ricos se llamaron *pentakosiomedimnoi*, por la medida que tenían que producir para tributar como pertenecientes a esa clase. Por debajo de ellos estaban los caballeros o *hippeis* que pertenecían a la caballería y podían mantener su propio caballo para la guerra. La tercera clase estaba constituida por los *zeugitai*, labradores o pequeños propietarios, que formaban el grueso de la población y formaban el ejército de hoplitas. Los autores no coinciden en cuanto a qué clases podía ocupar qué magistraturas. La cuestión es si las reformas establecieron que los candidatos para las magistraturas principales (arcontado y tesorería) procedían de la primera clase, de los más

---

<sup>5</sup> A menos que se indique otra cosa las citas de Solón corresponderán a la traducción de Rodríguez Adrados, *Líricos Griegos* Vol. 1, Ediciones Alma Mater, Barcelona, MCMCVII.

ricos, o si se ampliaba a las dos primeras clases (*pentakosiomedimnoi* y caballeros).<sup>6</sup> Sea como haya sido los más pobres, los *thêtes*, quedaron por fuera de las magistraturas aunque probablemente ganaron lugar en la Asamblea del pueblo y en los tribunales de justicia.

¿Cómo estaba constituida cada clase censataria?

Había de tributar como de quinientos medimnos el que sacase de tierra propia quinientas medidas entre áridos y líquidos; como caballeros los que sacasen trescientas, o como algunos dicen los que pudieran criar un caballo, y éstos dan como prueba el nombre de la clase, como deducido de este hecho, (...). El tributo de un par pagaban los que cosechaban entre áridos y líquidos doscientas medidas, y los restantes pagaban el impuesto como thetes, sin participar en ninguna magistratura (*Constitución*, 7).

Un *medimnos*, la unidad de medida arcaica, equivale a algo así como 85 libras o 50 litros.<sup>7</sup> Según el primer capítulo del texto de Stockton, *The Classical Athenian Democracy*, un varón adulto del siglo VI necesitaba consumir 8 *medimnoi* al año para mantenerse y trabajar. Una mujer o un niño necesitaba (o se les daba) un poco menos, de modo que una familia de padre, madre y tres niños necesitaría 25 *medimnoi* de cereal para alimentarse. Aunque la dieta era básicamente vegetariana, probablemente nuestra familia consumiría vino con agua, aceite de oliva, algo de pescado y de carne. Según lo anterior y, como ya es sabido, los griegos no fueron opulentos, y ni siquiera los ricos fueron tan ricos comparados con estándares de hoy. Un ciudadano que tributara lo mínimo exigido para pertenecer a la clase de los *pentakosiomedimnoi* producía para alimentar a 20 familias con la composición que hemos propuesto más arriba.

<sup>6</sup> Al respecto hay que tener en cuenta *Constitución*, 8 1 y 26 2 aunque los pasajes son ambiguos, de donde surgen las dos interpretaciones. En *Constitución*, 8 1 se afirma que los tesoreros deben ser de la primera clase censataria como lo era aún en época del autor, aunque ello ya no implicaba que fuera de los más ricos. En consecuencia Stockton D., *The Classical Athenian Democracy*, Oxford Univ. Press, 1990, pág. 29 afirma que bajo Solón sólo los *pentakosiomedimnoi* eran elegibles para el arcontado y que los *hippeis* lo fueron tiempo después probablemente bajo Clístenes. Hignett C., *A History of the Athenian Constitution*, Oxford at the Clarendon Press, 1952, pág., 101, al parecer teniendo en cuenta el pasaje de la *Constitución*, 26 2 que afirma que los *hippeis* eran ya elegibles cuando el arcontado fue abierto a los *zeugitai* no mucho después del 460, afirma que las magistraturas principales eran ocupadas por miembros de las dos primeras clases, y que los *zeugitai* tenían el privilegio de ocupar los cargos menores del estado.

<sup>7</sup> Stockton D., *op. cit.*, Oxford Univ. Press, 1990, pág. 7.

El privilegio de gobernar por un derecho familiar de nacimiento fue substituido por la capacidad productiva de la tierra que se poseía, un criterio impersonal que, por lo menos hipotéticamente, podía ser alcanzado por cualquier ciudadano. El requisito que había que cumplir para ser alto magistrado no era pertenecer a un linaje sino tener un campo con una productividad mayor que 300 *medimnoi*. Aunque únicamente los de linaje tuvieran esta capacidad productiva, en el orden de las representaciones, no es lo mismo certificar nacimiento a comprobar una cierta capacidad productiva.

Se podría considerar la medida no como revolucionaria, sino incluso como conservadora, ya que daba cabida en el juego de participación política únicamente a los que tenían riquezas en tierras, dado que el monto del producto requerido hacía referencia exclusivamente a productos agrícolas. Habrían quedado por fuera comerciantes y dueños de talleres artesanales. Al respecto, hay que decir que la única manera de medir la riqueza a principios del siglo VI en Atenas era la empleada en las reformas de Solón. La moneda como objeto de intercambio es probablemente de 560,<sup>8</sup> posterior a la reforma. Además, toda riqueza obtenida por medios no tradicionales, comercio o manufactura, era irremediablemente concretada en la tierra. La tierra era negocio exclusivo de los ciudadanos, aunque los ciudadanos se dedicaran a otras actividades. Es improbable que durante la época arcaica hubiera ciudadanos ricos en el Ática que no tuvieran tierras que produjeran lo que pide la disposición soloniana para ser magistrados. De modo que el requisito para participar en las magistraturas no excluye a algo así como una rica burguesía empresarial urbana, en beneficio de una vieja aristocracia terrateniente, u otra suerte de anacronismos.

### 1.2.1 Una nueva valoración del trabajo

Los miembros de la aristocracia ateniense anterior a Solón, que tenían derecho a las magistraturas y que administraban justicia se llamaban eupátridas. Su actividad económica principal era la tradicional administración de las tierras. La prosperidad material y económica que tuvo lugar en el Egeo durante el siglo VII propició la aparición de nuevas profesiones que seguramente hicieron más compleja la estructura

---

<sup>8</sup> Snodgrass A., *op. cit.*, pág. 134.

social. La poesía lírica da testimonio inequívoco de como se hizo más complejo e intrincado el tejido social. Teognis rechaza las nuevas alianzas matrimoniales que sellaban el pacto entre los ricos de vieja data y los nuevos ricos.<sup>9</sup>

La arqueología del Ática registra numerosas obras (los *kouroi* y las *korai*) esculpidas en mármol importado hacia principios del siglo VI. La alfarería también conoció un próspero renacer<sup>10</sup> luego del decaimiento relativo que afrontó esta técnica durante el período orientalizante, cuando Corinto despojó a Atenas de la preeminencia que ésta había tenido durante el período geométrico en los siglos oscuros. Todas estas actividades, que tienen mucho de manuales, se equipararon valorativamente al trabajo manual ya conocido, el del campo, que tenía muy poca estima social. El comercio, actividad diferente de la transformación de una materia que se lleva a cabo en la escultura o la alfarería, es ya despreciable en los versos de Homero.<sup>11</sup> Probablemente también el desprecio tradicional griego por las actividades que hoy consideramos artísticas tenga que ver con la contaminación con el comercio que conllevaban estas actividades. La producción de cerámica y de obras escultóricas se hacía por encargo o para ser vendida. El bajo rango que tenía la actividad del productor de obras de arte, incluso durante el iluminismo de Pericles, parece ir a contrapelo de la sensibilidad que desarrollaron los atenienses para apreciar, disfrutar y gastar recursos en las obras. Durante la época arcaica en algo cambió la valoración de las actividades no tradicionales, tenía el valor de sacar al individuo que la realizaba de la pobreza, que se consideraba un mal peor. Aunque durante la vida de la *polis* al trabajo manual no se le dio un valor expreso y fue ampliamente despreciado por los que escribían<sup>12</sup> hubo una corriente intelectual que creía en el progreso de nuestra especie. Según

---

<sup>9</sup> "Carneros y asnos buscamos, Cirno, y potros de buena raza,/ y cualquiera desea con ellos aparear sus hembras./ Pero al mejor de los hombres no le importa casarse/ con villana, e hija de villano, si le reporta dinero suficiente./ y la mujer no se niega a ser esposa de un villano rico,/ pues prefiere la riqueza a la excelencia./ Estiman el dinero y, por tanto,/ el noble se casa con villana y el villano con noble./ La riqueza ha mezclado los linajes,/ y -no te extrañe, Polipaidés- / la raza de nuestros ciudadanos/ se encuentra en decadencia:/ lo bueno se ha amalgamado con lo malo." Teognis 183-192. Traducción de Páramo J., en "Teognis de Mégara", *op. cit.*, pág. 117.

<sup>10</sup> Snodgrass A., *op. cit.*, pág. 145.

<sup>11</sup> *Odisea*, 8.159 y sigs., en que Odiseo recibe el insulto de no parecer un atleta sino "uno de esos, más bien, que las naves de múltiples remos con frecuencia nos llegan al frente de gentes que buscan la ganancia en el mar, bien atento a la carga y los fletes y al goloso provecho..." Traducción José M. Pabón.

<sup>12</sup> "La agricultura contribuye notablemente en la formación de un carácter varonil, no como las actividades artesanales (*ai banausoi*) que deforman y debilitan los cuerpos de los que se dedican a ella, sino que los habitúa a exponerse afuera y a esforzarse para enfrentar los peligros de la guerra" Aristóteles, *Económicos*, 1343b (traducción mía).

este pensamiento, los hombres habían partido de unos inicios salvajes sin agricultura, sin forja de los metales, etc., avanzando a un tiempo mejor en que aprendieron todas esas cosas. Jenófanes, nacido en Colofón en 570, fue un antecesor de esa tradición, que tuvo entre sus más importantes exponentes a Protágoras.<sup>13</sup>

Pues los dioses no revelaron desde un comienzo todas las cosas a los mortales, sino que éstos buscando, con el tiempo descubren lo mejor. Jenófanes, Frag. 21B18, Estrob., *Ecl.* I 8.2.<sup>14</sup>

Esta corriente<sup>15</sup> que concibe el trabajo como lo que posibilitó el paso de un estado salvaje a la civilización, no hace, sin embargo, la defensa del trabajo como buena para el individuo que la realiza.

Solón se refiere en términos muy considerados a la dedicación al comercio y la industria. Tal vez de esta tolerancia provenga la leyenda de que él mismo partió de Atenas como comerciante. Se atribuye a sus reformas el haber dado ciudadanía ateniense a los que se trasladaban de su patria con sus pertenencias y se establecían en el Ática a ejercer algún arte (Plutarco, *Solón*, 24). Las reformas pueden haber patrocinado el comercio y la industria naciente. La poesía de Solón<sup>16</sup> va en dirección distinta a la de los poetas líricos jónicos que expresan algún desdén por las actividades no aristocráticas.

Cada uno se afana de un modo distinto: el uno, deseoso de llevar a su casa una ganancia, recorre en naves el mar lleno de peces, empujado por vientos procelosos y sin cuidarse para nada de su vida; otros -las gentes cuyo medio de vida son los curvos arados- trabaja todo un año a jornal, arando la tierra bien arbolada; otro, conocedor de las artes de Atenea y del industrioso Hefesto, se gana la vida con sus manos; otro, al que las Musas Olímpicas ins-

---

<sup>13</sup> Sobre Protágoras véase, *Infra*, 5.1.4.3.

<sup>14</sup> Traducción Eggers C., *Los filósofos Presocráticos*, Vol I, Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 1986 pág. 298. Sobre este fragmento véase, Lorite J., *Jenófanes y la crisis de la objetividad griega*, Univ. de los Andes, Bogotá, 1986, pág. 163 y ss. Sobre Jenófanes: Frankel H., "Xenophanes' Empiricism and His Critique of Knowledge", en Mourelatos A. (Editor) *The Pre-Socratics, A Collection of Critical Essays*, Princeton Univ. Press, 1993. Kirk G.S. y Raven J.E., *Los filósofos presocráticos*, Gredos, Madrid, 1981, pág. 233.

<sup>15</sup> Guthrie W.K.C., *Historia de la filosofía griega*, Vol. III, Gredos, Madrid, 1988, pág. 69.

<sup>16</sup> "La suerte del jornalero se nos presenta de forma casi invariable iluminada con tonos desagradables a lo largo de toda la historia de Grecia y de Roma. La única excepción que para mi sorpresa he encontrado es Solón, fr. 1.47-48, donde el jornalero agrícola, contratado por un año, no se le pinta de manera menos favorable que a cualquier otro desheredado, limitado por su pobreza (verso 41): así como el comerciante marítimo, el artesano, el poeta, el médico o el adivino." De Ste. Croix G.E.M., *La Lucha de Clases en el Mundo Griego Antiguo*, Crítica, Barcelona, 1988, pág. 220.

truyeron en sus dones, lo hace con su ciencia perfecta de la adorable poesía; a otro, al que los dioses acompañan, le hizo adivino el Rey flechador, Apolo, y ve la desgracia que desde lejos se abate sobre un hombre; pero, sin embargo, ningún augurio ni sacrificio es capaz de evitar el destino; otros, los médicos, ejercen el arte de Peón, rico en remedios curativos -no está en su mano el éxito: muchas veces, de una molestia insignificante se origina un gran dolor que nadie podría quitar administrando medicinas calmantes, mientras que a otro enfermo, atormentado por graves y dolorosas enfermedades, el médico le pone sano prestamente tocándole con las manos. Solón, *Frag.* 1 45-62.

Solón hace un inventario de distintos modos de ganarse la vida. Estos medios también daban la oportunidad de hacer alguna riqueza. La riqueza es buena, aunque no por sí misma. Teognis en los versos siguientes resume el valor incondicional que la riqueza tiene en la representación tradicional, que en este caso no es muy reflexiva. "Todos honran al rico y desprecian al pobre; todos tienen la misma manera de apreciar".<sup>17</sup>

Este valor popular de la época arcaica es criticado por Solón y después repetido muchas veces en la literatura griega.<sup>18</sup> La riqueza es deseable pero no lo es adquirirla de cualquier manera. La riqueza mal habida no dura. Esta idea es complemento de aquella otra de que la justicia siempre llega a cobrar la pena por la injusticia cometida. El tiempo es aliado de la justicia.

Calmad en vuestro pecho vuestro fuerte corazón, vosotros que habéis llegado a la riqueza excesiva, y en la medida contened vuestra ambición, pues ni nosotros obedeceremos ni todo saldrá a satisfacción. Hay muchos malvados que son ricos mientras que los buenos son pobres; pero nosotros no les cambiaremos la virtud por la riqueza, porque la primera dura siempre, mientras que los bienes de fortuna los posee ora uno, ora otro. Solón, *Frag.* 4, 5.

La virtud como valor superior a la riqueza será paradigma para los futuros filósofos atenienses. Un Sócrates, por ejemplo, parece haber en-

<sup>17</sup> Citado en Aristóteles, *Política*, 1302b.

<sup>18</sup> Repetido hasta por el mismo Teognis (753-756) (en Páramo J., *op. cit.*, pág. 125). También en Baquillides 1. 161 sigs. y 13.175 sigs.

contrado en la pobreza en que vivía una aliada en la búsqueda de la virtud. En el pensamiento griego la riqueza trae consigo el delito de *hubris*, en este aspecto la posesión excesiva de bienes se valora negativamente. La pobreza, por su parte, hace al hombre perder su libertad, la necesidad lo convierte en servil.

Finalmente quisiéramos cerrar estas consideraciones sobre los valores con que Solón juzgó la situación de su ciudad y trató de enderezarle el rumbo con la cita de un poema que conocemos con el nombre de *Eunomía*. Creemos que por una parte sintetiza y por otra completa lo que hemos tratado de analizar en estas páginas.

Nunca perecerá nuestra ciudad por el destino que viene de Zeus ni por voluntad de los felices dioses inmortales: tan poderosa es Palas Atenea, la hija de fuerte padre, la de corazón valeroso, nuestra defensora, que tiene sus manos colocadas sobre nosotros; pero los mismos ciudadanos, con sus locuras, quieren destruir nuestra gran ciudad, cediendo a la persuasión de las riquezas; y con ellos, las inicuas intenciones de los jefes del pueblo, a los que espera el destino de sufrir muchos dolores tras su gran abuso de poder: pues no saben frenar su hartura ni moderar en la paz del banquete sus alegrías de hoy.. se enriquecen dejándose atraer por las acciones infaustas sin perdonar las riquezas sagradas ni las del estado, roban lanzados a la rapiña, cada uno por su lado, y no respetan los venerables cimientos de la Justicia (*Diké*) que, callada se entera de lo presente y lo pasado y con el tiempo llega siempre como vengadora. Esta herida, imposible de evitar, alcanza entonces a la ciudad entera: rápidamente cae en una infame esclavitud, que despierta las luchas civiles y la guerra dormida, fin de la hermosa juventud de muchos ciudadanos; que una hermosa ciudad es en breve arruinada a manos de sus enemigos en los conciliábulos de que gustan los malvados. Estas son las calamidades que se incuban en el pueblo; y, en tanto, muchos pobres llegan a una tierra extraña, vendidos y atados con afrentosas ataduras...

De esta forma, el infortunio público alcanza a cada uno en su casa y las puertas del patio no pueden cerrarle el paso, sino que salta por encima de la elevada tapia y encuentra siempre a su presa aunque uno se refugie huyendo en su cámara más remota. Frag. 3, 1-29.



El afán ilimitado de riqueza de unos transgrede a la Justicia que compensa la desmesura de los ricos con confrontación y guerra. Se enriquecen unos por medios no muy justos mientras que otros son esclavizados y vendidos. La lucha es inevitable. De nada sirve que levantemos muros y rejas, la desgracia de la ciudad llega a todos: ricos y pobres, comprometidos e indiferentes.

La base sobre la que Solón puede pararse en medio y contener a unos y otros, aquello que le permite detener la codicia de los ricos es *dikê*. Ella se entera de lo presente y lo pasado y con ese saber traza el porvenir. La codicia más chocante, el abuso de poder extremo es, a nuestro modo de ver, la posesión del otro, el acto de tomar a un igual como algo que se puede esclavizar, vender y expulsar de su tierra. Por allí va a hacer justicia Solón regresando a los que fueron vendidos y liberando a los esclavizados en su propia tierra, en el Ática.

### 1.3 La *Seisachtheia*

La más importante reforma social y económica de Solón fue la *seisachtheia*. Generalmente el término es traducido al español por "descarga". Sin embargo, la traducción tiene un sentido un poco distinto al de la palabra griega originada de: *seis-* sacudirse y *achth-os* carga. Sacudimiento de cargas<sup>19</sup> conlleva un matiz emotivo que no tiene en cuenta la expresión más neutra "descarga". Por este motivo no adoptaremos el término castellano más comúnmente usado, "descarga", ni usaremos la expresión "sacudimiento de cargas" que nos parece poco fluida al oído hispanohablante, sino que conservaremos el griego *seisachtheia* que vale la pena aclarar - no aparece en los versos conservados del legislador.

Según el autor de la *Constitución*(6,1) la *seisachtheia* fue el alivio de las cargas de los créditos que soportaban los deudores. Se anulaban y/o cancelaban las deudas privadas y públicas y en adelante nadie podía prestar sobre las personas: se prohibía en el futuro la esclavitud por deudas en Atenas.

Plutarco hace notar con humor el eufemismo del término (*Solón*, 15). No sabemos a ciencia cierta en qué consistió ni cómo se llevó a cabo la *seisachtheia*. La mención del poeta a esta reforma se limita a los versos 24, 8-20.

---

<sup>19</sup> Esta es la traducción que se hace del francés "secouer le fardeau", por ejemplo, el traductor de Gernet L., *Antropología de la Grecia Antigua*, Taurus, Madrid, 1980, pág. 290.

A Atenas, nuestra patria fundada por dioses, devolví muchos hombres que habían sido vendidos, ya justa, ya injustamente, y a otros que se habían exiliado por su apremiante pobreza; de haber rodado por tantos sitios, ya no hablaban el dialecto ático. A otros, que aquí mismo sufrían humillante esclavitud, temblando ante el semblante de sus amos, les hice libres.

Estas líneas han sido interpretadas a la luz de la *Constitución* y de otros fragmentos conocidos de la realidad griega de la época arcaica, así como también, de conocimientos parciales y provisionales de épocas anteriores a Solón; algunos historiadores se remontan incluso a Micenas. También se acude, para precisar el contenido las líneas recién citadas de Solón, a evidencias de la época clásica. La especificidad de la relación entre los amos (*despotês*) y los esclavos (*douloi*) mencionados en el poema, debe pensarse a la luz de la encrucijada histórica en que se encuentra: por una parte, la crisis del siglo VI fue consecuencia de la situación rural de los siglos oscuros que, a su vez, hunde sus raíces en la desintegración de la organización palaciega micénica. Por otra parte, la crisis y la solución de Solón fueron causa de la situación del campo en la época clásica para la que existen más documentos escritos que para épocas anteriores, tanto literarios como epigráficos. Aunque no hay unanimidad entre los autores contemporáneos sobre la situación del campo en este período más reciente, hay que tener en cuenta los aspectos generales más conocidos de la situación del trabajo agrícola de los siglos V y IV que indudablemente ayudan a jalonar la más oscura situación del siglo VI.

Surgen preguntas del último pasaje citado de la *Constitución*, como por ejemplo: ¿por qué las deudas, si las hubo pasaron de ser una cuestión privada a un asunto público, un problema de toda la comunidad? ¿Había esclavitud por deudas en el Ática en el siglo VII? ¿Había gente endeudada en este período, o se trata de una extrapolación al pasado del autor de la *Constitución de Atenas* de los problemas propios de su época? Si había deudas ¿cómo se endeudaban los deudores? ¿hacían préstamos en moneda? ¿tomaban prestado en especies, por ejemplo, semilla?

Solón liberó a los *hektêmoroi*, campesinos que veían comprometida una sexta parte de su cosecha, y a los que habían perdido su libertad por

deudas, repiten todos los comentaristas haciendo eco de la última frase del siguiente pasaje de la *Constitución* donde se nombran los préstamos:

Más tarde sobrevino discordia entre los nobles y la multitud durante mucho tiempo. Pues su constitución era en todo oligárquica, y además eran esclavos de los ricos los pobres, ellos mismos y sus hijos y mujeres. y eran llamados clientes (*pelatai*) y "sextarios" (*hektêmoroi*), pues por esta renta de la sexta parte cultivaban las tierras de los ricos. Toda la tierra estaba repartida entre pocos. Y si no pagaban su renta (*misthos*), eran embargados (*agôgimoi*) ellos y sus hijos. Y los préstamos (*daneismoi*), todos los tomaban respondiendo con sus personas hasta el tiempo de Solón, pues éste se convirtió el primero en jefe del pueblo. (2,2)

Los *pelatai*, "los que viven cerca", y los *hektêmoroi* son para Fustel de Coulanges<sup>20</sup> labradores sin tierra, dado que ésta se repartía entre unas pocas familias eupátridas que habrían excluido de la propiedad a los que debían pagar una renta (*misthos*) a los amos. Estos trabajadores agrícolas administraban y trabajaban la parcela, pagaban una renta por la tenencia de la tierra y vivían con la diferencia entre el producido y la renta. De no cumplir con el *misthos* los labradores debían responder con sus cuerpos y los de sus hijos y mujeres, y se convertían en *agôgimoi*, literalmente "los que pueden ser llevados ante un tribunal", "que pueden ser detenidos (y entregados a esclavitud)", lo que se entiende como "los que pueden ser vendidos".

Otra relación de dependencia entre los trabajadores de la tierra y los dueños es la del que se emplea por un salario. El trabajo asalariado no fue raro en el Ática, y se recurría frecuentemente a él durante la época de más demanda de mano de obra que era fundamentalmente durante la cosecha. Se contrataba un hombre libre que se empleaba por un salario (*misthos*) convenido de antemano. Este hombre libre<sup>21</sup> era un *thésy* como veremos no era tan libre puesto que no tenía mecanismos de preservar su libertad, sino que quedaba a merced de la buena voluntad del que lo empleaba.

<sup>20</sup> Fustel de Coulanges, *La Ciudad Antigua*, Panamericana, Bogotá, 1990, pág. 291.

<sup>21</sup> Finley M. en, *Ancient Slavery and Modern Ideology*, pág. 90 destaca que un hombre libre, un *eleutheros* "was one who neither lived under the constraint of, nor was employed for the benefit of, another; who lived preferably on his ancestral plot of land, with its shrines and ancestral tombs".

La renta que paga el que toma la tierra en "arriendo" y el salario del que se emplea "libremente" se designan en griego con la misma palabra: *misthos*,<sup>22</sup> probablemente porque estructuralmente "renta" y "salario" en la vida del campo de la época arcaica no son de índole diferente, como en nuestra representación de ellos. Pagar una renta y recibir un salario debieron tener alguna razón histórica común que hizo posible la identidad etimológica.<sup>23</sup> Parece como si el *misthos* en cualquiera de las dos acepciones indicara el despojo de la tierra, probablemente porque en un principio no se distinguiera muy bien entre contratar la mano de obra de un hombre y darle la tierra para que produjera en ella. El arrendatario de la parcela y el que la trabaja por un salario<sup>24</sup> son dos excluidos de la posesión autónoma.

En el mundo agrícola del período oscuro y de comienzos de la época arcaica, además del *thês* que trabajaba la tierra, existió un trabajador agrícola circunscrito a la tierra, con la obligación de permanecer en ella, que heredaba a sus hijos esta circunscripción.

Este agricultor, que no vaga "libremente" empleando su fuerza de trabajo, sino que permanece de manera más o menos coercitiva circunscrito a la tierra debió ser el *hektêmoros*. Esta relación de dependencia, en cierto sentido más severa y en cierto sentido más ventajosa que la del que trabaja por una paga, es concebida por los griegos como *douleia*, que traducimos por "esclavitud" o "servidumbre", según los contextos y los criterios con que operemos. *Douleia* designaba distintas dependencias, y puesto que no se trata de la esclavitud posterior de la época clásica, la de los esclavos-mercancía, algunos<sup>25</sup> llaman "servidumbre" a la relación de dependencia mencionada en el último pasaje citado de Solón. Otros<sup>26</sup> consideran este término demasiado cargado de connotaciones del feudalismo de la Europa medieval para referir la realidad que quiere designar. En verdad, no parece forzado llamar "siervos" a los *hektêmoroi* que liberó Solón como argumenta rotundamente De Ste. Croix.<sup>27</sup>

<sup>22</sup>Wood E. M., *Peasant Citizen & Slave, The Foundations of Athenian Democracy*, Verso, London New York, 1988, pág. 77.

<sup>23</sup>De Ste. Croix G.E.M., *La Lucha de Clases en el Mundo Griego Antiguo* pág. 224 y 225.

<sup>24</sup>De Ste. Croix G.E.M., *Ibid.*, explica que el contratista o arrendador era designado con el término *misthôtês*, plural *misthôthai*, mientras que el peón que se emplea a jornal es el *misthôtos* (el *thês* de Aristóteles), plural *misthôtai*

<sup>25</sup>De Ste Croix G. E. M., *op. cit.*, pág. 165.

<sup>26</sup>Finley M., *La Grecia Antigua*, pág. 159.

<sup>27</sup>De Ste. Croix G.E.M., *op. cit.*, Crítica, Barcelona, 1988, pág. 163 a 169.

Tan importante como elegir una palabra para traducir el término *doulos* que usa el propio Solón es intentar concretar cual era su situación de dependencia. No es el esclavo-mercancía que encontramos poco más tarde, ni es exactamente el hilota mesenio, pero es claramente un hombre no libre. Finley ha propuesto no considerar la sociedad de la antigüedad grecorromana como la simple contradicción de la polaridad dueño de esclavo/esclavo sino más bien pensar "la sociedad antigua como formada por un espectro de categorías, con ciudadanos libres de una parte y esclavos de otra, y con un considerable número de grados de dependencia en medio".<sup>28</sup>

¿En qué lugar del espectro se ubica el *doulos* que liberó Solón? Finley, a pesar de su desacuerdo con la simplificación excesiva de la historiografía marxista de ver cada época histórica como la contradicción entre dos clases: para la antigüedad dueño - esclavo, o libre-esclavo, menosprecia un poco los matices del espectro teniendo muy presente siempre las categorías límite. Así, por ejemplo, al tipo de esclavitud que practicaron los espartanos en detrimento del pueblo vecino de Mesenia, los hilotas, Finley los llama "híbridos", mientras que a la esclavitud de la época clásica ateniense, del esclavo-mercancía que se compra y se vende la denomina "auténtica esclavitud".<sup>29</sup> Sin modelos teóricos es imposible ver una realidad histórica, no hay que ser especialista en epistemología para saber que si no se busca en alguna dirección no se encuentra nada, pero la búsqueda de las décadas de los años sesenta y setenta tanto marxistas como contrarias al marxismo (como las de Finley) opacaron un poco las especificidades y los matices en favor de los modelos. En otro texto de Finley escrito en 1978, casi veinte años después del que citamos antes, en un capítulo que tiene el prometedor título de "The Emergence of a Slave Society" el historiador norteamericano conserva su desdén por la especificidad de lo que ha llamado los "tipos híbridos". Los *pelatai* y *hektêmoroi* son despachados con el calificativo de "rather mysterious groups".<sup>30</sup>

No pretendemos zanjar el problema de los *pelatai* y los *hektêmoroi* como llama el autor de la *Constitución* a los que se habrían convertido en

<sup>28</sup> Finley M., "¿Se basó la civilización griega en el trabajo esclavo?", en Mossé C. y otros, *Clases y lucha de clases en la Grecia Antigua*, Akal, Madrid, 1977, pág. 105.

<sup>29</sup> Finley M., *Ibid.*

<sup>30</sup> Finley M., *Ancient Slavery and Modern Ideology*, The Viking Press, New York, 1980, pág. 78.

los *douloi* liberados por Solón, pero si intentaremos discutir las interpretaciones que más han influido en la comprensión de los mismos.

### 1.3.1 *Thes, Doulos y Hektemoros*

Probablemente no hay que hacer muy tajante la diferencia entre el *doulos* que menciona Solón, del trabajador agrícola dependiente del terrateniente poderoso que la tradición ha llamado *hektêmos*, siguiendo la *Constitución de Atenas*, ni del que vende su fuerza de trabajo que como vimos se llamó *thês*.<sup>31</sup> En el fragmento 24 Solón, de alguna forma, equipara al que ha sido vendido, el que se ha marchado asediado por la pobreza y el que sufre humillante esclavitud en las tierras del Ática. No obstante que los tres son distintas caras de la misma crisis, vemos que el primero ha caído más abajo que el último perdiendo la disposición de la parcela que trabaja y perdiendo incluso la libertad de su cuerpo. El exiliado libre probablemente se empleaba a jornal, era un campesino sin tierra en el extranjero lo que lo hacía un *thês* un individuo perteneciente al peldaño más bajo de la pirámide económica griega.<sup>32</sup> El que se empleaba por una paga probablemente era extranjero ya que no había nacido en la propiedad que lo contrataban. En *Odisea*, 18.357-361 Eurímaco, un esclavo agrícola, que había sido vendido por unos comerciantes a la casa de Odiseo, le pregunta a éste, que aún permanece con su identidad oculta, con ánimo de burla:

Forastero, si yo te admitiera, ¿vendrías a servirme a una finca lejana -la paga estaría bien segura (*arkios misthos*) en cogida de espinos y planta de árboles? Trigo te daría para el año yo allá más las prendas de ropa que vestir y sandalias que atar a los pies.

<sup>31</sup> Hay aún otros tipos de servidores, que no son muy valiosos para nuestra sociedad en inteligencia, pero que poseen la fuerza corporal suficiente para las tareas pesadas. Porque ponen en venta el uso de su fuerza y denominan "salario" (*misthos*) a su precio son llamados "asalariados" (*misthotoi*). Platón, *República*, 2. 371e. Como interpreta el pasaje Claude Mossé, "Les Salariés à Athènes au IV<sup>e</sup> siècle", *Dial. hist. anc.*, 2 (1976), p.97-101, citado en Garland I., *Les esclaves en Grèce ancienne*, Editions La Decouverte, Paris, 1984, pág. 107: "ce qu'ils vendent contre un salaire, ce n'est pas leur travail, concept abstrait qui ne peut être valorisé que dans un système dominé par la marchandise, mais leur corps, ou plutôt la force physique que ce corps représente. Autrement dit, hommes libres, ils vendent une partie d'eux-mêmes, se plaçant de ce fait dans cette position de dépendence que crée la relation de service". Para De Ste. Croix, *op. cit.*, pág. 218-219, el pasaje de Platón citado recuerda inmediatamente el paso dado por Marx al formular su teoría del valor, en la que el autor alemán se da cuenta de que el obrero no vende su trabajo al patrón sino su fuerza de trabajo.

<sup>32</sup> En *Odisea* 11.489-490 Aquiles para expresar con toda contundencia su deseo de estar vivo en lugar de habitar el Hades dice que "preferiría trabajar de labriego, como *thês*, para otro, un hombre sin predio que no tuviera muchos recursos a reinar sobre todos los difuntos muertos", o sea que preferiría ser el jornalero (*thês*) de un varón sin predio (*aklêros*) lo cual implica la peor de las desgracias. (Traducción Páramo J., "Sorteo, Lotes y Herencia en Grecia Antigua", en Wernher G. y Páramo J., *Micenas y Homero*, Bogotá, Inst. Caro y Cuervo, 1995, pág. 142.

El esclavo ofreciéndole trabajo por una paga<sup>33</sup> a su propio dueño parece una situación más propia de la comedia ática del futuro que del jerarquizado mundo social épico. A decir verdad, la literatura en general, no sólo la comedia, ensaya la inversión del mundo social, denunciando la accidentalidad y precariedad de los actores en sus papeles. Eurímaco no puede ofrecer trabajo a alguien porque él es únicamente un esclavo, sólo por esto la propuesta es una burla; la burla se vuelve contra el que la profiere y la situación adquiere un cariz de tragicomedia ya que el lector (auditor) sabe que el interlocutor del porquerizo es el propio dueño de las tierras. La literatura, como el carnaval, denuncia la contingencia del lugar que los actores ocupan en la jerarquía social, pero al mismo tiempo refuerza las divisiones de la jerarquía. La propuesta de Eurímaco sería perfectamente viable si, por una parte, él fuera un actor que desempeñara otro papel (el de amo, por ejemplo) y si, por otra parte, el mensaje se dirigiera a un actor que interpretara adecuadamente el papel de *thês*. El hecho mismo de que haya amos y *thêtes* no es cuestionado, más bien es tomado como natural.

En una economía sin moneda como la homérica, el pago por el servicio que cumplía el *thês* no era dinero sino, como se ve en el pasaje último citado, podía tratarse de comida, ropa y calzado. No había mecanismos que le garantizaran al trabajador libre el cumplimiento de sus derechos en la época de Homero; seguramente la situación no era mejor en la de Solón. El amo solía negar con alevosía el *misthos* convenido con el peón como deja ver el pasaje de la *Iliada*, 21. 441, donde Poseidón le dice a Apolo:

Ni siquiera te acueras de todos los males que padecemos alrededor de Ilio sólo nosotros dos de los dioses, cuando al altivo Laomedonte alquilamos nuestros servicios a instancias de Zeus para un año por un salario convenido (...) Mas cuando las estaciones cumplieron felizmente el plazo del salario, entonces nos arrebató brutalmente toda la soldada el terrorífico Laomedonte y nos despidió con amenazas. Y nos amenazó con amarrarnos juntos los pies y los brazos y con llevarnos a remotas islas para ser vendidos, y hacía

---

<sup>33</sup> Hay que tener en cuenta que el salario a tiempo era algo que no se daba por descontado, por ello la puntualidad en el pago se menciona como una ventaja del empleo.

ademán de pelarnos las orejas con el bronce. Y nos fuimos los dos de vuelta con el ánimo lleno de rencor, irritados por el salario que había prometido y no cumplido.

Como se ve, era práctica común estafarle el salario al trabajador contratado<sup>34</sup> y además venderlo, o amenazar con venderlo como esclavo. En una sociedad que adolece tal grado de impunidad, en la que los más pobres no tienen ninguna justicia que los defienda, donde impera la violencia, ley de los animales que se comen unos a otros, es muy difícil trazar la línea que separa a un campesino libre (*thês*) de uno esclavo (*doulos*); un esclavo de un *hektêmeros*. La más importante y a la vez menos clara de las situaciones de los tres que fueron liberados por Solón es sin duda la de los que "aquí mismo sufrían humillante esclavitud, temblando ante el semblante de sus amos". Estos, que para mayor precisión llamamos *hektêmoroi* también debieron ser la mayoría de los que fueron beneficiados con la *seisachtheia*. Probablemente tenía que pagar una renta (*misthos*) en lugar de recibirla como el *thês*, lo que indica cierta autonomía del *hektêmeros* en el proceso de producción y una relación más prolongada con la tierra que trabajaba.<sup>35</sup> Debía producir un excedente que era extraído por el *despotês* y en caso de fallar en el pago era expulsado de la parcela que trabajaba y vendido al extranjero.

Si, como hemos visto, los abusos de los ricos a los trabajadores agrícolas se remontan a épocas anteriores al surgimiento de la *polis*<sup>36</sup> debemos suponer que los nuevos estados que se formaron a partir del siglo VIII (las *poleis*) no sólo unificaron un territorio y centralizaron el gobierno sino que ofrecieron alguna solución a la crisis social. Muchas ciudades solucionaron la crisis con el establecimiento de tiranías que asumieron la redistribución de tierra y cortaron así el poder de los terratenientes de linaje.<sup>37</sup> En el Ática

---

<sup>34</sup> Véase Heródoto, 8. 137, donde tres hermanos venidos de Argos trabajan a sueldo (*ethêteuon epi misthoi*) para un rey macedonio. En este pasaje también los *thêtes* reclaman su sueldo al ser despedidos y el rey se enfurece al oír hablar de *misthos* y les niega la paga. Uno de los *thêtes* burlados era Perdicas, el primer antepasado monárquico de Alejandro El Grande.

<sup>35</sup> De Ste. Croix G.E.M., *op. cit.*, pág. 225, afirma que el *misthotes* (el arrendatario) poseía algunos medios de producción como bueyes, asnos, carros de tracción o transporte, aparejo de poleas o cosas por el estilo. También poseía alguna cualificación su mano de obra. El *thês*, según este autor carecería de cualificación y no poseía medios de producción. Estas distinciones las hace De Ste. Croix para la época clásica fundamentalmente.

<sup>36</sup> Asumimos, siguiendo a Finley M. en el *Mundo de Odiseo*, que la épica homérica no describe la organización social de la época a que pretenden referirse los versos, o sea, la sociedad micénica, ni tampoco se refiere a la propia de Homero, sino que refleja los siglos oscuros X y IX, correspondientes a la sociedad que se desarrolló luego del colapso del sistema estatal palaciego micénico.

<sup>37</sup> Corinto es ejemplo de una sociedad que en el siglo VII buscó solución a la crisis en la tiranía de Cipselo. Andrewes A., *The Greek Tyrants*, Hutchinson Univ. Library, London, 1956, pág. 43 y sigs.



transcurrió el primer siglo de las tiranías griegas sin que fuera exitosa esta forma de gobierno, aunque hubo un intento fallido. Fue en el umbral de siglo VI que Solón propugnó como solución a la ya endémica situación de impunidad de los atropellos de los ricos el camino de la justicia. Explícitamente rechazó el reparto de tierras (23, 20-21), y también la tiranía (23, 1-11) como soluciones a la confrontación entre unos y otros. Su camino fue el de la escritura de las leyes:

A muchos que habían sido vendidos (*prathentas*) los reconduje a Atenas, ciudad fundada por dioses, (...) y escribí normas (*thesmous*), tanto para el hombre del pueblo (*kakoi*), como para el rico (*agathoi*), reglamentando para ambos una justicia recta (*eutheian dikên*) 24, 8-9 y 18-20.

Las dos últimas líneas evocan nuevamente la ciudad de la justicia de Hesíodo, (*Trab. y días*, 225) en que los veredictos son justos ya sean para el ciudadano como para el extranjero. La polaridad *kakoi-agathoi* se plantea al interior de la comunidad de ciudadanos, las normas son para los de arriba y los de abajo.

Para un ateniense de la época clásica la *douleia* estaba asociada a alguna forma de negación de la autonomía. El *doulos*, por ser un ser para otro, propiamente no es. Las relaciones sociales en las que producía alguien determinaban su ser. Los griegos no concibieron algo así como un cuerpo encadenado pero un alma libre. Lo que uno hacía era lo que uno era. Trabajar para otro, o en la tierra de otro, era no pertenecerse, o lo que es lo mismo, ser de otro, ser un *doulos*.<sup>38</sup> "Servicio y ´servidumbre´ se confundían, de hecho el uno en la otra".<sup>39</sup> Por esto, entre otras cosas, el reparto de tierras fue una reivindicación recurrente en la época arcaica, con ello se buscaba la condición de posibilidad de trabajar para uno mismo, y de este modo ser uno mismo. Desde esta perspectiva la relación descrita en la *Constitución 2*, 2 y ss. es una relación desigual, desequilibrada, no ceñida a la *dikē*, interpretada por el autor como el más amargo de los muchos males que padecía el pueblo.

<sup>38</sup> "el que siendo hombre, no se pertenece por naturaleza a sí mismo, sino a otro, ese es por naturaleza esclavo. Y es hombre de otro el que, siendo hombre, es una posesión". Aristóteles, *Política*, 1254b.

<sup>39</sup> Finley M., *La Grecia Antigua Economía y Sociedad*, 1984, pág. 170.

### 1.3.2 Esclavitud por deudas

Muchos historiadores,<sup>40</sup> siguiendo al autor de la *Constitución de Atenas* (capítulo 10 donde expone la reforma de la moneda, los pesos y las medidas), o siguiendo el texto de Plutarco<sup>13.2</sup>,<sup>41</sup> creyeron sin reservas que la situación de inferioridad de los labradores se había originado por el endeudamiento en circulante de éstos en favor de los más ricos que habrían acrecentado así su fortuna y poder sobre los endeudados. Esto implicaría asumir que hubo un momento cero en el que todos poseyeron tierra y que por algún revés de la fortuna unos debieron enajenar sus tierras y sus personas en favor de otros que tuvieron mejor suerte. Este momento cero en que todos tenían por igual parece demasiado paradisíaco para haber sido verdadero. Nos parece más sensato aceptar las desigualdades y el sometimiento de muchos en favor de unos pocos no como una consecuencia del endeudamiento sino como causa del mismo, siendo el conflicto congénito en la *polis*. Por otra parte, los descubrimientos arqueológicos recientes no apoyan la tesis tradicional del endeudamiento en circulante, porque como veremos, no circulaba la moneda en Atenas en tiempos de Solón.

Es improbable que en Atenas se acuñara moneda en tiempos de Solón. Snodgrass<sup>42</sup> descarta categóricamente tal posibilidad diciendo que en el Ática no aparece la moneda antes de 575. Austin y Vidal-Naquet afirman<sup>43</sup> que en Asia Menor se acuñó moneda desde el siglo VII. Snodgrass data el primer conjunto de monedas lidias<sup>44</sup> encontradas entre 625 y 610. Dado que en la Antigüedad las innovaciones no se difundían tan rápidamente como sucede con nuestra actual tecnología, no es descabellado afirmar que Atenas acuñó moneda más de medio siglo después de su invención. Incluso en el Golfo Sarónico, en Egina, muy próxima a Atenas, y que es considerada por la tradición como el primer estado griego en acuñar moneda de plata, no se han encontrado evidencias materiales anteriores a la segunda mitad del siglo VI.<sup>45</sup>

<sup>40</sup> Glotz G., *Histoire Grecque*, Vol. I, Presses Universitaire de France, Paris, 1925, pág. 430. Andrewes A., *op. cit.*, pág. 78. Adkins A. W.H., *Moral Values and Political Behaviour in Ancient Greece*, W. W. Norton & Company, Nueva York, 1972, pág. 47.

<sup>41</sup> "porque el pueblo todo era deudor esclavizado a los ricos, pues, o cultivaban para éstos, pagándoles el sexto, por lo que les llamaban partisextos (*hektémoroi*) y jornaleros (*thêtes*), o tomando prestado sobre las personas quedaban sujetos a los acreedores, unos sirviéndoles y otros siendo vendidos en tierra forastera." Plutarco, *Solón*, 13, 2.

<sup>42</sup> Snodgrass A., *Archaic Greece*, Univ. of California Press, Berkeley & Los Angeles, 1981, pág. 134.

<sup>43</sup> Austin M. y Vidal-Naquet P., *Economía y Sociedad en la Antigua Grecia*, Paidós, Barcelona, 1986, pág. 63.

<sup>44</sup> Heródoto, 1, 94 fue quien atribuyó la invención de la moneda a los lidios.

<sup>45</sup> Las evidencias arqueológicas sitúan en el Templo de Artemisa en Efeso las monedas más antiguas encontradas. Los depósitos donde se hallaron más de cien monedas de electrum fueron excavados por el British Museum y los hallazgos datarían de principios del siglo VI o quizá de un poco antes. Carradice I., *Greek Coins* University of Texas Press, Austin, 1995, pág. 21.

¿Podieron haberse hecho préstamos en el Ática con monedas eginetas? Tal conjetura parece improbable en virtud de la cronología. Frente a la disyuntiva que nos encontramos entre el testimonio del autor de la *Constitución*, por una parte, y el criterio de los arqueólogos contemporáneos por otra, y teniendo en cuenta que Atenas durante el siglo VII no tuvo la prosperidad económica y comercial de Corinto o de la misma Egina, debemos concluir que los *hektémoroi* no llegaron a su situación de dependencia por préstamos en circulante, y que por tanto, el testimonio de la *Constitución* que atribuye a Solón una reforma de la moneda es anacrónico.

### 1.3.3 ¿Endeudamiento en especies?

En una economía sin circulante, ¿son posibles las deudas?, ¿existe la esclavitud por deudas? Se puede ensayar una rehabilitación de la tesis tradicional del endeudamiento de unos en favor de otros diciendo: después de una situación de igualdad se pactó un préstamo. El pago de la deuda se haría en especies. Para quien afirma lo anterior los esclavizados fueron los que tomaron prestado en grano para semilla, o para comer, por ejemplo, y no pagaron su préstamo. No parece suficiente esta explicación para dar cuenta del conflicto agrario del Ática en la época arcaica. Los préstamos en especies tienen una dinámica distinta a los préstamos en moneda. Se hacen entre iguales y hay una relación personal entre acreedor y deudor que impide que aquél tome medidas extremas en caso de que éste, en un mal momento, dilate el pago. Hesíodo refiere este tipo de intercambios de la siguiente manera: "Mide bien al recibir del vecino y devuélvele bien con la misma medida y mejor si puedes, para que si le necesitas, también luego le encuentres seguro". (*Trab. y días*, 349-351). Un poco más adelante continúa (*Ibid*, 355) : "da al que te dé y no des al que no te dé. A quien da cualquiera da, y a quien no da nadie da".

Hesíodo, un agricultor acomodado, ni rico ni extremadamente pobre, de Beocia, que vivió un siglo antes de Solón, nos deja ver los "préstamos" en especies. Nos deja ver también que la relación se establece entre vecinos y que no existe una relación de sometimiento entre el que debe y el acreedor, ni, tampoco, el préstamo inaugura esta relación. El préstamo en una sociedad sin circulante se hace de manera solidaria sin el afán de enriquecerse en la transacción, sino más bien como un seguro para algún futuro revés. Para Hesíodo es bueno perseguir la riqueza y aumentar el granero, son

buenos el lucro y la ganancia, pero no todos los medios justifican la riqueza. Expoliar a un igual, llámese hermano o vecino, arruina la ganancia. El préstamo en especies, como muestra Hesíodo, no se hace desinteresadamente, existe el interés de poder salvar la subsistencia en un mal momento, pero su interés no es lucrativo, no se hace con miras a ser más rico.

Lo más sensato es afirmar que en una economía sin moneda como la de Solón pudo haber dependientes, esclavos o siervos, pero la causa del sometimiento no se explica con postular el endeudamiento en especies.<sup>46</sup> Incluso podemos aceptar como Murray<sup>47</sup> que existiera la esclavitud por deudas pero, como ya hemos dicho, no es la deuda la que causa la sujeción y el sometimiento de los pobres, sino al revés: la sujeción y el sometimiento son los que causan la deuda. La deuda es un mecanismo que el *despotês* crea para justificar, o legitimar la expoliación del otro.

### 1.3.4 La interpretación de Fustel de Coulanges

Fustel de Coulanges en *La Ciudad Antigua* tiene una interpretación sugestiva de la reforma económica de Solón. Según el historiador francés del siglo XIX los labradores eran "clientes" que trabajaban en la tierra de los eupátridas dueños de la tierra y administradores del culto. Los clientes se veían privados de la propiedad de la tierra porque los mojones indicaban que la propiedad de los eupátridas era sagrada. Solón "arrancó la tierra a la religión para dársela al trabajo. Suprimió, al mismo tiempo que la autoridad eupátrida sobre el suelo, su autoridad sobre el hombre".<sup>48</sup> Según la interpretación de Fustel los mojones (*horoí*) no indicaban la hipoteca que pesaba sobre una parcela (como afirman algunos autores contemporáneos) sino simplemente la propiedad de los eupátridas. Esto parece ser coherente con la falta de circulante que defienden los arqueólogos de hoy y que fue intuida por Fustel.<sup>49</sup> Los *horoí* fueron signo de una hipoteca

---

<sup>46</sup> Para ampliar la documentación sobre endeudamiento y esclavitud en la Antigüedad véase el artículo de Finley M., "Esclavitud por deudas" en *La Grecia Antigua*, pág. 169 a 188.

<sup>47</sup> "la esclavitud por deudas existía. Es característico de tales formas de servidumbre que no sean primariamente respuestas a unas presiones económicas, sino más bien una extensión del sistema social en general y, de modo más particular, del sistema de posesión de la tierra; es decir, que esos esclavos no surgen, por lo común, por una forma de "banarrota", sino que existen en una sociedad estratificada, en la que los inferiores pueden estar obligados a realizar ciertos servicios para sus superiores y en la que la "esclavitud por deudas" es el nivel más bajo en el que el hombre puede haber nacido o caído, por muchas razones a menudo no económicas: los hombres no están muy habituados en cualquier sociedad a hacer préstamos al pobre". Murray O., *Grecia Arcaica*, Taurus, Madrid, 1981, pág. 173.

<sup>48</sup> Fustel de Coulanges, *La Ciudad Antigua* Panamericana, Bogotá, pág. 297.

<sup>49</sup> "Es difícil creer que antes de Solón hubiese tal circulación de numerario que pudiera haber muchos que diesen y recibiesen dinero a préstamo". *Ibid.*, pág. 296.

sobre una propiedad cuando circulaba ampliamente la moneda y cuando los propietarios de tierras del Ática comenzaron a endeudarse considerablemente en el siglo IV, con la decadencia de la *polis*. La hipoteca era contradictoria con el sistema de tenencia de la tierra de la época arcaica en que, se cree, la tierra era inalienable y no personal sino familiar del *genos* del *oikos*.<sup>50</sup>

Los dependientes, "clientes", según Fustel, fueron mejorando paulatinamente su situación ya que pudieron obtener la posesión de los lotes de tierra siempre y cuando pagaran una renta por tal posesión. Esta situación de posesión, mas no de propiedad, de la tierra habría sido lo que desencadenó el descontento de las clases inferiores y provocó una guerra doméstica no documentada en ninguna parte que debió haber apaciguado Solón.

Fustel afirma que frente a la relativa mejora de las condiciones de las clases inferiores que los colocaba, sin embargo, en una situación inestable "podía suceder una de dos cosas: o que perdiendo aquella posición (de posesión e inestabilidad) volviesen a caer en la servidumbre de la dura clientela, o que, definitivamente emancipados por un nuevo progreso, ascendiesen a la clase de propietarios del terreno y de hombres libres".<sup>51</sup>

Aunque Fustel se aparta un poco de la explicación paradisiaca según la cual al principio, todos los trabajadores del campo en el Ática tenían una parcela, "el momento cero" que hemos llamado aquí, recae en ella al postular que con la mejora de las condiciones de vida de los labradores ellos llegaron a poseer la tierra pero no adquirieron su propiedad, es decir, llegaron a ser casi iguales. Esto implica que hubo un momento en que los hombres fueron iguales en cuanto a la posesión. La disyuntiva en que según Fustel se encontraron los labradores nos parece improbable porque sólo se entiende si se sustituye "el momento cero" de la igualdad originaria por la situación en la que los labradores mejoraron sus condiciones y casi llegaron a la igualdad paradisiaca con los dueños de la tierra.

Es difícil resistir la tentación de explicar las razones de un proceso de cambio sin adjudicar los resultados finales al origen. Tenemos la tendencia de ver ya en el comienzo lo que se consigue en el proceso. Lo del final de algún modo estaba al comienzo (así sea en potencia, ese modo de ser sin ser aún, que da razón de los cambios). Tal vez, esta es una buena forma de

<sup>50</sup> Ver artículo de Gernet L., "horoi hipotecarios", *Antropología de la Grecia Antigua*, pág. 313.

<sup>51</sup> Fustel de Coulanges, *op. cit.*, pág. 294.

explicar los cambios, o de soslayarlos, viendo siempre lo mismo en lo mismo. Si algunos autores explican el descontento por la desigualdad en la posesión de la tierra, es decir, la busca de la igualdad, postulando un origen en que fueron iguales (el resultado en el principio), Fustel explica el conflicto postulando un momento en el que los trabajadores pobres del campo poseyeron sin propiedad, los hombres fueron casi iguales entre sí: unos (los ricos) tenían la propiedad de la tierra y otros (los pobres) la poseían. A pesar del matiz que introduce Fustel, de un momento en que los hombres fueron casi iguales, la lógica racionalizadora es la misma ya que postula como causa del conflicto una igualdad originaria.

Los *hektêmoroi* estaban en una relación de sometimiento y dependencia con respecto a sus amos que no les permitió nunca preguntarse ¿volvemos a ser clientes (en la terminología de Fustel), es decir, *hektêmoroi* o *pelatai* que es lo que ya somos, o nos emancipamos, ascendemos a la clase de los propietarios y de hombres libres?<sup>52</sup> Si prescindimos de la hipótesis de que los clientes llegaron a ser casi como sus amos con respecto a la tierra, la interpretación de Fustel de que la *seisachtheia* de Solón lo que hizo fue suprimir la relación de dependencia de los *hektêmoroi* y los *pelatai* de los eupátridas nos parece acertada. De un estado de servidumbre intracomunitaria, para usar el término de Ivon Garlan,<sup>53</sup> los labradores pasaron a ser libres. La libertad fue conquistada a partir de la dependencia y la servidumbre, no sin confrontación y esfuerzo.

Para entender esto no debemos imaginarnos que hubo un comunismo precedente que se perdió milagrosamente y que sirve para legitimar su reconquista. La libertad no necesita estar en el comienzo para ser deseable, legítima y justa. No por ser invención histórica de última hora tiene menos valor.

### 1.3.5 El pago de la sexta parte de la cosecha

La servidumbre de los *hektêmoroi* que suprimió Solón se expresaba en la entrega de parte de la cosecha que producía su trabajo a los eupátridas. Esta expropiación económica se conseguía mediante mecanismos extra económi-

---

<sup>52</sup> "Agitáronse, pues, graves cuestiones en el Ática durante cuatro o cinco generaciones, porque no era posible que los hombres de la clase inferior aceptasen aquella posición inestable a que les había conducido un progreso insensible, y entonces tenía que suceder una de dos cosas: o que perdiendo aquella posición volvieran a caer en la servidumbre de la dura clientela, o que, definitivamente emancipados por un nuevo progreso, ascendiesen a la clase de propietarios del terreno y de hombres libres". Fustel de Coulanges, *op. cit.*, pág. 294.

<sup>53</sup> Garlan I., *Les esclaves en Grèce ancienne*, Editions La Découverte, Paris, 1984, pág. 102.

cos, como son la exclusión política, jurídica y militar del que debe pagar la renta. El que entrega parte del fruto de su trabajo a otro no tiene autonomía política. El pago tiene una función económica de trasladar unos bienes de los productores a otros que no cultivan sino que se dedican a las armas y al gobierno. Desde el punto de vista político el que paga queda excluido, reducido a trabajar cada vez más para cumplirle al que está armado. Desde el punto de vista jurídico el labrador que tributa es también un excluido, no tiene los derechos de los ciudadanos ni tiene injerencia en la decisión de los jueces. La abolición de la carga económica que hace Solón trae también las consecuencias correspondientes en los planos jurídico, político y probablemente militar.

En el *Génesis* encontramos una relación similar a la que creemos tuvieron los eupátridas y los *hektémoroi* donde se entrevé también la exclusión política como metáfora y como consecuencia de la expoliación económica. José compra a su pueblo tierra en las tierras de Egipto y establece el pago de un quinto de la cosecha al Faraón:

Y José dijo al pueblo: He aquí os he comprado hoy, a vosotros y a vuestra tierra, para Faraón; ved aquí semilla, y sembraréis la tierra (*Génesis*, 47,23). De los frutos daréis el quinto a Faraón, y las cuatro partes serán vuestras para sembrar las tierras y para vuestro mantenimiento, y de los que están en vuestras casas, y para que coman vuestros niños (*Ibid.*, 47, 24).Y ellos respondieron: la vida nos has dado; hallamos gracias en ojos de nuestro señor, y seamos siervos de Faraón (*Ibid.*, 47, 25).<sup>54</sup>

El pueblo de José se convierte en siervo del Faraón aunque haya comprado la tierra. La servidumbre se materializa en el pago de una parte de la cosecha que no dista mucho de la que probablemente pagaban los *hektémoroi*.<sup>55</sup> Murray<sup>56</sup> afirma que en un sistema de aparcería el campesino entrega al menos la mitad de la cosecha. Los *hektémoroi* áticos no eran pues aparceros y debieron participar en alguna medida de la propiedad de la tierra; como participaban de la propiedad los agricultores del pueblo de José. Como los hebreos, los *hektémoroi* tendrían ciertas liber-

<sup>54</sup> *La Biblia*, Traducción de Casiodoro de Reina, Ed. Oveja Negra, Bogotá, 1983.

<sup>55</sup> Finley M., *La Grecia Antigua*, en una confusa nota (número 28) pág. 295, el autor desestima la utilidad de este pasaje del *Génesis* en el contexto de la esclavitud por deudas.

<sup>56</sup> Murray O., *op. cit.*, pág. 174.

tades en el proceso de producción y una relación más cercana a la propiedad que los *thêtes* y otros esclavos. Probablemente sea correcto llamarle a esta relación 'tenencia'.

### 1.3.6 Tenencia de la tierra

Rhodes explica así la tenencia de los *hektêmoroi* antes de las reformas de Solón:

The question, who owned the land worked by the *hektêmoroi*, is apt to be discussed in anachronistic terms. In a community which has no written laws, and little or no writing of any kind, ownership as a legal concept can hardly exist. X farms the land bounded by the stream, the wood and the land farmed by Y, and his ancestors farmed it before him: this, together with his neighbours' knowledge of it, is his title to the land. It will have been a similar fact of common knowledge that a sixth of the produce of X's land was due to the local lord, and that if X defaulted the lord would dispose of X and his land as he saw fit. The land "belonged" to X's whole family in the sense that as long as he paid his *morté* no one could challenge his claim to it; it "belonged" to X's whole family in the sense that if X died while in occupation of it the land would pass to his sons; but it also "belonged" to the lord in the sense that the *morté* was due to him and if it was not paid he could enslave X and take over the land.<sup>57</sup>

La interpretación es atractiva ya que expresa claramente que el criterio de propiedad sobre la tierra no tiene la univocidad de lo que entendemos por propiedad en nuestras sociedades donde existe el instrumento de la escritura pública. Aunque la sociedad ateniense, en vísperas de las reformas de Solón, no era propiamente ágrafa y un conjunto de leyes ya habían sido puestas por escrito antes de las del legislador que nos ocupa, a saber, las leyes de Dracón en 621, Rhodes tiene razón en el sentido de que no debió existir título de propiedad escrito. Sin embargo, si la obligación del pago del agricultor al amo (*despotês* es el término usado por Solón) fue pactada tan claramente como dice Rhodes no se entiende porqué generó el descontento del pueblo. Sabemos que las relaciones entre los pobres y

---

<sup>57</sup>Rhodes P.J., *A Commentary on the Aristotelian Athenaion Politeia*, Clarendon Press, Oxford, 1981, pág. 95.



los ricos en el desarrollo de las sociedades griegas no fueron casi nunca armónicas y que, por el contrario debemos esperar que fueran conflictivas y violentas (no importa que usemos la terminología marxista de clases y lucha de clases como hace De Ste. Croix o la rechazemos como prefiere Sir Moses Finley). ¿Por qué se generó el conflicto? La obligación del pago debió de haber sido impugnada para que la solución de Solón haya sido anularla. ¿Por qué los agricultores áticos pensaron que no debían pagar el sexto? La simple mención de la omnipresente lucha de clases no es suficiente para explicar el rechazo. ¿Qué hizo ilegítimo el cobro? Los que pagaban el quinto al Faraón probablemente no lo hacían felices, pero el hecho de que lo pagaban por períodos, en cierta paz social, indica que la autoridad del monarca legitimaba el pago. Debió haber sido impugnada la obligación del pago para que la *seisachtheia* de Solón fuera una solución. ¿Provenía del pasado la obligación: de la centralización palaciega de los reinos Micénicos<sup>58</sup> o fue posterior, de los *basilees* que acaudillaron el poder fragmentado de los siglos oscuros?, ¿o la extracción del sexto, fue producto de la organización más nueva que es la *polis*?

Donde existe una organización política compleja, que ha dejado de ser tribal y se instituye lo que llamamos de un modo más o menos vago "Estado" la propiedad genera obligaciones de tributación. El tributo que los agricultores-propietarios le deben pagar al Faraón establece una relación de servidumbre como está expresado claramente en el pasaje recién citado del *Génesis*. Se trata de la relación de sometimiento a la persona del monarca, pero también debe entenderse como un tributo al Estado. Ya que en las monarquías de la Antigüedad no se distinguía bien la persona del rey del Estado, ni las propiedades de aquél de los bienes estatales, los pagos al monarca son impuestos que se deben al Estado y viceversa.

El pueblo de José en Egipto es un grupo extranjero, los *hektêmoroi* atenenses no lo eran. No obstante esta diferencia ¿podría pensarse en el pago del sexto, en el Ática, como una especie de impuesto al estado, como una carga impositiva estatal más que personal? El Estado en este caso estaría representado por sus gobernantes, los nobles eupátridas, como en Egipto el Estado era asimilado a la persona del Faraón.

En la *Constitución 6* se explica la *seisachtheia* así:

<sup>58</sup> Sobre Micenas y la economía redistributiva véase Wood Ellen M., *Peasant Citizen and Slave*, Verso, London, 1988, pág. 81 y sigs. Véase también los capítulos "L'esclavage "mycénien" y "L'esclavage homérique", en Garlan I., *Les esclaves en Grèce ancienne*, Editions La Découverte, Paris, 1984, pág. 34 a 50.

Colocado, pues, Solón al frente de los negocios, libertó al pueblo para el presente y para el futuro con la prohibición de los préstamos sobre la persona, y puso leyes e hizo una cancelación de las deudas privadas (*idion*) y públicas (*dêmosion*), que llaman "descarga", pues fue como si se hubieran quitado de encima un peso.

La distinción entre deudas públicas, pertenecientes al Estado y deudas privadas o personales que hace el autor de la *Constitución de Atenas* ¿puede ajustarse a la realidad de la Atenas de Solón? Parece anacrónico pensar que en la época arcaica un ciudadano fuera esclavizado por no pagar sus impuestos al Estado. Sin embargo, no hay que perder de vista que las instituciones públicas podían tener la cara de los funcionarios que monopolizaban su manejo y que las obligaciones de los agricultores debían ser a la vez personales y públicas. El eupátrida era funcionario del Estado y persona particular y sus intereses públicos eran en gran medida determinados por sus intereses privados. Los que debían tributar el sexto seguramente tuvieron el sentimiento de estar sometidos a un servicio personal y no pensaron su pago como una contribución estatal. Contra este sometimiento personal se revelaron. Algunos fueron vendidos con justicia y otros sin ella, dice el poeta (frag. 24 8-9), sin embargo, todos fueron liberados. Vendidos con justicia probablemente signifique que efectivamente habían incumplido sus antiguas obligaciones de *hektêmoroi*.<sup>59</sup> Otros habrían sido vendidos habiendo cumplido con su parte pero los amos insaciables habrían aprovechado una ganancia adicional de su venta. Los *douloi*, por su parte, no habrían tenido mecanismos de justicia para denunciar el abuso. No obstante, la diferencia entre los vendidos injustamente y los vendidos con justicia no significa nada a la hora de confrontarlos en la relación con la Tierra, y con la *polis*. Se establece igualdad entre ellos gracias a una relación más profunda, que vista como natural, trasciende las contingencias contractuales económicas y legales. Los mojoneros se arrancaron de la Tierra porque ella era una, un universal en el que debían caber todos los que, según el mito, descendían de ella. La abolición de los límites internos es la condición

---

<sup>59</sup> Ehrenberg V., *From Solon to Socrates*, Methuen and CO Ltd, 1973, London, pág. 55, afirma: "When Solon (24.9D) speaks of the men sold into slavery, [...], as enslaved 'wrongly' (*ekdikos*) or 'rightly' (*dikaios*), the meaning is not moral but legal. En el mismo sentido Finley M., *La Grecia Antigua*, pág. 177 entiende este pasaje de Solón cuando traduce: "vendidos legalmente y vendidos ilegalmente".

de posibilidad del espacio común de la *polis*. En el ámbito de la *polis* no hay límites entre un ciudadano y otro. Todos constituyen un uno, son abolidas las diferencias individuales. En la representación soloniana todos deben ser contenidos por la Tierra, ricos y pobres y relacionarse armoniosamente, de manera que no corra como un cáncer la pernicioso *stasis*.

La *seisachtheia* fue la abolición de la esclavitud por deudas, pero no solamente eso, fue también la prohibición de dar en garantía el cuerpo del deudor como se lee en el pasaje último citado de la *Constitución*, 6. El amo no podía someter a trabajar para su propio provecho al deudor, tampoco podría venderlo o apresarlo por causa de una deuda.

## 1.4 Los hombres nacidos de la tierra

La más democrática de las reformas de Solón fue económica y legal: la *seisachtheia* que acabamos de considerar. Esta liberación de los que estaban en situación de servidumbre o de esclavitud fue necesaria porque entre los pobladores del Ática de comienzos de la época arcaica existía la idea de comunidad, de identidad compartida. A pesar de las diferencias de *status* social, de acceso a las riquezas, a pesar de las diferencias regionales los habitantes del Ática compartían la noción de pertenencia a la tierra.

En la representación mítica griega la Tierra es concebida como origen de los seres vivos. *Gaia*, la madre universal, es la matriz reproductora gracias a la cual lo que es llega a ser.

Desde los poemas de Homero, primer testimonio literario de que disponemos en lengua griega, se hacen analogías entre los hombres y las plantas nacidas de la Tierra.

En la *Iliada* una comparación recurrente es la del guerrero que cae muerto como un árbol que es derribado.

Cayó a tierra en el polvo, como el álamo negro que en la vega de una extensa marisma ha crecido con el tronco liso, aunque unas ramas nacen en su cúspide, y que el carretero tala con el fogueado hierro para curvarlo como llanta para un carro, de bello contorno; y el álamo yace secándose a lo largo de la orilla del río. Así despojó al Antémida Simoesio Ayante. (*Iliada*, 4.482 y ss.)

Los hombres son comparados con el fresno (13.178), con la encina (14.414), con la encina, el álamo o el pino (16.482), con el frondoso olivo (17.54) en el momento de su muerte. Los varones se desploman como los árboles, porque, en cierto sentido, son como ellos. No sólo en el momento de la caída hombres y árboles son semejantes, también los guerreros vivos son comparados con árboles:

Los dos estaban ante las elevadas puertas de pie, como en las montañas las encinas de elevada copa, que aguantan todos los días el viento y la lluvia, asentadas en profundas y dilatadas raíces. (*Ilíada*, 12.132)

Así como los varones se mantienen firmes parados como los árboles que se sostienen en sus raíces, así también los guerreros se derrumban de manera abrupta como los árboles, éstos y aquéllos son hijos de la tierra.

En la tradición épica griega, tierra, suelo (*chthōn*) tiene un epíteto formulario que significa "fecunda". "muy fértil", o "nutricia de muchos" (*pouluboteira*) (*Ilíada* 3.89, 265; 6.213; 8.277; 12.194; 16.418). Otras fórmulas para designar la tierra son: "dadora de granos" (20.226-27) y "fértil suelo" (9.568).

Estos epítetos refuerzan la capacidad de producir, dar y en cierta medida contener con que los griegos asociaban la Tierra. En tres ocasiones en la *Iliada* (8.277, 12.194 y 16.418) se repite una fórmula que traduce J. Páramo así:<sup>60</sup> "a todos, uno por uno, los fue echando a Tierra, la nutricia de muchos"; el guerrero del caso va matando, echando a tierra, a sus enemigos uno a uno. El que mata hace caer al suelo al otro pegándolo, juntándolo (sentido connotado por el verbo de la fórmula: *pelázo*) a la tierra material y concreta y simultáneamente a la Tierra con su carácter divino de dadora de vida y acogedora del muerto, de madre y sepultura de todos.

En la fórmula que nos ocupa la caída de los guerreros, sus muertes son compensadas con el epíteto "vivo" que acompaña al suelo - Tierra. Como si la muerte no pudiera prescindir de su alteridad y complemento, la vida, o como si fuera demasiado desoladora y terrible para mostrarse sola, Homero al relatar la muerte menciona, en las tres ocasiones citadas,

---

<sup>60</sup> Páramo J., correspondencia 27-04-93.

la vida, o el carácter de dador de vida de la Tierra. La Tierra es el concepto que incluye vida y muerte al ser a la vez madre generadora y sepultura.

Así como en el momento de la muerte los hombres se parecen a las plantas, así también en la generación los hombres son semejantes a ellas:

Como el linaje de las hojas, tal es también el de los hombres. De las hojas, una tira a tierra el viento, y otras el bosque hace brotar cuando florece, al llegar la sazón de la primavera. Así el linaje de los hombres, uno brota y otro se desvanece. (*Iliada*, 6.146-149.)

El pasaje enfatiza lo pasajero y fugaz de la vida humana. Sin embargo, se lee en el símil los ecos de una procedencia común que no era necesario explicitar: hojas y hombres vienen de la tierra y en ella perecen.

En Hesíodo es más explícito el papel de *Gaia* como origen y receptáculo<sup>61</sup> de todo lo que es. *Euristernos*, "de amplio pecho", el primer epíteto con que se define a la tierra en la *Teogonía* (117) revela el carácter contenedor y hospitalario de "la sede segura de todos los seres" (*Ibid.*). Ella contiene y también genera. Se reproduce a partir de sí misma sin intervención de otro, pero también engendra hijos con Uranos su hijo-marido y recibe y alimenta las semillas furtivas que caen en su seno.

La *Gaia* partenogenética es, según la interpretación de duBois,<sup>62</sup> un recuerdo pre-agrícola de cuando la tierra producía sin la intervención del hombre, de los tiempos del paleolítico donde la supervivencia estaba dada por la recolección y los hombres no trabajaban la tierra, ella daba sus frutos sola. La agricultura, en esta perspectiva, sería la reproducción heterosexual de *Gaia*, el surco del labrador fecunda la tierra, el fruto se produce de la unión sexual entre ella y el hombre que la trabaja. Es notable como resalta Hesíodo la labor sagrada que reviste la faena del campo. Trabajar la tierra no tiene sólo la función banal y prosaica de conservar la existencia biológica, se trata, principalmente, de un acto litúrgico. Con Uranos, con algún otro dios, o con el trabajo del campesino, la tierra genera, alimenta, acoge y hace crecer. Ella es el principio generador primario; el otro que es en sí mismo estéril, se vuelve fecundo sólo gracias a la fecundidad de la diosa-madre. Hesíodo, aunque escribió un poco después, deja ver creencias religiosas

<sup>61</sup> Sobre lo femenino como receptáculo, recipiente en la iconografía griega véase Keuls E., *The Reign of the Phallus*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London, 1985, pág. 122 y 124.

<sup>62</sup> du Bois P., *Sowing the Body*, The Univ. of Chicago Press, 1988, pág. 39.

más antiguas y más arraigadas en la gente común que las que proyecta Homero. La religiosidad agrícola del culto a Gea y a Deméter es opacada por la narración homérica, más interesada en los valores guerreros que en los de los agricultores. Sin embargo, el carácter comunitario de la Tierra es expresado claramente por Homero en *Ilíada*, 15. 187-193. Poseidón explica a Iris como se dividió el universo en regiones y como cada uno de los hermanos reina sobre una región.

Pues somos tres hermanos, hijos de Crono, a quienes Rea dio a luz: Zeus y yo, y el tercero Hades, que reina en los infiernos. Todo ha quedado dividido en tres: cada uno ha obtenido su parte en el honor. Yo obtuve en suerte, cuando agitamos (las fichas en el casco), habitar siempre el mar grisáceo, Hades obtuvo en suerte (habitar) la tiniebla brumosa, Zeus obtuvo en suerte (habitar) el ancho cielo en el éter y las nubes. La tierra ha seguido siendo común a todos y también el alto Olimpo.<sup>63</sup>

Todo quedó dividido en cuatro, no en tres como dice Poseidón, repartidas entre tres dioses tres regiones y la cuarta les pertenece por igual a todos: la tierra y el Olimpo, una parte de ella.<sup>64</sup> Nótese que la tierra es el elemento común a los tres dioses, donde a diferencia del cielo, el mar y la tiniebla sólo tiene jurisdicción uno de ellos y son excluidos los otros dos. La tierra es el espacio donde la igualdad y la interacción son posibles.

### 1.4.1 La tierra y el diluvio

Los griegos, como otros pueblos del Mediterráneo, tuvieron su mito del diluvio universal. Lo interesante del mito griego, para nosotros, es que en la repoblación humana del planeta interviene la Tierra que es la gran Madre de todos los hombres.

El mito de Deucalión (el Noé griego) da un origen común a la variedad del pueblo griego. Según este mito<sup>65</sup> Zeus cansado con los vicios de los hombres de la edad de bronce envió un diluvio para destruirlos. Decidió que sobrevivieran dos hombres justos: Deucalión, hijo de Prometeo y

---

<sup>63</sup> Traducción Páramo J., "Sorteo, Lotes y Herencia en Grecia Antigua" en Wernher G. y Páramo J., *Micenas y Homera* Publicaciones del Instituto Caro y Cuervo, Santafé de Bogotá, 1995, pág. 91.

<sup>64</sup> Una solución a la incongruencia del texto es dada por Estosimbrotó, véase Páramo J., "Sorteo..." *op. cit.*, pág. 174 y ss.

<sup>65</sup> Grimal P., *Dictionnaire de la Mythologie Grecque et Romaine*, Presses Universitaires de France, Paris, 1951, pág. 123.

Climene, y su esposa Pirra, hija de Epimeteo y Pandora. Después de los nueve días y las nueve noches que Deucalión y Pirra pasaron en el arca, arribaron a las costas de Tesalia. Allí Zeus ofreció cumplirle a Deucalión un deseo. Este pidió tener compañeros, semejantes, con quien compartir su vida. Zeus ordenó a los sobrevivientes del diluvio tirar los huesos de sus madres por encima de los hombros, orden que horrorizó a Pirra y que puso a pensar a su marido. Deucalión descifró el lenguaje oracular de la orden: debían arrojar piedras, los huesos de la tierra, la madre universal. De las piedras que tiró Deucalión nacieron los varones y de las piedras lanzadas por Pirra nacieron las mujeres. De la copiosa descendencia de la pareja del arca debemos mencionar a Heleno, el ascendiente común de todos los griegos.<sup>66</sup> Según este relato todos los griegos al provenir de piedras son hijos de la Tierra.

### 1.4.2 Autoctonía Ateniense

En la representación mental de un pueblo agrícola como el ateniense de principios de la época arcaica, el suelo, en su acepción más material de la tierra de labor, se volvía uno y lo mismo con la deidad Tierra, con el principio que es a la vez generador, contenedor, dador de vida, pero también sepultura y corruptor de los cuerpos.

Si, como hemos visto, para los atenienses era posible asociar y hasta cierto punto identificar el suelo material y concreto, la tierra de labor, con la noción más universal y paradójica de la Madre-tierra, y si además los hombres son, en muchos aspectos, semejantes a los árboles, no es raro creer que los hombres nacen espontáneamente de la Tierra como germina la semilla y que dicho nacimiento se hace en una tierra concreta que es la propia tierra. Esta convicción de que los hombres surgieron de la Tierra, no solamente en cuanto entidad universal, sino en una concreción material de un suelo particular, es lo que se llama un mito de autoctonía.

Los atenienses, como otros pueblos griegos, tuvieron sus mitos de autoctonía, aquellos a los que apeló implícitamente Solón<sup>67</sup> para liberar a

<sup>66</sup> Véase el escepticismo de este ascendiente común en Tucídides, 3. 2.

<sup>67</sup> Glotz G., *Histoire Grecque*, Tomo I, deja claro que los atenienses se creían autóctonos aunque sabían que muchas de las familias prominentes y de los pobladores en general eran venidos de fuera: " Il y avait si longtemps que les hommes avaient pris possession de cette terre ingrate qu'ils s'y croyaient autochtones. Les Athéniens s'enorgueillirent toujours d'appartenir à une race pure. Cette tradition nationale, acceptée par Thucydide comme par Hérodote, n'en est pas moins démentie par des traditions familiales que rappellent la descendance étrangère de quelques grands génè. Elle est contradite par Hérodote et Thucydide eux-mêmes: l'un fait des Pélasges les ancêtres des Ioniens, mais reconnaît qu'ils parlaient un

la tierra y a todos los nacidos de ella, del acaparamiento de los eupátridas. Un poema del legislador ilustra esta liberación:

Mas yo, para cuantas cosas reuní al pueblo, ¿de cuál desistí antes de lograrla? Podría testimoniar de eso en el tribunal del tiempo la gran madre de los dioses olímpicos, la excelente, la Tierra Negra, de la cual yo antaño arranqué los mojones en muchas partes ahincados; ella, que antes era esclava y ahora es libre (Frag. 24 1-7).

La Tierra puede atestiguar que el trabajo de Solón fue realmente llevado a cabo porque en ella se ejecuta la acción. Liberar la Tierra, desembarazarla de los *horoi*, de los linderos abusivos, equivale a liberar al pueblo, cumplir con una tarea que, según deja ver el poema, fue proyectada previamente. La Tierra es libre pero fue esclava. Ella no es otra cosa entre las cosas, no es objeto inanimado sino sujeto que puede ser libre y hasta se le piensa dando testimonio. La madre de los dioses olímpicos es tratada en el poema como idéntica al suelo del Ática cuyos límites fueron quitados. En el poema Solón se desplaza de una noción a otra -de la de diosa madre de los dioses olímpicos, a la de tierra concreta a la que le fueron arrancados los mojones - con una fluidez que casi hace imperceptible el movimiento. La tierra de labor que da sustento al campesino ático es concebida a la luz del complejo mítico que proyecta el arquetipo de la Tierra en cuanto que divinidad. La tierra del Ática es la Tierra Negra, la Gran Madre.

Además del mito ateniense que veremos con más detalle a continuación, entre los griegos, los tebanos tuvieron uno de los mitos de autoctonía mejor conocidos.<sup>68</sup> Sin embargo, no todos los pueblos griegos se pensaron a sí mismos como autóctonos. El de los espartanos es, tal vez, el ejemplo más claro de un grupo que se consideraba a sí mismo, o a sus ancestros, que para el caso es lo mismo, como venidos de fuera del suelo de Laconia.

---

dialecte barbare; l'autre déclare que l'Attique "eut toujours les memes habitants" et fut préservée des invasions par son infertilité, mais ajoute qu'elle servit d'asile aux peuples en fuite." pág. 381-382. (Heródoto, 1.56-57; 6.137; 8. 94, 161. Tucídides, 1.2, 5; 2.36) La autoctonía no era una traza de ignorancia, sino un dispositivo religioso -dado el carácter sacro-santo de la Tierra y la pertenencia mítica de los atenienses al Ática, su tierra-que sirvió para fundar la igualdad entre los ciudadanos. El mismo Glotz con una perspectiva más profunda en *La Ciudad Antigua*, UTEHA, México, 1957, pág. 100, afirma: "Los atenienses se vanagloriaban de ser autóctonos, lo que significa que entre ellos no había raza dominante ni raza esclavizada, no había nada que se pareciese a los ilotas que trabajaban para los espartanos. Cuando esta población homogénea y libre formó un Estado, lo hizo por medio de un sinecismo que hacia de todos los áticos, atenienses por igual, y de Atenas la capital de un pueblo unido.[...] Así, desde los más lejanos tiempos, la unidad étnica y territorial realizó para siempre la condición moral y material de la igualdad política."

<sup>68</sup> Grimal P., *op. cit.*, pág. 71 y du Bois P., *op. cit.*, pág. 79-80.



Los espartanos se concibieron como pueblo vencedor más que como nacidos de la tierra que habitaban. Después de muchos intentos fallidos los Heráclidas realizan el deseo incumplido de Heracles y vencen a los descendientes de Orestes colonizando Argos, Mesenia y Laconia.<sup>69</sup> Ateniensés y tebanos fundaron la legitimidad de su ciudadanía en su ascendencia autóctona, los espartanos en cambio debían su derecho a la ciudadanía al mérito guerrero de sus ascendientes conquistadores. No es casual que los espartanos con plenos derechos civiles no fueran agricultores, sino guerreros.

Los reyes míticos del Ática fueron concebidos como autóctonos, como nacidos de la Tierra, de la diosa y de la región. Cecrops es uno de estos reyes míticos, el primero, según la tradición legendaria más frecuente. Nació del mismo suelo del Ática que tomó, gracias a él, el nombre de Cecropeia. Se casó con Aglauros, la hija de Acteos, que a veces aparece como el primer rey del Ática. Tuvo cuatro hijos: un varón Erisichon y tres hijas, que tuvieron que ver con la historia de Erictonio. Erecteo, que en un principio parece no diferenciarse de Erictonio pero que más tarde aparece como nieto de éste, es otro de los reyes míticos atenienses, que nacido de la tierra (*Ilíada* 2.546) está ligado a los orígenes de la ciudad.<sup>70</sup>

Erictonio, según la versión más frecuente (Apolodoro, 3.14.6),<sup>71</sup> fue hijo del deseo de Hefesto por Atenea. Atenea visita al artesano del Olimpo en su taller para solicitarle unas armas y Hefesto se enamora de ella y la desea. La diosa trata de escapar pero aunque cojo, él la atrapa. En el forcejeo (sustituto del acoplamiento) corre semen del cuerpo de él en la pierna de ella. Disgustada, Atenea se limpia con un pedazo de lana<sup>72</sup> y la tira al suelo. La Tierra - como receptáculo promiscuo que acoge todo lo que llega, en contraposición a Atenea, la virgen que rechaza todas las semillas - es fecundada así por el semen de Hefesto.

Atenea recoge el niño que nace, lo llama Erictonio,<sup>73</sup> lo guarda en un cofre que entrega a una de las hijas de Cecrops. La curiosidad de las niñas

<sup>69</sup> Grimal P, *op. cit.*, pág. 205.

<sup>70</sup> Grimal P, *op. cit.*, pág. 142.

<sup>71</sup> También Pausanias, 1.2.6, 1.14.6, 1.18.2, 1.24.7.

<sup>72</sup> Sobre la lana como elemento femenino véase el apartado "Wool and Sex in Vase Painting", en Keuls E., *The Reign of the Phallus*, pág. 240 y sig.

<sup>73</sup> Este mito ha sido visto como un mito etimológico, inventado para explicar el significado del nombre Erictonio: algunos lo han derivado de *eris*, "lucha", y *chthôn*, "la tierra", y otros lo derivaron de *erion*, "lana" y *chthôn*, "la tierra". De estas dos etimologías la más popular fue la primera. Los mitólogos, tal vez, no han reconocido suficientemente, hasta qué punto una etimología falsa puede dar origen a un mito. "De-sease of language is one source of myths, though it is very far from being the only one". (*Perseus 2.0* nota al texto de Apolodoro, 3.14.6). La etimología de Erictonio más verosímil sería *eri*: prefijo intensivo que llevan adjetivos como *eriaugês* = "muy brillante", *eribremetês* = "de potente bramido", *erithimos* = "muy costoso" y *chthôn* = "la tierra", de modo que Ericthonios sería sustantivación del adjetivo no documentado en cuanto tal \**erichthonios* = "muy de la tierra", "eminente autóctono".

las lleva a abrir el cofre en el que encuentran un niño con cola de serpiente, característica de muchos de los seres nacidos de la Tierra. Las niñas horrorizadas enloquecieron y se lanzaron de lo alto de las piedras de la Acrópolis. Según otra versión el niño transformado en serpiente huyó al abrirse el cofre y se refugió detrás del escudo de la diosa.<sup>74</sup>

Atenea crió a Erictonio en el recinto sagrado de su templo en la Acrópolis. Más tarde Cecrops le da el poder. En otras versiones Erictonio se hace al poder por una alianza matrimonial. Se atribuyeron a Erictonio la invención de la cuadriga, la introducción en el Ática del uso de la plata, la organización de las Panateneas, la fiesta de Atenea en la Acrópolis. Algunas de estas invenciones que recogen los aspectos deportivo, económico y religioso de la ciudad, también fueron atribuidas a su nieto Erecteo.

Los comienzos del Ática se explican por la acción de héroes autóctonos. La distinción entre los recién llegados y los descendientes de los autóctonos, por tanto autóctonos ellos mismos, marcarán, en tiempos de Solón y en lo sucesivo, la distinción entre un ciudadano y un extranjero; entre un hombre con derecho a la propiedad de la tierra y otro sin este derecho.

La relación con la Tierra, ser su descendiente, estableció una serie de obligaciones y de derechos que determinaron una actitud. Para los atenienses que fueron coautores del proceso de afianzamiento de la *polis*, el suelo no era una mercancía, o un medio para algún fin. Los espartanos, en cambio, no eran hijos de la Tierra, tampoco trabajaban el campo<sup>75</sup> y la propiedad del suelo era de cada *spartiata* en el sentido en que la usufructuaban y la podían legar.<sup>76</sup> Sin embargo, era inalienable e indivisible,<sup>77</sup> lo que restringía un poco la propiedad del ciudadano. En Esparta la tierra era, en un sentido, de los *homoioi*, pero era también de la *polis* que adjudicaba los ilotas que trabajarían en ella y además adjudicaba lotes en la *perioikis* a hijos menores de ciudadanos que habían quedado excluidos de la heredad paterna.<sup>78</sup> La relación de los espartanos con la madre uni-

<sup>74</sup> Pausanias en su *Periegesis*, Vol.1, describe la estatua de Palas Atenea del Partenón. En la descripción aparece una serpiente cerca de la lanza. Esta serpiente sería Erictonio conjetura Pausanias. El texto es dado en traducción francesa en Bruit L. y Schmitt P., *La Religion Grecque*, Armand Colin Ed., Paris, 1989, pág. 70.

<sup>75</sup> "Los espartanos son dueños de la tierra: se reservaron las mejores, primero en Laconia y luego en Mesenia, pero no las cultivan ellos. Para esta labor recurren al trabajo de los ilotas, vinculados a la tierra y obligados a pagar una parte del producto a sus dueños" Austin M. & Vidal-Naquet P., *Economía y Sociedad en Grecia Antigua*, Paidós, Barcelona, 1986, pág. 85.

<sup>76</sup> Véase Jardé A., *La formación del pueblo griego*, Barcelona, Editorial Cervantes, 1926, pág. 173; Maisch R. & Pohlhammer F., *Instituciones Griegas*, Barcelona, Labor, 1931, pág. 21; Murray O., *Grecia Arcaica*, pág. 151.

<sup>77</sup> Véase Rostovtzeff M., *A History of the Ancient World*, Oxford, At the Clarendon Press, 1926. Maisch R. & Pohlhammer F., *ibid.*

<sup>78</sup> Rostovtzeff M., *ibid.*

versal es la de un pueblo más guerrero que agricultor. La representación simbólica de los guerreros es más cercana a la del cazador<sup>79</sup> que a la del labrador en lo que se refiere a la Madre-Tierra y en general a lo femenino. Más de depredación y exterminio que de cooperación, trabajo, regocijo por la buena cosecha, frustración por la mala. Los atenienses de la época de Solón son sobre todo agricultores, aunque no exclusivamente. La identidad política, en el sentido etimológico del término política, gravita sobre el mito que hace a los ciudadanos hijos por igual de la Madre-Tierra, del territorio que habitan y al que fecundan, hacen fecundo, mediante la siembra.

### 1.4.3 Decaimiento del mito de Autoctonía

La *polis* de los atenienses de la época arcaica puede considerarse, básicamente, aunque no exclusivamente, como una comunidad de trabajadores de la tierra, pero los cambios económicos y sociales del siglo V y el advenimiento de la democracia radical y del imperialismo van a transformar la relación de los atenienses con la tierra. Si el descontento que trató de solucionar Solón mediante su *seisachtheia* y las propias medidas del legislador fueron posibles gracias a la representación mítica de la autoctonía, los hechos de comienzos de la época clásica muestran un resquebrajamiento de esta representación, o lo que es lo mismo, muestran un cambio en la relación de los ciudadanos con su tierra. Nos referimos a la estrategia inaugurada por Temístocles contra los persas y seguida por Pericles contra los espartanos de abandonar la tierra para derrotar al enemigo. El precio de la victoria de Temístocles contra los persas fue, hasta cierto punto, el sacrilegio de dejar la Tierra indefensa, inerme a la profanación del enemigo. Por su parte, los agricultores contemporáneos de Pericles no vieron con muy buenos ojos la estrategia de abandonar las parcelas para que fueran devastadas impunemente por los enemigos. La soberbia secularizadora sin duda había contaminado a Pericles, y a Tucídides, que es quien nos cuenta con algo de admiración - si es que Tucídides es capaz de expresar admiración alguna - la estrategia de abandonar la tierra. Hipotéticamente podemos afirmar que la ciudadanía ateniense había cambiado de soporte. Se habría pasado de la legitimación que daba pertenecer a la Madre - Tierra, al fundamento que daban las naves que surcaban

<sup>79</sup> Véase la interesante discusión sobre la historicidad de los cazadores y agricultores en Detienne M., *La Muerte de Dionisos*, Taurus, Madrid, 1982, pág. 53 a 64.

el Egeo. La patria se había secularizado, se había opacado el carácter sagrado de la Tierra. Los remeros, seres indudablemente no muy piadosos, habrían triunfado sobre los agricultores.

Arquidamo, rey de Esparta, habla así ante sus compatriotas discutiendo la posibilidad de la guerra: "es de esperar que los atenienses por su mentalidad ni se esclavicen a su tierra ni se asusten de la guerra como gente sin experiencia" (1.81).<sup>80</sup> La esclavitud a la tierra que refiere Tucídides aquí parece haber sufrido un revés impresionante respecto de la esclavitud de la tierra de los poemas de Solón. La liberación que para los *hektémorois* significó tener libre acceso a la tierra; para los agricultores del siglo V parece significar perderla, ser capaz de prescindir de ella.

Nuestro plan debe ser abandonar las tierras y las casas y mantener la vigilancia sobre el mar y la ciudad, y, aunque nos irrite por aquéllas, no presentar combate a los peloponesios que son mucho más numerosos - ... - ni debemos lamentarnos por las casas y las tierras, sino por las vidas, pues las cosas no procuran hombres, sino que los hombres son los que procuran cosas. Si creyese poder convencerlos mandaría que vosotros mismos salieseis, las devastéis y mostréis a los peloponesios que no os van a someter por ellas. (Tucídides, 1. 143)

El discurso citado es un producto digno del iluminismo ateniense. No en vano Pericles y su compañera frecuentaban los círculos filosóficos.<sup>81</sup> La argumentación es completamente laica, en las palabras se puede colegir el rechazo en la creencia del carácter sacral de la Tierra. Se produce, por lo tanto un distanciamiento de convicciones que presuponen que la Tierra no es una cosa entre las cosas, sino algo sagrado: se resquebraja la idea de la autoctonía.<sup>82</sup> La ciudad, el estado, la *polis* son lo que realmente interesa, y la *polis* no es más que los hombres que la constituyen. Claro, Pericles no olvida de dónde provienen los medios de vida de los ciudadanos. Los medios de vida, las rentas del estado no ingresan ya principalmente de la

---

<sup>80</sup> Tucídides, *Historia de la Guerra del Peloponeso*, traducción de Romero F., Cátedra, Madrid, 1988.

<sup>81</sup> Plutarco, *Vida de Pericles*, 24.

<sup>82</sup> No afirmamos con esto que durante el siglo de Pericles o aún después no se siga apelando a la autoctonía en los discursos políticos (véase, Loraux N., *The Inventions of Athens. The Funeral Oration in the Classical City*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts and London, 1986, págs. 148-150), sin embargo, creemos que se trata de un recurso retórico sin la fuerza y la convicción que tiene en los poemas de Solón pertenecer a la tierra.

producción agrícola doméstica sino de las rentas del imperio. Por eso además de la ciudad lo otro que debemos cuidar es el mar, no la tierra y las casas. El lenguaje racional de Pericles prescinde del viejo ideal de autarquía a que aspiraba la *polis* en sus orígenes, o por lo menos, lo transforma. La autarquía, ideal que la ciudad hereda del *oikos*, ya no se entendería como la producción doméstica de los cereales y otros bienes de consumo necesarios para alimentar a los ciudadanos, sino como el estímulo a la actividad económica que posibilitara la subsistencia y por qué no, el lujo. Esta actividad no era ya la producción de cereales, sino la actividad agrícola de productos que se industrializaban y se comerciaban como la viña y el olivo. No se producía para consumir, sino que se trataba de conseguir en los mercados marítimos lo que se necesitaba para consumir. No hay que negar la importancia de la producción agrícola del Ática en la época del imperio, ni el peso de la población agrícola en el total de la población del siglo V, pero la democracia de Pericles se apoyó mucho en la franja de ciudadanos más pobres que no tenían tierras<sup>83</sup> y que se favorecían de los ingresos y las empresas imperialistas de Atenas.

Más tarde, durante la expedición a Sicilia, antes del desastre final, Nicias trata de levantar el ánimo en sus desmoralizadas tropas. A ellos dice entre otras cosas: "debéis pensar en que vosotros por sí solos os convertís al instante en una ciudad donde quiera que acampéis..." (7.77)

Pericles ya había intentado, aunque se tratara de un recurso retórico, convencer a los ciudadanos de que destruyeran sus siembras y sus casas como demostración de la futilidad de las cosas. La tierra se había convertido en una cosa entre las cosas. Nicias trata de inscribirse en la línea trazada por su predecesor, pero siempre deja ver que no tiene la genialidad de Pericles, que su intento de emular al Olímpico, a veces, no llega a ser más que una caricatura. Lo importante son los hombres y el mar, dice Pericles, porque los hombres hacen las cosas, las cosas no hacen hombres y las cosas se consiguen en el mar. Nicias quiere defender esa noción de la ciudad como el cuerpo de sus ciudadanos pero al formularla reconoce que no hay cuerpo de ciudadanos que no se asiente en un territorio. Nicias no es capaz de concebir el conjunto de los ciudadanos como un concepto, es

<sup>83</sup> Al menos una cuarta parte de los ciudadanos no poseerían tierra en el Ática. Rothwell K., "Politics and Persuasion in Aristophanes' *Ecclesiazusae*" en *Supplements to Mnemosyne*, E. J. Brill, Leiden, New York, Kobenhavn, Köln, 1990, pág. 4 afirma: "some two thirds of the citezenry still owned their land" y añade a pie de página: "Dionysius of Alicarnassus, in his hypothesis to Lysias 34, says that in 403 only 5,000 citizens did not own land (out of ca. 15-20,000) ".

decir, desligado de la contingencia de estar apoyados en una tierra que los acoja. No importa donde se establezcan, dice a los hombres que han de morir en Siracusa, ustedes constituyen una *polis*, pero claro, deben tener algún territorio aunque sea el del campamento. El lenguaje de Nicias intenta tener el vuelo secular de Pericles, pero cuando se profiere se infiltran otras voces, voces que vienen de más atrás, como ésta que muestra la imperiosa necesidad de alguna tierra. La sacralidad de la Tierra se cuela subrepticamente en el discurso del candoroso Nicias de Tucídides.

### **1.5 La legislación de Solón sobre las mujeres**

El gran logro de la democracia ateniense fue haber incluido en el espacio de participación política a una parte de la población que estaba excluida jurídicamente de esta participación. Hay que pensar la sociedad democrática ateniense con relación a sistemas políticos pre-capitalistas en los que la participación política es monopolio de la clase propietaria, de los que se apropian del plus-trabajo de los más pobres. La novedad de la democracia ática fue haber liberado a gran parte de la población del peso de producir para los más ricos. Ello habría contribuido a mantener las diferencias económicas entre ricos y pobres, evitando que éstas se ahondaran y provocaran nuevas crisis del tipo de la que enfrentó Solón.<sup>84</sup> Los ricos atenienses no llegaron ni de lejos a acumular las riquezas de los ricos romanos, por ejemplo, mucho menos de los nuestros.

La manera más efectiva que tienen los propietarios ricos en sociedades pre-capitalistas de mantener sus privilegios es monopolizar el ejercicio de la política y en consecuencia mantener el privilegio de la legislación y administración de justicia. Insistimos en que la importancia de la exclusión política, como medio de mantener el estado de dependencia y subordinación económica de los excluidos, es válida solamente para sociedades pre-capitalistas. Para nosotros, en cambio, es familiar que el más pobre o explotado goce de derechos políticos iguales a los demás ciudadanos, ello porque el medio de extraer el plus-trabajo en las sociedades capitalistas no está estructuralmente ligado a la exclusión política de los desposeídos. En el capitalismo, el capitalista con su propiedad y el trabajador que vende su fuerza de trabajo, coexis-

---

<sup>84</sup> Wood E. W., *op. cit.*, pág. 120.

ten con igualdad política y jurídica; la relación entre ambos se hace en una libertad formal absoluta.<sup>85</sup>

El derecho universal al voto en nuestras sociedades es posible porque los derechos políticos ya no son,<sup>86</sup> como fueron en las sociedades tradicionales, un recurso escaso que no se podía distribuir más allá de ciertos límites, so pena de poner en peligro los fundamentos del orden social, vale decir, de expropiación del plus-trabajo de los más pobres.

La legislación de Solón logró liberar a los productores del campo de los lazos de dependencia de la *douleia* igualando, en cuanto que libres y no susceptibles de esclavitud, a la mayor parte de la población ática. Esto fue posible, como vimos, porque se dieron, por una parte, unas condiciones materiales que hicieron posible esta conquista de la igualdad; y por otra, porque existía una manera de entender la Justicia y de relacionarse con la Tierra. Por las restricciones que imponía la división de la población en cuatro clases sensitarias, hablamos de igualdad casi que en sentido negativo: las reformas de Solón impidieron la desigualdad extrema entre los atenienses de libre-esclavo (o siervo) y en ese sentido marcaron el primer paso a la igualdad de los derechos políticos que alcanzará la democracia del siglo siguiente.

Se ha repetido una y otra vez, que con el proceso de ascenso en el status de los varones pobres en el Ática, va aparejado un proceso de descenso en el de las mujeres.<sup>87</sup> Vale decir, en la medida en que los varones conquistaron la igualdad política y jurídica, las mujeres fueron cada vez más excluidas. Las dos manchas de la democracia ateniense, desde nuestro punto de vista actual, son la exclusión de las mujeres de la política y el trabajo de los esclavos. Nos ocuparemos brevemente de la primera, ya que hay dos testimonios sobre el estatuto jurídico de las mujeres atribuidas a Solón que nos ayuda a comprender, en parte, el origen de la desigualdad de

<sup>85</sup> "the capitalist requires no juridical privilege or exclusive political rights in order to exploit the power of property; and the modern wage-laborer can enjoy the full rights of citizenship without fundamentally altering the power of the capitalist to control production or to appropriate its fruits", Wood E. M., "Demos Vs. 'We, The People'", en *Demokratia A Conversation on Democracies Ancient and Modern*, Ober J. and Hedrich C. Editors, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1996, pág. 128.

<sup>86</sup> No estoy teniendo en cuenta aquí la situación de los inmigrantes de los países pobres en los ricos que son de una manera u otra excluidos de los derechos de la ciudadanía, bajo el pretexto de que son inmigrantes 'ilegales', en USA, por ejemplo. En Europa también las minorías étnicas se encuentran en una situación de exclusión de derechos civiles digna de otras épocas, pienso, por ejemplo, en los turcos en Alemania, condenados a ser extranjeros aunque sus pies no hayan pisado otra tierra que la alemana.

<sup>87</sup> "after the class stratification that separated individual men according to such criteria as noble descent and wealth was eliminated, the ensuing ideal of equality among male citizens was intolerable. The will to dominate was such that they then had to separate themselves as a group and claim to be superior to all non-members: foreigners, slaves, and women" Pomeroy S., pág. 78.

las mujeres en la democracia ática, así como también nos ilustra acerca de cual fue el ánimo de las reformas económicas de Solón, a saber: preservar la pequeña propiedad de los campesinos del Ática.

La *Constitución*, 9 dice que uno de los mecanismos que usó Solón para darle más poder al pueblo fue redactando leyes no muy claras de manera que se dieran muchos litigios que resolvía la muchedumbre (*ho plêthos*) en los tribunales. Los dicasterios, según el testimonio de la *Política* 1273b<sup>88</sup> fueron implantados por Solón siendo elegibles de entre todos, por lo que fue el elemento propiamente democrático de su *politeia*. De las leyes que no fueron redactadas de manera sencilla el autor de la *Constitución* menciona la de las herencias (*ho klêros*) y la de las herederas (*epiklêros*).

Otro texto que veremos es el de Plutarco, *Solón*, 23, donde se afirma la capacidad de vender como esclava a la hija o hermana soltera sorprendida yaciendo con varón, lo que negaría la posibilidad de vender a cualquier otra mujer.

Es extensa la bibliografía de que disponemos hoy sobre la mujer en Grecia, y particularmente en Atenas, sin embargo, la mayoría de los estudios se centran en la época clásica que es de donde tenemos más documentación. Lo que queremos preguntarnos aquí es qué relación se puede establecer entre la liberación de los productores agrícolas más pobres y la dependencia o falta de libertad creciente de las mujeres. Los autores contemporáneos han oscilado entre los que creen que la situación de la mujer fue realmente negadora de su realidad y aberrante<sup>89</sup> y los más moderados<sup>90</sup> que consideran que no fue tan mala. Sin embargo, creemos que si bien es inevitable hacer juicios morales, o por lo menos tenerlos, de si la situación fue regular o mala para la mujer ateniense, es más importantes intentar ver la necesidad estructural de la situación de inferioridad de ellas.

Las mujeres en una sociedad agricultora desempeñan un papel como productoras y otro como reproductoras. Como productoras procuran el alimento diario y como reproductoras engendran y crían los niños que perpetuarán el grupo y más concretamente la familia. El matrimonio es la

---

<sup>88</sup> *Supra*, 1.1.

<sup>89</sup> Una posición extrema en este sentido es la de Keuls E., *The Reign of the Phallus Sexual Politics in Ancient Athens*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles & London, 1985.

<sup>90</sup> Especialmente Pomeroy S., *Goddesses, Whores, Wives, and Slaves. Women in Classical Antiquity*, Schocken Books, 1975.



institución mediante la cual las familias intercambian mujeres para reproducir el grupo. Desde los albores de la cultura, los seres humanos han preferido la reproducción con mujeres de otras familias o grupos<sup>91</sup> la reproducción exogámica. Las mujeres habrían sido uno de los primeros objetos de intercambio entre los humanos probablemente asociadas a otros objetos. En el matrimonio las mujeres circulan como bienes y ponen a circular también otros bienes<sup>92</sup>.

La economía de la familia campesina, de los pequeños propietarios, que era la mayoría de la población del Ática, tuvo que haber determinado en gran medida la situación de las mujeres. Los campesinos libres, pequeños propietarios, que producían independientemente en su parcela, debieron enfrentarse, con éxito, a dos peligros para no desaparecer: la expropiación por parte de los grandes propietarios, y la excesiva fragmentación por parte de la descendencia. En Atenas no existió como en Esparta el derecho de primogenitura para heredar el solar paterno, de modo que había que evitar la parcelación que hiciera inviable la parcela. También era peligroso que la gran propiedad absorbiera la pequeña. La *epiklêros*<sup>93</sup> de Atenas era una heredera cuyo padre había muerto sin dejar descendencia masculina. La ley ateniense, atribuida a Solón por el autor de la *Constitución*,<sup>94</sup> establecía que ella se casaría con el pariente paterno (agnado) más cercano.<sup>95</sup> Si el pariente o la heredera eran casados previamente, estos matrimonios podían disolverse para llevar a cabo el nuevo matrimonio entre parientes, a menos que la *epiklêros* ya tuvie-

<sup>91</sup> Al respecto véase Fox R., *Kinship and Marriage An Anthropological Perspective*, Penguin Books, Middlesex, England, 1967.

<sup>92</sup> Sobre la circulación de bienes que acompañan el matrimonio en Grecia, véase, Vernant J. P., "El Matrimonio" en *Mito y Sociedad en la Grecia Antigua*, Siglo XXI, Madrid, 1982, pág. 47 y 51, 63.

<sup>93</sup> *epi-klêros*: etimológicamente, que está sobre la propiedad de la familia, el lote y la herencia. Pomeroy S., *op. cit.*, pág. 61.

<sup>94</sup> "Del gobierno de Solón parece que éstas son las tres cosas más democráticas: en primer lugar, y sobre todo, el suplir los préstamos con garantía personal; después, que el que quisiera pudiese reclamar sobre las cosas en que hubiere sido perjudicado, y lo tercero, y con lo que dicen que la plebe alcanzó mayor fuerza, la apelación al tribunal, pues siendo el pueblo el dueño del voto, se hace dueño del gobierno. Además, como no fueron escritas las leyes sencilla y claramente, sino como la de las herencias y los herederos (\*) forzosamente resultaban muchas disputas, y todo, lo mismo lo comunal que lo privado, había de juzgarlo el tribunal. Algunos creen que de propósito hizo él las leyes imprecisas, para que quedase el pueblo como soberano de juzgar. No es esto verosímil, sino que la causa debió ser que no es posible determinar absolutamente lo justo, pues no es lícito juzgar la intención de él por lo que ahora ha resultado, sino por todo el resto de su constitución". (*Constitución*, 9). (\*) *epicleras*. La *Constitución de Atenas* según la traducción de Antonio Tovar, Aristóteles, *Constitución de Atenas* Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1948. Tovar traduce: "herederos" el femenino griego *epicleras*. Sobre las *epicleras* véase "La Legislación de Solón sobre las mujeres", *infra*, 1.5.

<sup>95</sup> El orden sería: hermanos del muerto, hijos de los hermanos del muerto, o sea primero los tíos paternos y después los primos, después no se sabe si siguen los hijos de las hermanas del muerto o los nietos de los hermanos del muerto. Esta sería también la prioridad en que heredarían los parientes del propietario sin hijos ni hijas. Pomeroy S., *op. cit.*, pág. 61.

ra un hijo varón<sup>96</sup> a la muerte de su padre. De modo que la mujer, aún cuando no existiera heredero varón, no tenía la facultad de heredar de su padre, pero podía engendrar un heredero. El agnado más cercano que podía (debía) reclamarla en matrimonio tampoco era propietario del *klêros* objeto de herencia, pero al casarse con ella lo administraría hasta que el hijo, descendiente del muerto, tuviera edad para asumir la propiedad. La *epiklêros* hace de puente entre dos propietarios, pero ella misma no tiene derecho a la propiedad de la tierra. Ella no sólo está inhabilitada en cuanto a la propiedad sino que para reproducir un heredero tiene que contar con la colaboración de su agnado más cercano. No se trata simplemente de que ella no pueda ser propietaria, es que ni siquiera su descendencia masculina por el sólo hecho de serlo, es suficiente para ser también la descendencia de su padre.

La descendencia de la mujer debe ser legítima, lo que quiere decir que la mujer debe engendrar sus hijos con el hombre que su *kurios*, que es normalmente su padre, le haya dado en matrimonio. Si a la muerte del propietario la hija ya ha tenido varón legítimo, éste es el heredero de la propiedad porque el niño ha nacido de una unión que han pactado el padre de ella y el marido. Llama la atención el llamado a la endogamia de esta legislación sobre la *epiklêros*, que en otras tradiciones culturales se le llamaría incesto. Si aceptamos con Fox R.,<sup>97</sup> en el texto que hemos citado y en otro suyo más reciente, que hay una tendencia a considerar más atractivos los compañeros sexuales que no pertenecen al grupo, es decir, si existe una tendencia a la exogamia, ¿qué motivará ir en contra de esta tendencia más común y favorecer una unión endogámica como hace la legislación sobre la heredera ateniense?

Las tendencias<sup>98</sup> y los gustos pueden sacrificarse en virtud de una ventaja económica o ecológica que permita la supervivencia del grupo. De Ste. Croix da una explicación económica a las restricciones sobre la propiedad de la mujer ateniense que nos parece una de las respuestas a la pregunta que acabamos de formular:

<sup>96</sup>Se afirma esto en Sourvinou-Inwood Ch., "Male and Female, Public and Private, Ancient and Modern" en *Pandora Women in Classical Greece*, The Walters Art Gallery in association with Princeton Univ. Press, Princeton, 1995, pág. 119. Sin embargo Pomeroy S., *op. cit.*, pág. 61, afirma que esto no ha sido suficientemente probado y que aún se discute. Páramo J., en "Sorteo, Lotes y Herencia en Grecia", en Wernher G. y Páramo J., *Micenas y Homero*, Instituto Caro y Cuervo, Santafé de Bogotá, 1995, pág. 152, define 'epiclera' así: "dicho de la hija que mantiene en depósito una herencia mientras le nace un hijo", lo que equivaldría a considerar a la hija única con hijo varón como no epiclera.

<sup>97</sup>Fox R., *La roja lámpara del Incesto. Investigación de los orígenes de la mente y la sociedad*, F. C. E., México, 1990 (primera edición en inglés de 1983).

<sup>98</sup>Hoy sabemos que la tendencia a la exogamia ha sido saludable a nuestra especie para prevenir enfermedades genéticas. Cohen D., *Los Genes de la Esperanza*, Seix Barral, Barcelona, 1994, pág. 195.

Yo diría que en las ciudades donde, como en Atenas, las mujeres se veían privadas en gran medida de los derechos a la propiedad, ello podría resultar un beneficio. Si la propiedad, en primer lugar, está bien repartida entre muchos, y si el matrimonio, como ocurría en casi todos los estados griegos, es patrilocal, de modo que una muchacha tiene que dejar el clan y la familia de su padre para pasar a la familia de su marido, con todo lo que posea, ya sea en calidad de dote o por derecho propio, entonces podríamos decir que el mantener a las mujeres sin propiedades ayudaría a evitar que la propiedad se acumulara rápidamente en manos de las familias más ricas. Si las mujeres pudieran heredar la propiedad por derecho propio, en una sociedad en la que el matrimonio es patrilocal y la herencia va por línea paterna, ellas se llevarían la propiedad de casa de sus padres a la de sus maridos; y, naturalmente, un padre que, a falta de hijos, dejara una hija heredera, intentaría, desde luego, encontrarle un marido lo más rico posible, en caso de que pudiera darla en matrimonio a alguien que fuera de su parentela, que le asegurara protección.<sup>99</sup>

Así pues, la legislación habría sido un mecanismo que evitó la acumulación de la tierra en manos de unos pocos por medio de las alianzas de matrimonio entre las herederas y varones con propiedad. Dicho de otro modo, mantener a la mujer al margen de la propiedad fue una manera de proteger la pequeña propiedad. La explicación de De Ste. Croix se hace más convincente si la consideramos como parte de la legislación de Solón, quien estableció, o hizo posible que se estableciera, el régimen de pequeña propiedad<sup>100</sup> que fue la infraestructura económica en la que se cimentó la democracia ática.

Hay que agregar otro elemento a la explicación económica de De Ste. Croix. La propiedad se hereda por línea paterna porque el parentesco que se reconoce es patrilineal. La mayor parte de las culturas reconocen sólo el parentesco que viene por una línea, o bien el del lado de la madre, o bien el del padre. Nosotros tenemos un parentesco bilineal, pero no porque seamos más versados en genética que los griegos, sino porque culturalmente hemos heredado esa estructura de

<sup>99</sup> De Ste. Croix, *op. cit.*, pág. 126.

<sup>100</sup> La pequeña propiedad es consecuencia necesaria de la liberación de la Tierra, de haber arrancado los mojones de ésta, de haber limitado la *húbris* de los ricos terratenientes.

parentesco. Los griegos reconocían como sus parientes a los que provenían del padre.<sup>101</sup>

Cuando una muchacha era dada en matrimonio, su *kurios*, tutor, entregaba una dote al marido. Aunque la suma varió según las posibilidades económicas del padre de la novia, la renta que produjera la dote debía alcanzar para el mantenimiento de la mujer (18% al año). Este bien debía ser devuelto en caso de divorcio o pasaba al hijo del matrimonio como parte de la herencia.<sup>102</sup>

Ya que el matrimonio de una *epiklêros* rica<sup>103</sup> generaba competencia entre los posibles candidatos a marido, el arconte epónimo decidía sobre la tutela de la muchacha. El nuevo tutor de ella y de la hacienda se casaba con la heredera o la daba en matrimonio. No todas las huérfanas eran *epiklêros*. Para serlo la muchacha tenía que tener un *klêros*, no tener hermano varón y el padre al momento de su muerte no debía haber nombrado un heredero por adopción, que se casaría a la postre con su hija. No había pues una *epiklêros* pobre. La *epiklêros* pertenecía a una de las tres primeras clases censatarias.<sup>104</sup> Sin embargo, existió una especie de solidaridad familiar con las muchachas que lo que heredaban eran deudas, como lo muestra el siguiente pasaje de Andócides:

Epilukos, hijo de Teisandros, era mi tío, el hermano de mi madre. El murió en Sicilia sin hijo varón, pero dejando dos hijas que eran para Leagros y para mí. Los asuntos familiares iban mal: la propiedad que dejó sumaba menos de dos talentos, pero las deudas eran más de cinco talentos. Aún así, invité a Leagros a que nos reuniéramos en presencia de miembros de la familia, y le dije que comportarnos como parientes en esta situación era lo que los hombres de bien tenían que hacer. “No está bien que nosotros prefiramos bienes o un hombre exitoso, y despreciemos las hijas de Epilukos. Después de todo, si Epilukos viviera, o si hubiera dejado mucho dinero cuando murió, nosotros esperaríamos tener las muchachas, porque so-

---

<sup>101</sup> Fox R., *op. cit.*, pág. 83.

<sup>102</sup> Dover K.J., *Greek Popular Morality*, Univ. of California Press, Berkeley & Los Angeles, pág. 97. También véase, Pomeroy S., *op. cit.*, pág. 63.

<sup>103</sup> Si cuando el padre moría sin hijo varón le sobrevivían más de una hija, la hacienda se repartía por igual entre todas ellas, todas eran *epikleroi*; Mac Dowell D., *The Law in Classical Athens*, Cornell University Press, Ithaca, New York, 1978, pág. 95.

<sup>104</sup> Leduc C., ¿Cómo darla en matrimonio? en *Historia de las mujeres 1. La Antigüedad*, Taurus, Madrid, 1991, pág. 297.

mos los parientes más cercanos. Entonces, en ese caso nosotros deberíamos haber hecho eso o por Epilukos o por su dinero, como están las cosas nosotros lo haremos por nuestra buena índole. De modo que tú reclamas una y yo reclamaré la otra". Andócides, 1. 117-119.

Hay un cierto aspecto de protección en esta institución que a todas luces restringe los derechos de las mujeres; a saber, a la *epiklêros* rica o no tan rica, se le procuraba un marido, lo que garantizaba su supervivencia. Podemos imaginarnos una situación aún peor al estado de cosas que determinaba la legislación de Solón para la mujer, en la cual, la herencia pasara al agnado próximo, ya que la propiedad de la tierra era asunto de varones, y la huérfana, aunque de padre propietario, se quedara sin heredad y sin marido. Esto no sucedía porque la huérfana en cuanto hija legítima de un ciudadano podía a su vez tener un hijo legítimo que sucediera al padre de ella en la administración de la propiedad y en la ciudadanía. Ella servía de eslabón invisible entre dos propietarios, dos ciudadanos, dos varones.

Hay una anécdota que cuenta Plutarco en su vida de *Aristides*, según la cual este héroe ateniense que participó como general en la expulsión de los persas y que se conocía con el sobrenombre de "el justo", había pasado la vida "en continua pobreza, y que a su muerte dejó dos hijas, que estuvieron mucho tiempo sin casar por la estrechez de su fortuna".<sup>105</sup> Al final de esta 'vida' Plutarco agrega lo siguiente sobre las hijas de Aristides: "Dícese que las hijas salieron del Pritaneo para ser entregadas a sus maridos, habiéndose costeados de los fondos públicos los gastos de la boda, y dándose por decreto en dote a cada una tres mil dracmas".<sup>106</sup> No he encontrado entre los académicos contemporáneos ningún comentario que relacione este pasaje de Plutarco con la heredera o huérfana sin herencia en Atenas. Sabemos que en la ciudad había un 'fondo de pensiones' para los huérfanos de guerra, de modo que no debemos descartar de entrada el testimonio citado como apócrifo, y se puede pensar, al menos como posible, que el Estado gastara un talento<sup>107</sup> en la dote de dos hijas de un hombre prominente, muerto sin *klêros*.

<sup>105</sup> Plutarco, *Aristides*, 1, traducción de Ranz Romanillos A., Espasa Calpe, Buenos Aires, 1948.

<sup>106</sup> *Ibid.*, 26.

<sup>107</sup> 3000 dracmas por cada muchacha x2= 6000 dracmas= 60 minas=1talento.

Estas mujeres eran continuadoras de la estirpe de los varones atenienses, el eslabón entre dos ciudadanos, de ahí la responsabilidad del pueblo con ellas.

El otro texto que tendremos en cuenta, en cuanto a la legislación soloniana sobre las mujeres, es el de Plutarco, como hemos dicho. Nos concentraremos en las afirmaciones de Plutarco sobre la reglamentación de la sexualidad de las mujeres (*Solón*, 23), pero la legislación reglamentó además sobre sus salidas de la casa de día y de noche, sobre las ofrendas que podían llevar en las fiestas religiosas, sobre los entierros, los ajuares que aportaban al matrimonio y la comida y bebida que debían ingerir las mujeres del Ática (Plutarco, *Solón*, 22).

En *Solón* 23, Plutarco afirma:

...dio [Solón] al que sorprendiese al adúltero la facultad de matarle; y si alguno robase mujer libre y la forzase, le impuso la multa de cien dracmas; y si la sedujese, de veinte dracmas, no siendo de aquellas que abiertamente se prostituyen; esto es, las rameras, que a las claras frecuentan las casas de los que las pagan. No dio facultad de vender de las hijas o las hermanas, sino a la que fuese sorprendida yaciendo con varón.

Acertadamente dice Sara Pomeroy,<sup>108</sup> al iniciar el capítulo sobre 'las mujeres y la ciudad de Atenas' en un libro, ya clásico, sobre las mujeres en Grecia antigua, que el legislador Solón institucionalizó la distinción entre mujeres buenas y prostitutas. Esta distinción tenía que ser clara en la mente de la gente antes de Solón, la legislación expresó simplemente la diferencia ante la ley de unas y otras. Las prostitutas estaban por fuera de cualquier protección, al menos desde el punto de vista legal.

El hombre que tuviera relaciones sexuales con mujer casada, el adúltero o corruptor, merecía la pena de muerte sin mediar juicio alguno. La ley decía: 'Si alguno mata por su esposa, su madre, su hermana, su hija o su concubina, la que tiene para [procrear] hijos libres, no será reo de asesinato por haber matado por las mencionadas'<sup>109</sup> ' la ley no permite aprehender al corruptor por aquéllas que habiten en prostíbulos o se vendan ostensible-

---

<sup>108</sup> *Op. cit.*, pág. 57.

<sup>109</sup> Demóstenes, *Contra Aristócrates* 53 (Traducción de Páramo J., correspondencia, 18.11.93).

mente'.<sup>110</sup> El derecho de aprehender al corruptor no se otorga en el caso de que la mujer ejerza la prostitución. Además, el corruptor sólo podía ser cogido in fraganti; así lo dice la Ley de Gortina (siglo V): 'si [el aprehendido] afirma haber sido víctima de una trampa, quien lo aprehendió debe jurar que lo pilló cometiendo adulterio y que no lo hizo víctima de una trampa'.<sup>111</sup>

Sobre esta ley tenemos bastante ilustración en el discurso de Lisias, *Defensa por el asesinato de Eratóstenes*, donde la familia de la víctima llamado Eratóstenes, reclama como injusta, la muerte de su pariente a manos de Eufileto, que hace su defensa en los tribunales de Atenas. Eufileto, que ha dado muerte a Eratóstenes en casa de aquél, se defiende amparándose en la ley que absuelve de asesinato a quien mata al adúltero cogido in fraganti. No conocemos la sentencia del jurado, pero el texto es interesante por lo que nos ilustra de la ley de Solón, que no es transcrita en la defensa sino interpretada; también es importante por lo que deja ver de la valoración que en Atenas se tenía de las mujeres. La protagonista de esta historia es una de las "buenas", es decir, no es una de las que se prostituyen, por el contrario, es una mujer de ciudadano. La esposa de Eufileto, supuesta amante de Eratóstenes, no es nombrada jamás, esto de alguna manera revela su *status* en la historia. El discurso de Lisias leído por Eufileto, es la defensa de un varón contra la acusación de homicidio de los parientes varones del occiso, dirigido a los jueces varones. La voluntad y sentimientos de la mujer de Eufileto, a la que se le niega hasta el nombre, nos son desconocidas, no tanto por nuestra ignorancia, como porque la sociedad ateniense se negó sistemáticamente a oírlos. Es común a la legislación sobre la *epiklêros* y la ley sobre las mujeres por las cuales es legítimo matar, la negación de la voluntad de ellas. La razón de la severidad de la ley se encuentra en el discurso de Lisias:

Los seductores pervierten las almas de los demás hasta el punto de hacer a las mujeres ajenas más afectas a ellos que a sus esposos, de modo que toda la casa queda en sus manos y, en cuanto a los hijos, resulta incierto de quién puedan serlo, si de los maridos o de los amantes. Lisias, 1.33.<sup>112</sup>

<sup>110</sup> Demóstenes, *Contra Neera*, 67 (Traducción de Páramo J., *Ibid*).

<sup>111</sup> Ley de Gortina 2, 37-46, (Traducción de Páramo Jorge, *Ibid*).

<sup>112</sup> Lisias, *Discursos*, ediciones Alma Mater S.A., traducción Manuel Fernández-Galiano, Barcelona,

El adulterio va contra la misión que tienen las mujeres “buenas” en la sociedad: ser un medio para perpetuar la permanencia del *oikos*. Porque ellas son sólo medios para duplicar<sup>113</sup> al padre, son irrelevantes sus gustos, sentimientos e intereses. La condición de las mujeres en sociedades de parentesco patrilineal no puede ser nunca muy halagüeña. Robin Fox<sup>114</sup> la llama, de manera bastante realista y dura, “la encubadora-esposa”, lo que expresa sin lugar a dudas su condición de cosa entre las cosas.

La responsabilidad principal de ellas para con la *polis* era dar hijos legítimos a sus maridos para reproducir el cuerpo de ciudadanos. La responsabilidad principal para con sus padres y maridos era congruente con lo que debían a la *polis*: ser un medio<sup>115</sup> para re-producir, volver a producir lo que ya estaba, repetir al padre de la criatura, y al mismo tiempo repetir al ciudadano. Tener un hijo de un hombre que no era el marido era entregar el *oikos* de éste y de sus antepasados, a otro. El riesgo de desaparecer, de acabar en la finitud de esta vida, de no prolongarse en el hijo que

<sup>113</sup> En la tradición literaria esta idea se inicia con Hesíodo, *Trabajos y Días* 235. En la práctica religiosa de las ciudades probablemente esta idea era recurrente. Está en el juramento que prestaron los atenienses antes de la batalla de Platea: “...que mi tierra produzca frutos (pero que sea estéril, si lo incumple), que nuestras mujeres engendren hijos parangonables a sus progenitores (pero que alumbren monstruos, si lo incumple), y que nuestro ganado produzca ejemplares de su especie (pero monstruos, si lo incumple)” Tod M.N., *A selection of Greek Historical Inscriptions* Oxford, 1948, II, Núm. 204, líneas 22-52, traducción nota 120, libro 9 Heródoto, Ed. Gredos, Madrid, 1989.

<sup>114</sup> En Fox R., *op. cit.*, pág. 98 se afirma: “...ni las hermanas ni las hijas son tan importantes para el patrilinealista codicioso: a él le interesa más el monopolio del uso de la incubadora, por lo cual el adulterio es el problema principal; y los velos, los biombos, el encierro de las mujeres, la insistencia de la virginidad al llegar al matrimonio, los cinturones de castidad y los feroces castigos al adulterio de las mujeres (rarísimamente al de los hombres) son demasiado conocidos para que se necesite ahondar sobre ellos”

<sup>115</sup> Desde el punto de vista biológico o médico, los griegos ignoraban la existencia del óvulo de las hembras de los mamíferos, creían que ella sólo aportaba el hábitáculo, el medio, la materia, la sangre, en la reproducción de la vida. La forma, el huevo, la información genética, diríamos hoy, venía del varón.

En *Las Euménides*, 658-666, dice Esquilo: “No es la que llaman madre la que engendra al hijo, sino que es sólo la nodriza del embrión recién sembrado. Engendra el que fecunda, mientras que ella sólo conserva el brote -sin que por ello dejen de ser extraños entre sí-, con tal de que no se lo malogre una deidad. Voy a darte una prueba de este aserto. Puede haber padre sin que haya madre. Cerca hay un ejemplo: la hija de Zeus Olímpico. No se crió en las tinieblas de un vientre, pero es un retoño cual ninguna diosa podría parir”. Traducción: Perea B., Esquilo, *Tragedias*, Ed. Gredos, Madrid, 1986.

Deyanira se compara con un campo que se siembra y se cosecha en, Sófocles, *Las Traquinias*, 31-33: “Y tuvimos hijos, que Heracles ve alguna que otra vez, igual que el labriego que coge una tierra de labor a trasmano la ve sólo y exclusivamente en la siembra y en la siega”. Traducción Vara J., Sófocles, *Tragedias Completas*, Cátedra, Madrid, 1985.

En Aristóteles, *Sobre la generación de los Animales*, 716a5-23; 727a230; 727b31-3, se explica científicamente, que el semen masculino tiene importancia primaria en el proceso generativo, mientras que el aporte femenino tiene valor meramente nutritivo. Véase también, Platón, *Timeo*, 91a.

Es una imagen recurrente para la cópula humana “sembrar el surco”, la mujer era vista como el campo en el que el varón plantaba su semilla. “But most sacred of all such sowings is the marital sowing and ploughing for the procreation of children. It is a beautiful epithet which Sophocles applied to Aphrodite when he called her “beautiful-bearing Cytherea”. Therefore man and wife ought especially indulge in this with circumspection, keeping themselves pure from all unholy and unlawful intercourse with others, and not sowing seed from which they are unwilling to have any offspring” Plutarco, *Coniugalia praecepta*, 144ab, traducción al inglés de du Bois P., *Sowing the Body*, The University of Chicago Press, Chicago and London, 1988, pág. 39. Rousselle A., *Porneia, On Desire and the Body in Antiquity*, Blackwell, Cambridge MA & Oxford UK., 1988, aunque se refiere a la Antiguiedad tardía tiene muy en cuenta el antecedente conceptual médico griego, especialmente el de Aristóteles y los *Tratados Hipocráticos* con relación a la reproducción.



tendría la misma propiedad, era un riesgo que ningún ciudadano estaba dispuesto a correr. De aquí la severidad de la ley. Se entiende también que lo que sólo es un medio no tiene valor por sí mismo, sino en la estricta medida en que cumple con su función y realiza su propósito.

Las leyes de Solón prohibieron la venta de ciudadanos atenienses pero autorizaron la venta de las mujeres que no sirvieran para cumplir con su responsabilidad principal. La muchacha era tomada en matrimonio para dar hijos legítimos. Una manera de asegurarse que los hijos eran propios era que ella fuera virgen. Si antes del matrimonio ella había tenido relaciones sexuales, un signo inequívoco de ello era el embarazo, su *kurios* podía venderla como esclava, ya que era casi imposible con ese antecedente conseguirle marido. No sabemos si alguna vez un padre hizo esto, lo cierto es que si se llevó a cabo, el camino que pudo haber tomado la joven fue el de la prostitución que era un oficio común de las mujeres en estado de esclavitud. Su castigo no sólo era pasar de estado de "libre" a esclava, sino de mujer buena (por la que es lícito matar) al de prostituta.

Finalmente, queremos recalcar la diferencia en el castigo para el varón y para la mujer en caso de intercambio ilícito. Volviendo a *Solón 23*, arriba citado, vemos que al corruptor se lo puede matar impunemente, ¿qué pasa con ella? No lo dice Plutarco aquí, pero sabemos que el marido debe divorciarse de la mujer, no pueden seguir viviendo juntos ni aparecer juntos en público. De todos modos ella no es condenada a muerte. ¿Podrá ser vendida por el padre la adúltera casada? No tenemos evidencias de ello y la disposición del texto parece indicar que las que eran susceptibles de ser vendidas eran las solteras que mantuvieran relaciones ilegales. El varón que se relacionara con esta muchacha soltera podía ser muerto si pillado in fraganti, pero nunca vendido como esclavo si era ciudadano. En las relaciones sexuales no permitidas los castigos son asimétricos. Sin embargo, esta asimetría no parece favorecer a uno u otro. ¿Es mejor ser vendida como esclava o ser condenada a muerte sin juicio? La diferencia del castigo debemos entenderla como un aspecto de la diferencia que los atenienses adjudicaban a la naturaleza de los varones y a la de las mujeres. Pero hay que dejar claro que las mujeres no sólo eran diferentes a los varones en su aspecto biológico, psicológico, intelectual y funcional, sino que además eran inferiores en todos esos aspectos. Creemos haber indicado algunas de las razones que explican su inferioridad.

## 1.6 Conclusión

Las maneras en que un pueblo siente, piensa, legisla, habla, produce, festeja, venera a sus dioses y se reproduce se relacionan entre sí a través de múltiples vasos capilares.

Podríamos entender la avanzada reforma económica de la *seisachtheia* y la legislación sobre las mujeres de Solón, en las postrimerías del siglo VI ateniense, como independientes o simplemente como dos datos yuxtapuestos. Sin embargo, existen unas conexiones e interrelaciones que es preciso esforzarse y encontrar para hacer más fecundo, rico y comprensible cada uno de los aspectos estudiados.

La prohibición de la esclavitud por deudas está relacionada con una concepción religiosa de la tierra, con una forma de producción agrícola y con una noción naciente de igualdad. Con la abolición de la esclavitud intracomunitaria se privilegió una tenencia de la tierra que fue posible por la institucionalización de un tipo de familia donde cada miembro cumplía un papel en la producción, la reproducción y la transmisión de la propiedad. Las costumbres y tradiciones que dicen cómo hay que casarse, con quién, cómo hay que establecer relaciones sexuales y cómo no, cómo hay que repartir la herencia, etc., no son casuales. Permiten y refuerzan una forma de propiedad y de actividad económica. A su vez ésta condiciona, de alguna manera, los usos y costumbres familiares, sexuales y reproductivos.

La pequeña propiedad de la tierra que resultó de las reformas de Solón y que a la postre posibilitó la democracia de los campesinos al modo ateniense hay que entenderla, por una parte, a la luz de la concepción religiosa de la tierra de este pueblo agrícola; por otra, teniendo en cuenta una valoración de las mujeres que las deshereda y, hasta cierto punto como hemos visto, intenta negarlas. En el plano político la segregación de las mujeres no es más que una extrapolación al macrocosmos de la *polis* de lo que sucede en el ámbito familiar con la propiedad.

Sin embargo, la realidad femenina excluida de la práctica política y de la autonomía económica, de alguna manera, aquello a lo que se le niega sistemáticamente un lugar propio en el tejido social, aparece hipostasiado como el fundamento de la comunidad entera. La filiación con la Tierra, que no era sino la hipóstasis de la relación con la madre, con la mujer, fue lo que le dio a cada ciudadano un lugar en el mundo social. Lo femenino que se ha enmu-

---

decido en la Asamblea y se ha desheredado en la casa, resurge en un plano menos concreto, pero no menos real, como la condición de posibilidad de la ciudadanía del ciudadano y de la propiedad del propietario.

Así pues, las relaciones productivas, sexuales, reproductivas y religiosas aunque son interdependientes no son siempre coherentes o libres de contradicciones. Por el contrario, como creemos haber mostrado en el trabajo sobre Solón, las múltiples dependencias de un plano a otro de la sociedad conllevan tensiones y no pocas veces contradicciones. Las relaciones se establecen por contigüidad y coherencia, pero también por contradicción. La mujer fue, tal vez, una de las nociones más contradictorias para los atenienses: expulsada de la ciudad política sustentaba la ciudadanía de los varones, a nivel ideológico, convertida en Madre-Tierra.

## 2 LAS REFORMAS DE CLISTENES

### 2.1 Tiranos y Alcmeónidas

En la historia del Ática, Clístenes es un personaje que reúne signos contradictorios. Por una parte, fue el político que estableció la constitución definitivamente democrática para la *polis* mediante el despojo del poder de los antiguos linajes, pero por otra, actuó como representante de uno de los linajes más poderosos de Atenas. Asimismo, se lo considera responsable de la caída de la tiranía tardía que ejercieron Pisístrato y su descendencia en el Ática, y, sin embargo, también se lo ha visto como imitador de uno de sus ascendientes: su abuelo materno, Clístenes, el tirano de Sición. Como individuo, Clístenes, el ateniense, nos es del todo desconocido, ignoramos su pensamiento e intenciones y no contamos con una sola anécdota suya; en cambio, conocemos bastante bien su ascendencia paterna y materna y también su descendencia. Dentro de su estirpe, Clístenes aparece como imitador, continuador y heredero del tirano de Sición por su madre y del linaje aristocrático de los Alcmeónidas por su padre; al mismo tiempo, es innovador, precursor y antecedente político y familiar del olímpico Pericles. Continuidad y cambio, tomados en su complementariedad y no de manera excluyente, serían los ejes interpretativos con que habría que leer su quehacer político.

Los aspectos generales de la reforma territorial y política que llevó a cabo Clístenes a finales del siglo VI, en 508-507, nos son conocidos fundamentalmente por el relato de Heródoto, 5. 66 y 69, que no fue contemporáneo de las reformas, vivió unos sesenta años más tarde, y por *La Constitución de Atenas*, atribuida a Aristóteles, que se basa en el propio Heródoto y probablemente en los atidógrafos que escribieron la historia local del Ática.

Nuestro recorrido será presentar los rasgos más sobresalientes de la constitución de Clístenes a partir de las fuentes no directas, pero las más cercanas y documentadas, con que contamos. Presentaremos las reformas de Clístenes, el ateniense, en relación con los antecedentes tiránicos y dinásticos que le precedieron.

### 2.1.1 La tiranía de Pisístrato.

Solón murió entre 560 y 558. La tradición transmitida por Plutarco lo presenta en su vejez, advirtiendo al pueblo contra la tiranía y arengando a los ciudadanos en la plaza pública para que se armaran contra ella (*Solón*, 30) y, por otro lado, asesorando al tirano (31). La tradición afirma que Pisístrato, en lo fundamental, no modificó las leyes de Solón (Plutarco, *Solón*, 31) y que honró la memoria de aquél que, según el chisme que nos transmite Plutarco, había sido su amante.<sup>1</sup> Si es verdad que el viejo legislador se armó contra el nuevo líder de los atenienses éste debió haber tomado su comportamiento como la chochera de un anciano porque Solón no sufrió ni persecución ni destierro.

Cuando Pisístrato se hizo por primera vez al poder en 561, Solón vivía sus últimos años. El período que va desde su legislación (594) a su muerte no son claros en cuanto al desarrollo político de Atenas. Lo poco que sabemos ha sido transmitido por la *Constitución de Atenas*, aunque su narración deja muchos vacíos entre los pocos eventos que menciona. Probablemente en 590 y 589 no se eligieron arcontes y lo mismo sucedió en 586-585. Esto sólo puede significar que hubo revueltas que hicieron imposibles las elecciones. Unos pocos años después, probablemente entre 583- 581 fue arconte Damasias que permaneció en la magistratura poco más de dos años, lo que constituyó sin duda un intento de tiranía usando como trampolín el arcontado, la magistratura más alta de Atenas, que se ejercía por un año. Damasias fue expulsado del poder probablemente por los aristócratas que no querían que el gobierno fuera monopolizado por una sola persona. Según la *Constitución de Atenas* (13, 2) un año después de la expulsión de Damasias el arcontado se organizó según el sistema colegiado como se hacía un siglo después. Se elegían diez arcontes: cinco elegidos entre los Eupátridas, tres de los *agroikoi*, y dos de los *demiourgoi*. Dos cosas llaman la atención de este relato: la

---

<sup>1</sup> La *Constitución de Atenas*, 17 niega que Solón haya amado a Pisístrato y haya peleado en Mégara en virtud de la cronología.

colegiatura de la magistratura más alta de la *polis* y la división que del total de la población hace el autor en: nobleza (*eupatrides*), población agrícola (*agroikes*) y artesanos y/o mercaderes (*demiourgoi*). Por la proporción asignada a cada uno de los tres grupos vemos que los no eupátridas no podían nunca constituir mayoría. No sabemos si *agroikoïy demiourgoi* eran ricos no-nobles, probablemente tenían que cumplir con la disposición soloniana de producir lo necesario para pertenecer a la clase de los *pentakosiomedimnoi*. De modo que no debemos interpretar este pasaje como el acceso del grueso de la masa campesina y artesanal a las magistraturas, sino como el acceso a los cargos administrativos importantes del estado de los más ricos de los campesinos y artesanos. Sin embargo, cualquiera sea la exacta significación de la colegiatura del arcontado, lo importante es que es síntoma de un proceso social que debilitó paulatinamente la supremacía de los nobles.

La división del arcontado no acabó con las luchas y las disensiones. Las luchas que siguieron son presentadas por el autor de la *Constitución de Atenas* como conflictos regionales. Llano, costa y montaña, tres regiones geográficas del Ática, tendrían su correspondencia en grupos sociales distintos con caracteres políticos y profesionales definidos. Los hombres del llano (*pedion*) habrían sido los ricos terratenientes que políticamente se identificarían con los aristócratas; los de la costa (*paralia*) habrían sido, sobre todo, pescadores y comerciantes que estarían en materia política en una línea moderada y el tercer grupo habría estado compuesto por minifundistas y pastores de las montañas, políticamente los más democráticos.<sup>2</sup> Estas categorías debemos entenderlas como agrupaciones con tendencias políticas que van de los más reaccionarios, los defensores de un gobierno oligárquico, hasta los que buscaban una participación política y económica de más ciudadanos en la *polis*, pasando por una facción de centro que era la que estaba entre los dos extremos y por eso se permitía hacer alianzas con unos y otros. Megacles se alía primero con Pisístrato y luego con Licurgo mientras que no oímos de alianzas entre estos dos últimos. Las regiones nunca existieron como realidades concretas con gente con ideales políticos opuestos de manera tan

---

<sup>2</sup> "Eran los bandos tres: uno de los costeros, que dirigía Megacles, hijo de Alcmeón, los cuales parecía procuraban, sobre todo, una constitución moderada, (*mesên politeian*); otro el de los llanos que defendían la oligarquía, y era su jefe Licurgo; y la tercera facción era de los de las alturas, a cuyo frente estaba Pisístrato que era tenido por el más popular (*demotikôtatos einai dokôn*)" *Constitución* 13, 4.

definida. El llano especialmente no estaba ocupado por terratenientes únicamente, sino por ellos y por pequeños propietarios, probablemente.

Pisístrato era el jefe de los de la montaña (*diakria*) pero también se cree que tuvo apoyo en la ciudad (que no pertenece claramente a una de las tres zonas definidas). Según la tradición (Heródoto, 1. 59 y *Constitución de Atenas*, 13, 4, 14, 3) los del llano tenían por líder a Licurgo un noble miembro del *genos* de los Eteobutades. La costa era liderada por otro noble Megacles, un alcmeónida. Probablemente la *diakria* incluía la parte noreste del Ática con la llanura de Maratón, donde estaba la población Braurón, de donde se sabe, por Plutarco (*Solón*, 10,3), que era oriundo Pisístrato.

Pisístrato se hizo famoso en su actuación en la guerra contra Mégara. Su familia no era muy conocida, de modo que apareció de repente a la luz pública y supo aprovechar la popularidad. Solón, que supo de su existencia, hace referencia a él en los fragmentos 9 y 11. No sabemos si sus contendores Licurgo, Megacles o Milcíades (con quien se había disputado la jefatura de los *diacrii*) también tenían aspiraciones tiránicas, pero como nos deja ver Solón, la idea estaba en el aire.

Según la tradición, cuando Pisístrato tomó el poder por primera vez en 562, muchos de sus enemigos abandonaron el Ática. Megacles y los otros alcmeónidas se fueron al exilio pero luego fue Pisístrato quien debió partir expulsado. Después de años de exilio del tirano, los partidos de la costa y la montaña hicieron una alianza con un futuro matrimonio que selló el pacto. Megacles ofreció en matrimonio una hija suya a Pisístrato. Pero una vez en Atenas,<sup>3</sup> Pisístrato triunfante, detentando el poder tiránico por segunda vez, rechazó a la alcmeónida y no consumó el matrimonio, o lo consumó y luego la repudió.<sup>4</sup> Entonces Megacles airado se alió con Licurgo y expulsaron nuevamente a Pisístrato. Esta vez, Pisístrato preparó su regreso consiguiendo aliados en el extranjero y un ejército que le diera el poder. Finalmente en 545 entró por Maratón y ganó la acrópolis. Lo sucedió su hijo Hipias en el 527, hasta que es derrocado. En 510 cae Hipias después de los tres años más duros de la tiranía a raíz de la muerte de su

<sup>3</sup> Los partidarios de Pisístrato se sirvieron del siguiente plan que fue exitoso: disfrazaron a una mujer alta (1.74 m., aproximadamente) de Palas Atenea y la hicieron entrar en Atenas donde la falsa diosa recomendó acoger a Pisístrato. La anécdota está en Heródoto 1.60.

<sup>4</sup> Según la versión de Heródoto 1.61, Pisístrato se casó y tuvo hijos con la alcmeónida, pero como esos hijos estaban malditos por el *agos* (véase, *infra*, 2.1.4) que pesaba sobre la familia de la mujer, Pisístrato no quiso tener más hijos con su esposa "y sus relaciones con ella eran antinaturales", por esta causa se separaron.

hermano Hiparco a manos de los que la democracia posterior convirtiera en héroes: Armodio y Aristogitón, los tiranicidas.

A la tiranía ateniense corresponde un período de prosperidad y expansión económica por el Egeo y el mar Negro. En el suelo del Ática se realiza, prioritariamente, la sustitución de cultivos de cereales por cultivos arbustivos (vid y oliva) y se establecen ciudadanos (clerucos) en territorio fuera del Ática para darle solución al problema de la escasez de tierras. Se inicia la explotación de las minas de plata del Laurión y se define la lechuza como el emblema de la moneda del país. Se organizan y consolidan las fiestas religiosas de la ciudad como las Panateneas.<sup>5</sup>

El juicio de los historiadores sobre Pisístrato es variado. En general no es del todo hostil y siempre se le reconoce el haber contribuido al engrandecimiento económico ateniense. Su reputación no es la de un gobernante autoritario, pero no hay acuerdo sobre si su administración fue un peldaño hacia la democracia como algunos<sup>6</sup> creen, al dar tierra y posibilidades de mejoramiento económico a los más pobres, o si por el contrario, como consideran otros autores no estimuló al pueblo en la participación en el gobierno, ya que aunque creó condiciones económicas y jurídicas favorables, al nombrar jueces en los distritos locales, mantuvo a los ciudadanos alejados de los asuntos públicos (*Constitución de Atenas*, 16).

## 2.1.2 Causas de la caída de los Pisistrátidas.

La caída de los tiranos fue explicada por los atenienses por tres causas: a) la acción de los tiranicidas; b) la intervención de Cleómenes, rey de Esparta y c) la acción de unos nobles expulsados del territorio ático, principalmente los Alcmeónidas. La primera de estas causas no desencadenó inmediatamente la caída de Hippias que estaba en el poder pero seguramente, el asesinato de Hiparco, llevado a cabo por motivos más personales que políticos, tuvo consecuencias políticas, como se desprende de las versiones

---

<sup>5</sup>Neils J., Editor, *Worshipping Athena: Panathenaia and Parthenon*, The University of Wisconsin Press, 1996.

<sup>6</sup>Pisistrato es visto como eslabón necesario para llegar a la democracia en el siguiente sentido: "In the tyrants, the swing of the pendulum of power towards a wider community of the state gains new pace, and this is their ultimate importance", Snodgrass A., *op. cit.*, pág. 122. Andrewes A., *op. cit.*, pág. 113-114 recalca el carácter antiaristocrático y nacionalista del gobierno de Pisistrato. Stockton D., *op. cit.*, pág. 21-22 considera que los 35 años de gobierno tiránico desmantelaron a los aristócratas como lo demostró el fracaso en Leipsydrión. Según Hignett C., *op. cit.*, pág. 114 y 115, Pisistrato reforzó la autoridad del ejecutivo sobre los nobles con poderes locales. Incluso el nombramiento de jueces rurales debe leerse en este sentido y no en el propuesto por la *Constitución de Atenas*, 165. Agrega Hignett C. en otro lugar (*op. cit.*, pág. 122): "The importance of the tyranny in the constitutional development of Attica was that it hastened and facilitated the transition from the aristocratic state to democracy".



de *Constitución de Atenas*, 18 y de Tucídides 6. 54.<sup>7</sup> La democracia consideró a los asesinos de Hiparco héroes precursores de la causa del pueblo y les erigió sendos monumentos en la acrópolis. Los historiadores griegos<sup>8</sup> no consideraron ésta la verdadera causa de la caída de Hippias sino más bien las otras dos, o para ser más precisos, la última. Los Alcmeónidas eran descendientes de Megacles, el jefe de la *paralia* quien Pisístrato le había desairado repudiando su hija, y eran liderados, probablemente desde los últimos años de la tiranía, por Clístenes. Como no podían retornar de su exilio a la patria por ningún medio<sup>9</sup> se dedicaron a construir el templo de Apolo en Delfos que había sido incendiado en 548 (Heródoto, 2.80). Las relaciones de los Alcmeónidas con la Pitia han dado para muchas conjeturas igual que el alcance de la construcción del templo. La *Constitución de Atenas* (19.4) dice que los Alcmeónidas usaron la construcción para recaudar fondos, los cuales les permitieron financiar las tropas lacedemonias que expulsaron a Hippias, el tirano. Heródoto (5. 62-64), por su parte no menciona manejos fraudulentos en la recaudación de fondos que se hizo en todo el mundo griego y en la que incluso colaboró el faraón Amasis (2. 180, 2) sino que presenta la prosperidad económica de la familia y el prestigio de que gozaban por lo que “hicieron construir el templo con más lujo de lo que preveía el proyecto; concretamente, y pese a que habían acordado hacer el templo de piedra toba, remataron su fachada con mármol pario” (62, 3). Este relato de Heródoto parece conocer la versión de la malversación de fondos recogida más tarde por el autor de la *Constitución de Atenas* y oponerse a ella con el anterior comentario. Ayer como hoy, los desvíos de recursos de las construcciones públicas para otros fines se hacen en detrimento de las obras. El hecho de que en este caso se haya realizado algo más lujoso que lo proyectado implica honestidad en el manejo de los recursos. También se ha discutido mucho la versión alcmeonizante, si se nos permite la palabra, de la historia de Heródoto.<sup>10</sup> Sin embargo, por muy favorable que sea el

<sup>7</sup> Para nosotros la contradicción principal entre Tucídides, VI 54 y *Constitución de Atenas*, 18 sobre la muerte de Hiparco es que la última afirma que en la conspiración intervinieron muchos corrigiendo a Tucídides que afirma que los conjurados no eran muchos. Otro aspecto de la disputa no resuelta hoy se refiere al porte de armas de los ciudadanos en la procesión de las Panateneas para esta época.

<sup>8</sup> Por ejemplo, Heródoto, 6.123 2: «En mi opinión, por lo tanto, fueron ellos [los Alcmeónidas] los liberadores de Atenas, en mayor medida que Harmodio y Aristogitón propiamente dichos». Tucídides, 6.59 afirma: «Hippias [...] derrocado [...] por los lacedemonios y Alcmeónidas desterrados, gracias a un acuerdo pudo retirarse a Sigeo...».

<sup>9</sup> La *Constitución de Atenas*, 19. 3, reproduce un escolio que cuenta un intento fracasado de los enemigos de la tiranía de tomar el poder: «Ay Leipsydron, traidor de los amigos,/ a qué hombres perdiste, para luchar/ buenos y nobles (*agathous te kai eupatridas*),/ que entonces demostraron de quiénes hijos eran.» Los conjurados son claramente aristócratas que no consiguieron apoyo popular contra los tiranos.

<sup>10</sup> Sobre todo por el relato del escudo en la batalla de Maratón, Heródoto, 6.121.

relato de Heródoto a los Alcmeónidas su historia no esconde la versión, o el rumor, de que la familia en cuestión “durante su estancia en Delfos, persuadieron a la Pitia a fuerza de dinero para que, cada vez que acudiesen a consultar el oráculo ciudadanos de Esparta, ya fuese a título privado o en misión oficial, les prescribiera liberar Atenas” (5. 63), por lo que los lacedemonios actuaron en consecuencia. La *Constitución de Atenas* también documenta la recomendación de la Pitia a los lacedemonios. La versión de Heródoto es más benévola con la familia de los Alcmeónidas que la de la *Constitución de Atenas*. Sobornar con dinero propio parece una falta menos grave que malversar fondos que no son propios.

### 2.1.3 Después de la caída de Hipias.

A la caída de Hipias los nobles se disputan el poder (*Constitución de Atenas*, 20). Iságoras gana el arcontado en 508, año en que probablemente Clístenes introduce sus reformas. Las fuentes literarias no nos dicen que Clístenes hubiese sido arconte o *nomothêtes* como Solón, así que se piensa que sus reformas las pasó como ciudadano común a través de la Asamblea del pueblo, se aprobaron como *psephismata*.<sup>11</sup> De modo que a un fracaso en las elecciones para el arcontado le habría seguido un triunfo legislativo y, por tanto, político.

Como hemos dicho más arriba, la tradición no conservó una sola anécdota de Clístenes. Nuestro personaje fue tan poco atractivo para las letras como para las artes: tampoco hay una sola imagen de su rostro. Heródoto cuenta que Clístenes fue el mismo que se cree sobornó a la Pitia para que los mensajes a los espartanos con respecto a sus relaciones con la tiranía de Hipias fueran más claros que de costumbre y el mismo historiador nos cuenta del exilio de la familia de los Alcmeónidas durante toda la tiranía de Pisístrato. Sin embargo, un dato hay que agregar a los antecedentes políticos de Clístenes, que no se registra en ninguna fuente literaria sino que proviene de un documento epigráfico que, podríamos decir, desmiente la versión de Heródoto: Clístenes fue arconte epónimo durante la tiranía. El azar nos ha entregado un fragmento de piedra donde se escribieron los nombres de los arcontes durante el período 527-521. El tercero de los seis nombres es sin duda Clístenes, ya que aparece LEISTHEN faltando,

---

<sup>11</sup> Véanse argumentos en favor y en contra a la hipótesis de que las leyes pasaron como *psephismata*, como decretos aprobados en la Asamblea mediante el voto, en Hignett C., *op. cit.*, pág., 130.

por estar estropeada la piedra, la kappa del comienzo y epsilon, y sigma al final.<sup>12</sup> Pisístrato murió en 527 mientras era arconte un Onetor u Onetorides, que hasta donde sabemos, no fue un hombre de importancia política, le sucedió en la primera magistratura el propio hijo de Pisístrato, Hippias. Según el resto de inscripción que estamos considerando, a éste le sucedió Clístenes, hijo de Megacles el antiguo adversario político de Pisístrato. El documento muestra que el exilio de los Alcmeónidas no fue permanente durante la tiranía como lo presenta Heródoto y que después de la muerte de su padre, Hippias estuvo dispuesto a ofrecer la primera magistratura al jefe del linaje tradicionalmente enemigo, y éste estuvo dispuesto a aceptarla. ¿Podemos interpretar el evento como una política de apertura del nuevo tirano, o los alcmeónidas colaboraban en el gobierno desde antes de la muerte de Pisístrato? Podemos conjeturar que Pisístrato no fue el enemigo radical de los aristócratas de Atenas como se podría pensar de un defensor del *dêmos*, sino que supo conciliar su política populista con concesiones a las familias ricas y poderosas de la ciudad. El sucesor de Clístenes en el arcontado (524-23) fue Milcíades de los Filaidas, estirpe también reputada como enemiga de Pisístrato, quien había partido al Quersoneso tracio luego de haber sido vencido por el tirano en la política doméstica.

#### 2.1.4 El primer Megacles.

Ser un alcmeónida no era simplemente pertenecer a una familia, o un *génos*<sup>13</sup> como le llama Heródoto, de tradición, con riqueza y protagonismo político, era también pertenecer a una raza maldita. Pesaba sobre el linaje una acusación de sacrilegio que se remontaba al primer evento político conocido de la historia de Atenas. El acontecimiento se encuentra narrado en Heródoto, 5.71, en una versión más pormenorizada Tucídides, 1.126, la *Constitución de Atenas*, fragmento 8 presenta un conciso resumen, y Plutarco, *Solón*, 12 da la solución propuesta por Solón después de años de conflicto.

El episodio, contado mil veces, establece que Cílón, un triunfador de los juegos olímpicos, entre 640 y 630, trató de hacerse al poder en Atenas como tirano con la ayuda de algunos partidarios suyos y el apoyo de Teágenes,

<sup>12</sup> Lévêque P y Vidal Naquet P, *op. cit.*, pág. 37 reproducen el fragmento.

<sup>13</sup> Alcmeónidas ¿*oikos* o *genos*? Véase Fornara Ch. y Samons L., *Athens from Cleisthenes to Pericles*, Univ. of California Press, Berkeley, Los Angeles, Oxford, pág. 3.

su suegro, tirano de Mégara. La intentona fracasó por falta de apoyo popular y por la oposición de los gobernantes, y los golpistas se refugiaron en el santuario de la diosa en la acrópolis como suplicantes. Refugiarse en una embajada, en nuestra época, probablemente sea equiparable a acogerse al *status* de suplicante en un templo en la época arcaica griega: es una forma de ponerse por fuera de la lucha, de declararse derrotado refugiándose en un espacio que no puede violentarse. Según Plutarco y la *Constitución de Atenas*, Megacles, abuelo de Megacles el contemporáneo de Pisístrato, fue responsable de haber agredido a la diosa ejecutando a los conspiradores-suplicantes que acompañaban a Cílón:

Los compañeros de Cílón, que por causa de su intentona de tiranía se habían refugiado en el altar de la diosa, fueron muertos por los de Megacles. A los que hicieron esta muerte los desterraron como sacrílegos. *Constitución de Atenas*, Frag. 8.

Como hacen notar Fornara y Samons<sup>14</sup> ni en el relato de Heródoto, ni en el de Tucídides se nombra a Megacles:

Los *pritanes* de los *naucraros*, que a la sazón gobernaban Atenas, lograron que abandonaran dicho lugar para responder de su actitud con la promesa de respetar sus vidas; sin embargo, los asesinaron y se acusa de ello a los Alcmeónidas. (Heródoto, 5. 71 2)

Heródoto asume que el Ática estaba dividida en naucrarías, 12 subdivisiones de las cuatro tribus preclásticas, y que los gobernantes del país eran los principales de cada una de las naucrarías. Ellos habrían sido los que negociaron con los suplicantes la rendición de éstos a condición de someterlos a juicio respetándoles la vida, pero los Alcmeónidas no cumplieron el pacto y los conspiradores fueron asesinados. ¿Qué relación tienen los jefes de las naucrarías con los Alcmeónidas acusados del asesinato sacrílego? Heródoto no nos da la respuesta. Parece que su versión, con intención o por ignorancia, quisiera esconder el alcance de la acción de los malditos en el evento.

---

<sup>14</sup> *Ibid.*, pág. 5.

Tucidides agrega a la historia que Cílón acometió su empresa de conquista del poder a instancias de un oráculo y que los atenienses cuando se enteraron corrieron de los campos a sitiar la acrópolis. Cansados de esperar la rendición de los sitiados los atenienses se marcharon a sus casas y dejaron a los nueve arcontes con plenos poderes para disponer lo que consideraran mejor, "ya que en aquella época los nueve arcontes desempeñaban la mayor parte de las funciones públicas" (Tucidides, 1.126). Esta afirmación es una réplica clara a la afirmación de Heródoto. No eran los jefes de las naucrarías los responsables del gobierno en el Ática, sino los arcontes. Pero, ¿en qué cambia esta corrección la laguna que nos deja Heródoto en cuanto a la relación de los Alcmeónidas, o más concretamente de Megacles con los arcontes que negociaron el sometimiento de los desfallecientes suplicantes? ¿Si Megacles era arconte epónimo para la fecha, por qué no lo explicita Tucídides?

Tucidides agrega un detalle que no nos da su predecesor: Cílón y un hermano suyo lograron escapar y los otros cuando estaban a punto de morir de hambre y sed en el templo fueron sacados con la promesa de no hacerle ningún daño -no se debía dejar morir a un suplicante en el recinto del dios porque lo manchaba- y una vez retirados del lugar sagrado los asesinaron.

A partir de entonces ellos y su descendencia son llamados sacrílegos y reos de mancha contra la diosa. En fin, los atenienses desterraron a esos sacrílegos y posteriormente les volvió a desterrar Cleómenes el lacedemonio que apoyaba a uno de los bandos atenienses durante las luchas civiles, no limitándose a expulsar a los vivos, sino que exhumaron los huesos de los muertos y los arrojaron fuera de los límites del país. Con todo, volvieron del destierro y su familia todavía sigue en la ciudad. (Tucidides, 1.126)

Así concluye Tucídides el relato de la causa por la cual los miembros de la familia de Clístenes fueron exilados una y otra vez. Lo que no sabemos es cómo se las arreglaban para volver una y otra vez. Se puede conjeturar lo siguiente: el propio Clístenes fue desterrado, después de haber concretado la nueva constitución en Atenas, por Cleómenes, rey espartano que acudió en ayuda de Iságoras. Para tal efecto, Cleómenes

revivió la acusación que pesaba contra la familia maldita. El regreso de Clístenes y las setecientas familias expulsadas por el lacedemonio parece estar asociado al fracaso de Iságoras de retroceder. Según Heródoto, 5.72, los atenienses apoyaron a los miembros de la *Boulê* que se resistieron a que esta institución clisténica fuera disuelta. Por su parte, la sacerdotisa del sagrario de la diosa expulsó a Cleómenes de la acrópolis por ser extranjero dorio. La campaña de reconquista oligárquica no triunfó, lo que permitió el regreso de Clístenes y de las setecientas familias que habían sido desterradas por Cleómenes.

### 2.1.5 Alcmeón, hijo de Megacles I y padre de Megacles II.

De las circunstancias de la vuelta de los Alcmeónidas después de la conspiración de Cílón no sabemos nada. En los registros de Delfos, Alcmeón fue el general ateniense que defendiendo al templo de Delfos destruyó Cirra, Plutarco, *Solón*, 11. 2, en lo que conocemos como la Guerra Sagrada de alrededor de 591. Plutarco seguramente no se informó de la tradición familiar de los Alcmeónidas, sino que como él dice, encontró este dato en los registros de Delfos mismo. Clístenes de Sición, consuegro de Alcmeón también participó en esta guerra apoyando a los de Delfos,<sup>15</sup> así que no es de extrañar que la relación entre las dos familias provenga de la guerra. Para haber sido general ateniense Alcmeón, hijo del primer Megacles, la familia tuvo que haber sido rehabilitada civilmente antes de la Guerra Sagrada. Podemos pensar que durante el arcontado de Solón, o tres o cuatro años antes, se les había permitido a los alcmeónidas regresar en lo que fue un período de amnistía o reconciliación civil. El regreso estaría motivado por la suspensión de las garantías civiles de los miembros de la familia, pero al parecer, ni los éxitos militares, ni las alianzas con miembros de la Hélade, ni el favor del dios de Delfos, dieron a Alcmeón el poder suficiente para levantar el *agos*, la mancha contra los Alcmeónidas.

Heródoto cuenta una anécdota interesante que nos ilustra sobre dos cosas principalmente: la relación de Alcmeón con Delfos y el origen de la riqueza de los Alcmeónidas. Probablemente la historia no es 'exacta'

---

<sup>15</sup> En 595 Clístenes tomó partido por la Amficionía, la asociación religiosa que defendía a Delfos en la Primera Guerra Sagrada. Desde entonces sus relaciones con el oráculo mejoraron ya que probablemente unos años antes, al comienzo de su tiranía, Clístenes recibió un insulto cuando le consultó la posibilidad de desterrar a Adrastos de Sición: "Adrastos fue un rey, respondió la Pitia, tú un lanza piedras" (Heródoto, 5. 67, 2), Andrewes A., *op. cit.*, pág. 59.

pero quizá refleje un trasfondo verdadero. La copiamos en toda su extensión porque nos parece que está tan bien contada que no vale la pena parafrasearla o referirse a ella sin tenerla a la mano:

Los Alcmeónidas, por cierto descollaban en Atenas ya desde antiguo, pero alcanzaron su máximo esplendor a partir de Alcmeón y, seguidamente, a partir de Megacles. Resulta que Alcmeón, hijo de Megacles, se puso a disposición de los lidios que, por orden de Creso, habían llegado desde Sardes para consultar el oráculo de Delfos, dispensándoles una decidida ayuda. Y, cuando Creso se enteró, por los lidios que visitaban los oráculos, de los favores que le prestaba Alcmeón, hizo que se presentara en Sardes; y, a su llegada, lo obsequió con todo el oro que pudiera llevarse encima de un golpe. Ante semejante obsequio, Alcmeón tomó las siguientes medidas: se puso una gran túnica, dejando que la misma formase por abajo un amplio pliegue, se calzó las botas más holgadas que pudo encontrar, y se dirigió a la cámara del tesoro a la que lo guiaron. Entonces se lanzó sobre un montón de oro en polvo y, primero, se rellenó de arriba a abajo las piernas con todo el oro que podían contener las botas; acto seguido, llenó por completo el pliegue de la túnica, impregnó sus cabellos de oro en polvo, se metió otra cantidad en la boca, y salió de la cámara del tesoro arrastrando a duras penas las botas y asemejándose a cualquier cosa menos a un hombre, ya que tenía los carrillos repletos y todo el cuerpo atiborrado. Al verlo, a Creso le entró un ataque de risa, y no sólo le dio todo aquel oro, sino que, además, lo obsequió con otros regalos no menos importantes. Así fue como la familia consiguió una gran fortuna, y de ahí que el tal Alcmeón fuese propietario de cuadrigas y triunfara en los Juegos Olímpicos. Heródoto, 6.125.

La cronología desmiente el encuentro de Alcmeón con Creso que perteneció a una generación posterior, pero la tradición oral, de la que evidentemente se nutre esta anécdota, permite estos deslices temporales. También Solón, contemporáneo de Alcmeón, había visitado la corte de Creso según Heródoto (1.29 a 33), aunque su conducta había sido la de un sabio moderado en contraposición con la de Alcmeón que, más que con avaricia, se comportó sin pudor ni recato. Sin embargo, es posible que la tradi-

ción haya cambiado el personaje real del encuentro, Aliates, padre de Creso, por su hijo, monarca más renombrado y conocido,<sup>16</sup> con el fin de hacer más atractiva la historia.

En la historia referida el oro lidio es el origen de la riqueza de los Alcmeónidas que, de este modo, se representan como diferentes del resto de los eupátridas que deben su fortuna a la tradicional posesión de la tierra. En este sentido, la leyenda es bastante inverosímil, ya que si Megacles I fue arconte, o por lo menos un líder político en la segunda mitad del siglo VII, es de suponer que se trataba de un terrateniente. Sin embargo, lo que puede haber de verdadero en la historia es que los Alcmeónidas de la generación de Alcmeón hayan tenido tratos comerciales con Lidia, lo cual habría acrecentado su fortuna y prestigio. ¿Fueron rematados los bienes cuando se encontró sacrilego a Megacles y todos los de su estirpe, de modo que su hijo Alcmeón debió acumular riqueza por medios nuevos como el comercio? Si aceptamos la hipótesis de la confiscación: ¿Se les devolvieron los bienes confiscados a la familia cuando regresaron a principios del siguiente siglo? No podemos más que dejar abiertas las preguntas.

No sabemos cual es el orden causal, pero hay una relación entre los siguientes cuatro elementos: la influencia de Alcmeón en Delfos; la relación de Alcmeón con la riqueza y la realeza lidia; la rehabilitación de los derechos civiles en la Atenas de Alcmeón; y la participación de Alcmeón en la Guerra Sagrada. Si la relación de Alcmeón con la Pitia es de la época de su exilio, es decir de antes de su regreso a Atenas, entonces su rehabilitación y el nombramiento como jefe de los atenienses en la guerra contra Cirra debió haber sido provocado por esta amistad. ¿El favor de la Pitia fue conseguido por Alcmeón con el oro lidio, o el oro lidio buscó a Alcmeón como su intermediario porque era persona bienvenida en Delfos por su acción en la guerra? Probablemente el orden causal de estos factores no llegue nunca a ser algo más que una conjetura, no obstante, lo importante es que el juicio religioso de sacrilegio contra la diosa Palas debió haber sido visto, desde el principio, por los contemporáneos de las diferentes generaciones de 'manchados' como lo que seguramente fue: un juicio político. El crimen de Megacles I fue político y las sucesivas rehabilitaciones de la acusación también lo fue-

---

<sup>16</sup>Fornara Ch. y Samons L., *op. cit.*, pág. 9.



ron. No hay duda de que cada vez que se apelaba a la mancha contra los Alcmeónidas, como apelaron a ella Cleómenes y más de un siglo después los espartanos contra Pericles, alcmeónida por su madre, la apelación se hacía desde una innegable base política. Es interesante, también, que las expulsiones, aduciendo como argumento la mancha familiar era hecha por extranjeros, tal vez porque en la política doméstica el argumento era tan claramente político que la acusación no prosperaba.

Cuando Clístenes, el tirano de Sición, elige a Megacles II como marido de su hija Agarista (en 575), después de dos meses de fiera competencia entre los jóvenes más distinguidos de toda la Hélade (Heródoto, 6.126-131) pronuncia las siguientes palabras: "Concedo, en fin, la mano de mi hija Agarista al hijo de Alcmeón, a Megacles, de acuerdo con las leyes atenienses".

Esto quiere decir que Megacles estaba en ejercicio pleno de su ciudadanía y que no era un exiliado, y que Clístenes de Sición no veía como una amenaza probable que la descendencia de Agarista fuera perseguida por sacrilega. Clístenes se equivocó y su nieto homónimo y un chosno suyo, Pericles, debieron enfrentar la acusación de pertenecer a una estirpe sacrilega.

### 2.1.6 Más que un aristócrata

Hasta aquí hemos tratado de completar, *grosso modo*, un cuadro panorámico de los antecedentes familiares de Clístenes que nos sitúan al personaje como miembro de una familia aristócrata que es *sui generis* respecto a las otras familias poderosas de Atenas: siempre amenazada por la mancha, que pende como espada de Damocles sobre su cabeza, este linaje debe apelar a todo el ingenio de que es capaz para sobrevivir. La obra política de Clístenes, sucesor de: Megacles el arconte (?) que ajustició a Cilón, o a sus seguidores; Alcmeón el que triunfó contra Cirra en favor de Delfos; Megacles el jefe de la *paralia*, no es simplemente el resultado mecánico de estos antecedentes; sin embargo, sus reformas deben ser leídas a la luz de su ascendencia que no es sólo la historia de una familia rica, poderosa políticamente y de linaje, sino que se sitúa en el meollo de la propia historia de Atenas.

Clístenes fue ciertamente un aristócrata, fue nieto y colaborador de tiranos, pero la singularidad de sus reformas políticas hay que mirarla a la luz de la singularidad de la familia aristocrática a la que pertenecía y que le dio la suficiente independencia intelectual para idear y poner en marcha lo a que nadie se le había ocurrido hasta entonces y para lo que ni siquiera había un nombre: la gestión directa en el gobierno de todos los ciudadanos de la comunidad.

## 2.2 División territorial y reordenamiento poblacional

### 2.2.1 El juicio de los historiadores

En general, Clístenes es considerado por los historiadores de la Grecia antigua como el verdadero iniciador de la democracia ateniense.<sup>17</sup> Si hay que ponerle una fecha al inicio de la democracia la mayoría de los estudiosos modernos, probablemente siguiendo una convicción de los propios griegos, establecen el año de las reformas de Clístenes como el comienzo. La democracia arranca a finales del siglo VI aunque haya tenido el afortunado precedente de la legislación de Solón. ¿De dónde proviene tal afirmación? En primer lugar del hecho de que Clístenes hace el reordenamiento de la *polis* ateniense enseguida de la caída de más de medio siglo de tiranía. Desde el punto de vista conceptual es difícil incluir en un proceso de democracia progresiva un peldaño de treinta años de tiranía ya que ésta es, a todas luces, la negación de aquélla. El gobierno de un solo hombre, que además se ha hecho al poder de manera no legítima es antitético al gobierno del pueblo o de los muchos. La democracia ateniense pues,

---

<sup>17</sup> Defienden la tesis de que Clístenes inicia la democracia: Heródoto, 6.131, Clístenes "el hombre que dio a los atenienses su democracia"; *Constitución de Atenas*, 29 3. Glotz G., *La Ciudad Antigua* pág. 103, no duda en llamar democrática la Constitución de Clístenes; Hignett C., *op. cit.*, pág. 142: "The use of the demes as organs of local administration was apparently Kleisthenic, and the democratic nature of their institutions was a microcosm of the new *demokratia* established by Kleisthenes for the government of the state". Sin embargo, para este autor la constitución de Clístenes es mucho menos democrática que la de Pericles en lo concerniente al Areópago. Para Hignett C., Clístenes no le quitó poderes al antiguo Consejo (pág. 146-147); Stockton D., *The Classical Athenian Democracy*, pág. 1 se suma a la opinión de Heródoto; Lévêque P. y Vidal-Naquet P., *Clisthène l'athénien*, pág. 25 a 27, hacen la salvedad de que no existe el término *democratie* a finales del siglo VI, sin embargo, insisten en dejar clara la opinión de Heródoto; Murray O., *Grecia Arcaica*, pág. 245: "Clístenes creó los elementos esenciales del sistema de gobierno ateniense, tal como existiría a lo largo de doscientos años subsiguientes: el tipo de gobierno más democrático que se haya organizado hasta el presente"; Ehrenberg V., *From Solon to Socrates*, pág. 99 concluye su presentación de Clístenes así: "There were to be constitutional and social changes, but Clístenes had provided the essential framework for two centuries of Athenian democracy". Una opinión que intenta estar en contra de la de Heródoto se encuentra en Mossé C., *Histoire d'une démocratie: Athènes*, Edition du Seuil, Paris, 1971, pág. 29: "Clístenes n'a pas créé la démocratie athénienne, il a créé les conditions qui allaient permettre à la démocratie de naître", sin embargo, no niega rotundamente la opinión más extendida.

debe haber comenzado después de la tiranía de Pisístrato y los pisistrátidas y un buen inicio son unas reformas que establecieron muchos de los mecanismos con que funcionó este sistema político en su forma acabada. En efecto, se atribuye a Clístenes haber creado la *boulé* o Consejo de los 500 y haber hecho la distribución poblacional que garantizó a cada ciudadano idéntico acceso a este Consejo. A partir de la *Constitución de Atenas* se ha afirmado la autoría de Clístenes de otro de los dispositivos que generó la democracia para protegerse a sí misma: el ostracismo.

Si bien se acepta sin muchas objeciones que las reformas de Clístenes inician la democracia en Atenas, resulta asombroso que casi todos los autores modernos consultados coincidan en que una reforma constitucional de tal envergadura haya sido realizada sin prever sus resultados. Aquí ya estamos en las arenas movedizas de las intenciones del reformador. Los historiadores coinciden en afirmar que Clístenes instauró la democracia sin querer, o lo que es lo mismo, que la democracia se estableció gracias a las reformas de Clístenes pero a pesar de sus intenciones. Los más moderados se abstienen de emitir juicios sobre las intenciones<sup>18</sup> y los más radicales llegan a afirmar que Clístenes buscaba justamente lo contrario de lo que logró.<sup>19</sup>

Esta convicción de que Clístenes instauró la democracia sin planearla, esto es, que su obra fue el recurso que un aristócrata, decidido a no perder la partida, ideó a última hora para ganar el apoyo político del pueblo -estamos, como hemos dicho, en el plano de las intenciones- proviene sin duda de la afirmación explícita de Heródoto en ese sentido, y de la ausencia de elaboración teórica de que adoleció la democracia<sup>20</sup> entre los atenienses. Si no hay un discurso que defienda, justifique o legitime una organización política como más deseable que otra, como no hubo tal

<sup>18</sup> Se abstienen de juzgar las intenciones de Clístenes: Mossé C., *op. cit.*, pág. 26 y 27; Ehrenberg V., *op. cit.*, pág. 87 a 95; Hignett C., *op. cit.*, pág. 124 a 158; Stockton D., *op. cit.*, pág. 24.

<sup>19</sup> Clístenes buscaba favorecer los intereses familiares y aristocráticos según Lévêque P. y Vidal Naquet P., *op. cit.*, pág. 49 y 50 y Forrest W.G., *La Democracia Griega*, cree que Clístenes intentando consolidar su propio poder hizo algo que se volvió contra sí mismo y su familia; confundió categorías (pág. 191), y lo que es más: "puso en libertad al démos en la seguridad de que el rabo que movería el perro, una vez suelto de la cadena, sería el rabo Alcmeónida. Pero en menos de un decenio el perro daba un no rotundo con el rabo a la política sobre la que Clístenes y sus sucesores Alcmeónidas habían basado sus planes para la supervivencia de Atenas" (pág. 204), véase también *Ibid.*, págs. 199-150. Sinclair R. K., *Democracy and Participation in Athens*, Cambridge Univ. Press, 1991, pág. 4, coincide con Forrest: "Kleisthenes' 'political' motive, however, was to strengthen his own faction and he expected that the Demos or Athenians at large would show gratitude and loyalty to his faction". La posición más valiente y decidida en favor de Clístenes y contra la opinión expresada por los autores recién citados la encontramos en Murray O., *op. cit.*, pág. 246.

<sup>20</sup> Farrar C., *The Origins of Democratic Thinking*, Cambridge University Press, 1989, pág. 1 afirma la existencia de un pensamiento democrático en Grecia. Su libro intenta demostrar que tal teorización fue hecha por Protágoras, Tucídides y Demócrito.

discurso entre los griegos sobre la democracia, es difícil pensar que alguien planeó, ideó o intentó realizar ese sistema en una sociedad concreta. Máxime en un momento en que esta forma de gobierno no tenía antecedentes históricos y ni siquiera había una palabra que la designara. Entonces parece que no hay más remedio que aceptar una de dos cosas: o bien, que Clístenes implantó la democracia sin querer o, que no estableció democracia alguna. A este doble escepticismo respondemos en la dirección en que lo hace Murray O.:<sup>21</sup> no puede un político hacer algo que va exactamente en sentido opuesto de lo que pretende hacer. Si el alcance de las medidas llevadas a cabo por Clístenes fue suficiente para cimentar la democracia esto no pudo haber sido simplemente un resultado imprevisto, tuvo que haber alguna intencionalidad. "La coherencia intelectual de las reformas de Clístenes respecto de la formulación de ese nuevo ideal político sugiere que él tenía un objetivo democrático consciente".<sup>22</sup>

El relato de Heródoto relaciona el triunfo de Iságoras al arcontado con la alianza de Clístenes con el *dêmos*:

Atenas, que ya antes era poderosa, vio por aquel entonces -al desembarazarse de sus tiranos- acrecentando su poderío. En la ciudad descollaban dos hombres: el alcmeónida Clístenes (precisamente el individuo que, según dicen, sobornó a la Pitia) e Iságoras, hijo de Tisandro, que pertenecía a una ilustre familia, si bien no puedo precisar su origen (los miembros de su familia, empero, ofrecen sacrificios a Zeus Cario). Estos dos sujetos se disputaron el poder y Clístenes, al verse en inferioridad de condiciones, se ganó al pueblo para su causa (*on dêmon prosetairizeta*). Heródoto, 5. 66 1-2.

Repite casi lo mismo en 5. 69 2:

De hecho, lo cierto es que, cuando, por estas fechas, [Clístenes] consiguió ganarse para su causa al pueblo ateniense (que hasta entonces se había visto marginado sistemáticamente), modificó los nombres de las tribus y aumentó su número, antes exiguo.

---

<sup>21</sup>Murray O., *op. cit.*, pág. 246.

<sup>22</sup>Murray O., *Ibid.*

La reforma de Clístenes, en la perspectiva de Heródoto, no fue el fruto de una elaboración intelectual, sino la maniobra de un oportunista. El Alcmeónida, vencido por las *hetaireias* (*Constitución de Atenas*, 20), atrajo al pueblo a su propia *hetairie*, a su facción. Este término denotaba la 'asociación oligárquica', implicaba asimismo la conspiración de intereses privados contrarios al bien de la *polis*.<sup>23</sup> Lo paradójico es que asociando al pueblo a su facción Clístenes rompió los cimientos de la *hetairie* misma y puso a los excluidos a opinar, administrar y tomar decisiones. Ganar el pueblo a su asociación no significó conseguir un aliado más, puesto que el carácter del aliado cambiaba el carácter de la asociación. Al agregar al pueblo como miembro de su *hetairie*, Clístenes destruyó su facción en cuanto facción, ya que los intereses privados del *dêmos* debían coincidir con los intereses de todo el pueblo, o por lo menos no podían ser contradictorios.

No está claro en el relato de Heródoto qué privilegios ganó el pueblo con su apoyo a Clístenes. ¿Qué prebendas le dio el político al pueblo? parece haber sido una pregunta que se hicieron y trataron de responder el autor de la *Constitución de Atenas* Aristóteles en la *Política*.

Según la *Constitución de Atenas*, 21, la distribución de la población en 10 tribus (*phulas*) nuevas en lugar de las cuatro que existían, se hizo para dar participación en el gobierno a más gente, y para que la población se mezclara más fácilmente. Unas líneas más adelante el autor afirma que el uso del demótico en lugar del patronímico fue usado para evitar poner en evidencia a los ciudadanos nuevos (*neopolita*). Estas afirmaciones implican que la concesión que Clístenes dio con sus reformas al pueblo fue ampliar la ciudadanía a unos habitantes del Ática excluidos de tal privilegio. Si éstos fueron los motivos, como piensa Heródoto, Clístenes tenía con el tirano de Sición parentesco de sangre y de ideas políticas. La concesión de la ciudadanía fue una constante más tiránica que democrática. La democracia fue celosa y restrictiva, los tiranos, en cambio, extendieron la gracia de la ciudadanía entre los no ciudadanos con lo que obviamente consiguieron apoyo político<sup>24</sup> entre los nuevos, aunque

<sup>23</sup> Las *hetaireiai* eran grupos de presión (si se nos permite el anacronismo) aristocráticos, asociaciones que tenían un carácter un poco marginales ya que defendían, no importaba con que medios, intereses de grupos más que intereses comunitarios. Cuando Solón (Frag. 3.22) denuncia a los ciudadanos que se reúnen en *sunodois* arruinando la ciudad, tal vez se refiera a estas mismas organizaciones. Sobre las *hetaireiai* como "conspiración" véase Finley M., *Vieja y Nueva Democracia*, Ariel, Barcelona, 1980, pág. 129.

<sup>24</sup> "dêmos y hetaireia were as different as chalk and cheese, for hetaireia along with its cognate hetairoi was regularly used in upper-class and aristocratic contexts", Stockton *op. cit.*, pág. 23.

el inconveniente a esta estrategia podía ser el rechazo de los ciudadanos de vieja data.

### 2.2.2 Clístenes émulo de su abuelo, el tirano de Sición.

Es oportuno aquí exponer la idea de Heródoto de que Clístenes el ateniense quiso emular a su abuelo de Sición.

Dividió en diez tribus a los atenienses, que a la sazón estaban agrupados en cuatro tribus, y abolió para las mismas los nombres de los hijos de Ión (Geleonte, Egícoras, Argades y Hoples), imponiéndoles unos nombres derivados de otros héroes, todos locales a excepción de Ajax; héroe al que, pese a ser extranjero, incluyó en su calidad de vecino y aliado de Atenas.

Con estas medidas el tal Clístenes, a mi juicio, imitaba a su abuelo materno Clístenes, el tirano de Sición. Heródoto, 5. 66, 67.

A continuación Heródoto hace su disgresión sobre las reformas de Clístenes, el tirano, que gobernó por herencia la ciudad del noroccidente del Peloponeso en el primera mitad del siglo VI, del 601 al 570 aproximadamente. Sus reformas tuvieron un fuerte componente nacionalista de reafirmación de los valores locales tratando de exaltar unos héroes y unos méritos que separaran a los sicionios de los argivos, pueblo con quien habían tenido una guerra recientemente y de donde provenían héroes celebrados en Sición como Adrasto y rapsodas homéricos que eran aclamados en los certámenes. Clístenes, el tirano, cambió el nombre de las tribus dorias para no compartirlas con los de Argos que también estaban divididos en las tres tribus tradicionales dorias. Clístenes de Atenas, asimismo, desconoció las cuatro tribus tradicionales jónicas para los efectos políticos y puso unos nombres a las nuevas que afirmaban la nacionalidad ateniense.<sup>25</sup>

El privilegio de lo local, sicionio o ateniense, por encima de la identidad más amplia de dorios o jonios tuvo que haber jugado un papel muy importante en el plano de las representaciones para la consolidación de los estados griegos durante la época arcaica. Este nacionalismo tiene un com-

---

<sup>25</sup>Las diez tribus clistélicas se llamaban: Erectea, Egea, Pandionisia, Leóntida, Acamántide, Enea, Cecropia, Hipopóntide, Ayántida, y Antioquea; nombres escogidos por la Pitia de un grupo de cien propuesto ante ella por los atenienses. Véanse mapas y cuadro al final del capítulo.

ponente de rechazo a lo que proviene de otros pueblos con los que históricamente ha estado emparentado; y tiene también un componente antiaristocrático. La exaltación de lo local conlleva, muchas veces, al encumbramiento de los valores más populares. Los aristócratas son más universales, los linajes de distintas *poleis* se mezclaron en alianzas matrimoniales que favorecían los intereses de las familias que se emparentaban. La procedencia de los aristócratas es múltiple; la de la gente del pueblo es generalmente más local y homogénea. Aunque no estamos negando la mezcla de habitantes antiguos con otros que llegaron más tarde, de manera que habría que reconocer un origen plural también a nivel popular, lo cierto es que, en el nivel de las representaciones, la gente del pueblo se reconocía como homogénea y originaria. Los linajes tradicionales se pensaron a sí mismos como llegados al Ática, la autoctonía es un valor popular que fue adoptado por los linajes.

Lo que tratamos de proponer como hipótesis es que la construcción de la noción y la realidad democráticas pasó por una afirmación nacionalista que insistió en lo local sobre los sentimientos cosmopolitas; algunos tiranos como Clístenes de Sición apoyaron aquella tendencia. La construcción de una identidad nacional se realizó mediante la afirmación de los valores, héroes y prácticas más populares que eran también las más locales. La democracia ateniense de la época clásica operó ideológicamente afirmando lo nacional que era lo que se consideraba como propio del pueblo. Consecuencia de esta doble afirmación, nacionalidad y democracia, habría sido la exclusión del derecho de ciudadanía en la democracia radical de la mitad del siglo V de los varones atenienses que no fueran hijos de madre ateniense. Durante el siglo de Pericles los matrimonios con nobles de otras *poleis* de la Hélade, característicos de tiempos anteriores, fueron perdiendo vigencia.

### 2.2.3 Ampliación de la ciudadanía.

Si Heródoto subrayó el elemento nacionalista que acarrearán las reformas de Clístenes en lo que se refiere a los nombres de las nuevas tribus, nombres que hacen homenaje a héroes locales en su mayoría, algunos autóctonos, Aristóteles, por su parte, recalcó el carácter no chauvinista de las reformas en cuanto a la generosidad en otorgar el derecho de ciudadanía a habitantes del Ática que aún no la tenían. Las dos únicas

menciones de Clístenes en la *Política* de Aristóteles tienen que ver con este tópico de la ampliación de la base ciudadana. La afirmación de valores locales no tiene necesariamente que excluir la gente que procede de otras tierras como parecen creerlo hoy los nacionalismos europeos, pueden, alternativamente, esforzarse en integrar la población que por ser de otro origen está política y civilmente marginada. Integración y no *apartheid* debió haber sido el proyecto clisténico.

Clístenes, al afirmar los héroes nacionales, dio lugar a ciudadanos nuevos:

Pero quizá se sucite una cuestión más seria respecto de los que fueron admitidos a la ciudadanía cuando tuvo lugar una revolución; por ejemplo, la creación o nombramiento de ciudadanos hechos en Atenas por Clístenes, luego de la expulsión de los tiranos, cuando enroló en sus tribus a muchos metecos extranjeros o esclavos. Aristóteles, *Política*, 1275b.

El pasaje atribuye el aumento de los ciudadanos a partir de los excluidos de la ciudadanía en la época clásica: esclavos y metecos o extranjeros libres. Sin embargo, probablemente el panorama no era tan claro a finales del siglo VI y se puede pensar en pobladores del Ática libres, no extranjeros, que no tenían el derecho a la ciudadanía. Antes de Clístenes el derecho a la ciudadanía estaba ligado posiblemente, a la tenencia de la tierra<sup>26</sup> y a la pertenencia a una fraternidad.<sup>27</sup> Aquellos que no cumplían con uno de estos dos requisitos quedaban por fuera del privilegio. Podemos pensar entonces en que la inclusión de nuevos ciudadanos no se realizó reclutando sólo metecos y esclavos sino también hombres que no pertenecían a las cuatro viejas fraternidades por haber ingresado al territorio en épocas más tardías o por haber perdido sus tierras. Otros pudieron haber adquirido tierras durante la tiranía de Pisístrato, si fue cierto el reparto de las tierras de los eupátridas exiliados entre los desposeídos que, probablemente carecían del derecho a la ciudadanía. Incluso los nuevos ciudadanos que enroló Clístenes pudieron pertenecer al grupo de los antiguos *hektêmoroi* que no tenían tierras ni las consiguieron durante el liderazgo

---

<sup>26</sup> Hignett C., *op. cit.*, pág. 133.

<sup>27</sup> Hignett C., *op. cit.*, pág. 140.



de los tiranos; otros pudieron ser los expulsados por Pisistrato y sus hijos que habrían regresado al Ática y había que devolverles su ciudadanía.

El otro testimonio de la *Política* sobre la ampliación de la base ciudadana llevada a cabo por Clístenes es más problemático que el anterior, ya que en lo que se refiere a los cultos no sabemos si habla sólo de Cirene o de Cirene y de las reformas de Clístenes.<sup>28</sup> Veámos:

Una democracia de esta especie encontrará también útiles las instituciones que empleó Clístenes en Atenas, cuando quiso incrementar el poder de la democracia y las que empleó el partido que impuso la democracia en Cirene: debe aumentarse el número de las tribus y las fratrías; reducir a unos pocos los cultos privados y hacerlos públicos; usar todos los medios concebibles para mezclar lo más posible a todos los ciudadanos entre sí, disolviendo los vínculos sociales preexistentes. 1319b.

Clístenes no aumentó simplemente el número de las tribus, sino que creó unas nuevas con jurisdicción política. Las viejas tribus permanecieron con sus funciones religiosas<sup>29</sup> pero despojadas de toda potestad política. Casi nada sabemos sobre las organizaciones de parentesco que constituían las tribus, las fratrías y los *geneantes* de las reformas de Clístenes. Hasta finales del siglo VI los ciudadanos de Atenas estaban subdivididos en cuatro tribus (*phulai*) y en grupos más pequeños llamados fratrías (*phratrías*). Según los atidógrafos las fratrías estaban originalmente divididas en *gene*, en las cuales todos los ciudadanos estaban incluidos (*Constitución*, 3). En el siglo IV muchos ciudadanos atenienses no eran miembros de un *genos*, éstos formaban parte de otros grupos que pertenecían a la fratría llamados probablemente *thiasoi*. Antes de Solón cada una de las cuatro tribus llamadas jónicas, estaba dividida en tres *trittues* y doce *naukrariai*. Los miembros de los *thiasoi* eran llamados *orgeones*.

En Homero aparece la fratría como división de la tribu (*Ilíada*, 2.362-363); Néstor le aconseja a Agamenón que agrupe los soldados según la pertenencia de éstos a la misma tribu y a la misma fratría. También Homero

<sup>28</sup> De todas maneras sabemos que ya Pisistrato había institucionalizado muchos de los cultos de la ciudad, obviamente en detrimento de los cultos familiares.

<sup>29</sup> "He did not abolish the old tribes: he simple left them wither on the vine", Stockton D., *op. cit.*, pág. 24; "The old *gené*, *phratrías*, and hereditary priesthoods were not interfered with by Klístenes", afirma Hignett C., *op. cit.*, pág. 129 y repite esta idea en pág. 131.

usa el adjetivo *aphrétor* (*Iliada*, 9.64) junto con *athemistos* (sin *themis*) y *anestios* (sin hogar) para describir a un hombre que se ha desligado de las relaciones normales de la vida civil.<sup>30</sup> Homero menciona la tribu y la fratría pero no dice nada del *genos*. En la ley draconiana sobre el homicidio era la fratría, no el *genos* de la víctima, la que tenía asignado algún papel.<sup>31</sup> Podemos conjeturar lo reciente de la formación de los *gene* a partir de su ausencia en Homero y en la codificación de Dracón; procederían de la época de constitución de la *polis*, mientras que la fratría y la tribu habrían sido de anterior formación, de los siglos oscuros probablemente.<sup>32</sup> La fratría tenía entre sus miembros nobles, eupátridas, y no nobles (*georgoi* y *demiourgoi*).<sup>33</sup> Los nobles estaban agrupados en subdivisiones de las fratrías: los *gene*, y probablemente todos los *gennetaí* eran nobles.<sup>34</sup> Los otros miembros de la fratría, los *orgeones* se agrupaban en *thiasoi*. Los miembros de un *genos* en la época clásica se consideraban descendientes de un antepasado común que era siempre héroe o dios. Ellos deben ser distinguidos de otros grupos tales como los Pisistrátidas que son descendientes directos de un miembro prominente de la familia y que se llaman a sí mismos por el patronímico formado a partir del nombre del personaje. Estos grupos parece que se llamaban un *oikos*, y debían formar parte de un *genos*. Aunque los atenienses pueden haber reconocido el parentesco por el lado materno,<sup>35</sup> la pertenencia al *genos* se definía por el padre, ya que se trata de una organización de parentesco patrilineal.

También el autor de la *Constitución de Atenas*, contemporáneo de Aristóteles ¿o Aristóteles mismo? consideró que las reformas de Clístenes habían tenido el ánimo de mezclar la población para incluir a los que se hallaban fuera de las decisiones políticas, probablemente, por no pertene-

---

<sup>30</sup> Aristóteles, *Política*, 1253a.

<sup>31</sup> En la ley sobre homicidio de 409-408 atribuida a Dracón se estipula que se permite a un exiliado que ha tenido que salir del Ática por homicidio involuntario retornar si los parientes del hombre asesinado dan su consentimiento; si no hay parientes cercanos vivos, el asunto debe ser decidido por diez hombres de su fratría elegidos *aristindén*, es decir, de los miembros aristócratas de la fratría. La cláusula de la ley es claramente arcaica y puede ser considerada sin problemas como anterior a Solón, muestra que la fratría tenía un papel en la ley civil del estado y también que la fratría incluía plebeyos y nobles. Hignett C., *op. cit.*, pág. 55.

<sup>32</sup> Snodgrass A., *op. cit.*, págs. 25 a 27 piensa que antes de la constitución de la *polis*, durante los siglos oscuros existió algún tipo de organización tribal pero que la fratría y el *genos* como subestructuras elaboradas son creación de la *polis*.

<sup>33</sup> *Constitución*, Frag. 3.

<sup>34</sup> Tesis defendida por Meyer E., *Geschichte des Altertums*, Stuttgart and Berlin 1893-1902, III, pág. 276, citada y seguida por Hignett, *op. cit.*, pág. 67.

<sup>35</sup> "If an Athenian died without a will, an old law ordained that preference should be given to his *agchisteis*, but if he had no near relatives on his father's side the property passed not to his *genos* but to his mother's relatives. Isaios xi. 1-2 and Dem. xliii. 51." Hignett, *op. cit.*, pág. 63.

cer a las asociaciones de parentesco formadas en las sucesivas etapas de la edad de bronce y durante los siglos oscuros.

Por estas causas se fió el pueblo de Clístenes. Puesto al frente del pueblo en el año cuarto después de la caída de los tiranos, siendo arconte Iságoras, primero distribuyó a todos en diez tribus en lugar de en cuatro, con intención de mezclarlos y para que tomase parte en el gobierno más número, de donde se dice que no se preocupen de la tribu los que quieren investigar las estirpes. Después hizo el consejo de 500 en lugar de 400, cincuenta de cada tribu, pues hasta entonces eran 100. Y no lo dispuso en doce tribus, para no tener que hacer parte sobre las *trittys* preexistentes, pues de cuatro tribus había doce *trittys*, y así no le hubiera resultado mezclada la muchedumbre. *Constitución de Atenas*, 21 1-3.

Esta presentación de las reformas de Clístenes pone su acento en cambios meramente numéricos. Parece que todo fue simplemente poner diez donde había cuatro, quinientos donde había cuatrocientos, treinta donde había doce. Sin duda un componente es cuantitativo, tuvo que haber un aumento en la participación de la gestión política, pero ese aumento se debió, sin duda, a un cambio en la concepción misma de la política y del estado. La nueva aspiración habría estado cifrada en dos términos que si bien no se pueden atribuir con absoluta certeza a Clístenes están en la médula de la nueva *politeia* por él inaugurada. Ellos son: *isonomia* e *isagoria*. *Isonomia* puede ser traducido como orden igualitario,<sup>36</sup> un poco en contraposición a la vieja *eunomia* defendida por Hesíodo y Solón. Reclamar como ideal político un orden donde todos son iguales, con igual acceso a la palabra e igual participación en el debate es mucho más de "avanzada" que la proclama de un buen orden. La *eunomia* está desprovista de contenidos concretos<sup>37</sup> y no implica para nada la búsqueda de una sociedad igualitaria. Los blancos de Sudafrica que defendieron el *apartheid* lo hicieron teniendo como base la defensa de un orden considerado por ellos como bueno. La jerarquía social implica un

<sup>36</sup> Murray O., *op. cit.*, pág. 245.

<sup>37</sup> "Since *eunomia* is so vague..." Adkins A. W. H., *Moral Values and Political Behaviour in Ancient Greece*, W. W. Norton & Company, Nueva York, 1972.

cierto orden, algunos no conciben el orden sin jerarquía y piensan que a mayor jerarquía mayor orden.

Hesíodo y Solón no pensaron como los defensores del *apartheid* en Sudáfrica, su *eunomia* pasaba por una cierta noción de justicia que si bien no legitimaba la jerarquía social, es decir la desigualdad, la tomaba como algo dado, reaccionando contra los excesos que los poderosos ejercieran sobre los más débiles. La defensa de la *eunomia* reconocía la existencia de unos ricos que tenían el poder del gobierno y la justicia y la existencia de muchos pobres que no tenían ni lo uno ni lo otro: pues bien, un buen orden era aquél que hacía lo más armónico posible la convivencia de estos dos sectores. Que los unos gobernaran sin abusar y los otros reclamaran sin excesos.

El ideal isonómico deja de lado las reivindicaciones económicas para centrarse en la necesidad de establecer igualdad política. A pesar de las diferencias económicas las nuevas aspiraciones de finales del siglo VI enfatizaron la necesidad de tener igual acceso a la administración política, igual acceso a la tribuna pública (*isagoria*) y a las decisiones de la justicia.

### 2.2.4 Regiones, tribus y *trittues*<sup>38</sup>

Uno de los problemas de interpretación de las reformas de Clístenes está en entender la nueva división del Ática como territorial o como poblacional. El territorio total de la *polis* fue dividido en tres regiones que se denominan geográficas pero que no debemos entender como estrictamente naturales. La costa (*paralia*), la ciudad (*astu*) y el interior (*mesogaia*). Cada una de estas regiones no aglutinaban gente homogénea y con intereses particulares definidos contrapuestos a los intereses de las otras regiones, como ya lo dijimos a propósito de la división en tres facciones anterior a la tiranía. La ciudad, por ejemplo, era una región más amplia que la zona urbana, está, por tanto, integrada en su mayoría por población que trabajaba la tierra y por gente que vivía en la costa, no estaba constituida, estrictamente, por la población urbana. En la región de la costa había también montaña; y en el interior, montaña pero también llanura. Cada una de las tres regiones se dividió a su vez en diez segmentos resultando treinta *trittues* (tercios). Se escogieron tres tercios, uno de cada una de las tres

---

<sup>38</sup> Véase mapa 1 al final del capítulo.

regiones, probablemente por sorteo,<sup>39</sup> para formar cada una de las diez tribus clistélicas. Así cada tribu tenía miembros de la costa, del interior y de la ciudad. El resultado, haya sido deliberadamente planeado o no, resultó ser una mezcla de la población en el interior de cada tribu.

Pero, ¿qué funcionalidad tenía la tribu después de la reforma? No es muy clara la función de la tribu y de la *trittus*clistélica ya que en la Asamblea el voto y la propuesta era individual porque no existió nada parecido a las elecciones de los comicios de la República en Roma en que se votaba por tribu.<sup>40</sup> Por otra parte los representantes a la *Boulé*, al Consejo, si bien eran 50 por tribu no se elegían en el seno de la tribu o en reuniones que aglutinaran la población masculina, activa políticamente, perteneciente a las tres *trittues* que conformaban la tribu, sino que los consejeros se elegían en los *dêmoi*, las unidades administrativa más pequeña de la constitución clistélica. Cada *dêmos* tenía un número fijo de representantes para ir a la *Boulé*anualmente, este número se estableció a prorrato según la población que tenía el *dêmos*. La elección anual de representantes a la *Boulé*, fue esencial en la democracia ateniense, ya que allí se preparaban las sesiones de la Asamblea y se redactaban decretos. Si en las dos instancias más importantes del gobierno, la Asamblea y el Consejo, la *trittus* y la tribu no cumplían ningún papel que sepamos ¿deberemos admitir como piensa Forrest<sup>41</sup> que a pesar de lo que nos dicen Aristóteles y el autor de la *Constitución de Atenas*, Clístenes no mezcló la población sino en casos particulares con fines particulares, sobre todo no tuvo el principio general de mezclar la población de la costa, de la ciudad y del interior? No parece recomendable el exceso de

<sup>39</sup> Así lo afirma la *Constitución de Atenas*, 21 4. Glotz G., *La Ciudad Griega*, pág. 104 adhiere a la selección por sorteo de las tres *trittues* por tribu. Sin embargo, dada la contigüidad territorial de algunas *trittues* de la costa y el interior en al menos 2, máximo 4 tribus se puede dudar de que estas continuidades sean el resultado del azar. Ehrenberg V., *op. cit.*, pág. 92, cree que la *Constitución de Atenas* está equivocada. Este autor niega la elección por sorteo de las *trittues* de cada tribu y enfatiza la tendencia de unir una *trittus* grande con una pequeña, así como también cree en el ánimo de unir gente de diferentes niveles sociales en la tribu; Forrest *op. cit.*, pág. 198, también lo niega argumentando que dada la evidencia de la contigüidad se infiere que Clístenes unió lo que quería unir y separó lo que le convenía que permaneciera separado. Hignett C., *op. cit.*, pág. 134, aunque reconoce la contigüidad territorial en el distrito de Maratón (donde se supone que los Pisisiráidas eran fuertes) de dos *trittues* (del interior y de la costa) de la tribu Ayántida y asimismo reconoce la contigüidad en el este del Ática de las *trittues* de las tribus Egea, Pandionisia y probablemente Acamántide, no niega la posibilidad de que se trate de obra del omnipotente azar. En el nivel explicativo ¿qué ganamos si afirmamos que Clístenes juntó las tres *trittues* de cada tribu deliberadamente? Tal vez tengamos que preferir mantener a sus adversarios políticos en una sola tribu y que puso a las *trittues* de la costa, región de apoyo tradicional a los Alcmeónidas, a controlar a los vecinos del interior. Si la elección no se hizo por sorteo de todas maneras no podemos adivinar los criterios con que deliberadamente se habría unido o separado la población.

<sup>40</sup> Sobre el sistema electoral romano, véase Nicolet C., *Roma y la Conquista del Mundo Mediterráneo 264-27 a.c.*, Vol. 1, Ed. Labor, Barcelona, 1982, págs. 189 a 191; Crawford M., *La República Romana*, Taurus, Madrid, 1981, págs. 189 a 191.

<sup>41</sup> "No puedo evitar que se me ocurra la idea de que el reunir a la gente no es el modo mejor de tenerla separada", Forrest W.G., *op. cit.*, pág. 198.

susplicacia que anima a Forrest en su interpretación de Clístenes. Debemos pensar que en una reforma de esta magnitud, cualquier medida particular y contingente iba a acarrear unos resultados de más largo alcance que el que Clístenes podía en sus días prever.

La nueva tribu se basó en un principio de territorialidad en contraposición a la antigua tribu que se basaba en el principio del parentesco. Los habitantes de un territorio quedaban asociados en la institución tribal por el sólo hecho de su vecindad. Esta asociación por vecindad acarrea una sociedad más 'civilizada' que la asociación por parentesco, implicaba, por lo menos, una economía agrícola que enraizaba los hombres a la tierra y una noción de pertenencia a ella. Un pueblo nómada no puede pensar en una tribu basada en la vecindad. La división de la población según la residencia no la inventó Clístenes. Existió antes en el continente europeo e independientemente en América. Los méxicas habían dividido la población del lago de Texcoco en cuatro barrios con límites trazados geoméricamente. Lo novedoso y probablemente único de la reforma de Clístenes no es tanto haber dividido la población según el territorio ocupado sino haber reunido los tercios en una contigüidad no territorial sino, digamos así, racional. Al hecho físico de la vecindad territorial, Clístenes le agregó la sumatoria, voluntaria o aleatoria, de las partes que constituían cada unidad. Somos testigos de cómo la capacidad creativa del hombre es capaz de transformar lo simplemente dado.

Entre los historiadores modernos, algunos como Ehrenberg V. intentan darle alguna funcionalidad política a la nueva tribu. "The phylae serve as the framework for the elections to practically all political institutions, above all to the council and to the increasingly numerous boards of magistrates",<sup>42</sup> otros como Hignett C. y Stockton D. reconocen el vacío de funcionalidad de la *trittus*<sup>43</sup> aunque le asignan el papel de intermediaria entre el *dêmos* y la tribu. La objeción a la afirmación de Ehrenberg es insoslayable ya que si "la tribu sirvió de marco a la elección de las instituciones políticas" quiere decir que en ella se eligieron los *bouleutai* y los magistrados, lo que es una aseveración falsa. Los *bouleutai* se elegían en los *dêmoi* y los magistrados en el seno de la Asamblea donde cada ciudadano era igual a un voto.

---

<sup>42</sup> Ehrenberg V., *op. cit.*, pág. 90.

<sup>43</sup> "In themselves the trittyes had little importance and were apparently named after the principal demes. But apart from these minor functions the trittyes had no importance except as determining the allocation of the demes to the ten new tribes", Hignett C., *op. cit.*, pág. 137. Stockton D., *op. cit.*, siguiendo a Hignett afirma: "The function of the trittyes, apart from acting as a cross-regional link between demes and tribes is obscure".

Con respecto a la interpretación de Hignett debemos subrayar la escasa transitabilidad de una estación intermedia en un camino que no conduce a ninguna parte. Las *trittues* conectan los *dêmoi* con las tribus según Hignett y Stockton, pero si las tribus no tienen ningún protagonismo político que sepamos, entonces ¿cuál es la fortaleza de la intermediación que hace la *trittus*?

Simplemente no sabemos si Clístenes asignó algún papel a sus diez tribus y a sus 30 *trittues* nuevas, o si éstas sólo fueron designaciones vacías, cuyo nombre se mantuvo para tratar de legitimar la nueva estructura en un pasado en el que aquéllas tuvieron una función y un protagonismo. Con esto queremos afirmar que si a la constitución de Clístenes le eliminamos la formación de las tribus y de las *trittues* y mantenemos la Asamblea, la *Boulé* y los *dêmoi* no parece producirse ningún cambio político significativo.

Sin embargo, si la reforma territorial que se puede ver trazada en un mapa (tribus y *trittues*) desempeñó alguna función política ésta debe pensarse no en términos de elecciones a cargos públicos sino en términos de tareas compartidas. Nos referimos a la asignación de las diez pritanías en que estaba dividido el año político a sendas tribus. Durante 35 días (período aproximado de una pritanía) los cincuenta miembros de una tribu eran administrativamente responsables del Consejo y, por lo tanto, del gobierno de la ciudad. De estos miembros cada día uno era elegido por sorteo jefe del gobierno central. Este *epistatês tôn prutaneôn* tenía durante veinticuatro horas el sello del estado y las llaves de la ciudad. Nadie podía ejercer este derecho más de una vez en su vida.<sup>44</sup> La décima parte del año, los miembros de los diferentes *dêmoi* que componían una tribu, que no eran representantes de los *dêmoi* en el sentido que la democracia contemporánea habla de representantes,<sup>45</sup> convivían (literalmente) y compartían la responsabilidad de ser el gobierno que permanecía cuando se disolvía la Asamblea, la verdadera instancia ejecutiva de Atenas. Por lo menos en esta ocasión, y también en el ejército<sup>46</sup> donde las tribus y las *trittues* tenían la función de agrupar y ordenar los ciudadanos, debemos pensar que una consecuencia importante en la mezcla que Clístenes provocó en el seno de cada nueva tribu fue la pérdida relativa de

<sup>44</sup> Stockton D., *op. cit.*, pág. 87.

<sup>45</sup> No se elegían por votación sino por sorteo entre los ciudadanos registrados en el *dêmos*, mayores de 30 años y que no hubieran sido *boulêtai* más de una vez en su vida.

<sup>46</sup> Hignett C., *op. cit.*, pág. 141.

la determinación social de cada ciudadano. En su sitio de origen -para nuestro caso en su *dêmos*- cada individuo tenía una historia que estaba asociada a la de su familia, padres, abuelos, etc. El individuo se encontraba situado socialmente no sólo por su situación económica, también por la reputación de su ascendencia, por su valentía en la guerra, por su sabiduría, hasta por su humor. Los que provenimos de medios pequeños en que cada uno conoce a los demás y es conocido por todos ellos, una sociedad de cara a cara como se le puede llamar, sabemos lo difícil que es despojarse de los prejuicios del *status* de cada uno. Las opiniones y las propuestas no son tenidas en cuenta en abstracto, por sí mismas, sino valoradas según el que las emite. A las nuevas tribus, los ciudadanos llegaron aliviados de la carga social que pesaba en su propio medio e incluso en la antigua tribu a la que pertenecían antes. Por lo menos para los miembros de las otras dos *trittues* el individuo era un virtual desconocido. Creo que, en parte, en esto consistió la supresión de los privilegios de los linajes que realizó, o resultó de las reformas de Clístenes. La autoridad, el poder y la lealtad son aspectos difíciles de determinar y cuantificar en las relaciones sociales, pero es innegable que operan y que operan más efectivamente cuanto menos coercitivos son. La nueva constitución, probablemente, dio la posibilidad de que las propuestas para la administración de la ciudad fueran oídas más en abstracto, desligadas de la boca que las proponía. No hay que exagerar el alcance del 'desconocimiento' de los miembros de la tribu. El Ática no es una región tan grande como para que no hubiera gente conocida en todo el país, no hablamos de Antioquia y la Costa colombiana, por ejemplo, sino de una extensión tan pequeña como la sabana de Bogotá (alrededor de 2000 km cuadrados) y una población que si bien no se puede calcular con exactitud no excedió en la antigüedad los 300.000 habitantes.<sup>47</sup> Además, los lazos de lealtades y las jerarquizaciones sociales se construyen en corto tiempo cuando los desconocidos empiezan a interactuar. Enseguida uno habla mejor o de manera más convincente que otro, uno tiene mejor aspecto físico que otro, etc. De todas maneras, a pesar de las salvedades, podemos afirmar que la reunión azarosa de la gente en la gestión política y en el ejército debió haberle dado un golpe a los antiguos poderes regionales, a las viejas clientelas, y debió de haber contribuido mucho en la igualdad política de los ciudadanos. Tres regiones que se subdividen a su vez en diez partes, todo ello puede verse en un mapa. Pero

---

<sup>47</sup> Sobre la población total del Ática véase Stockton D., *op. cit.*, pág. 15 a 18.



Clístenes probablemente no proyectó su división como un geómetra sobre una figura aunque los intentos de ver en la división territorial los malabarismos de un precursor de Euclides son sugestivos.<sup>48</sup>

Es importante recalcar que la transformación se hizo para que resultara algo nuevo en la población. Las regiones no tienen igual territorio y una sola *trittus* de la costa tiene casi el mismo territorio que toda la región de la ciudad. Las *trittues* de la ciudad son mucho más pequeñas territorialmente que las de la costa, ¿de dónde procede esta disparidad? La respuesta responde a la otra pregunta ya planteada: ¿dividió Clístenes el territorio o la población? Los límites en que quedó dividido el territorio tuvo que haber sido determinado por la cantidad de habitantes en cada región, o por la cantidad de soldados hoplitas que cada región tenía en armas, que vienen a ser algo parecido. Cada una de las treinta *trittus* debió tener más o menos el mismo número de ciudadanos aunque los representantes que ponía cada *trittus* al Consejo variaba de entre 10 a 22 miembros, siendo el número aritméticamente proporcional 16 o 17 (50/3). Lo que es cierto y proporcional es que cada tribu ponía cincuenta miembros a la *Boulê*, pero el número de miembros por *dêmos* y el número de miembros por *trittues* variaba notoriamente entre sí. Si bien no se debieron tener datos exactos, es muy probable que el estado ateniense tuviera información sobre su población y la distribución de la misma a partir de la tiranía de Pisístrato que fue quien, se cree, organizó la recaudación de impuestos en el Ática sobre la producción agrícola.<sup>49</sup> Antes de Clístenes existían las *naucrarias*<sup>50</sup> que aunque no conocemos bien su origen, sabemos que consistían en unidades de recaudación de impuestos. En esta información precedente sobre la población y su ubicación debió haberse basado Clístenes para orga-

<sup>48</sup> Lévêque P. y Vidal-Naquet P. piensan que el mapa del Ática se dividió en dos círculos concéntricos (la *parália*, círculo de afuera, y la *mesogala* círculo del medio) que envuelven un círculo central (*ástu*) donde reside el poder. Clístenes habría puesto el poder en el centro, en la ciudad. *Clisthenes l'athénien*, pág. 16.

<sup>49</sup> Tucídides, 6.54.5 dice que los tiranos recaudaban tan sólo la vigésima parte (un 5%) de lo que producían los cultivos. Sin embargo, La *Constitución de Atenas* (16.6) registra la siguiente anécdota que informa de un impuesto que es el doble del informe anterior: "Cuando Pisístrato hizo una de estas salidas, dicen que le sucedió aquello con el que labraba el Himeto en el sitio después llamado "lugar inmune". Pues vio a uno que estaba cavando y labrando en un puro pedregal, y con admiración mandó a su esclavo a preguntar qué se criaba en el lugar, y él dijo: "Sólo males y dolores, y de estos males y dolores Pisístrato ha de cobrar el diezmo". El hombre había respondido sin saber nada; mas Pisístrato, con agrado por la libertad con que había hablado y por su diligencia, le hizo exento de todo tributo". Se puede conjeturar que la diferencia en el monto del tributo entre los testimonios de Tucídides y de la *Constitución de Atenas* se deban a que Hipias, el hijo de Pisístrato haya bajado de un 10 a un 5% el impuesto estatal sobre la producción agrícola. Plutarco (31) dice: "según el testimonio de Teofrasto no fue Solón que hizo la ley contra la ociosidad, sino Pisístrato, que con ella hizo todo el país más activo y alivió de ciertas gentes la ciudad".

<sup>50</sup> Las *naucrarias* pudieron ser distritos locales y unidades de recaudación de impuestos. Hignett C., *op. cit.*, pág. 68.

nizar sus nuevas tribus con el fin de distribuir la iniciativa de administración de la *polis*. Probablemente Clístenes no abolió las *naucrarias*, como informa el autor de la *Constitución de Atenas*, 21.5, sino que como hizo con la vieja fratría, las dejó sin funciones constituyendo una instancia más efectiva que asumió sus tareas: esta instancia fueron los *dêmoi*.

## 2.2.5 Los *Dêmoi* del Ática.

### 2.2.5.1 ¿Cuántos eran?

Clístenes repartió el país por *dêmos*, organizados en treinta partes (*Constitución de Atenas*, 21.4): en las 30 *trittues* que dividen el territorio. Es decepcionante la parquedad de la *Constitución de Atenas* y de Heródoto respecto de la organización administrativa más pequeña de la legislación clistélica, de su distribución, de sus cuotas en el gobierno central.

Según el texto aceptado de Heródoto, 5. 69 2, Clístenes *deka te dê phularchous anti tesserôn epoiêse, deka de kai tous dêmous kateneime es tas phulas* (creó diez filarcas en vez de cuatro, y asignó diez *dêmoi* [o los *demos* en diez] a las tribus) se ha inferido tradicionalmente que el total de *dêmoi* fue 100: 10 *dêmos* por 10 tribus. Hoy esta cifra no es aceptada sino por Lévêque P. y Vidal-Naquet P.,<sup>51</sup> que privilegian sobre otras evidencias, la racionalidad geométrica de las reformas de Clístenes. Todos los otros autores contemporáneos la cuestionan, en virtud de las evidencias literarias y epigráficas que han permitido que se conozcan los nombres de los *dêmoi*, la pertenencia a la tribu que corresponde a cada uno y el número de *bouleutai* que aportaban anualmente a la *Boulê* de Atenas.

Estrabón (9.1.16) daba un número de ciento setenta o ciento setenta y cuatro lo que fue interpretado por los defensores de los cien originales como el incremento natural de la cifra con el correr del tiempo. Sin embargo, un inconveniente insalvable en el anterior sentido, se presentó cuando la investigación topográfica y epigráfica del siglo pasado reveló que una de las tribus, Ayántida, tenía menos *dêmoi* que los diez "requeridos",<sup>52</sup> tuvo seis *dêmoi* en realidad, y es más fácil aducir aumento que

<sup>51</sup> Lévêque P. y Vidal Naquet P., *op. cit.*, págs. 9 y 13. Ni siquiera Glotz G. precursor del entusiasmo racionalista en la interpretación de la obra de Clístenes se arriesga a incluir 100 *dêmoi* en el conjunto de las reformas, a pesar de lo apropiado del número para el sistema decimal que este autor enfatiza. "Il y avait là plus de cent écoles permanentes pour de citoyens appelés à délibérer dans la grande Assemblée d'Athènes et à exercer des fonctions publiques, plus de cent circonscriptions où l'administration locale était au service de l'administration centrale". *Histoire Grecque*, Vol. I, pág. 471.

<sup>52</sup> Whitehead D., *The Demes of Attica 508/7 - CA. 250 B.C.*, Princeton University Press, 1986, pág. 18.

disminución. Whitehaed D. en su excelente texto sobre los *dēmoi* del Ática, al cual este escrito le debe mucho, propone leer el texto de Heródoto en otro sentido: entender *deka* en sentido distributivo e inferir que lo que Heródoto dice es que los *dēmoi* fueron distribuidos en las tribus en diez grupos. Que Heródoto pensara que fueron diez grupos iguales, es otro problema y no hay evidencias para afirmar que creía esto. Si aceptamos esta lectura de Heródoto, como lo hace el traductor al español de Gredos, Carlos Schrader, debemos descartar el texto como fuente de información sobre el número de los *dēmoiclisténicos* como lo hace Whitehaed D.<sup>53</sup> Hignett C.<sup>54</sup> rechaza la cifra de Heródoto de 100 haciendo la hipótesis de que el texto hubiera sido corrompido o más simplemente que Heródoto estuviera equivocado.

Hoy los autores<sup>55</sup> aceptan el número de 139 -muy por debajo del único dato expreso dado en la antigüedad, el de Estrabón que referimos más arriba- debido a la reconstrucción de Traill<sup>56</sup> publicada en 1975 y a los trabajos previos de Gomme<sup>57</sup> y Bicknell.<sup>58</sup> Traill trabajó en la reconstrucción del catálogo de los *dēmoi* teniendo como requisitos para agregar un nombre a la lista que cumplieran las siguientes dos condiciones: que tuviera un cuerpo de ciudadanos identificable por su *dēmotikony* que tuvieran representación en el Consejo de Atenas registrada o deducible de las listas de *bouleutas* y pritanos.

El número 139 no es sólo importante porque ha costado años de trabajo llegar a él sino porque parece una cifra absolutamente 'arisca' en términos aritméticos, no se deja dividir, es un número primo. Diez tribus, 30 *trittues*, 139 *dēmoi*. Clístenes no resulta ser del todo el geómetra o el racionalista pitagórico<sup>59</sup> que a algunos nos gustaría, sino un político que transforma la realidad a partir de lo que el mundo le proporciona.

El número de *dēmoi* asignados a cada tribu varía enormemente: de seis a veintiuno, no encontramos proporcionalidad preconcebida sino más bien la necesidad de racionalizar una realidad material ya constituida. Tam-

<sup>53</sup> *Ibid.*, pág. 19.

<sup>54</sup> Hignett C., *op. cit.*, pág. 134.

<sup>55</sup> Por ejemplo: Snodgrass A., *op. cit.*, pág. 197; Stockton D., *op. cit.*, pág. 57.

<sup>56</sup> Traill J. S., *The Political Organization of Attica: a Study of the Demes, Trityes, and Phylai and their Representation in the Athenian Council*, *Hesp.* Supplemente 14, Princeton, 1975, págs. 73- 103.

<sup>57</sup> Gomme A. W., *The Population of Athens in the Fifth and Fourth Centuries B. C.*, Oxford, 1933, págs. 55-66.

<sup>58</sup> Bicknell P. J., *Studies in Athenian Politics and Genealogy*, *Historia*, Einzelschrift 19, Wiesbaden, 1972, citado por Whitehead D.

<sup>59</sup> "... tels furent les but que Clisthènes se proposa par des mesures constitutionnelles et administratives, en homme d'Etat doublé d'un mathématicien, avec un radicalisme dont la forme spéciale apparait comme une émanation des doctrines pythagoriciennes". Glotz G., *Histoire Grecque*, Vol. I. pág. 469.

bién hay disparidad en la representatividad de cada una de las tres regiones en el Consejo: la ciudad tiene un 26% del total de representantes, el interior un 35% y la costa un 39%.<sup>60</sup> ¿Estas variaciones corresponden a la diferencia de tamaño de cada una de las regiones o corresponden a una diferencia en la cantidad de pobladores (o de hoplitas) de cada región? ¿o se trataba de darle más participación al que estaba más lejos de donde se hacía la gestión del gobierno central?

### 2.2.5.2 *Dêmoi* rurales y urbanos

Los *dêmoi* no son absolutamente nuevos. La población rural agrícola tiene la tendencia a construir sus habitaciones en un sitio común donde la vecindad no es una rareza sino el patrón de asentamiento. La casa sola en la mitad del campo probablemente no es sólo una anomalía, sino un modelo de poblamiento rural de épocas más recientes de explotación ganadera o de explotación agrícola de productos que demandan procesos industriales. Los productores agrícolas tradicionales del Mediterráneo europeo, los hombres y mujeres que cultivaron el área desde el neolítico hasta la víspera del modo de producción capitalista, por lo menos, se asentaron en pequeñas unidades de población que podemos llamar pueblo o villa.

Conocemos mejor el funcionamiento de estas poblaciones locales para la Edad Media europea<sup>61</sup> que para la Antigüedad, pero probablemente las similitudes sean tantas como las que encontramos en las herramientas empleadas en la producción en las dos épocas. No obstante, las relaciones sociales de producción y la exacción del producto de los hombres poderosos a los campesinos varió considerablemente con el transcurso del tiempo.

El *dêmos* es una realidad que está lejos de ser uniforme. El tamaño, la tradición religiosa local, la antigüedad o lo reciente de la residencia de la localidad, dieron lugar a una enorme variabilidad. En parte estas variaciones se reflejaban en el número de representantes al Consejo que tenía asignado cada *dêmos* que iban de uno, o menos de uno, cuando dos *dêmoise* alternaban el envío del representante, a veintidos que es el caso del enorme *dêmos* de Acarnas.

---

<sup>60</sup>Whitehead D., *op. cit.*, pág. 22; Stockton D., *op. cit.*, pág. 59.

<sup>61</sup>Sobre la villa medieval la bibliografía es extensa. Véase DUBY G., *Rural Economy and Contry Life in the Medieval West*, Univ. of South Caroline Press, Columbia, 1976; Postan M., *The Medieval Economy and Society*, Penguin Book, Harmondsworth, 1975; y Stenton D. M., *English Society in the Early Middle Ages*, Pelican Books, Middlesex, 1965.

En parte, la multiplicidad de orígenes en los lugares de asentamiento humano explican la disparidad en el tamaño. Intentemos vislumbrar un poco la disparidad en las formaciones de las poblaciones del Ática.

La Acrópolis de Atenas fue centro urbano amurallado durante la época Micénica. A la caída de los palacios y el desmoronamiento de la tradición micénica siguió en el Ática, como en otras regiones de Grecia, una drástica despoblación del territorio. Las zonas más afectadas fueron las más alejadas de los centros urbanos y las más expuestas a ataques por mar. Las regiones de la costa y del interior permanecieron durante los siglos XI, X y la primera mitad del IX virtualmente deshabitadas y las zonas de alrededor de la ciudad se vieron fuertemente mermadas. Uno de cada ocho asentamientos rurales<sup>62</sup> desaparecieron entre el siglo XIII y el XI. La recuperación material del siglo VIII trajo consigo un incremento más que considerable en la población del Ática. La población se multiplicó por siete en dos generaciones de treinta y cinco años,<sup>63</sup> de modo que se puede pensar que la ubicación de tanta gente nueva se hizo colonizando el propio territorio del Ática abandonado durante los siglos oscuros. Atenas no colonizó hacia afuera como Mégara o Corinto sino que habría repoblado su territorio, un poco más extenso que lo que es normal en la *polis* griega. Durante el siglo VIII se habría producido un doble movimiento de dispersión de la población alrededor de toda la *chôra* y de sinoecismo político.<sup>64</sup> Los centros que habían sido micénicos, centros urbanos y, por supuesto, religiosos como Eleusis, Tórico, Menidi (Acarnas), las cuatro ciudades de Maratón: Maratón, Oinos, Probalinto y Tricolinto le disputaron a Atenas la centralización política, o se resistieron a ser absorbidos por ella. Estos asentamientos antiguos serán considerados por la nueva constitución de Clístenes *dêmois* como los de más reciente formación. Los asentamientos más conocidos por tener una vida civil y religiosa robusta se ubican indistintamente en la Costa (Maratón, Eleusis) y el Interior (Acarnas, Afidna).

Todo lo anterior nos muestra que Clístenes no inventó los *dêmoi* de la nada.<sup>65</sup> Lo que sí hizo fue transformar las unidades de población del campo en unidades administrativas nucleares. Algunas agrupaciones 'naturales' en que se reunía la población agrícola ascendieron a la categoría de '*dêmos*'

<sup>62</sup> Snodgrass A., *op. cit.*, pág. 20.

<sup>63</sup> *Ibid.*, pág. 23.

<sup>64</sup> Sobre la fecha del sinoecismo véase Glotz G., *Histoire Grecque*, pág. 389.

<sup>65</sup> "As village communities the rural demes must have existed long before Kleisthenes, and in them he found the firm foundation which he required for his reorganization", Hignett C., *op. cit.*, pág. 141.

con jurisdicción en cuanto al registro de los ciudadanos y organizadas con gobierno propio y con participación en el gobierno central. En caso de que la población de estos asentamientos rurales fuera muy pequeña para constituir un *dêmos*, entonces se juntaron dos o tres villas vecinas y se convenía un nombre a partir del cual se formaba el demótico.

Los pobladores del centro urbano también pertenecieron a un *dêmos* gracias a Clístenes. Los *dêmoi* de la ciudad (*astu*) probablemente fueron unidades más 'artificiales' ya que debieron haber sido constituidos, no tanto sobre unidades precedentes de población, sino que los límites debieron de haber sido trazados arbitrariamente. No obstante, sabemos que la parte urbana de Atenas no se formó a partir de un único núcleo sino que se trató más bien de la asociación de varios núcleos de población rural.<sup>66</sup> Los asentamientos antiguos debieron haber conservado alguna identidad e incluso algunos nombres que pudieron haber sido aprovechados para la división de la ciudad en las nuevas unidades administrativas.

Aunque los *dêmoi* pertenecientes al *astu* como región son muchos, los que se encuentran localizados dentro de los muros de la ciudad son solamente cinco. Estos son los auténticamente urbanos: Cele, Cólito, Cidateneo, Mélite y Escambónidas.<sup>67</sup> No obstante había otros *dêmoi* fuera de los muros que podríamos considerar urbanos o suburbanos como Cerámico, Diomía o Ciríadas. Si se trataba de mezclar la población rural y urbana en la tribu ¿no resulta sorprendente que la proporción a mezclar sean cinco u ocho *dêmoi* urbanos con alrededor de 130 *dêmoi* rurales? Se ha repetido hasta el cansancio que la *polis* griega no conoció la contradicción de intereses ciudad/campo de otras sociedades. Es hora de enfatizar esta afirmación. La mezcla de la población hay que entenderla en términos de procedencias sociales o incluso de regiones geográficas, pero es anacrónico pensar en las reformas de Clístenes como un proyecto con la intención de acercar el campo y la ciudad. La misma distinción de poblador del campo y de la ciudad es, en muchos casos, difícil de establecer para finales del siglo VI. Un artesano del Pireo que no pertenece a la ciudad propiamente dicha ¿es un poblador rural? Un encargado del culto

---

<sup>66</sup> "...the early polis, except in special geographical circumstances, was hardly a town at all, but rather a fairly close cluster of villages", Snodgrass A., *op. cit.*, pág. 31. Véase también *ibid.* pág. 29 el mapa de la distribución de los enterramientos de los siglos IX y VIII en Atenas. "...we can roughly plot the inhabited areas: and in each case [Athens, Corinth and Argos] it seems that the eighth-century city still consisted of a group of detached and unfortified villages, without any obvious centre of public life", Coldestream J.N., *Geometric Greece*, Methuen, Cambridge, 1977, pág. 303.

<sup>67</sup> Whitehead D., *op. cit.*, pág. 26. Véase mapa al final del capítulo.

en Colono o en Tórico ¿pertenece a la población rural en el mismo sentido que el que recoge olivas en los sembrados de alrededor de estos pueblos?

### 2.2.5.3 Sobre los nombres

Nos hemos referido al número y al tamaño de los *dêmoi* del Ática. Ahora queremos hacer una aclaración sobre los nombres de los *dêmoi*. Según La *Constitución de Atenas*, 21.5, Clístenes “dio nombre a los *dêmos*, a unos por los lugares, a otros por sus fundadores, pues ya no todos los *dêmos* correspondían a los lugares.” Probablemente una de las cosas en que no tuvieron que pensar los que llevaron a cabo las reformas del 508 fue en ponerle nombres a los 139 *dêmoi*. Los nombres de los *dêmoi*, en contraposición de los nombres de las diez tribus que tienen la función política de afirmación de la identidad ática, parecen haber conservado su nomenclatura tradicional.<sup>68</sup> Tal vez porque la resistencia a cambiar de nombre sea otro rasgo de lo local. Los nombres de los lugares son elementos poco dinámicos que persisten aunque los pobladores cambien de lengua. Testimonio de ello son la multitud de nombres regionales en toda nuestra América conquistada que conservan la intrincada nomenclatura de las lenguas prehispánicas.

### 2.2.5.4 Gobierno local y gobierno central.

Según afirma la *Constitución de Atenas*, 21.5, Clístenes “estableció demarcos que tenían el mismo cuidado que los antiguos naucraroi, pues precisamente hizo los *dêmos* en vez de las naucrarai”. El demarca era elegido anualmente para dirigir las actividades políticas del *dêmos*, hacer de puente en el cobro de impuestos entre, por una parte, los extranjeros residentes en su jurisdicción y los ciudadanos ricos ('liturgia') y, por otra parte, las finanzas del estado y estaba también a su cargo el registro de los ciudadanos y los metecos. Según el tamaño y la tradición del *dêmos* se elegían, probablemente por sorteo, otros magistrados locales como el encargado del tesoro. Estos magistrados, como los del estado ateniense, estaban sujetos a un escrutinio preliminar antes de comenzar sus funciones públicas (*dokimasia*), así como también a dar una rendición de cuentas al entregar el cargo, que revisaba su conducta y pulcritud

<sup>68</sup> Stockton D., *op. cit.*, pág. 64.

durante el año de labores (*euthuna*). Se trataba de algo que sería exactamente lo contrario de la inmunidad parlamentaria de algunas democracias contemporáneas.

El *demarca* fue el funcionario común a todos los *démoi*. Es difícil precisar las funciones originales del *demarca* ya que lo que se documenta al respecto corresponde en su mayoría al siglo IV y algo al V. Lo mismo sucede con la Asamblea del *démos*. No podemos siquiera conjeturar cada cuanto se reunía, dónde, cuántos asistían, qué se trataba. El número de asistentes variaba también según el tamaño del *démos*: de menos de cien en los más pequeños a más de mil en los más grandes. Cada uno de los miembros de la comunidad ciudadana tenía derecho a hablar pero no sabemos cuáles serían las propuestas concretas.<sup>69</sup>

Seguramente muchas de las decisiones no se registraban en piedra. Del material epigráfico a disposición de los especialistas, alrededor de cien decretos de gobiernos locales, la mayor parte registran la gratitud de la villa a un individuo por sus servicios o beneficios, son decretos honoríficos. Además del tema, la procedencia de estos documentos es decepcionante ya que fueron escritos en una cuarta parte del total de los *démoi* del Ática. El origen cronológico de estos decretos no es tampoco variado ya que provienen, en su mayoría, de la segunda mitad del siglo IV.

Sabemos que una de las funciones principales de los encuentros de la Asamblea local, que daba autonomía a la comunidad frente al gobierno central, era elegir los *bouleutai*, los hombres que iban anualmente a sentarse en la *boulê*. La elección se hacía por sorteo, rasgo inconfundible de la democracia participativa. El *bouleutês* no era elegido por voto, aclamado por la mayoría, era elegido por el azar, que es, de alguna manera, expresión de la voluntad de los dioses. La elección por voto en contraposición a la elección por sorteo, es de carácter aristocrático. Para Aristóteles en su *Política* esto era clarísimo, los elegidos por votación son los mejores, los *aristoi*. El azar, en cambio, elige a cualquiera sin distinción. Este tipo de elección se basa en la presunción de que todos los ciudadanos tienen la capacidad de asumir la tarea para la que puede ser virtualmente elegido. Así pensaron los atenienses del siglo V, que la política no era cosa de técnicos, que no había que tener un entrenamiento especial para ejer-

---

<sup>69</sup> Whitehead D., *op. cit.*, pág. 24.



cerla, sino que cualquier *demôtas* era también un *politês*. ¿Puede pensarse en la igualdad en sentido más radical?

A partir de la afirmación de la *Constitución de Atenas* última citada, Forrest<sup>70</sup> deduce que el demarca es como era antes el *naucraros*, un eupátrida, un caudillo con poder local. En este sentido Clístenes habría fortalecido en lugar de disminuir el poder de los linajes en el Ática. Al respecto debemos responder lo siguiente: puede ser que al principio los *demarcas* hayan sido eupátrida y que incluso en algunos casos el nuevo registro de ciudadanos que hizo cada *dêmos* no fuera sino un calco de las fratrías anteriores, sin embargo, la dinámica con que operaba el sistema clistélico hizo que rápidamente el círculo de participación se agrandara. El sólo hecho de que el *demarca* fuera un funcionario elegido anualmente<sup>71</sup> supone que muy pronto ciudadanos no eupátridas fueron *demarcas*. Asimismo, el criterio de vecindad tuvo que reunir en la lista de *demôtas* gente que antes no compartía *genoso thiasos*.

Lo novedoso de la reforma de Clístenes y de la democracia ateniense posterior, fue haberle dado a la población rural total del territorio del Ática el *status* político de autogestora al nivel local con su Asamblea y magistrados del *dêmos*, y a la vez participación a nivel estatal. En la instancia del gobierno central, el *dêmos* no estuvo presente sólo para cobrarle impuestos, como fue el caso de la villa en otras épocas, sino que tomaba parte activa en la administración de la nación y en las decisiones de estado. Esta es una de las características que hacen de la democracia ateniense un sistema político único. La villa, el escenario natural de las actividades campesinas, fue transformada por Clístenes en la unidad constitutiva del estado y en foco para la toma de decisiones administrativas. Con ello se aseguraba que el valor del amor a la patria, en cuanto nación, se edificara en las bases más sólidas y concretas del apego a la patria chica. La identidad nacional del cultivador se enraizaba en su pertenencia al *dêmos* en el que estaba registrado su nombre como ciudadano y al que seguía perteneciendo aunque cambiara de residencia. El resultado fue la rápida politización de la población trabajadora agrícola, de modo que la instancia de actividad política en el *dêmos* tuvo que haber servido de escuela para hacer lo propio en el gobierno central.

<sup>70</sup> Forrest W.G., *op. cit.*, pág. 196.

<sup>71</sup> Aunque no se sabe si un *demôtas* podía ser demarca más de una vez en su vida no hay ejemplos de alguien que lo haya sido dos veces. Stockton D., *op. cit.*, pág. 63.

El uso del demótico también fue un elemento importante de democratización como ya lo anotaba el autor de la *Constitución de Atenas*. Ni el patronímico cayó nunca en desuso entre “la gente bien”, ni el demótico se usó universalmente. Sin embargo, el uso de uno y otro marcaba cierta tendencia progresista o aristocrática. Muchas veces se usaron ambos: la identidad de un individuo se daba a la vez por el padre y por el *dêmos* en el que estaba inscrito como ciudadano.

Las comedias más antiguas de Aristófanes registran una fuerte presencia de los *dêmos* en la vida cotidiana. En una de las más célebres, *Los Caballeros*, el pueblo, *dêmos*, personificado se identifica con un demótico inventado: *Puknites*, del *Phix*, el lugar donde se reunía la Asamblea desde finales del siglo VI. El lugar de procedencia del Sr. *Dêmos* es el espacio donde transcurre su vida cotidiana como la procedencia de cada ciudadano es la vecindad donde vive y trabaja, o donde vivió y trabajó su padre.

### 2.3 Isonomía e isagoría.

Con las reformas políticas y administrativas de Clístenes, que cambiaron definitivamente los centros de poder de la sociedad ateniense, se privilegiaron dos nociones que fueron las consignas de la política naciente. Isonomía e isagoría expresaban los nuevos vientos igualitarios. No se pueden atribuir directamente a Clístenes,<sup>72</sup> por falta de documentación directa de su época, pero resumen el espíritu de la democracia en sus inicios. La isonomía,<sup>73</sup> igualdad ante la ley, es decir, igualdad de los derechos civiles y políticos de los ciudadanos, tanto gobernados como gobernantes, aparece como el término para expresar lo que después se llamó democracia, en un famoso pasaje de Heródoto:

<sup>72</sup> Todo texto moderno sobre Clístenes incluye una referencia a la isonomía. Sin embargo, no se puede datar con precisión el momento en que se acuñó la palabra ni el significado exacto en sus orígenes. Si aceptamos que el *skolion* (recopilado por Ateneo 15.695 ab en cuatro versiones) que registra el término es contemporáneo a la muerte de Hiparco, al menos siete años antes de las reformas de Clístenes, entonces debe hacer referencia a otra “isonomía”, a una anterior al reparto de los derechos políticos. Pero si asumimos que la canción aunque antigua, se transformó y el término fue introducido en ella cuando ya no se distinguía mucho la época en que Harmodio mató a Hiparco, la caída de Hipias y la legislación de Clístenes, entonces la isonomía de la canción significa lo mismo que aquí hemos explicitado. Los personajes se han confundido y se atribuye a Harmodio y Aristogitón lo que realizó Clístenes. “It is conceivable, therefore, that the term was indeed an old one, which could have been used by Cleisthenes to promulgate his intentions when he reorganized the tribes” Fornara Ch., and Samons L., *Athens from Cleisthenes to Pericles*, Univ. of California Press, Berkeley, Los Angeles, Oxford, pág.167. Sobre la muerte de Hiparco, véase, Tucídides, 6.53.3, 55, 59.2.

<sup>73</sup> Fornara Ch. y Samons L., *ibid.*, proponen como raíz etimológica de isonomía: *isa némein* (*isa*: igualdad de derechos, lo equitativo; y *nemein*: repartir) distribuir los derechos políticos de manera igualitaria entre los ciudadanos.

el gobierno del pueblo (*plêthos de archon*) tiene, de entrada, el nombre más hermoso del mundo: isonomía; y, por otra parte, no incurrir en ninguno de los desafueros que comete el monarca: las magistraturas se desempeñan por sorteo, cada uno rinde cuentas de su cargo y todas las deliberaciones se someten a la comunidad. 3. 80. 6.

Estas palabras las profiere Otanes, un general persa, en un debate con Megabizo y Darío sobre la mejor forma de gobierno para el imperio persa. La historicidad de los discursos ha sido puesta en duda ya que parece increíble que un contemporáneo de Darío pensara, que en Persia el gobierno del pueblo fuera viable, dado que se trataba de un imperio que ejercía un poder vertical sobre la multiplicidad de nacionalidades que sometía.<sup>74</sup> La discusión sobre el mejor sistema de gobierno entre partidarios de la isonomía, la oligarquía o la monarquía, en cambio, era un debate muy griego. El mismo Heródoto expresa lo sospechoso que podía resultar a su lector -a su oyente- la defensa de la isonomía por parte de un persa cuando dice: “y se pronunciaron estos discursos que para ciertos griegos resultan increíbles, pero que realmente se pronunciaron” (3.80.1).<sup>75</sup> Si concluimos que no podemos aceptar la afirmación según la cual isonomía es el nombre más hermoso del mundo de boca de un persa, porque el bello nombre es griego, ¿debemos entonces atribuir al propio autor la valoración estética de la palabra isonomía?

Las tres características que atribuye Heródoto a la isonomía son sin dudas las de la democracia que el historiador conoció en Atenas: sorteo de las magistraturas que se practicaba desde 487,<sup>76</sup> rendición de cuentas de los magistrados ante el pueblo: al terminar su año de labores los magistrados eran sometidos a escrutinio en lo que a sus bienes se refiere en los tribunales de justicia, y por último, las decisiones se ventilaban y discutían en la Asamblea donde tenían cabida todos los ciudadanos.<sup>77</sup>

También en 3.142.3 Heródoto cuenta que Meandrio, “el hombre que quiso ser el más justo sin lograrlo”, le dice al pueblo: *egô de es meson tèn*

<sup>74</sup> Sin embargo, el imperio persa era muy tolerante con los usos y costumbres religiosas y políticas de las naciones sometidas con tal que le pagaran el tributo por ellos requeridos. En ese sentido pudieron ser complacientes con las democracias griegas que aceptaban su hegemonía.

<sup>75</sup> En 6.43.3 dice Heródoto: “voy a decir algo que causará una profunda extrañeza a los griegos que se niegan a admitir que Otanes, en la sesión que mantuvieron los siete persas, se mostrara partidario de que en Persia había que instaurar un régimen democrático”.

<sup>76</sup> *Constitución*, 3.

<sup>77</sup> Sobre sorteo, rendición de cuentas y Asamblea, véase, *infra*, 5.1.

*archên titheis isonomiên umin proagoreuô*, "pongo el poder en medio (es decir, en manos de todos) y proclamo para vosotros la igualdad de derechos". De manera similar, en 3.80.1 Heródoto presenta a Otanes como deseoso de poner los asuntos del estado en medio<sup>78</sup> de los persas: *es meson Persêisi katatheinai ta prêgmata*.

Si bien las ideas políticas del historiador no son transparentes, podemos apreciar en sus escritos un grado moderado de simpatía por la política de Atenas, y sin dudas se encuentra del lado de la libertad y contra el despotismo. Algunos acontecimientos de la vida de Heródoto nos dejan entrever su posición en favor de la democracia. Había nacido en el 490 y murió alrededor del 425. Perteneció a una familia acomodada de Halicarnaso en la península de Anatolia, pero muy temprano dejó su ciudad pasando a Samos. Después viajó incesantemente, estuvo algún tiempo en Atenas y más tarde se instaló en la colonia que los atenienses fundaron tardíamente (444/3) en Turios, en el sur de Italia. Es probable que allí haya muerto y haya sido enterrado. La elección de Turios que hizo el historiador no fue casual, se trató del experimento de estado que planearon los demócratas del Ática. Fue la ciudad pensada y realizada por Pericles y Protágoras, los dos campeones del gobierno del *dêmos*.

También en Heródoto se expresa el otro término, sinónimo y complemento de isonomía: isagoría. Isagoría es la igualdad que tienen los ciudadanos a hacer uso de la palabra en la plaza pública. Es lo que llamamos hoy, *mutatis mutandi*, libertad de expresión. Este fue un logro alcanzado, sin dudas, por las reformas de Clístenes. El testimonio es el siguiente:

Los atenienses, en suma, se habían convertido en una potencia. Y resulta evidente -no por su caso aislado, sino como norma general- que la igualdad de derechos políticos (*isagoría*) es unpreciado bien, si tenemos en cuenta que los atenienses, mientras estuvieron regidos por una tiranía, no aventajaban a ninguno de sus vecinos en el terreno militar; y, en cambio, al desembarazarse de sus tiranos, alcanzaron una clara superioridad. Heródoto, 5,78.

---

<sup>78</sup> Sobre la importancia de que tuvo entre los griegos, desde Homero, llevar algo *es meson*, véase Detienne M., *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica*, Taurus, Madrid, 1981, Capítulo V. Un comentario al pasaje de Heródoto que nos ocupa *Ibid.*, pág. 100: "Semejanza, centralidad, ausencia de dominación unívoca: tres términos que resume el concepto de *Isonomia*".

Esta idea de que los hombres son más exitosos y mejores guerreros si son libres va a jalonar toda la obra de Heródoto. Los hombres libres, y son libres sólo si son iguales, se empeñan en defender su libertad. La libertad parece ser no sólo un 'preciado bien' sino el máspreciado de los bienes, superior a los caprichosos bienes materiales. Por eso ni Darío, ni Jerjes con todo su lujo asiático, con todo su oro corruptor, con sus cuarenta y seis naciones<sup>79</sup> y sus cientos de miles de soldados pudieron conquistar la Hélade. Para Heródoto<sup>80</sup> el mérito de la resistencia se debió principalmente a los atenienses - nosotros agregamos- los hombres más libres y la sociedad más igualitaria de Grecia.

## 2.4 Conclusión.

En resumen, la vida política del estado democrático ateniense se nutría de la vida política local de las aldeas campesinas de mayor o menor tamaño y de las comunidades en que estaba dividida la ciudad de Atenas y otros centros que podemos llamar urbanos. El paso de la gestión local a la central y viceversa era expedito y sin contratiempos y no cambió por más de siglo y medio. El complejo ideado por Clístenes no dio lugar a que surgieran contradicciones o conflictos de intereses entre lo regional y lo nacional: lo uno era lo otro porque la autonomía local era condición necesaria de la existencia del gobierno central.

Clístenes, como Solón, le negó a los nobles el derecho a gobernar de manera exclusiva, sin embargo, no le quitó a los más ricos la exclusividad de acceder a ciertos cargos públicos. El pueblo era un atento juez que deliberaba y era oído sobre las cuestiones más importantes del estado, pero no cualquiera del pueblo podía ser arconte o tesorero. Seguramente Clístenes no alteró las condiciones de elegibilidad de los nueve arcontes, y en consecuencia de los miembros del Areópago que eran escogidos de las dos primeras clases propietarias desde Solón.<sup>81</sup> Asimismo el tesorero debía pertenecer a los *pentakosiomedimnoi*. Por tanto, las funciones judiciales que tenía a su cargo el Areópago y los cargos públicos más importantes siguieron en manos de propietarios ricos.

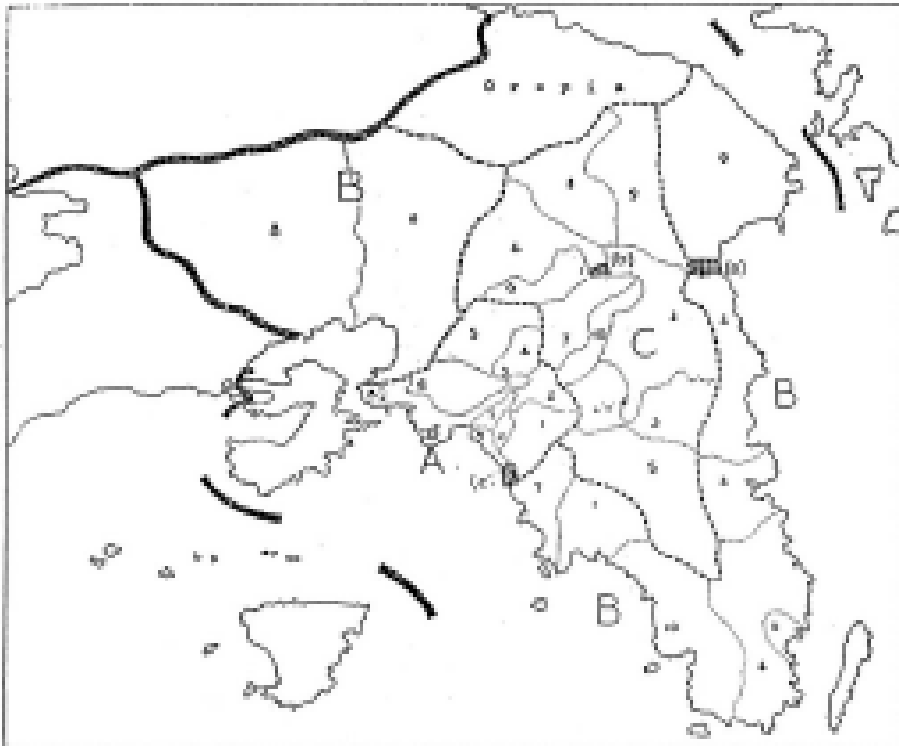
Ahora bien, aunque los más ricos conservaran estos privilegios a nivel del gobierno central, parece sensato pensar que el ejercicio de sus cargos

<sup>79</sup> Heródoto, 9. 27 6.

<sup>80</sup> 7. 139.

<sup>81</sup> Hignett C., *op. cit.*, pág. 156.

no podían realizarlo para su propio beneficio, sino teniendo en cuenta el bienestar general de todos los que participaban a nivel local en las deliberaciones y toma de decisiones y en la Asamblea y el Consejo centrales. Con la presión, vigilancia, y lo más importante, la opinión de los ciudadanos medios, expresada libremente en virtud de la *isagoria*, los ricos no tenían mucho poder para ejecutar medidas que fueran en detrimento de los demás. Gracias a la nueva organización llevada a cabo por Clístenes, y a la defensa de la consigna de la igualdad política de los ciudadanos, los ricos veían limitadas las posibilidades de excederse en el ejercicio del poder, los poderosos se ponían, seguramente a su pesar, a salvo de la *hubris* que les había reprochado Solón en sus días.



Mapa 1: Las 10 tribus del Atica (ver cuadro pág. siguiente)

## Las 10 tribus del Ática y las 30 *Trittues*

1. Erectea	6. Enea
A- Eurónimon	A- Lacíadas
B- Lamptras	B- Tría
C- Cefisia	C- Pedias
2. Egea	7. Cecropia
A- Cólito	A- Mélite
B- Halas Arfénides	B- Exone
C- Epocria	C- Flía
3. Pandionisia	8. Hipopóntide
A- Cidateneo	A- Pireo
B- Mirrinunte	B- Eleusis
C- Peania	C- Decelea
4. Leóntida	9. Ayántida
A- Escambónidas	A- Falero
B- Frearios	B- Tetrapole
C- Epírides	C- Afidna
5. Acamántide	10. Antioquea
A- Cerámico o Colargos	A- Alópece
B- Tórico	B- Anaflisto
C- Esfeto	C- Palene

A- Ciudad (*ástu*) B- Costa (*paralía*) C- Interior (*mesogaía*)

Cuadro y mapa tomados de Lévêque P y Vidal- Naquet P, *Clisthène l'athénien*, A.I. de l'U. de Besançon, 1964, pág. 14 y 15.





Mapa 2: Demos del Atica, tomado de Hornblower, *El mundo griego 479-323AC.*, Crítica, Barcelona, 1985, pág. 146.



“La ciudad es una comunidad de hombres libres.”  
Aristóteles, *Política*, 1279a

## 3 LIBERTAD O DESPOTISMO

### 3.1 La primera invasión de los Persas

Para entender el desarrollo y el simbolismo de la democracia ática hay que tener en cuenta los sucesos de las dos invasiones persas por muchas razones: por lo que fueron en sí mismas las confrontaciones, por la experiencia vivida dos veces por esos miles de hombres y mujeres que sufrieron la incertidumbre, el dolor y el miedo de dejar sus casas, sus cultivos, los santuarios de sus dioses y las tumbas de sus padres en manos de un ejército invasor, por el valor de los hoplitas que se enfrentaron al ejército que tenía la reputación de oscurecer el sol con sus flechas, por la osadía de los otros guerreros, los marinos de las naves que supieron emboscar los prestigiosos barcos fenicios y expulsarlos del Egeo; también tenemos que considerar las invasiones porque para las generaciones siguientes de atenienses significaron uno de los actos fundativos de la patria.

Quince años después de las reformas de Clístenes, Atenas vivió la amenaza del imperio persa que puso seriamente en peligro su independencia política.<sup>1</sup> La generación que expulsó a los persas, y las generaciones subsiguientes, consideraron el éxito de la política internacional ateniense sobre el Gran Rey, como una de las realizaciones de las que podían sentirse orgullosos. El triunfo militar sobre el invasor era considerado tanto una gloria nacional, como un logro del sistema político democrático que lo había hecho posible. La Hélade fue liberada por los atenienses, es decir, por el pueblo de Atenas.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Una buena presentación de las guerras médicas se encuentra en Cotterell A., *Los Orígenes de la Civilización Europea*, Crítica, Barcelona, 1986, Cap. 9: “La defensa de Europa”.

<sup>2</sup> Este fue el juicio de los atenienses, por supuesto, también Heródoto compartió este criterio, aunque nosotros no debemos desconocer el papel desempeñado por los peloponesios en la empresa, en especial la gesta de las Termópilas y su acción definitiva en Platea.

La ideología que enaltece una nacionalidad, y en consecuencia las leyes y la política de esa nacionalidad, está generalmente sustentada en acontecimientos del pasado. Los hoplitas atenienses que en el 490 derrotaron a los invasores persas en los campos de Maratón<sup>3</sup> constituyeron uno de los grandes 'mitos' de Atenas. Estos valientes soldados de Maratón, probablemente alrededor de 9000 hombres, ayudados solamente por las fuerzas de los plateos, unos 600 hoplitas, demostraron la habilidad, no de unos soldados 'de carrera', profesionales como los espartanos, sino de tropas milicianas,<sup>4</sup> de vencer al Gran Rey, cuyo poder amenazaba las costas del Egeo hacía cerca de cincuenta años. Basta mirar en un mapa la extensión de los dominios del Gran Rey, comparar esa extensión con las dimensiones de las *poleis* griegas, aunque las sumemos, para sentirnos hondamente conmovidos y considerar como una hazaña la victoria de Maratón. Así lo hicieron las generaciones atenienses posteriores.

### **3.2 El pórtico de las pinturas: Contra Amazonas, Troyanos y Persas**

La generación siguiente a la de los soldados de Maratón, *ca.* 460, erigió en el Agora, sitio vital de la vida pública ateniense, la *Stoa Poikilê*, el Pórtico de las Pinturas.<sup>5</sup> Tres temas fueron elegidos para este monumento que representaban algunos hechos que glorificaban la nación: la victoria de Teseo y los atenienses sobre las Amazonas, el saqueo de Troya y la batalla de Maratón (Pausanias 1.15).<sup>6</sup> Los luchadores de Maratón fueron héroes<sup>7</sup> nacionales, y su victoria formó parte de los mitos más hondamente sentidos por los atenienses. Hechos históricos como la batalla de Maratón fueron igualados a acontecimientos que no podemos calificar de completamente históricos, pero que pudieron tener algún fundamento en los acontecimientos del pasado, como el saqueo de Troya. También se le

---

<sup>3</sup> Heródoto, 6; Platón, *Menexeno*, 240d, *Leyes*, 698d y sigs.

<sup>4</sup> Ejércitos de soldados no profesionales, de gente que dedica su tiempo a otras actividades como la producción agrícola. "Ejército cívico" es llamado por Vidal Naquet P, *El Cazador Negro*, Ed. Península, Barcelona, 1983, pág. 112.

<sup>5</sup> Estaba ubicada en el límite noroeste del ágora, lugar del mercado y la charla, corazón del comercio y la vida social de la ciudad. Fue una obra financiada por la familia de Cimón, por su cuñado, el esposo de Elpinice [a la que Pericles (Plutarco, *Pericles*, 10) le dice que está ya vieja para perfumes cuando hace de mediadora entre éste y su hermano Cimón]. Las *stoas* eran edificios de columnas, angostos, abiertos por un lado, cuya función era brindar techo para protegerse del sol y la lluvia y propiciar la conversación. La *Stoa Poikile* fue también sede de un tribunal de justicia.

<sup>6</sup> Véase ilustraciones No. 2 y 3. Sin embargo, Esquines, 3.181-186 describe tres escenas de Maratón pintadas en la puerta.

<sup>7</sup> Un héroe aunque no era un dios porque era mortal era venerado por sus fieles.

daba el mismo estatuto óntico a representaciones más simbólicas y míticas como la batalla contra las Amazonas.

Las tres batallas compartían el espacio donde se representaban porque formaban parte de lo mismo: la gesta del pasado de un pueblo. Sin embargo, cada imagen evocaba en el espectador un aspecto distinto de la lucha por la construcción nacional. Ya que la *polis* ateniense era una comunidad de varones debió afirmar su identidad venciendo a las mujeres, lo otro de sí mismo, lo que se encuentra representado en el tríptico en el segmento de las Amazonas. Asimismo, expulsa al invasor en la representación de Maratón, y finalmente, invade y somete a otro pueblo, como se mostraba en la imagen del saqueo de Troya. Para los propósitos que fueron elegidas las representaciones pictóricas de la *Stoa Poikilê* no era importante la historicidad de las victorias. La democracia de Atenas negó a las mujeres de su comunidad; hizo frente de manera ejemplar a las pretensiones expansionistas del imperio más grande del mundo y, más tarde, conquistó un imperio. Los ciudadanos atenienses afirmaron su identidad derrotando y sometiendo mediante la guerra a los de afuera (sea lo femenino, ese marginal que surge en el interior del cuerpo social, o los guerreros enemigos) y preservando la autonomía. El miedo de la amenaza exterior<sup>8</sup> es uno de los elementos que ayuda a dar cohesión al grupo. Ser exitoso como invasor e impedir el éxito del que invade desde afuera parece haber sido la consigna.

### 3.3 La segunda invasión

No menos importante para el fortalecimiento de la nacionalidad ateniense fue la expulsión de la gran flota persa en Salamina, diez años después de Maratón. Muerto Darío, el nuevo Rey, Jerjes, organiza una ambiciosa empresa de conquista de Europa. Si las milicias de hoplitas habían consolidado su valor y eficacia en tierra, la supremacía naval y la estrategia militar ganaron prestigio en el 480 cuando los atenienses decidieron evacuar la población del territorio y le propinaron una estruendosa derrota naval al arrogante Rey persa.

*Los Persas*, la tragedia de Esquilo, estrenada en 472 muestra la magnitud de la empresa persa y su correlativo fracaso. En Salamina lucharon del lado ateniense hombres libres. No solamente hoplitas, guerreros que po-

---

<sup>8</sup> Platón, *Leyes* 3. 699 c-d.

dían pagar y mantener armamento pesado, sino también los remeros de la flota, los ciudadanos más pobres. Salamina fue el acontecimiento de la política internacional que más democratizó las fuerzas militares atenienses, dándole lugar a los hombres sin tierras, a los que se empleaban por un jornal.

Los atenienses consideraron que la ventaja comparativa de su ejército con respecto al del Gran Rey había sido su *status* de hombres libres. Guerreros libres defendiendo su libertad *versus* súbditos obedeciendo a un caprichoso monarca oriental. Atenas interpretó así su victoria ya que tenía que haber una razón no militar que la explicara; las 'razones' militares no alcanzaban a fundamentar la derrota del ejército más poderoso del mundo. Probablemente las tropas invasoras contaron con más de 200.000 soldados<sup>9</sup> y la empresa se llevó a cabo después de casi cuatro años de meticulosa planeación<sup>10</sup> que incluyó: la construcción de dos puentes que unían Europa y Asia<sup>11</sup> la modificación de la geografía con la apertura del canal que convirtió la península del Monte Atos en isla<sup>12</sup>, y una organización extraordinaria para el aprovisionamiento de comida para la gente y las bestias.<sup>13</sup> Este avituallamiento se hacía por mar, de modo que se necesitaba la presencia de las naves para dar de comer y beber a las tropas de tierra.

### 3.3.1 Condiciones materiales para la victoria griega

Aunque nosotros no minimizamos la defensa de la libertad como una de las causas de la victoria griega, hay que considerar algunos elementos materiales y estratégicos que ayudaron a dirigir el curso de los acontecimientos.

En primer lugar el descubrimiento de plata en las minas de Laurión,<sup>14</sup> en el sur del Ática, fue un milagro que les sucedió a los atenienses en el intervalo de diez años que separaron las dos invasiones persas. La riqueza

---

<sup>9</sup> Heródoto afirma que los persas contaban con un contingente militar de cinco millones de soldados de tierra y mar *Historia*, 7. 103 3-4. También dice más adelante: «Por consiguiente, Jerjes, hijo de Darío, condujo hasta el cabo Sepiade y las Termópilas a cinco millones doscientos ochenta y tres mil doscientos veinte hombres», 7. 186, traducción de Schrader C., en Heródoto, *Historia*, Editorial Gredos, Madrid, 1985. (En adelante las traducciones de Heródoto provendrán de los cinco volúmenes de Gredos.) Los historiadores contemporáneos están en desacuerdo con la cifra dada por Heródoto con el argumento de que era imposible movilizar un ejército de esa magnitud en la antigüedad y encuentran el origen del error en una tradición oral que magnificó el triunfo griego a medida que aumentaba el tamaño de la invasión. Véase Bradford E., *Thermopylae, The Battle for the West*, Da Capo Press, New York, 1993, pág. 34; y la nota 901 del libro 7 de Heródoto, Ed. Gredos, Madrid, 1985, Traducción y notas de Carlos Schrader.

<sup>10</sup> Heródoto, 7. 20.

<sup>11</sup> Heródoto, 7. 33.

<sup>12</sup> Heródoto, 7. 22.

<sup>13</sup> Heródoto, 7. 25.

<sup>14</sup> Heródoto, 7. 144.

recién descubierta fue usada para construir barcos, trirremes para ser más precisos, que convertirían a Atenas en un poder marítimo. Temístocles fue el promotor principal de la política marítima.<sup>15</sup>

Además los griegos contaban con la ventaja siempre decisiva de conocer la geografía en la que se desarrollaron los hechos, y no tuvieron que viajar el tiempo que lo hicieron los medos. Hay que pensar en el cansancio que traían a cuestras los guerreros persas, y de los pueblos asiáticos sometidos, después de meses de viaje, tanto los que se movilizaban por tierra como los que formaban parte de la flota que superaba la griega por lo menos en el doble de barcos.

Para resumir la situación de los atenienses, cuando se lleva a cabo la segunda invasión, quisiera citar aquí un corto diálogo entre la Reina madre de Jerjes y el corifeo que le da la noticia de la derrota de su hijo y de su pronto regreso a Susa, porque resume las condiciones en que se encontraban los atenienses en el momento de la segunda invasión:

Reina.- ¿Acaso sobresale [él ejército ateniense] en tirar con sus manos flechas sirviéndose del arco?

Corifeo.- De ninguna manera. Combaten a pie firme con lanzas, y portan armaduras y escudos.

Reina.- ¿Y qué, además de esto? ¿Hay en sus casas bastantes riquezas?

Corifeo.- Tienen una fuente que les mana plata, un tesoro que encierra su tierra.

Reina.- ¿Y qué Rey está sobre ellos y manda su ejército?

Corifeo.- No se llaman esclavos ni súbditos de ningún hombre.

Reina.- ¿Cómo, entonces, podrían resistir ante gente enemiga invasora?

Corifeo.- Hasta el punto de haber destruido al ejército ingente y magnífico del rey Darío. (Esquilo, *Los Persas*, 239-244)<sup>16</sup>

Esquilo menciona como datos de identidad de los helenos: el ejército de hoplitas, la riqueza que producían las minas de plata de Laurión, y el carácter de hombres libres. Ninguno de estas tres factores convence a Atosa de ser

<sup>15</sup> Heródoto, 7. 144.

<sup>16</sup> Hacemos uso de la edición de las *Tragedias* de Esquilo, Biblioteca Clásica Gredos, traducción de Perea B., Madrid, 1986.

razón suficiente para la derrota a su hijo. El propio Jerjes considera que la ausencia de rey y de súbditos es una debilidad de sus enemigos. De esta supuesta debilidad sacaron los atenienses el máximo provecho.

### 3.3.2 Infantería pesada

Otra de las ventajas materiales que se tiene repetidamente en cuenta es el equipo<sup>17</sup> del guerrero griego, del hoplita.<sup>18</sup> Aunque es indudable la ventaja defensiva del armamento pesado, esta virtud constituye, sin duda, una debilidad.<sup>19</sup> Casco, coraza, grebas, escudo y dos lanzas constituían la indumentaria que debía pesar más de 30 kilos.<sup>20</sup> Si tenemos en cuenta que las batallas se llevaban a cabo bajo el canicular sol del verano mediterráneo (32-37° C) vemos que no se debía estar muy a gusto dentro de una armadura sosteniendo el escudo en el brazo izquierdo y las dos lanzas con la mano derecha. El escudo era el elemento clave de la panoplia del hoplita. No por azar a esta arma defensiva, pero también ofensiva, el guerrero griego le debía su nombre: hoplita viene de *hoplon*, escudo. Este protegía medio cuerpo del que lo sostenía y medio cuerpo del compañero de la izquierda desde el mentón hasta la rodilla. Cada hoplita necesitaba del soldado de la derecha para su protección. El último de la derecha quedaba con medio cuerpo desprotegido. Esto en cuanto a la función defensiva del escudo. En cuanto a la ofensiva el escudo servía para empujar (*othismos*),<sup>21</sup> o dicho más gráficamente, para atropellar al enemigo. Cuando dos ejércitos de hoplitas se encontraban en el campo de batalla se producía la colisión<sup>22</sup> de los escudos enemigos. El escudo también servía para mantener la formación, impedir la dispersión y la huida en la medida en que los de atrás empujaban a los de adelante durante la marcha. Con una fila de escudos atrás, dos a los costados, y el suyo propio un hoplita cualquiera de la formación no tenía muchas posibilidades de salir corriendo en caso de que la valentía lo abandonara. No había más posibilidad que avanzar

---

<sup>17</sup> Heródoto, por ejemplo, afirma que los persas en Platea "no eran inferiores a los griegos ni en audacia ni en empuje, pero, además de no contar con armas defensivas, carecían de destreza militar y, en capacidad táctica, no podían compararse a sus adversarios" 9.62.3. El arma defensiva es el *aspis* metálico del hoplita, redondo de casi un metro de diámetro.

<sup>18</sup> Véase, Garland Y., "El Militar", en Vernant J.P., y otros, *El Hombre Griego*, Alianza Ed., Madrid, 1991, pág. 65-99. Sobre los hoplitas en Atenas: Vidal Naquet P., "La tradición del hoplita ateniense" en *El Cazador Negro*, Ed. Peninsula, Barcelona, 1983. Véase ilustraciones No.4 y 5.

<sup>19</sup> En 3.98 y 4.33, Tucídides hace referencia a la dificultad del peso del armamento del hoplita enfrentado a tropas ligeras.

<sup>20</sup> Vaughn P., "The Identification and Retrieval of the Hoplite Battle-Dead" en *Hoplites* Edited by Hanson V D., Routledge, London & New York, 1993, pág. 39.

<sup>21</sup> Heródoto, 7. 225.1, 9. 62.2, Tucídides, 4. 43.3, 4.96.2, 6.70.2, Jenofonte, *Helénicas* 4.3.19, 6.4.14.

<sup>22</sup> Tirteo, 8.31-4.



conservando el sitio que ocupaba en la formación.<sup>23</sup> En caso de que se diera una estampida general los riesgos de perder la vida en la huida tenían que ser grandes, no tanto por la acción del enemigo sino por la dificultad de salir de una formación compacta. Debía suceder algo parecido a lo que pasa en nuestros actuales estadios de fútbol, cuando por pánico u otra razón, cada espectador busca la salida y terminan unos pisando a otros. El que cae difícilmente vuelve a levantarse. Los hoplitas sabían de esos riesgos, de modo que no abandonaban la lucha, no sólo por valentía, sino por el alto costo que podía acarrear la huida. La formación de infantería pesada, como la desarrollaron los griegos, era efectiva solamente en terreno llano. A pesar de la geografía donde se consolidó, Grecia es un territorio sobre todo montañoso, estos ejércitos necesitaban llanuras para confrontarse. El éxito de esta organización militar en Grecia evidentemente no respondió a la geografía sino a razones sociológicas. La relación de igualdad, de cooperación, solidaridad y espíritu de grupo al interior de los ejércitos de hoplitas fueron del todo compatibles con la asociación de propietarios agrícolas medios que constituían la mayoría de los ciudadanos de las *poleis*. No estamos muy seguros de que el éxito sobre los persas se deba a una supremacía del equipo y la estrategia de la formación de hoplitas con que contaban los griegos. Los arqueros persas armados más ligeramente y la caballería de la que hacía gala Jerjes podían incluso ser más efectivos en un territorio montañoso como el de la Hélade que los infantes equipados con su pesada panoplia. Un mérito indiscutible de los griegos fue haber aprovechado y buscado sitios de batalla que fueran favorables a la formación de su infantería pesada en detrimento de los arqueros y la caballería enemiga. También en las batallas navales fueron exitosos gracias a la elección de una geografía favorable y probablemente gracias a otros ardides.<sup>24</sup>

Heródoto pone en boca de Mardonio, el general persa que habría de ser el que se quedó en Grecia reorganizando las tropas y una nueva ofensiva luego de la derrota de 480 y el precipitado regreso de Jerjes a Susa:

---

<sup>23</sup> Jenofonte, *Memorabilia*, 3.1.8 sostiene que los mejores hombres deben colocarse en el frente y en la retaguardia de la falange, los peores deben ir en medio de ellos para que sean conducidos por los primeros y empujados por los últimos.

<sup>24</sup> Los griegos, campeones en astucia, dicen haber engañado a Jerjes enviándole un emisario que les informó que la flota griega huiría esa noche (la víspera de la batalla de Salamina) Heródoto, 8. 75. Los persas, en consecuencia no duermen esa noche esperando la retirada y a la mañana siguiente los aliados griegos, simulando la huida se devuelven y atacan la flota persa que queda atascada en el estrecho y que termina destruyéndose entre sí.

Tengo informes de que los griegos, por su arrogancia y estupidez, tienen por costumbre entablar combates de la manera más insensata; cuando se declaran entre sí la guerra, los contendientes buscan a toda costa el terreno más aprovechable y despejado, y bajan a luchar allí, de manera que los vencedores acaban retirándose con elevadas pérdidas, y, acerca de los vencidos, huelga que diga nada, pues, como es natural, resultan aniquilados. Heródoto, 7.9.

La razón del éxito militar de la Hélade hay que buscarla, asimismo, en la alta moral que acompañaba a los guerreros griegos que luchaban por su patria y más que por ella por el lote, muchas veces heredado, que representaba su subsistencia y que justificaba su ciudadanía, y probablemente en la baja moral de los ejércitos persas, lejos de sus casas, conviviendo con soldados de otras nacionalidades, lenguas e indumentarias, no siempre dispuestos a cooperar entre sí.

### 3.3.2.1 ¿Quién era el Hoplita?

El hoplita ateniense casi se identificaba con el ciudadano. Era en principio un ciudadano con tierras que podía pagar la panoplia, o equipo de infantería pesada que ha sido descrito más arriba, y era registrado en las listas de soldados (*katalogo*). La mayoría de los ciudadanos de Atenas pertenecían a la infantería, aunque la poderosa fuerza naval que se consolidó desde la segunda invasión persa empleara también a los remeros, varones nacidos libres, con derechos de ciudadanía pero en su mayoría sin tierras. Los ciudadanos sin tierra que pertenecían a la última clase (*telé*) censataria se llamaban *thêtes*, mientras que los propietarios menores, el grueso de la infantería eran los *zeugitai*.<sup>25</sup>

Mucho se ha dicho, desde la Antigüedad, que la democracia de Pericles y su imperio favoreció a los remeros, *thêtes*, en detrimento de la clase de los hoplitas<sup>26</sup> que había construido la democracia original. Se ha considerado que los hoplitas ganaron el poder político que le arrebataron a la vieja aristocracia

---

<sup>25</sup> Sobre las cuatro clases, véase 1.2

<sup>26</sup> "allí (en la democracia ateniense) constituye un derecho el que los pobres y el pueblo tengan más poder que los nobles y los ricos por lo siguiente: porque el pueblo es el que hace que las naves funcionen y el que rodea de fuerza a la ciudad, y también los pilotos y los cómitres (*keleustai*), y los comandantes segundos y los timoneles y los constructores de naves. Ellos son los que rodean a la ciudad de mucha más fuerza que los hoplitas, los nobles y las personas importantes" Pseudo-Jenofonte, *Constitución de los Atenienses*, 1.2; "la existencia de ese estado de guerra salvó a Grecia al obligar a los atenienses a convertirse en marinos" Heródoto, 7.144.4; "puesto que los atenienses se habían volcado al mar, serían [las murallas] de gran utilidad con vistas a la adquisición de poder, Temístocles fue el primero en decir que debían dedicarse al mar", Tucídides, 1.93.3; Platón, *Leyes*, 4.706b; Aristóteles(?), *Constitución*, 27.1.

terratiente de los siglos VII y VI y que después tuvieron que abrirle campo a los más pobres que estaban aún en inferioridad de condiciones con respecto a ellos. Así la democracia de pequeños propietarios había degenerado en el gobierno de los que no tenían propiedad. Sin embargo, creemos que no hubo contradicciones entre los hoplitas y los remeros, o lo que es lo mismo, entre *zeugitai* y *thêtes* durante la democracia del siglo V, incluso la del IV. Los intereses de unos y otros si no eran siempre idénticos por lo menos eran complementarios. La expansión imperial de control de los mercados del Egeo le sirvió a los remeros porque los empleaba en los barcos y servía también a los *zeugitai* porque lo que producían los pequeños propietarios eran productos agrícolas que se manufacturaban y enviaban a los mercados marítimos. Los barcos también traían a casa el trigo necesario para alimentarlos a todos, y regresaban con miles de cosas más.

En las empresas del imperio como los planes de colonización que se conocieron como cleruquías también *zeugitai* y *thêtes* compartían aspiraciones y destinos. Esto demuestra que no hubo un rechazo de los hoplitas en contra de los remeros. Los privilegios y derechos de los hoplitas no se vieron lesionados por la emergencia de la nueva clase social que estaba constituida por lo que podríamos llamar el proletariado urbano. Si desde el punto de vista de la interacción de los dos grupos encontramos una cierta armonía, desde el punto de vista de las representaciones simbólicas los hoplitas y los marinos no tenían el mismo *status* en la democracia ática. Ser hoplita era el ideal del ciudadano ateniense. La democracia nunca elaboró un discurso que ennobleciera a los *thêtes* como ennobleció al hoplita. Dicho de otra manera, la democracia en la vida política de la Asamblea y el Consejo se amplió hasta incluir a muchos desposeídos, alrededor de 5000 ciudadanos sin propiedad, pero en el imaginario ateniense la democracia no se extendió más allá de los *zeugitai*.

Oficialmente, asimismo, las magistraturas y los cargos públicos más importantes de Atenas como los arcontados y el tesorero, no se abrieron a los ciudadanos sin tierras hasta el siglo IV.<sup>27</sup> Estos puestos permanecieron, al menos teóricamente en manos de las tres primeras clases, de las cuales la mayoría la constituían los *zeugitai*. En el siglo IV, Licurgo, un orador, creía que era importante que quien llevara a cabo una propuesta de ley debía probar propiedad agrícola.<sup>28</sup> También Dinarco, otro orador del siglo

<sup>27</sup> Aristóteles, *Constitución* 7.3-4; 26.2; 47.1.

<sup>28</sup> Licurgo, 22.

IV, dijo que era importante que un general de Atenas tuviera tierras en el Ática.<sup>29</sup> Esto muestra como aún en el ocaso de la democracia la propiedad de la tierra<sup>30</sup> tenía un valor simbólico de prestigio y *status* social que nunca alcanzó la clase de los *thêtes* que desempeñaba un papel muy importante en la protección y en la producción de riquezas del imperio.

La política de repartir lotes de territorios conquistados y enviar allí a ciudadanos con pocas o sin tierras en el Ática correspondió a una política de hacer hoplitas a todos los hombres libres con derecho al voto. La tendencia ideológica fue a volver hoplita al *thês*, nunca viceversa. Los hoplitas, asimismo, apoyaron siempre la democracia amplia, incluso cuando los dos golpes derechistas de finales del siglo V pretendieron restringir los derechos civiles a los propietarios. La democracia debía dar la idea a sus ciudadanos de que el sistema político no iba excluyendo a los que por algún revés de la fortuna se empobrecían, sino que más bien iba integrando a los más pobres como propietarios y como hoplitas.<sup>31</sup>

Si en la época de Solón el *thês*<sup>32</sup> se asimilaba al *doulos*, al esclavo, un siglo más tarde, en cuanto ciudadano libre, va a tener más en común con el hoplita que con otro grupo social. La importancia a nivel de la representación simbólica de la propiedad del ciudadano estaba unida a la noción de libertad que analizaremos en este capítulo. El propietario en cuanto no trabajaba para otro, era libre y la realidad física de la parcela lo ponía en la situación de velar por su seguridad y protección. Administrar los asuntos de la *polis* y participar en el ejército eran dos maneras complementarias de preservar el lote del que se derivaba el sustento.

### 3.4 Ser libres

Los griegos, en general y los atenienses, en particular, se valoraron a sí mismos como hombres libres. La libertad es un concepto un tanto abstracto, aunque sepamos vagamente de qué se trata. Queremos entrar un poco en la concepción que los griegos tuvieron de su libertad en contraposición con lo que ellos pensaban que era la no libertad de los súbditos del Gran Rey.<sup>33</sup> El

---

<sup>30</sup> Hornblower S., *Historia de las civilizaciones clásicas* Crítica Grijalbo, Barcelona, 1985, pág., 195.

<sup>31</sup> \*ESTREPSIADES- ¿Y esto qué es? DISCIPULO. -Geometría. ESTR.- ¿Y para qué sirve? DISC.-Para medir la tierra. ESTR.- ¿La de las cleruquias? DISC.- No, sino todas. ESTR.- Bromeas, pues el invento favorece al pueblo y es útil!" Aristóteles, *Nubes*, 202 y sigs. Traducción Páramo J., *Sorteo, Lotes y Herencia en Grecia*, pág. 153. Las cleruquias sirvieron para elevar el *status* de los más pobres. Un clérucos podía ascender de *thês* a *zeugitês* en virtud del lote que se le asignaba fuera del Ática y que lo convertía en propietario.

<sup>32</sup> Véase, *supra*, 1.3.1.

testimonio clave para indagar sobre este aspecto nos lo ofrece, principalmente, Heródoto. En su relato encontramos unos pasajes que ilustran la tensión súbdito/hombre libre que se inscribe en la polaridad: bárbaro/griego. Estas polaridades o contradicciones se establecen cuando los términos de uno y otro lado de la barra entran en interacción. La relación entre griegos y bárbaros produce, casi siempre, un corto circuito; notamos una incapacidad dialógica y una falta de comprensión que va más allá de los diferencias de lenguas y que se localizan en la distancia que separa dos concepciones del mundo. La valoración del concepto de libertad separa a griegos y persas, como veremos en los siguientes testimonios.

Queremos considerar, en primer lugar, el relato del envío de la comunidad espartana de dos de sus ciudadanos a la corte del Rey persa para pagar con sus vidas una antigua trasgresión a las leyes divinas que llevaron a cabo los laconios en detrimento de unos heraldos del Rey. Cuenta la tradición que sigue Heródoto, 7.133-137, que Darío había enviado mensajeros a Atenas y Esparta con la misión de conseguir de estos estados el agua y la tierra. La entrega de estos presentes, habitual en las relaciones diplomáticas persas, era signo de sumisión y reconocimiento de la superioridad persa. Si la historia del envío de heraldos a distintas ciudades griegas (Heródoto, 6. 48) es verdadera, debió haber tenido lugar en el año 491, antes de la primera guerra médica y después de la represión a la revuelta de las ciudades jónicas. En esa oportunidad los atenienses y los espartanos no sólo le negaron los presentes al Rey sino que mataron a sus mensajeros. Esto constituyó una trasgresión a la buena costumbre de respetar la vida del heraldo que, en cuanto intermediario entre ciudades, era considerado inviolable. Después de este incidente los espartiatas no conseguían tener presagios favorables en los sacrificios. Recordemos que antes de cada batalla los griegos sacrificaban víctimas propiciatorias para buscar en las entrañas del animal signos de buen augurio.<sup>34</sup>

Como respuesta a la ira de Taltibio,<sup>35</sup> los espartanos reunidos en asamblea convocaron voluntarios para enviar al Gran Rey y así expiar con sus vidas la culpa de la muerte de los heraldos. Dos espartanos, Espertias y

<sup>33</sup> de Romilly J., *¿Por qué Grecia?*, Temas de Debate, Madrid, 1997, pág. 87, asocia la libertad ateniense con la expulsión de los persas.

<sup>34</sup> Jameson M., "Sacrifice Before Battle", en *Hoplites*, edited by Hanson V., Routledge, London & New York, 1993, pág. 197-227.

<sup>35</sup> Mensajero de Agamenón. Heródoto, 7.134.

Bulis, estuvieron dispuestos a emprender los más de tres meses de camino<sup>36</sup> hasta Susa, al palacio del Rey. En el viaje los recibió un tal Hidarnes, un persa que tenía la autoridad militar del litoral de Asia, que los agasajó y les dio presentes de hospitalidad. En el encuentro el persa expresó una posición conformista y oportunista que no es extraña en nuestros días a los administradores locales del imperio de turno:

“Lacedemonios, ¿por qué razón rehusáis ser amigos del rey? Es indudable que, si os fijáis en mi persona y en mi posición, podéis comprobar lo bien que sabe el monarca premiar a los hombres de valía. Pues lo mismo ocurriría con vosotros, si os pusierais a las órdenes del rey (porque, ante él, pasáis por ser hombres de valía): cada uno de vosotros, por concesión al monarca, gobernaría una zona de Grecia.” Heródoto, 7. 135.

La respuesta de los espartanos no se opone a la afirmación hecha por el funcionario del Rey, ellos, simplemente, descalifican la posición desde la cual es hecha la afirmación:

“... sabes perfectamente en qué consiste la esclavitud, pero todavía no has saboreado la libertad y desconoces si es dulce o no. Realmente, si la hubieses saboreado, nos aconsejarías pelear por ella no con lanzas, sino hasta con hachas”.

La libertad es considerada como un punto de vista, una perspectiva sobre el mundo distinta de la que da la esclavitud. Es además superior a ésta y más deseable. Más difícil de alcanzar y no se abandona una vez obtenida, como afirman los espartanos voluntarios al sacrificio. Hidarnes está conforme con las migajas de poder que le ha tirado el Rey a un súbdito, los espartanos, en cambio, comparten el poder con los iguales de la *Apella*,<sup>37</sup> aunque ese poder implique la muerte. Esta es una paradoja de la historia si consideramos la libertad como libertad individual, la libertad de Espertias y Bulis como seres singulares: ¿qué beneficio les trae a los dos viajeros su libertad? ¿la del

---

<sup>36</sup> Heródoto, 5. 52-54.

<sup>37</sup> Aunque con poderes reducidos para la época que tratamos, la *Apella* era la asamblea del pueblo espartano, de la que formaban parte todos los varones con plenos derechos de ciudadanía mayores de treinta años. Glotz G., *La Ciudad Griega*, UTHEA, México, 1957, pág. 70. Ehrenberg V., *From Solon to Socrates*, Methuen & Co LTD., London, 1973, pág., 31-32. De Ste. Croix G.E.M., *The Origins of the Peloponnesian War*, Duckworth, London, 1972, appendix XXIII, The name of the Spartan Assembly, pág. 346.

sacrificio? preguntaría un Hidarnes. Sin embargo, desde una perspectiva un poco más amplia que la de Hidarnes nos percatamos que la libertad es un estado que trasciende el mero beneficio individual y que reposa sobre el conjunto de los miembros de una comunidad. Su valor, para un griego, radicaba en atar al individuo al universo de la *polis*. Las arengas de los generales antes de las batallas, donde era probable perder la vida, incluían una evocación de la libertad. En esta perspectiva sólo el que arriesgaba la vida conquistaba la libertad. Los Hidarnes de este mundo, que pasan agachados, y no arriesgan nada, tampoco consiguen trascender la mundanal contingencia de su individualidad. El guerrero, mas no el mercenario, arriesga la vida porque el valor de la misma no se encuentra en su enconchada particularidad sino en las relaciones que tiene con su comunidad, ese espacio al que pertenecerá su descendencia,<sup>38</sup> y en el que él despliega sus potencialidades.

Continuamos con la historia de Espertias y Bulis. Llegaron a Susa y comparecieron ante el monarca que para la fecha era Jerjes. Enterado éste de la razón de la visita decidió no quitarles la vida con lo que, por una parte, jugó el papel de magnánimo, y por otra, no eximió a los espartanos de su delito. Lo interesante no es tanto el final feliz del relato cuanto el detalle de la exigencia de los guardias de que los espartanos se postraran delante del rey y la negativa de ellos a hincarse de hinojos frente a otro ser humano. Este gesto del mundo bárbaro, que está ausente en el griego, parece haber impactado a Heródoto tanto como a nosotros. Agacharse no es sólo una metáfora, es la concreción mediante una postura corporal del sometimiento del ser humano que se arrodilla en favor del que permanece erguido. En una descripción de las costumbres persas, Heródoto, 1.134, precisa que el saludo es diferente según el rango social de los que se saludan: "si uno es de condición mucho más humilde, saluda al otro postrándose de hinojos".

Otra concreción material de la relación de desigualdad y sometimiento es el azote. El castigo físico es privilegio de los superiores sobre los inferiores entre los persas. La dirección y el mando no son concebibles si no van acompañados de la intimidación y la amenaza. Jerjes, en lo que para nosotros constituye el paroxismo de la soberbia, llega a ordenar que azoten el mar<sup>39</sup> cuando le es desfavorable. La distancia cultural de griegos y persas con res-

<sup>38</sup> Platón, *República*, 5.467b afirma que los animales pelean con más bríos teniendo en frente a sus crías.

<sup>39</sup> Heródoto, 7. 35.

pecto a la valoración del mar era inmensa. Los asiáticos vivían ajenos a los caprichos del Ponto que para los griegos era parte de su vida, fuente de riquezas y desdichas. El mar tenía un dios poderoso que muchas veces regía sus movimientos y en ningún caso podía ser sometido por un hombre. En cambio, el rey persa ordenaba azotar al mar y a los soldados: según Heródoto las tropas de Jerjes atravesaron el Helesponto a latigazos.<sup>40</sup>

El diálogo de Jerjes con Demarato,<sup>41</sup> un espartano que fue rey de su ciudad y se encontraba exiliado en la corte persa, muestra muy claramente como conciben y viven griegos y persas la libertad, el orden, la obediencia y el estar condicionado a algo. Reproducimos parte del coloquio mencionado. El punto de vista del persa entiende que los hombres deben estar constreñidos por el castigo físico que los hace dar lo mejor de sí mismos. Para los persas el orden estaba garantizado por el temor de los esclavos al amo. La ausencia de ese temor era libertinaje.

Jerjes: ¿Cómo podrían oponerse a un ejército tan poderoso como éste mil, diez mil, o incluso cincuenta mil hombres, si todos ellos gozan de la misma libertad y no están a las órdenes de una sola persona?(...) Si estuvieran, siguiendo nuestra pauta, a las órdenes de una sola persona, podría ser que, por temor a su amo, hicieran gala de un valor superior incluso a su naturaleza, y que pese a estar en inferioridad numérica, se viesen obligados, a latigazos, a dirigirse contra un enemigo superior en efectivos; en cambio, si son presa del libertinaje, no podrán hacer ni lo uno ni lo otro. (Heródoto, 7. 103)

Para el espartano, en cambio, los mejores guerreros de la tierra no combaten constreñidos por el temor al amo, sino a la ley, un amo siempre más racional y justo que los amos humanos. La ley,<sup>42</sup> además, es más temida porque reside en el interior de cada guerrero, "en su fuero interno", por ello, aunque sin valerse de látigos es más eficaz que el amo.

Demarato: Lo mismo ocurre con los lacedemonios: en combates singulares no son inferiores a nadie, mientras que, en compacta

---

<sup>40</sup> Heródoto, 7. 56.

<sup>41</sup> Para el detalle de la biografía de Demarato véase Heródoto, 6. 51, 61-70.

<sup>42</sup> Véase de Romilly J., *La Grèce à la découverte de la liberté*, Ed. de Fallois, 1989, pág. 43-59, que lamentablemente no he conseguido.



formación, son los mejores guerreros de la tierra. Pues, pese a ser libres no son libres del todo, ya que rige sus destinos un supremo dueño, la ley, a la que, en su fuero interno, temen mucho más, incluso, de lo que tus súbditos te temen a ti. (Heródoto, 7. 104)

Las palabras de Demarato comienzan expresando una idea sobre la que ya hemos incursionado: el valor del conjunto sobre las singularidades. La formación de hoplitas, en este caso espartanos, no es la suma de sus individuos. La falange es mucho más que la suma de las fuerzas individuales. Ese 'más' no lo entiende Jerjes que sólo considera números superiores o inferiores: ¿qué son cincuenta mil frente a trescientos mil? Probablemente todos los hoplitas movilizados para las segundas guerras médicas no llegaban a cincuenta mil. Además del escaso número, en la perspectiva del persa, se encontraban sin una cabeza, sin un guía, sin amo. Los hoplitas tenían comandantes, pero las órdenes en el campo de batalla no podían ser muy determinantes, entre otras cosas porque los cascos dificultaban mucho la audición. El comandante además era un igual, tan igual que cualquier soldado podía gritarle sugiriéndole algo.<sup>43</sup> Jerjes es incapaz de entender que cincuenta mil soldados libres sean más eficientes que su ejército multitudinario.

Para un griego ser libre no era ser una rueda suelta sin relaciones ni deberes. Ser libre implicaba pertenecer a un conjunto y jugar en él un papel decisivo. El conjunto afectaba el destino de cada uno de sus miembros, así como también se veía afectado por la acción de cada uno de ellos. Por esta razón ser libre implicaba también haber hecho propia la constricción, haber introducido dentro de sí el amo, haber vuelto inmanente el poder. Para los persas, en cambio, el poder no estaba en manos de los hombres, era trascendente a ellos, reposaba en el Rey.

La *eleutheria* de la práctica política ateniense estaba definida en primer lugar por un estado jurídico en el que el ciudadano carecía de amo mortal: "No se llaman esclavos ni súbditos de ningún hombre" (Esquilo, *Persas*, 242). Pero este *status* jurídico es complementario de uno laboral y económico. El hombre libre no trabaja para otro. Probablemente los ciudadanos pobres se ofrecían como voluntarios en la flota para obtener la

---

<sup>43</sup> Los lacedemonios podían gritar consejos a sus oficiales en mitad de la batalla, incluso al rey. Véase Jenofonte, *Helénicas*, 4.2.22 y Tucídides, 5.65.2.

paga del Estado y así evitar ganarse la vida dependiendo de un mortal. La libertad política no sólo requería de la libertad formal jurídica sino de la libertad económica y laboral.

Platón y Aristóteles no estuvieron dispuestos a darle el título de hombres libres a ningún trabajador que usara su cuerpo para ganarse su sustento. Los filósofos pensaron así, no simplemente porque fueran unos aristócratas empedernidos pertenecientes a la clase ociosa que extraía el plus-trabajo a la mayoría, sino porque hay una lógica en el pensamiento griego dada por unas condiciones de producción y una dinámica de reivindicaciones sociales que hicieron posible que emergiera este pensamiento. Si para el tradición griega en general, la lucha por la libertad se realizó mediante la libertad económica y laboral, es decir, rompiendo los lazos de dependencia entre amos y productores, para Platón y Aristóteles ser libre ya no era "no ser esclavo ni súbdito de un mortal" sino no ser esclavo ni súbdito del trabajo. Aristóteles en la *Retórica* (1367a) por ejemplo, define un *eleutheros* como un caballero que no vive para otro ni a disposición de otro porque no practica trabajo sórdido o doméstico. Es por eso, dice, que en Esparta el pelo largo es un símbolo de nobleza, la marca de un hombre libre: es muy difícil hacer un trabajo doméstico con el pelo largo. También en la *Política*, Aristóteles propone que en la mejor ciudad los hombres que se dedican a la producción agrícola y artesanal sean excluidos del uso de las armas, el gobierno de la ciudad y el sacerdocio.

la ciudad más perfectamente gobernada y que posee hombres justos en sentido absoluto y no relativo al principio de base del régimen, los ciudadanos no deben llevar una vida de trabajador manual, de mercader (pues esa forma de vida es innoble y contraria a la virtud), ni tampoco deber ser agricultores los que han de ser ciudadanos (pues se necesita ocio para el nacimiento de la virtud y para las actividades políticas). Aristóteles, *Política*, 1328b-1329a.

Aristóteles distingue entre los que son partes de la ciudad, a saber: militares gobernantes y administradores del culto, de los que son necesarios para la ciudad. Los que son necesarios no son parte de la *polis* y viceversa, una distinción que nos parece extraña hoy, pero que entendemos si pensamos en los dos millones de turcos que trabajan en Alemania.

Ellos son necesarios para ese país pero no forman parte de él bajo ningún concepto. Así pensaron Platón y Aristóteles a los trabajadores como necesarios, pero no como parte de la ciudad. Ahora bien, la necesidad que tiene la ciudad ideal, de los trabajadores es absolutamente necesaria, en ese sentido no se podría continuar con la analogía de los turcos en Alemania. Probablemente los alemanes puedan prescindir de todos los turcos y podrían poner a sus teutones menos favorecidos a hacer los oficios poco gratificantes que hacen los turcos, en la ciudad mejor de Aristóteles, por su parte, los trabajadores son necesarios en el sentido que son imprescindibles. Hay que producir comida, herramientas, armas, etc. (*Política*, 1328b 7) para que la ciudad cumpla con su ideal de autarquía. Lo que es considerado imprescindible, nosotros estamos tentados a tomarlo como parte, para Aristóteles, sin embargo, la clase productora es sólo un medio para conseguir los medios de vida de los que son parte, de los ciudadanos de su ciudad mejor. En este sentido, artesanos y campesinos no son del todo hombres si atendemos a su famosa definición del hombre como animal político. (*Política*, 1253a).

También Platón<sup>44</sup> había propuesto que las distintas funciones que tienen que cumplir los hombres en la ciudad fueran realizadas de manera exclusiva y excluyente. Esto significa que si en la ciudad hay que cultivar la tierra para producir alimento, hay que hacer zapatos, hay que construir casas, hay que defender el territorio, hay que administrar los asuntos del Estado, hay que administrar el culto, ello no deben realizarlo todos los hombres a la vez, sino que cada hombre debe dedicarse con exclusividad a una de estas tareas y hacerlo bien. Platón estaba a favor de la especialización. En consecuencia, los que trabajaban el campo o desempeñaban una actividad artesanal, o eran mercaderes quedaban por fuera del ejercicio de la política.

La relación social de producción enajenada fue la causa de las luchas de los campesinos de la época arcaica. Allí donde éstos tuvieron más éxito crearon la democracia. Los filósofos identificaron la producción misma con una forma de relación social, con una relación injusta o desigual. Esta identidad que para nosotros es errónea, porque no creemos que toda producción tenga que darse en una relación social desigual o esclavizante, fue posible gracias a la devaluación social que tenía desde antiguo el trabajo artesanal (*banausos*) y el trabajo agrícola. A su vez, la

<sup>44</sup> *República*, 2. 370b-d; 3.394e; *Leyes*, 8.846a; 847b-c; *Político*, 289.

poca estima social de los que trabajaban para vivir se debía a la relación de sometimiento del productor al dueño de la propiedad.

La respuesta del proceso histórico real democrático fue intentar identificar el productor con el propietario, el productor con el administrador y gobernante, el productor con el defensor del territorio. Este proceso fue incompleto ya que aunque desde Solón la tendencia haya sido mejorar las relaciones de producción hubo unos productores que se quedaron por fuera de cualquier intento de identidad con el gobernante, soldado, propietario: a saber, los esclavos. Teniendo en cuenta ese límite, el intento fue, por decir lo menos, novedoso y fecundo. La respuesta de los filósofos al problema de la producción social enajenada creo que no es ni novedosa, ni fecunda, lo que hace es postular como ideal lo que de hecho fue en el pasado, quiere proyectar un estado de cosas anterior a Solón. A veces la realidad es más creativa que el pensamiento.

### **3.5 Conclusión**

Para los atenienses la guerra contra los persas consolidó, desde el punto de vista ideológico y militar, un sistema político en que era actor principal la mayoría de los ciudadanos y en el que eran claves las ideas de igualdad y de libertad. Con las invasiones del Gran Rey los hoplitas y marinos atenienses supieron que el mérito de ser hombres libres se debía a ellos mismos.

La libertad se ganaba y preservaba tanto con una política exterior exitosa, para no ser vasallo de un imperio, como con una política interna en la que se privilegiara la igualdad, para no caer en la servidumbre de los jefes locales. Los atenienses lograron el éxito internacional con el dominio del Egeo, con una flota formada por una franja de ciudadanos pobres que tenían, por primera vez, un papel decisivo, desde el punto de vista militar, en los destinos del estado. Como veremos en el próximo capítulo, los atenienses lograron, asimismo, el éxito de la política interna poniendo límites al poder innegable que siempre tuvieron ciudadanos poderosos. Uno de los mecanismos, tal vez el más importante desde el punto de vista ideológico, que tuvo la política ateniense para ponerle talanqueras a los ciudadanos más aventajados por razón de su cuna, riqueza o méritos propios, fue el ostracismo.

## 4 OSTRACISMO

### 4.1 Introducción del ostracismo en Atenas

Aunque es discutida la autoría del ostracismo, se asocia al nombre de Clístenes la introducción de este mecanismo de la democracia ática, a partir de la *Constitución de Atenas*, 22.3.

El procedimiento del ostracismo consistía en que el pueblo reunido en Asamblea votaba cada año, aparentemente sin mediar debate, si quería expulsar de la ciudad a algún ciudadano. Si el órgano soberano del Ática cumplía con un *quorum* de 6000,<sup>1</sup> mínimo requerido, y la mayoría elegía enviar al exilio a un compatriota suyo, entonces se procedía a votar por el candidato para el caso. La nueva votación se hacía poco después y tenía la particularidad de reunir la Asamblea en el ágora, no en el *Prnix*. También se requerían 6000 votantes en esta ocasión, por lo que antes de empezar el escrutinio se procedía a contar el total de votantes. En esta oportunidad, al parecer, tampoco había discursos ni debate, pero seguramente los días precedentes se proponían nombres y corrían los rumores. Los ciudadanos decretaban quién sería enviado al extranjero mediante la inscripción del nombre de un compatriota suyo en un pedazo de cerámica roto, en un cascajo, que los griegos llamaban *ostrakon*, de donde proviene el nombre de ostracismo. Raro privilegio el de ser favorito en esta elección democrática. El 'ganador' debía abandonar el Ática en los siguientes diez días, por diez años, no podía tener ninguna participación en la política interna o internacional del estado durante ese tiempo, pero conservaba todos sus bienes y rentas y recuperaba todos los derechos civiles a su regreso.

Alrededor de la mitad del invierno, en la sexta pritanía, de las diez en que se dividía el calendario político, tenía lugar la reunión de la Asamblea

---

<sup>1</sup> Plutarco, *Vida de Aristides*, 7.6.

en la que por votación se decidía si se iba a condenar al ostracismo a alguien. El número requerido para la decisión coincidía con el que era capaz de albergar el *Próx*, el lugar en que se reunía la Asamblea desde los inicios de la democracia. La cifra de 6000 hay que asociarla con un requisito democrático ya que los intentos oligárquicos disminuían siempre el número de ciudadanos<sup>2</sup> con derechos políticos a un máximo de 5000.

## 4.2 Ciudadanos condenados al ostracismo.

Tanto si creemos, como dice el testimonio de la *Constitución de Atenas*, 22.3, que el ostracismo formó parte de las reformas de Clístenes, como si pensamos que fue posterior, está fuera de disputa que el primer ostracismo recordado fue el de Hiparco en 488/7. Es difícil de entender que un arma de tanta potencia como el ostracismo fuera a dejarse sin usar durante el período de casi veinte años que hay entre las reformas de Clístenes y la expulsión de Hiparco. Claro que se puede postular la existencia de alguien condenado al ostracismo antes de Hiparco y que la tradición lo haya olvidado. Sin embargo, los años previos a Maratón fueron lo suficientemente relevantes como para que la posteridad no hubiera registrado el exilio de un ciudadano importante.

Hiparco era *suggenos*, del mismo *genos* y bisnieto de Pisistrato (*Constitución*, 22.3), era hijo de un Carmo y probablemente de una hija de Hipias, el tirano que había sido depuesto. Según el autor de la *Constitución de Atenas*, la ley del ostracismo había sido promulgada por Clístenes contra este bisnieto del más importante de los tiranos de Atenas, Pisístrato, con la intención de expulsarlo. Este Hiparco parece haber sido el mismo que fue arconte epónimo<sup>3</sup> en 496/5 y lideraba a los amigos de los tiranos que se les había permitido permanecer en Atenas "según la acostumbrada benevolencia del pueblo" (*Constitución*, 22.3). Según Licurgo,<sup>4</sup> Hiparco fue condenado a muerte por traición al no haberse presentado a juicio. Su estatua fue fundida y con ella se hizo un pilar en el que se escribían los nombres de los traidores incluyendo el del propio Hiparco. Este pilar podía ser visto por los jueces que oyeron la acusación contra Leocrates.

---

<sup>2</sup> Sin embargo, este era un porcentaje que podría considerarse bajo ya que el total de ciudadanos para el período comprendido entre las Guerras Médicas y la del Peloponeso se estima entre 20.000 y 30.000.

<sup>3</sup> Stockton D., *op. cit.*, pág. 35.

<sup>4</sup> Licurgo, *Contra Leocrates*, 1.117, única fuente para esta historia. "Cuando Hiparco, el hijo de Carmo no se presentó a juicio por traición ante el pueblo y dejó que el caso se juzgara en ausencia, lo sentenciaron a muerte".

Al año siguiente a la expulsión de Hiparco, en el 487/6 fue condenado al ostracismo Megacles,<sup>5</sup> seguido por una víctima cuyo nombre se ha perdido y que simplemente ha sido descrita como 'uno de los amigos de los tiranos, contra los que la ley fue inventada'. En 485/4 fue expulsado Jantipo,<sup>6</sup> no por conexiones con los tiranos sino por haber llegado a ser 'demasiado poderoso'.

En 483/2, dos años después de Jantipo, fue expulsado Aristides, aparentemente por su oposición a la política naval propugnada por Temístocles. En este caso el ostracismo habría sido usado para dejarle el camino sin obstáculo a un proyecto político, que a la postre resultó exitoso. No podemos pasar por alto la más famosa de las anécdotas sobre el ostracismo en Atenas que nos ha sido transmitida por Plutarco:

Se dice que un hombre del campo, que no sabía escribir, dio la concha a Aristides, a quien casualmente tenía a mano, y le encargó que escribiese a Aristides; y como éste se sorprendiese y le preguntase si le había hecho algún agravio: "Ninguno, respondió, ni siquiera lo conozco, sino que ya estoy fastidiado de oír continuamente que le llaman el justo"; y que Aristides, oído esto, nada le contestó, y escribiendo su nombre en la concha, se la volvió. Desterrado de la ciudad, levantando las manos al cielo, hizo una plegaria enteramente contraria a la de Aquiles, pidiendo a los dioses que no llegara el tiempo en que los atenienses tuvieran que acordarse de Aristides. *Aristides*, 7.<sup>7</sup>

La historia, probablemente apócrifa, sintetiza una de las críticas más recurrentes contra la democracia, a saber, la ignorancia y falta de responsabilidad del elector. Muestra también la disposición de los hombres a acatar los designios hechos por estos electores, a pesar de ser conscientes de este defecto que conlleva un sistema político democrático. Aristides escribió sin protestar su nombre en el *ostrakon*, como Sócrates, más de un siglo después, se negó a huir del Ática y acató la condena de los jueces a morir envenenado. Son dos ejemplos de ciudadanos que se sometieron a la voluntad de los electores aunque no estaban convencidos del buen juicio de los que decidían.<sup>8</sup>

<sup>5</sup> Este Megacles era un alcmeónida como lo deja ver su nombre. *Supra*, 2.1.4 y 2.1.5.

<sup>6</sup> Padre de Pericles, Jantipo se casó con Agarista una alcmeónida, muy probablemente tía de Clístenes.

<sup>7</sup> Traducción de Ranz Romanillos A., Plutarco, *Vidas Paralelas*, Espasa Calpe, Buenos Aires, 1948.

<sup>8</sup> Hubo una actitud conservadora en los ciudadanos de Atenas que consideraban, en general, que lo más importante para un ciudadano era acatar, defender y no ir nunca en contra de las leyes y decretos de la ciudad. En este principio se basó uno de los delitos específicos de la democracia, la *graphê paranomon*.

La plegaria hecha por Arístides no se cumplió. Con la invasión de Jerjes todos los que habían sido condenados al ostracismo fueron llamados de vuelta a casa,<sup>9</sup> lo que demuestra que una decisión de la Asamblea se enmendaba con otra. En esta oportunidad una decisión revocaba por lo menos cinco decisiones anteriores. La Asamblea pues, era soberana en esos asuntos y la instancia de corrección o enmienda era ella misma.

Sabemos que Arístides y Jantipo volvieron a la política ateniense en esos días difíciles y jugaron papeles importantes en la guerra. Con respecto a Hiparco, por el contrario, creemos que no volvió a su ciudad, porque había sido condenado a muerte por traición, su estatua destruída, y su nombre escrito en un pilar que denunciaba a los traidores.

Los descubrimientos arqueológicos nos dejan ver lo poco que sabemos de la política interna de Atenas durante el período entre la primera y segunda invasión persa, es decir entre 487 y 480. Meiggs y Lewis<sup>10</sup> contaron 1404 *ostraka* legibles, donde aparecen 61 nombres, y para el período parece que por lo menos menos hubo veinticinco candidatos a ser expulsados. Temístocles tiene la suma más alta de cascajos escritos con su nombre: 568, de los cuales 191 fueron desenterrados en un mismo depósito, estaban escritos por sólo cuatro manos y se supone que, o se usarían para hacer fraude o serían distribuidos entre votantes analfabetos.<sup>11</sup>

Años después (470) de la expulsión de los persas el héroe de aquellos días, Temístocles tuvo que tocar la puerta del Gran Rey porque sus compatriotas lo habían condenado al ostracismo (probablemente éste lo recibió con más asombro que el que nos produce a nosotros su decisión de elegir para su exilio la casa de su antiguo enemigo).

En Atenas, quedaba el camino abierto a Cimón, quien lideró una política internacional de alianza con Esparta contra Persia. Cimón extendió y consolidó el poder imperial de Atenas en el Egeo y frenó el avance de la política hacia una democracia más radical restituyendo los poderes del

---

<sup>9</sup> Así finaliza el "Decreto de Trecén", que aunque con muchos problemas de autenticidad debió haber sido promulgado después de la caída de las Termópilas, y cuyo contenido fue descubierto en Trecén en el verano de 1959, por M.H. Jameson: "Quienes hayan sido desterrados por diez años deben regresar a Salamina y permanecer allí, hasta que el pueblo tome alguna decisión sobre ellos", traducción de Cabello B., en el Apéndice 8 del vol. 7 de Heródoto, Ed. Gredos, Madrid, 1985, pág. 322.

<sup>10</sup> Meiggs R. y Lewis D., *A Selection of Greek Historical Inscriptions to the End of the Fifth Century B.C.*, Oxford, 1969, citado por Stockton D., *op. cit.*, pág. 37.

<sup>11</sup> Sobre el problema de si era letrada la ciudadanía ateniense a principios del siglo V y la relación alfabetización-ostracismo, véase la interesante tesis de Havelock E., *The Literate Revolution in Greece and Its Cultural Consequences*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1982, pág. 198 a 200.



Areópago que habían sido erosionados por Pisístrato y por Clístenes. Sin embargo, diez años más tarde (460), Cimón también fue condenado al ostracismo.

#### 4.2.1 La supremacía ateniense en el Mediterráneo

Permítasenos aquí una breve digresión sobre el origen del imperialismo ateniense,<sup>12</sup> en la medida que es necesario para la comprensión del papel que jugó el ostracismo de algunos de los personajes de Atenas, y para comprender también el último progreso democrático de Atenas, el que lideró Pericles.

La retirada de los últimos reductos persas del Mediterráneo fue hecha bajo la iniciativa de Atenas. Los espartanos, jefes 'naturales' de las guerras médicas del lado griego, se mostraron renuentes a salir tan lejos como el Helesponto para perseguir al enemigo, por su naturaleza de guerreros terrestres, y se conformaron con que los persas hubieran abandonado la Hélade. Las naciones aliadas no veían con buenos ojos a los jefes espartanos que tan pronto salían de casa se portaban despóticamente, como lo hizo, por ejemplo, Pausanias.<sup>13</sup> Los mismos espartanos resolvieron que no era bueno enviar a los jefes fuera del Peloponeso para evitar que se corrompieran. Una organización tan cerrada y estricta en cuanto a la adquisición, uso y disfrute de bienes materiales, producía unos individuos que tan pronto tenían oportunidad se lanzaban con avidez a todo aquello que les había estado vedado.

Atenas, en cambio, con un mejor trato con los aliados y prevenida con respecto al poder persa, sabía que había que asegurar el perímetro del mar, así que emprendió la custodia del Ponto frente a una eventual nueva invasión extranjera, con el beneplácito de los espartanos que la consideraban su amiga.

La flota era el arma para fines militares, como había sido ya decisiva en la guerra contra los persas. Los barcos que usaron los atenienses, último adelanto tecnológico de finales de la época arcaica, principio de la clásica, fue el tirreme. Se trataba de una nave con tres hileras de remeros, de ahí su nombre, que necesitaba ciento ochenta remeros y 20 tripulantes más, entre oficiales y marinos armados como infantería que podían abordar un

---

<sup>12</sup> Tucídides, 1.94 y ss.

<sup>13</sup> Tucídides, 1.95.

barco enemigo. La batalla efectiva de trirremes requería entrenamiento intensivo y buena preparación de la tripulación. Entrenar el personal necesitaba tiempo ya que era necesario un intrincado trabajo en equipo para lograr ser exitoso en las maniobras de batalla donde había que coordinar la acción las tres hileras de bancos de remeros de cada nave.

Hacia el 476 las *poleis* interesadas en mantener a los persas lejos se aliaron con Atenas para el propósito de cuidar el mar, a esta alianza se la ha llamado la Liga de Delos, porque los fondos fueron guardados en la isla del mismo nombre, en las Cícladas. Estos fondos se nutrían del aporte de los Estados aliados y servían para mantener la flota, costear la construcción de barcos y el pago de los marinos. La mayoría de los miembros de la liga de Delos prefería pagar sus contribuciones anuales a aportar trirremes, construirlos y dotarlos de tripulaciones eficientes. Los estados más grandes corrieron con la responsabilidad de construir y equipar barcos y los pequeños compartían el costo de los mismos aportando dinero. Atenas era mucho más rica y próspera que la mayoría de los aliados de la Liga de Delos, tenía experiencia en la construcción y uso de los trirremes, gracias a la política de Temístocles, desde antes de la segunda invasión persa, y disponía de un sector de ciudadanos pobres dispuestos a trabajar y entrenarse como remeros.

Dado que Atenas aportaba el más grande número de barcos de la flota de la Liga, el poder cayó en manos de esta ciudad, o para ser más precisos, de la Asamblea ateniense. Este desbalance, o desarmonía entre los miembros, esta prevalencia de una de las partes sobre el todo, hizo que Atenas fuera más poderosa, ejerciera su poder y surgiera la discordia.

El momento en que Atenas se transformó de aliada en dominadora de los otros Estados puede ubicarse en 465 cuando Tasos, viendo el mar libre de peligro persa, y disputándole a Atenas el comercio de la costa tracia y las minas continentales que explotaba, decidió retirarse unilateralmente de la Liga. Atenas usó los recursos y naves de los estados aliados para vencer la nación rebelde. Después de tres años, en 463, la isla se dio por vencida. Como castigo la Liga obligó a Tasos a derribar sus muros defensivos, entregar la flota y pagar sumas enormes de impuestos y multas, abandonar el continente y las minas.<sup>14</sup> Durante los años que duró el sitio a Tasos otros Estados se sublevaron, principal-

---

<sup>14</sup> Tucídides, 1.101.

mente porque se negaban a seguir pagando el tributo y aportando naves. Esciros, una isla del Egeo, fue saqueada, sus habitantes esclavizados y su territorio repartido entre colonos atenienses. Otro tanto pasó con Naxos que fue sometida a asedio hasta que se llegó a un acuerdo con los atenienses. "Esta fue la primera ciudad aliada que contra lo estipulado perdió su independencia; posteriormente la perderían cada una de las otras según sus circunstancias particulares".<sup>15</sup> Los atenienses comenzaron a ser odiados como amos:

El mando de los atenienses ya no resultaba igual de grato, ni participaban en las expediciones en pie de igualdad y además era fácil reducir a los aliados sublevados. Tucídides, 1.99.2.

Fueron los generales más importantes de las campañas militares de esos días Cimón, hijo de Milcíades, el vencedor de Maratón, y Aristides. El primero comandó los operativos de retirada de los últimos reductos persas en el este del Mediterráneo y sofocó muchas de las sublevaciones. Sabemos que Aristides, apodado el justo, fijó la suma con que debía contribuir cada aliado a la liga de Delos. El sobrenombre<sup>16</sup> le pudo haber sido dado porque en los primeros tiempos el tributo no era tan alto, pudo haber sido considerado 'justo' por los aliados. Después se incrementó considerablemente: Aristides había fijado la recaudación anual en cuatrocientos sesenta talentos, Pericles la subió a seiscientos.

Otro hecho importante que hay que mencionar de la política internacional de Atenas. en los años anteriores al advenimiento de Pericles, fue el roce de las relaciones entre Atenas y Esparta a raíz del terremoto del Peloponeso en el 465. Toda la península sufrió grandes pérdidas y los hilotas aprovecharon para rebelarse en 462. Los espartanos tuvieron que pedir ayuda a Atenas aunque habían apoyado moralmente a Tasos, pero este apoyo no se había concretado en ayuda militar. Los atenienses enviaron una expedición militar para ayudar a sofocar la revuelta hilita. Eligieron a Cimón para comandar la expedición ya que además de ser el general más prestigioso del momento, era admirador confeso de Esparta. En Laconia, Cimón y los atenienses sufrieron la humillación de ser devuel-

---

<sup>15</sup> Tucídides, 1.98.

<sup>16</sup> Plutarco, *Aristides* tiene otra explicación del origen del sobrenombre.

tos a casa, o echados del Peloponeso, porque los espartiatas sospecharon que los soldados demócratas atenienses pudieran ser favorable a los hilotas. Poco más tarde de un año después de volver a casa Cimón fue condenado al ostracismo, tal vez como chivo expiatorio por el fracaso en el intento de ayudar militarmente a los espartanos en sus dificultades domésticas, o, tal vez, como resultado de las reformas de Efiálfes.

Con la muerte política de Cimón, Atenas cambió interna y exteriormente. Rompió su alianza con Esparta y se alió con un tradicional enemigo de ésta: Argos. Más o menos simultáneamente a nivel interno se aprobó la reforma legislativa de Efiálfes. En el año 454 los fondos de la Liga de Delos fueron transferidos a Atenas después de que ésta fracasara en el intento de liberar a Egipto del poder persa,<sup>17</sup> donde los atenienses perdieron doscientos barcos y casi la totalidad de sus tripulaciones. Con la excusa de una posible represalia de los persas a los países aliados, Atenas disponía ahora a su antojo de los bienes de los aliados. En la década siguiente la *polis* ateniense tuvo como protagonistas, en extrema oposición sobre los asuntos del Estado, en cuanto al imperio y la democracia interna, a Pericles y Tucídides, el hijo de Melesias, un cuñado de Cimón. Pericles dirigió una política que era tan imperialista como lo había sido la de Cimón pero le dio una dimensión nueva al uso de los fondos de la Liga. Emprendió la ambiciosa construcción de edificios públicos con la justificación de que Atenas había pagado con la destrucción de su ciudad la libertad de la Hélade. El argumento tenía algo de cierto, sin embargo, tuvo oposición dentro de la Asamblea. Así nos lo deja ver el siguiente pasaje:

Clamaban contra Pericles los oradores del partido de Tucídides, diciendo que dilapidaba el tesoro y disipaba las rentas; y él preguntó en junta al pueblo si le parecía que gastaba mucho. Respondiéronle que muchísimo; y entonces: "Pues no se gaste -dijo- de vuestra cuenta, sino de la mía; pero las obras han de llevar sólo mi nombre". Plutarco, *Pericles*, 14.

Frente a esta amenaza el pueblo se decidió por apoyar la iniciativa de Pericles, sin ponerle cortapisas al gasto de los fondos del imperio. En la política doméstica Pericles tomó la causa del pueblo y de los muchos, en

---

<sup>17</sup> La campaña a Egipto y la transferencia de los fondos de la Liga de Delos a Atenas fueron obra de Pericles.

contra de los ricos y pocos, aunque su carácter nada tenía de popular,<sup>18</sup> mientras que tanto Tucídides como Cimón eran de tendencia más aristocrática. El ostracismo de Tucídides, hijo de Melesias, en 444/3 decidió el rumbo democrático que seguiría la ciudad por más de un siglo de porvenir.

En 417, o al año siguiente 416, se votó el último ostracismo de la historia de Atenas. Después de más de veinte años, el antecedente más próximo había sido la condena de Tucídides hijo de Melesias, se volvió a usar esta armadura política<sup>19</sup> de la democracia, ya un poco oxidada. Alcibiades y Nicias<sup>20</sup> se disputaban el favoritismo del *dēmos*. Alcibiades, *l'enfant terrible* de la democracia durante la Guerra del Peloponeso, se enfrentaba sin moderación ni escrúpulos, en casi todos los aspectos de la política del imperio, a Nicias, hombre mesurado, supersticioso y no muy brillante. Esta vez no se midieron fuerzas entre ellos como lo hicieron Pericles y Tucídides el hijo de Melesias, sino que los enemigos políticos se unieron y pusieron en la picota a un tercero, enemigo de ambos: Hipérbolo. Plutarco<sup>21</sup> dice que Hipérbolo<sup>22</sup> de Periteo, que se valía del pueblo cuando quería desacreditar y calumniar a los que eran superiores, fue el que tuvo la iniciativa para intentar un nuevo ostracismo. Alcibiades, después de que fallara su política con Argos,<sup>23</sup> había sido blanco de la demagogia de Hipérbolo que quería verse libre del exitoso joven político. Lo más seguro es que Alcibiades haya apelado a aliarse con Nicias, un demócrata moderado, para salvar su pellejo. Contra el oscuro Hipérbolo se votó el destierro. Aquí la historia del ostracismo se repitió más como comedia que como tragedia, si se nos permite usar la fórmula de Marx en el comienzo de *El Diociciocho Brumario de Luis Bonaparte*. Plutarco<sup>24</sup> caracteriza el personaje como uno de comedia y muestra que a Hipérbolo le faltaba la grandeza que era necesaria para ser nombrado por el pueblo en los cascajos:

<sup>18</sup> Plutarco, *Pericles*, 7: *outō dē pherōn ho Periklēs tōi dēmōi proseineimen heauton, anti tōn plousiōn kai oligōn ta tōn pollōn kai penētōn elomenos para tēn autou phusin hekista dēmotikēn ousan.*

<sup>19</sup> La imagen es de Hignett C., *op. cit.*, pág. 267.

<sup>20</sup> Sin embargo: "No se me oculta haber dicho Teofrasto que cuando salió desterrado Hipérbolo era Feaco, y no Nicias, el que entraba en disputa con Alcibiades; pero los más lo refieren de aquella manera", Plutarco, *Nicias*, 11.

<sup>21</sup> *Vida de Alcibiades*, 12.

<sup>22</sup> Un demagogo de los que hicieron oír su voz en la Asamblea después de la muerte de Pericles, por su origen social no muy distinguido, vendedor de lámparas, era un hombre nuevo.

<sup>23</sup> Plutarco, *Alcibiades*, 12.

<sup>24</sup> *Ibid.* Plutarco define así el ostracismo: "es el medio que emplean siempre para enviar a destierro al ciudadano que se adelanta en gloria y en poder, desahogando así su envidia, más bien que su temor".

Fue a sus costumbres merecida pena;  
mas por su calidad de ella era indigno,  
porque no se inventó seguramente  
contra tan vil canalla el ostracismo.<sup>25</sup>

Después de este ostracismo el mecanismo no se volvió a usar, aunque tampoco se derogó, ni se cuestionó el hecho mismo de expulsar a un ciudadano sin juicio, sin ser culpable, por la simple razón de haber sido blanco de la voluntad de la mayoría.

### 4.3 ¿Por qué el ostracismo?

Algunos historiadores modernos han expresado su extrañeza<sup>26</sup> ante el ostracismo calificándolo de mecanismo curioso, sorprendente, etc., de la democracia ateniense. A mi me ha llamado la atención que el ostracismo sea sorprendente. ¿Si el pueblo era soberano, por qué no podía, de vez en cuando, verse libre de alguien? La lógica de la extrañeza ante el ostracismo estriba en que la democracia antigua es considerada fruto de la razón y de seres exclusivamente racionales, entonces ¿por qué recurrieron a la arbitrariedad de un mecanismo que expulsaba a un individuo sin condenarlo, sin que se defendiera, sin ninguna razón que legitimara la fuerza? ¿Por qué al condenado a ostracismo se le elegía mediante un decreto de la Asamblea y no era juzgado en los tribunales, o en la misma Asamblea? Creemos que la respuesta hay que buscarla explorando los antecedentes rituales y religiosos de los jónicos, lo que pone en entredicho la creencia más o menos explícita de que los griegos eran exclusivamente 'racionales'.<sup>27</sup> En esta perspectiva, el ostracismo más que haber sido una curiosa invención política, tendría las huellas de una práctica ritual. Claro, no estamos negando que se tratara de un dispositivo político: se votaba en la Asamblea, y los afectados eran ciudadanos con derechos civiles, el castigo también era eminentemente político ya que el condenado debía que-

---

<sup>25</sup> Cita Plutarco, *Ibid.*, a Platón el cómico. Traducción de Antonio Ranz Romanillos, Espasa-Calpe, Buenos Aires, 1948.

<sup>26</sup> Hignett C., *A History of the Athenian Constitution*, Oxford at the Clarendon Press, 1952, habla del ostracismo en términos de "strange innovation", pág. 164. La traducción de Forrest W.G., *La Democracia Griega* Ediciones Guadarrama, Madrid, 1966, pág. 201, dice "curioso procedimiento", y Havelock E., *The Literate Revolution in Greece and its Cultural Consequences*, Princeton Univ. Press, Princeton, New Jersey, 1982, pág. 199, también dice "curious procedure", Stockton D., *The Classical Athenian Democracy*, "it was [...] a very curious process", pág. 34. Por otra parte Hornblower S., *El mundo griego 479-323 AC*, Ed. Crítica Grijalbo, Barcelona, 1985, pág. 159, habla del "arma irracional del ostracismo".

<sup>27</sup> Por supuesto que esta creencia ha sido cuestionada repetidamente. Dodds E.R., *Los griegos y lo irracional*, Alianza, 1981, contribuyó mucho en este sentido.

dar por fuera de la Asamblea y de lo que ella representaba: el conjunto de los ciudadanos del Ática.

Reconocemos el valioso aporte que hace Murray cuando entiende que aparte de las razones de desconfianza hacia las familias de los Pisistrátidas, de los Alcmeónidas y de los acusados de tratos con los persas existe un "elemento más fortuito: el extraño gozo<sup>28</sup> que experimentaba el pueblo en hacer daño a una aristocracia a la que había temido una vez, tal como lo manifiesta en verso un *óstrakon*: Este óstrakon dice que Jantipo hijo de Arrifronte/ es el que más daño ha hecho de los malditos jefes".<sup>29</sup>

La explicación de Murray está basada en el concepto de lucha de clases para entender el ostracismo. Es claro que los condenados al ostracismo fueron siempre personajes con prestigio y poder, no se elegía para exiliarlo a un zapatero o a un agricultor que llegaba dos o tres veces al año a las sesiones de la Asamblea.<sup>30</sup> También es cierto que la mayoría de los que votaban no eran 'aristócratas' y los condenados al ostracismo casi siempre lo eran. Compartimos el atisbo de Murray en el sentido de la contradicción de clases presente en cada *ostrakophoria*, pero queremos ahondar en lo que él llama "el extraño gozo" que siente el pueblo al expulsar a un aristócrata.

Nos parece que este gozo no es tan extraño, por tanto, no es extraña la ley del ostracismo, se trata, por el contrario de un gozo muy humano. Aunque cambie de objeto, es común a casi todos los pueblos y culturas que se llamaron hasta hace poco 'primitivas'<sup>31</sup> y que podemos llamarlas de recolectores y cazadores. Estas sociedades eligen periódicamente, por unanimidad, un individuo (ya sea un marginal, un extranjero, un rey o una mujer) que se expulsa como portador de los males de la comunidad. Ya que este individuo carga los males y las pestes se identifica con el conjunto de las pestes y dolencias, en virtud de una identidad muy fácil de hacer entre el vehículo y la carga. El elegido para este fin es inmolado o expulsado del perímetro de la aldea o ciudad .

<sup>28</sup> El subrayado es nuestro.

<sup>29</sup> Murray O., *Grecia Arcaica*, pág. 251.

<sup>30</sup> La Asamblea se reunía al menos cuarenta veces al año, cuatro veces por pritanía.

<sup>31</sup> El término "primitivo" fue el que mejor encontraron los antropólogos del siglo XIX y primera mitad del XX para designar culturas cuyos medios de vida no provenían principalmente de la agricultura. Australianos, polinesios, melanesios y africanos fueron estudiados como estados de civilización pasados y superado por la cultura europea. Después vinieron los trabajos sobre los indígenas de América. Incluso Freud S., *Totem y Tabú* conserva el término de "primitivo" y, hay que confesarlo, es difícil verse libre de esta palabra aunque expresa unos valores de jerarquización que no compartimos.

Proponemos<sup>32</sup> considerar la práctica del ostracismo como afin a otra más antigua y ya un poco desgastada para la época clásica<sup>33</sup> pero con mucha fuerza en tiempos más remotos: nos referimos a lo que en el mundo griego se llamó el *pharmakos*,<sup>34</sup> un ser humano elegido como medio purificador de los males de la comunidad.

#### **4.4 El chivo emisario de *Levítico*, 16**

Antes de detenernos en la práctica del *pharmakos* griego debemos considerar el testimonio de la *Biblia* donde figura el chivo expiatorio, *Levítico*, 16, 7-26, por ser de la misma naturaleza de expulsión de una víctima que carga sobre sí los pecados de un pueblo, y también por tratarse de un texto familiar a nuestra cultura.

[...] Tomará [Aarón] los dos machos cabríos y los presentará delante del Señor [...] Luego Aarón echará las suertes sobre los dos machos cabríos, una suerte para el Señor y otra para Azazel [...] En cuanto al macho cabrío sobre el cual ha caído la suerte para Azazel, será presentado vivo delante del Señor, para hacer propiciación sobre él, con el fin de enviarlo a Azazel hacia el desierto [...] Colocará Aarón sus dos manos sobre la cabeza del macho cabrío vivo y confesará sobre él todas las iniquidades de los hijos de Israel y todas sus transgresiones, según todos sus pecados; los pondrá sobre la cabeza del macho cabrío preparado para esto, y lo mandará al desierto por medio de un hombre. Llevará sobre sí el macho cabrío todas sus iniquidades hacia una tierra árida y se le mandará al desierto [...] En cuanto al que condujo el macho cabrío hacia Azazel, lavará sus vestidos y lavará su cuerpo en agua, después de haber entrado en el campamento.<sup>35</sup>

El fragmento copiado hace parte de la descripción de los ritos expiatorios celebrados el "día de la expiación", el décimo del séptimo mes, solemnidad instituida por el judaísmo después de su vuelta del desierto en Babilonia, probablemente hacia comienzos del siglo IV a.C., y

---

<sup>32</sup> Propuesta hecha por Gernet L. en conferencia sin publicar dada en 1958 en el Centre d'études sociologiques y repetida por sus seguidores Vernant J. P., *Myth and Tragedy in Ancient Greece* págs. 10, 134. También es registrada en el volumen de Burket W., *Greek Religion Archaic and Classical*, Basil Blackwell Ltd. & Harvard Univ. Press, Oxford, 1985.

<sup>33</sup> "no está bien cazar hombres para un banquete o sacrificio, sino lo que se puede cazar para este fin, y lo que se puede cazar es un animal salvaje que sea comestible" Aristóteles, *Política*, 1324b.

<sup>34</sup> Masculino de *pharmakon*, remedio.

<sup>35</sup> Traducción del hebreo por Félix Asensio, S. I., en *La Sagrada Escritura*, tomo I, Madrid, BAC, 1967.



que coincide con rituales de expiación de babilonios, atenienses y otros jonios, romanos, etc. Como lo indica el texto, en el ritual ordenado por Yahvé a Moisés, para ser ejecutado por su hermano Aarón, el gran sacerdote de los judíos extendía sus manos sobre la cabeza del animal expiatorio, una cabra macho, confesaba sobre ella todas las iniquidades de los hijos de Israel, y de este modo a través de la palabra transfería los pecados de la gente al animal, después lo enviaba a perderse en el desierto. Con la expulsión anual del macho cabrío el campamento quedaba purificado. "En Babilonia, el día quinto de la fiesta de año nuevo, 5 de *nisán*, el encantador purificaba los santuarios de *Bel* y de *Nabu* con agua, aceite y perfumes; después, un inmolador cortaba la cabeza de un carnero y frotaba con su cadáver el templo de *Nabu* para borrar sus impurezas; luego, el encantador y el inmolador se alejaban en la campiña, sin poder volver a la ciudad antes del fin de la fiesta".<sup>36</sup>

El chivo expiatorio, así como el animal destinado a Yahvé por la suerte, es llamado en la Biblia hebrea simplemente *śā'îr*<sup>37</sup> 'macho cabrío': pero la Vulgata traduce el *śā'îr* destinado a Azazel como *caper emissarius* (=cabra emisario), de donde nuestro "chivo emisario" o, por su función, "chivo expiatorio". El Azazel a quien se envía el chivo emisario no aparece sino en el texto citado de *Levítico* y suele entenderse como un demonio del desierto. Sin embargo, la oscuridad rodea su nombre. En efecto, la palabra hebrea tiene etimología discutida, pudiendo provenir de los equivalentes a: 'dios fuerte', 'el fuerte caído', 'el velludo' o 'dios cabra'. Gesenius (siglo XIX) prefería tomarlo como una forma intensiva de \**azāl* 'alejar' con lo que significaría 'el alejado'.

En la Biblia hebrea es claro que Azazel (*'azā'zēl*) es el nombre de alguien distinto de Yahvé y contrapuesto a él. "[Aarón] echará una suerte para Yahvé y una para Azazel" 16, 8; "y el cabro sobre el que cayere la suerte para Azazel [...] será enviado a Azazel al desierto" 16, 10; "en cuanto al que envió el macho cabrío a Azazel [...]" 16, 26. En este último pasaje las palabras para "el macho cabrío" (*hāśśā'îr*) y "a Azazel" (*la'āzā'zēl*) quedan en secuencia continua (*hāśśā'îr la'āzā'zēl*), y esto debió ser lo que llevó a San Jerónimo, traductor de la Vulgata, a entender *la'āzā'zēl* como participio determinante de *hassa'ir*, interpretando *hāśśā'îr la'āzā'zēl*

<sup>36</sup> García C. M., *La Biblia y el legado del antiguo oriente*, Madrid, BAC, 1977. pág. 379.

<sup>37</sup> La información que viene a continuación se la debo a Páramo J., en correspondencia 28-03-96.

como *caper emissarius*, y a utilizar *caper emissarius* como traducción uniforme en los lugares donde el macho cabrío aparece relacionado con Azazel: "[...] et alteram *capro emissario*" 16,8; "cuius autem in *caprum emissarium* [...] et emittat eum in solitudinem" 16,10; "qui dimiserit *caprum emissarium* [...]" 16, 26, debido a esto en la Vulgata no aparece el nombre *Azazel*. Gesenius reconstruyó un verbo \*'āzal, 'alejar', extrayéndolo del supuesto participio intensivo *āzā'zēl emissarius* = griego: *apopompaios*'.

Los antiguos traductores griegos habían reconocido en el hebreo *laāzā'zēl* (*l - ha - āzā'zēl* = a [el] Azazel) el nombre de un demonio del desierto, que interpretaron como *apopompaios* 'el enviado, arrojado [al desierto]'. Pero contra esto Cirilo de Alejandría escribiría: "El macho cabrío que se inmolaba no era enviado a un *apopompaios*, es decir, a un demonio que se llamara así, sino que era, él mismo, llamado *apopompaios*".

La etimología más verosímil de *āzā'zēl* es la que ve en esta palabra el nombre teóforo *āzaz-ēl* 'dios es fuerte' o 'el dios fuerte', obviamente rechazado por los yahvistas ortodoxos, que no admitían más dios que Yahvé. Ellos habrían transformado 'el dios fuerte' en *āzā'zēl*, término que hoy resulta ininteligible. Quienes tienen a Azazel por un demonio del desierto encuentran en su figura una réplica del "saqueador y destructor" (Set-Tifón) egipcio, cuyo furor reclamaba víctimas, o del *Averruncus* romano, a quien se debe aplacar para que se retire el mal.

## 4.5 El *pharmakos*

No son muchas las fuentes antiguas que dan testimonio directo del *pharmakos* en Grecia. Sin embargo, contamos con algunas menciones en Aristófanes, Lisias e Hiponacte.<sup>38</sup> El tema fue estudiado por Frazer en su libro *The Scapegoat* (Londres, 1913) y reproducido de manera resumida en *La rama dorada*.<sup>39</sup> Más tarde, René Girard se ha ocupado extensamente del tema en sus libros: *La violencia y lo sagrado*<sup>40</sup> y *El chivo expiatorio*.<sup>41</sup> Nuestras reflexiones se han nutrido en gran medida de estos textos, pero como suele decirse en estos casos, los posibles errores de interpretación son de nuestra responsabilidad.

<sup>38</sup> Poeta de Efeso o Colofón del siglo VI.

<sup>39</sup> Frazer J. G., *The Golden Bough*, primera edición 1922, traducción española: *La Rama Dorada* Fondo de Cultura Económica, 1944, México, pág. 652-657.

<sup>40</sup> Girard R., *La violence et le sacré*, Editions Bernard Grasset, Paris, 1972. Traducción española, *La violencia y lo sagrado*, Ed. Anagrama, Barcelona, 1983.

<sup>41</sup> Girard R., *Le bouc émissaire*, Editions Grasset & Fasquelle, Paris, 1982. Traducción española, *El chivo expiatorio*, Ed. Anagrama, Barcelona, 1986.

Entre los ritos de purificación griegos se destaca la expulsión del *pharmakos* ya que éste indica que los sacrificios humanos eran una posibilidad, e incluso una institución fijada periódicamente, en este mundo civilizado. Purificar es limpiar o mantener limpio. Todos los seres deben mantenerse limpios, eliminando aquello que produce irritación y que se define como sucio. Una de las experiencias formativas del hombre en su niñez es la limpieza. El niño aprende a establecer límites a través de la limpieza y aprende también a segregar a una persona sucia. Siguiendo una cierta rutina el niño se mantendrá como aceptable para los otros seres que lo rodean. La limpieza pues tiene que ver con la mirada de los otros sobre cada uno. Es en este sentido que la purificación es un proceso social que se realiza en la pertenencia a un grupo. Los miembros del grupo nacen inmersos en unos patrones de pureza, o lo que es lo mismo, reciben unos estándares de limpieza, que de alguna manera reproducen, pero que también modifican muy lentamente. La mayoría acepta los códigos culturales heredados que descifran pureza/impureza y purificación. Los réprobos, los rebeldes, los marginales (e incluso algunos enfermos, los mentales, por ejemplo) son seres considerados sucios o impuros. La impureza es concebida como algo contagioso, como una mancha que se extiende e impregna todo el tejido social. Los crímenes y los criminales son también elementos corruptores de la limpieza y el orden. Porque lo sucio se extiende y penetra todos los resquicios de la vida comunitaria es por lo que hay que limpiar los elementos impuros, hay que extirparlos, purificarlos. Se preserva, de esta manera, la integridad y sanidad del colectivo. Mediante la purificación se rescata un orden siempre en peligro de ser destruido.

En *Las Euménides* de Esquilo, Orestes se presenta ante Atenea ofreciéndosele para ser juzgado por ella por el homicidio de su madre en venganza del asesinato de su padre. Antes de presentarse dice Orestes a la diosa:

Es ley que el homicida no le hable a nadie hasta el momento en que un hombre con capacidad para purificarlo lo haya rociado con la sangre que brote al degollar una res lechal. Tiempo ha que estoy purificado de esas manchas en otras moradas y con las reses y las aguas corrientes. Así que te digo que esa preocupación está fuera de lugar. (*Las Euménides*, 447- 453)

El homicidio aunque sea legítimo requiere siempre de la purificación del homicida para evitar la propagación de la mancha.

Para hacer la limpieza y purificar la comunidad se necesita un medio, un vehículo que desinfecte<sup>42</sup> y se lleve la impureza. El agua suele ser el elemento cotidiano de nuestra limpieza diaria, pero existen otros medios. Uno de ellos era para los griegos, como para otros pueblos de la tierra,<sup>43</sup> el sacrificio de uno o varios hombres, o de algún animal sagrado, como era entre los antiguos judíos y en la purificación del homicida que hemos visto recién en Esquilo.

Una explicación del origen de las prácticas sacrificiales puede encontrarse en la apremiante cotidianidad de los primates<sup>44</sup> que fueron desplazados del bosque tropical a la sabana, a finales de la era geológica conocida como el mioceno. Cuando nuestros antepasados descendieron de los árboles, hace alrededor de doce millones de años, y adoptaron el nuevo nicho ecológico que fue la sabana, tuvieron que enfrentar, entre otras cosas, unos predadores nuevos, en un medio donde era difícil esconderse y la huida no era para todos exitosa. Estos pequeños y frágiles grupos de primates aprendieron que en su nuevo hábitat los predadores tomaban periódicamente de almuerzo uno de sus miembros, probablemente uno enfermo o débil que quedaba atrás en la huida. El individuo muerto por las fieras de alguna manera posibilitaba la supervivencia del grupo. La pérdida sangrienta de uno de los suyos, en un proceso que duró millones de años, tuvo que haber impresionado mucho a estos seres altamente sociales. La necesidad de consuelo y de aceptación de esta terrible realidad tuvo que haber operado en sus mentes para transformar la muerte que se imponía como exterior al grupo como algo inmanente a él. Podemos afirmar, a manera de conjetura, que los homínidos comenzaron a planear qué miembro del grupo perder en el siguiente ataque, y comenzaron también a sacralizar al sacrificado y a la fuerza que cobraba una vida. Este tributo que los homínidos pagaron a la naturaleza se convirtió, con la cultura, en el rito de pasaje del sacrificio. Así la violencia impuesta por las constricciones exteriores se volvió necesaria y generada desde el interior del grupo. Las características y los detalles de cada ceremonial de sacrificio, los seres elegidos para ser sacrificados,

---

<sup>42</sup> El verbo griego purificar, *kathairein*, deriva probablemente de la palabra semita para la fumigación ritual *qtr.*, Burkert W., *op. cit.*, pág. 76.

<sup>43</sup> Frazer J., *op. cit.*, pág. 642 y sigs.

<sup>44</sup> Para los especialistas ese simio fue el *ramapithecus*. Fox R., *La roja lámpara del incesto*, F.C.E., México, 1990, pág. 161.

las ocasiones en que se realizan las inmolaciones, etc., son específicos de cada comunidad, de cada cultura, en ese sentido son múltiples, pero la práctica del sacrificio sangriento se ha encontrado en la mayoría las culturas 'primitivas' estudiadas por los antropólogos. Continuaron siendo practicadas por los pueblos agrícolas y hoy se encuentran sublimadas en el acto ritual de la comunión, la ingestión de la ostia, el cuerpo del dios, en la religión católica.

Para los griegos el hombre que servía de vehículo para transportar las impurezas y suciedad de la sociedad era el *pharmakos*. Para esta función se requería un individuo que se encontrara de alguna manera por fuera del común, que no se identificara con la mayoría que era la que eligía la víctima propiciatoria. Así, no es extraño que, más tarde en Grecia, el sistema político que privilegió la libre voluntad de la mayoría y la igualdad, haya institucionalizado el mecanismo periódico del sacrificio político de uno que, por algún motivo, no era tan igual.

En la mayoría de los pueblos del orbe el sacrificio purificador más extendido ha sido el de los animales. La sangre derramada del animal sirve de ofrenda a los dioses para restituir algún desajuste que se habría generado entre éstos y los hombres. El animal sacrificado es un chivo expiatorio, un dispositivo que evacúa los males y de esta manera purifica al grupo. Por este motivo es un salvador, un dios, sin él no habría purificación ni reestablecimiento del orden; sin embargo, el animal sacrificado es, al mismo tiempo, un ser deleznable que pierde su vida en virtud del colectivo que lo sacrifica. Por encima y por debajo de la mayoría que lo elige se ubica también el *pharmakos* de los griegos.

#### 4.5.1 Testimonios sobre el *pharmakos*

Hay una breve mención del *pharmakos* en Lisias, 6. 53, que dice:

Ahora nos toca creer que los incriminados y los perdonados por Andócides van a purificar la ciudad, a realizar la expiación (*apodiopompeistha*), a enviar un fármaco (*pharmakon apopempein*) y a librarnos del criminal, siendo él uno de éstos.<sup>45</sup>

La acción de la que es objeto el *pharmakos* consiste en que se lo envía (*apopempein*) fuera de la ciudad, y la realización de la expiación está expre-

<sup>45</sup> Traducción Páramo J., en correspondencia 28-03-96.

sada con *apodiopompeisthai*, compuesto de *apo* + *dio* (tema de *Zeus*, genitivo *Dios*) + *pompeisthai* 'ir en procesión' = 'salir en procesión para conjurar a Zeus'. Esto coincide con las características del *caper emissarius*, que es un *apopompaiois*.

Por otra parte, se encuentran menciones del *pharmakos* en Aristófanes, *Caballeros*, 1405, y *Ranas*, 733,<sup>46</sup> que reflejan lo poco respetada que era la práctica para la época clásica.

Lo más completo que se tiene escrito sobre el ritual de expulsión del *pharmakos* se encuentra en un poema de Hiponacte, fragmentos 6-11 de Diehl, en que el autor amenaza a un enemigo con la ignominiosa destrucción de que es objeto esta figura purificadora:

Purificar la ciudad y ser blanco de las ramas de higuera (6). Lanzándole piedras en invierno y golpeándole con ramas de higuera (*krada*) y escilas (*skillai*, cierto tipo de cebollas), como a un fármaco (7). Hay que convertirlo en un fármaco (8). Y darle con la mano higos secos, pan de cebada y queso, o sea las cosas que comen los fármacos (9). Pues hace tiempo que, llenos de pasmo, esperan verlos cubiertos de ramas de higuera como las que tienen los fármacos (10). Ojalá que quede seco de hambre y sea echado fuera como un fármaco, siendo golpeado siete veces en sus vergüenzas (11).<sup>47</sup>

Estos fragmentos nos han sido transmitidos por Tzetzes, erudito bizantino del siglo XII, *Historiarum variarum chiliades* V 726, junto con la siguiente noticia suya versificada, que completa los versos de Hiponacte:

*pharmakos*, la purificación, era antes así: / si por ira de un dios desgracias golpeaban la ciudad, / sea el hambre, la peste u otro daño cualquiera, / llevaban al más feo de propiciante víctima / para remedio de la ciudad enferma. / Deteniendo a la víctima en lugar adecuado, / le ponían en la mano queso, tortas e higos; / después por siete veces le azotaban el pene / con cebollas e higos y otras especies verdes; / al final lo quemaban en leña verde en llamas / y

---

<sup>46</sup> Con un escolio bizantino que dice: "*Pharmakoi*: los llamados *kathármata* [purificaciones]; en efecto, sacrificaban, para hacer cesar la sequía, el hambre o cosas semejantes, a los malvados y a quienes maquinaban contra naturaleza" Traducción Páramo J., correspondencia 28-03-96.

<sup>47</sup> Traducción Rodríguez Adrados F, *Líricos griegos* tomo II, Barcelona, 1959.

arrojaban al mar y al viento las cenizas, / en purificación, como dije, de la ciudad enferma. / Hiponacte describe el rito eximiamente [y aquí Tzetzes cita los fragmentos transcritos arriba].<sup>48</sup>

#### 4.5.1.1 Los azotes

Son mencionados en los versos de Hiponacte los azotes con ciertas plantas verdes en los genitales de la víctima y el que se le nutriera con buena comida. El azote con ramas de cebolla albarrana y ramas de higuera parece no ser simplemente una manera de martirizar la víctima, sino que habría tenido la función, por una parte, de expulsar las influencias que pudieran aquejar la reproducción, para lo que se empleaban, sobre todo, las ramas de cebolla; por otra parte, se emplearían las ramas de cabrahigos como una manera de fomentar la capacidad generadora. Detengámonos un momento en este punto. En Arcadia, a las imágenes del dios Pan se las azotaban con escilas (cebolla albarrana) cuando los cazadores volvían con las manos vacías. Esto no debía significar un castigo al dios, sino su purificación de las influencias dañinas que impedían el buen desempeño de sus funciones divinas como dios que entrega presas al cazador. Si el sentido del azote hubiera sido simplemente dar latigazos a la víctima cualquier palo hubiera servido, y hubiera sido más efectivo. El hecho de que los golpes se dieran con ramas de cebollas y gajos de higuera, y que se recordara ese dato, una de las pocas noticias que de estos sacrificios han llegado hasta nosotros, tenía que haber tenido una significación clara y compartida por los participantes del rito.

#### 4.5.1.2 Los higos y la higuera

El *pharmakos* se identificaba de alguna manera con la potencia divina que hacía fértil a hombres y mujeres. Se identificaba asimismo con la fertilidad en general, gracias a la facilidad con que el pensamiento religioso se desliza del plano humano al ámbito de la naturaleza, de manera que la víctima recibía el principio generador y fertilizador de la vegetación.

En los textos del ritual de purificación que estamos estudiando, la higuera y sus frutos están presentes tres veces: como instrumento con que se golpeaba a la víctima, como parte de la alimentación que se le proveía, y en los adornos que se le colocaba. La insistencia en el uso de

<sup>48</sup> West M. L., *Delectus ex Iambis et Elegis Graecis*, Oxford, 1980, traducción Páramo J., en correspondencia 28/03/96. El Profesor Páramo añade: "Entiendo que al *pharmakos* no se lo quemaba vivo (se lo lapidaba), y que lo que se echaba al fuego era su cadáver". Esto se afirma en un scolio a Aristófanes, *Ranas* 730 y *Caballeros* 1133.

esta especie merece que nos detengamos a considerar su naturaleza y la comprensión que de ella tenían los participantes en el ritual.

La higuera con el almendro y el olivo son árboles típicos del Mediterráneo. La higuera proviene de Asia y se adaptó al suelo de la península griega unos 6000 años antes de nuestra era. Se decía que los higos de Grecia fueron introducidos desde Caria en Asia Menor, región a la que la planta debe su nombre científico (*ficus carica*).<sup>49</sup> La cultura griega mejoró considerablemente la calidad de la higuera y los higos del Ática adquirieron fama proverbial incluso en Asia.<sup>50</sup> Era uno de los principales alimentos entre los griegos, y estuvieron presentes en las mesas públicas de los espartanos. También los atletas se nutrían con higos, ya que se consideraba que aumentaban su fortaleza y agilidad. Hasta cierto punto, se puede decir que los higos eran parte importante de la dieta diaria de la gente de la Grecia antigua, incluso hubo una ley atribuida a Solón que prohibía la exportación de los mejores frutos de los árboles de higuera.

Desde el punto de vista botánico, el higo, como lo comemos, fresco o seco, tiene la forma de un fruto. Sin embargo, no es fruto ni tampoco una flor, aunque comparte propiedades de ambos. Este fruto-flor es en realidad un receptáculo agujereado, que encierra multitud de flores que nunca ven la luz, pero sus semillas llegan a madurar perfectamente. La inflorescencia está escondida dentro del cuerpo del higo. El borde de este receptáculo con forma de pera se curva hacia adentro, formando una cavidad casi cerrada, que contiene numerosas flores en la superficie. Los pistilos de las flores deben ser fertilizados por el polen de los estambres para que el fruto madure y se agrande. Esta fertilización se lleva a cabo naturalmente por la entrada de insectos a través del pequeño orificio del 'fruto'. Si este proceso de polinización con el movimiento del insecto no se lleva a cabo los receptáculos inmaduros caen y se pierde la cosecha. Los cultivadores de higos han adoptado un medio artificial para asegurar la fertilización: una pluma pequeña se inserta y se gira alrededor de la cavidad interna, así el polen se desparrama sobre los pistilos. Este proceso se llama caprificación, del latín *caprificus*, higo silvestre, ya que el mismo resultado se conseguía originalmente en las regiones donde crecía la higuera silvestre, colgando

---

<sup>49</sup> En griego *to sukou* = higo, de donde se acuñó el término de un personaje propio de la democracia atica: sicofante, literalmente el que muestra el higo. ¡Eran importantes los higos!

<sup>50</sup> Una anécdota cuenta que Jerjes, después de su derrota en Grecia, se hacía servir todos los días un higo ático para que le recordara que él no poseía esas tierras.



ramas de estos árboles en flor sobre los de los arbustos cultivados, en la sacudida el polen de las ramas silvestres movía los orificios de los receptáculos de los cultivados, asegurando el desarrollo del fruto incipiente. Lo interesante del *figus carica*, es que la fertilización asegura la maduración del fruto, pero no la reproducción de la planta. Las semillas del higo son estériles, son incapaces de germinar, o lo que es lo mismo, no son propiamente semillas, como su fruto no es propiamente fruto. La higuera se reproduce solo de gajo, una propiedad que no comparte con ninguna otra especie estudiada por la botánica.

Volviendo al ámbito religioso, encontramos que la higuera tiene que ver con los genitales de Dionisos<sup>51</sup> el niño-dios, el dios que sufre, que fue despedazado y devorado por los Titanes. Zeus al enterarse del crimen fulmina a los Titanes con su rayo. Las versiones varían los detalles pero lo que permanece es que de la destrucción de este dios, que tiene un nacimiento y final tortuoso, se conserva un sólo miembro que no es cocido ni quemado. Una diosa estuvo presente en el banquete y ella escondió el miembro o extremidad salvada en un cesto cubierto. Zeus se hizo cargo del cesto con el miembro ileso de Dionisos y le confió el *Kradiaios Dionisos* a la diosa Hipta, un nombre en Asia Menor para llamar a la Gran Madre Rea. La palabra *kradiaios* encierra la siguiente polisemia: puede derivar de *kradia*, "corazón", entonces lo salvado fue el corazón de Dionisos; como también puede provenir de *krade*,<sup>52</sup> higuera, lo que significaría "objeto hecho de madera de higuera". El cesto sobre la cabeza de Hipta era un *liknon*,<sup>53</sup> un cernidor o aventador de trigo, similar al que se llevaba en la cabeza en las procesiones festivas, y que contenía un falo oculto bajo los frutos, el falo de Dionisos era hecho de higuera. Estaríamos en presencia de un mito etiológico: la historia de que Hipta lleva en su cabeza el *liknon* con el *kradiaios Dionisos* explicaría el uso en el culto de las cestas con los falos de madera de higuera. "Los elementos de humedad y procreación se revelaban con inusual claridad en la higuera, que era sagrada para Dionisos.[...] Es

<sup>51</sup> La información siguiente proviene de Kerényi K., *Los dioses de los Griegos*, Monte Avila Editores, 1997, Caracas, pág. 252.

<sup>52</sup> Véase nuevamente los versos de Hiponacte, *supra*, 4.5.1 donde aparece las *kradaí* con que se azotaba al fármaco.

<sup>53</sup> El cernidor o aventador también está relacionado con la cuna de este dios cuya infancia es más importante para la comprensión del culto que ningún otro dios griego. En invierno, en las alturas del Parnaso, Dionisos, niño recién nacido en la cuna es llamado para que se despierte Liknites. Otto W., *Dionysus Myth and Cult*, Indiana Univ. Press, Bloomington and Indianapolis, 1965, pág. 81.

bien conocido y suficientemente comprensible que la higuera sea símbolo del coito".<sup>54</sup> En el culto de Dionisos la madera de la higuera, de pobre calidad para otros usos encontraba su destino: los falos de las procesiones se esculpían con ella. De los múltiples epítetos con que se llamaba a Dionisos dos son significativos para nuestro tema de los higos: *Sukites* y *Sukeates*. "The swollen fruits with their juicy blood-red pulp must always have conjured up thoughts of secret significance, and it is, therefore, unnecessary to cite further Greek sources".<sup>56</sup> Así, concluye Otto el párrafo dedicado a la higuera y sus frutos en su texto sobre Dionisos.

Por otra parte, en el *Génesis* (3) de la *Biblia* cuando Adán y Eva comieron el fruto del árbol prohibido, fueron abiertos sus ojos y supieron del bien y del mal, taparon sus genitales con hojas de higuera. ¿Eran dulces como higos los deliciosos frutos del árbol de la sabiduría?

Volvamos, después de estas disgresiones sobre la higuera, a los higos del ritual del chivo expiatorio. La costumbre de colgar a los *pharmakoi* los higos del cuello puede ser vista como una imitación de la caprificación. Frazer<sup>57</sup> siguiendo a Paton W.R., entiende que los fármacos eran caracterizados como los espíritus de la higuera. Las ramas de cabrahigo usadas en los azotes junto con las de cebolla verde fueron una manera de restablecer el orden reproductor de la vida humana. La rama que sirve para fertilizar los arbustos cultivados también ha de servir para fertilizar otros objetos que se golpeen con ella.<sup>58</sup>

Sabemos por Helladio de Bizancio<sup>59</sup> que en Atenas se sacrificaban cada año un varón y una mujer: dos *pharmakoi*, uno por los hombres y uno por las mujeres. Los hombres llevaban su collar de higos negros y a las mujeres le colgaban uno de higos blancos. Teniendo en cuenta la particularidad de la reproducción del higo, la importancia de estos frutos en la dieta del Mediterráneo, así como también lo relevante que era la

---

<sup>54</sup> Otto W., *op. cit.*, pág. 158. Ha citado Plutarco, *Mor. de Is. et Os*, 36 (365B), Clemente de Alejandría, *Pratr.*, p. 30P y Ateneo, 3. 78D.

<sup>55</sup> Sobre las procesiones en honor al dios véase: Jameson M., "The Asexuality of Dionysus" en Carpenter T. and Faraone C. Editores, *Masks of Dionysus*, Cornell University Press, Ithaca and London, 1993, pág. 58 y sigs.

<sup>56</sup> Otto W., *op. cit.*, pág. 158.

<sup>57</sup> Frazer J., *op. cit.*, pág. 654-655.

<sup>58</sup> "En el condado de Bekes, en Hungría, fertilizan a las mujeres estériles pegándoles con un palo que haya servido primero para separar dos perros apareados" *Ibid.*, pág. 655, como si la fertilidad fuera una cualidad que se adheriera al palo y éste la trasmitiese.

<sup>59</sup> Vernant J. P., "Ambiguity and Reversal: On the Enigmatic Structure of *Oedipus Rex*", en *Myth and Tragedy in Ancient Greece*, Zone Books, New York, 1988, pág. 128.

higuera<sup>60</sup> en el culto de Dionisos, debemos reiterar que los golpes con ramas de higuera silvestre en los genitales del que cargaba los males eran un hechizo para favorecer los poderes generativos de hombres y mujeres. Para Rhode<sup>61</sup> los golpes con *kradai* y *skillai* tenían un carácter catártico. Esta afirmación no parece estar en contradicción con lo dicho antes: favorecer las potencias de reproducción de hombres y mujeres y servir para purificar de las fuerzas que se oponen a la generación, deben ser vistas como dos caras de la misma moneda. Para Burkert,<sup>62</sup> no obstante, es impropio relacionar el ritual del *pharmakos* con el espíritu de la vegetación o algo parecido, sin embargo, no puede ser gratuito el uso de cebollas, ramas de higuera, tortas, panes, cebada, higos. Si el sacrificio de un chivo expiatorio puede pensarse como natural de nuestra especie también hay que tener en cuenta que las condiciones en que cada pueblo lo practica determinan la especificidad del mismo respecto de las prácticas de otras culturas. Así, al menos cuatro mil años de producción agrícola tuvieron que haber influido en el ritual de sacrificio y haber dejado huellas en él.

#### 4.6 La dupla: expulsión/ofrendas

El *pharmakos* llevaba en las manos, además de higos, panes producidos con trigo recién cosechado. La expulsión de las víctimas se hacía en el Ática, en el Targelión,<sup>63</sup> el decimoprimer mes del año, nuestro mayo. Una torta de trigo nuevo y otros granos se llamaba *thargelos*,<sup>64</sup> y daba el nombre al mes y a la fiesta que se celebraba en ese mes, la Targelia. Esta fiesta estaba dedicada a Apolo, no como dios de la vegetación, que bien sabemos que es Deméter, "la diosa de los grandes panes", sino como dios purificador.

En la *Ilíada*, 1.314, la plaga que azotó el campamento griego fue atribuida a la ira de Apolo. Los dos remedios usados por los hombres para purificarse a sí mismos fueron: echar al mar las impurezas, y sacrificar hecatombes perfectas de toros y de cabras en honor de Apolo.

<sup>60</sup> "From the specially magic properties of the fig comes the idea that fig-trees are never struck by lightning: Plutarco, *Smp.* 5,9". Rohde E., *Psyche The Cult of Souls & Belief in Immortality among the Greeks*, Harper Torchbooks, Nueva York, 1966, pág. 590.

<sup>61</sup> Rohde E., *Psyche*, pág. 590.

<sup>62</sup> Burkert W., *op. cit.*, pág. 83: "Speculations about the vegetation Spirit have tended to obscure the simple and terrifying character of this drama".

<sup>63</sup> Parke H.W., *Festivals of the Athenians*, Cornell Univ. Press, New York, 1994, pág., 146-155.

<sup>64</sup> Nilsson M. P., *Greek Popular Religion*, traducción francesa, Plon, Paris, 1954, pág. 43.

La celebración ateniense, y en general jónica, sigue este patrón binario de una purificación-expulsión seguida de ofrendas. En Atenas, el día 6 del Targelión se expulsaban los *pharmakoi*, al día siguiente, el 7, se entregaba al dios, como los primeros frutos, un recipiente con toda clase de granos y vegetales hervidos juntos. La ofrenda era el *thargelos* y la celebración de la ofrenda la Targelia. Este sacrificio ritual, como cualquier otro rito, es un acontecimiento religioso. Aunque no parezca muy piadoso mencionarlo, la religión comporta una cuota imprescindible de violencia.<sup>65</sup> Las manos que expulsan y matan un ser humano, como vehículo para purificar de hambre y peste al grupo, son las mismas que trabajan y ofrecen los primeros frutos al dios. Matar y hacer la ofrenda no son dos hechos contradictorios; no se trata de seres esquizofrénicos: violentos hoy, dadivosos mañana. Son dos caras de la misma moneda. La intención es limpiar la casa antes de la ofrenda. Sin embargo, y como ya lo dijo tan bien Heráclito,<sup>66</sup> se limpia la sangre con sangre como si limpiáramos barro con barro. En esta contradicción que pone de manifiesto Heráclito se apoya toda la crítica a los sacrificios animales y humanos. No obstante, no debemos desconocer el papel positivo que jugaron ¿juegan? los ritos sacrificiales en las comunidades humanas. Volveremos sobre ello un poco más adelante.

#### **4.7 El *pharmakos* es cebado**

En algunas ciudades griegas, Atenas entre ellas, el *pharmakos* era alimentado a expensas públicas, la víctima se cebaba antes de ser sacrificada. En otras ciudades se alimentaban algunos individuos para sacrificarlos en el momento que se presentara una epidemia. Esto parece contradictorio con el insultante verso de Hiponacte que dice: "ojalá que quede seco de hambre" (verso 11, citado arriba). Lo más probable es que el 'hambre' sea una desgracia que el autor añade a las penas deseadas al enemigo, que no provenga del ritual de la expulsión de la víctima propiciatoria. El verso no dice "ojalá que quede seco de hambre como un *pharmakos*" sino "ojalá que quede seco de hambre y sea echado afuera como un *pharmakos* "de modo que 'como un *pharmakos*' debe referirse

---

<sup>65</sup> Girard R., *La violencia y lo sagrado* pág. 10-12.

<sup>66</sup> Heráclito, B 5: " En vano se purifican manchándose con sangre, como si alguien tras sumergirse en el fango se limpiara en fango." Traducción Eggers C. y Juliá V, *Los Filósofos Presocráticos*, Ed. Gredos, Madrid, 1986, pág. 368.

solamente al 'ser echado afuera'. La mención en el verso 9 de 'las cosas que comen los fármacos' deja claro que la víctima no quedaba seca de hambre. Por el contrario se le llenaba, era alimentada<sup>67</sup> por la comunidad a cuerpo de rey durante un período que variaba según los lugares y las circunstancias pero que podía llegar a ser un año.<sup>68</sup>

En los *Caballeros* de Aristófanes hay, como ya hemos dicho, una mención del *pharmakos*. El pasaje destaca que la víctima era cebada:

[...] en cambio a tí [Agorácritico] te invito al Pritaneo a (ocupar) la silla en la que aquél (el paflagonio) era el *Pharmakos Caballeros*, 1405.

La generosidad con que se alimentaba la futura víctima tenía que ser una conjuración contra uno de los males que ha amenazado y aterrorizado a nuestra especie: el hambre. En un mundo fundamentalmente agrícola el hambre se mantenía alejada recibiendo buenas cosechas, así que había que disponer bien a los dioses para que todo sucediera de acuerdo con lo deseado.

A comienzos de mayo, cuando tenían lugar estas fiestas en el Ática, los cultivos debían estar crecidos, pero no completamente maduros. De manera que la fiestas no eran propiamente de cosecha, sino un ritual que anticipadamente disponía bien a Apolo para que favoreciera la maduración y la cosecha venideras. Otro festival, siete meses antes, la Pianepsia,<sup>69</sup> ofrece paralelos evidentes con este de la Targelia. En cada uno de ellos los agricultores ofrecían a Apolo una comida preparada con toda clase de semillas. La Pianepsia estaba ligada a la época de la siembra, la Targelia, por su parte, a la cosecha. Esto evidencia que Apolo también fue venerado como un dios de la fertilidad y de la vegetación.

## 4.8 ¿Cómo terminaba la víctima?

La información transmitida en los versos de Tzetzes difiere de manera sutil con respecto a lo que dice Hiponacte sobre el destino final del

<sup>67</sup> En este cuidado que los hombres tienen con la futura víctima es donde se revela que el escogido se identifica con un dios. Sobre el aspecto psicológico y antropológico que conlleva alimentar al dios véase Neumann E., *The Origins and History of Consciousness*, Princeton University Press, Princeton, 1953, págs. 30-32.

<sup>68</sup> En Marsella, el *pharmakos* tenía un año de gracia en que era alimentado con selectos productos a expensas públicas.

<sup>69</sup> Parke H.W., *op. cit.*, pág. 75.

*pharmakos*. Hiponacte menciona la expulsión de la víctima mientras que Tzetzes dice que “al final lo quemaban en leña verde en llamas / y arrojaban al mar y al viento las cenizas”.

Estas variaciones fueron distintas expresiones del acto de aniquilamiento o expulsión de la víctima. En Marsella el *pharmakos* era expulsado de la ciudad, o muerto a pedradas, fuera de ella. Por su parte, La Abdera<sup>70</sup> tracia era purificada una vez al año cuando uno de sus vecinos, elegido para tal efecto, era muerto a pedradas. Durante la última semana el sujeto era incomunicado “con objeto de que sólo él llevase los pecados de todo el pueblo”.<sup>71</sup> En Leucadia sus habitantes elegían un criminal para ser despeñado desde el Salto de los Amantes al mar, como víctima expiatoria. Le ataban aves vivas y plumas para mitigar su caída. Otro reporte dice que en otras partes se acostumbraba arrojar al mar a un hombre joven, todos los años, como ofrenda a Poseidón, con la siguiente oración: “Seas tú nuestras heces”.<sup>72</sup>

Un testimonio<sup>73</sup> de la antigüedad tardía cuenta que en Efeso bajo la presión de una plaga virulenta que azotaba la ciudad, Apolonio, el milagroso, reunió a toda la población en el teatro. Abruptamente señaló a un viejo mendigo vestido en harapos como el demonio de la peste. A pesar de los gritos del mendigo pidiendo misericordia, fue lapidado por la multitud hasta que sobre su cuerpo se formó un túmulo de piedras. Aunque éste no es el caso del ritual periódico que hemos tenido en cuenta como fundamental, pues se trata de un sacrificio ocasional, nos ilustra sobre la manera de sacrificar una víctima expiatoria por lapidación.

Las víctimas podían ser arrojadas al mar, lapidadas, despeñadas, o expulsadas de la ciudad para nunca más volver. Todas estas formas de sacrificio implican, obviamente, la muerte violenta del *pharmakos*. Después de la expulsión de la ciudad la víctima podía ser ultimada, fuera de los límites donde regían la ley y los códigos de convivencia. Aunque la población no quisiera tener la diversión de matar a la víctima, el hecho de la expulsión implicaba ser devorado por las fieras. Un hombre solo es incapaz de sobrevivir en el monte, sobre todo si tiene algún impedimento físico. Además, no podía llegar a otro pueblo y ser bien recibido.

---

<sup>70</sup> Callim. *Fr.* 90, en Burkert W, *op. cit.*, pág. 379.

<sup>71</sup> Frazer J, *op. cit.*, pág. 652.

<sup>72</sup> Frazer J, *op. cit.*, pág. 653. Phot. s.v. *peripsema* en Burkert W., pág. 379.

<sup>73</sup> Philostrato, *Vita Apollon*, 4.10.

No se puede negar que la agresión y la muerte a la víctima sí que purifican a una comunidad. No se trata de una imaginaria de los pueblos primitivos. Es necesario entender que el *pharmakos* canalizaba y daba salida a una violencia que se generaba en el grupo durante todo el año. Esta muerte tenía la ventaja de ser impune por dos razones: en primer lugar porque todos tomaban parte en ella y no había un culpable individual, y en segundo lugar, porque la víctima que se escogía no tenía dolientes, es decir, se buscaba una muerte violenta que no generara una cadena interminable de venganzas. Las comunidades son centros generadores de violencia, de tensiones, de conflictos. Las sociedades que triunfan en la canalización de estos últimos tienen la oportunidad de permanecer, las que no son tan exitosas en esta canalización perecen irremediablemente. Las instituciones de justicia, en parte, cumplen el papel de canalizar racionalmente la violencia que se genera. Pero mucho antes que las instituciones de justicia, y de manera más efectiva, los rituales religiosos desahogaron la violencia mediante acciones violentas sacralizadas. Sólo cuando se llega a descubrir que por muy ritual e institucional que sea el sacrificio, éste es un acto de violencia que no satisface tanto a los dioses cuanto a los hombres que lo perpetran, y cuando se descubre también que la víctima es inocente, es decir, que no es vehículo ni encarnación de los pecados, es cuando se comienza a predicar una religión que en principio se opone a la violencia, en favor del amor.

Hay que decirlo con todas las letras, lo grande del cristianismo fue haber puesto al chivo expiatorio como chivo expiatorio. El cristianismo develó una de las caras de la moneda: al marginal/dios (las dos caras) que la turba sacrificaba, al dios que cargaba todos los pecados y se convertía en todos los males le dejó su parte divina, desenmascaró el lado pecaminoso de la víctima, sin embargo, para los cristianos permaneció su aspecto divino. Cristo es un dios sacrificado, pero su sacrificio no revela el aspecto de portador de males del dios, sino que descubre la violencia desmesurada de los que lo sacrifican. El descubrimiento del cristianismo es el conocimiento de que los hombres en comunidad somos generadores de violencia, andamos todo el tiempo buscando chivos expiatorios, pero ¿el hecho de adquirir este saber implica hacer una buena canalización de la violencia? Dicho de otra manera ¿adquirir el saber de nuestra

naturaleza violenta nos vuelve pacíficos? El cristianismo propone a Cristo como el último chivo expiatorio, la última víctima no culpable. De ahí en adelante la práctica cristiana lleva a cabo la mera ritualización sin sacrificio sangriento en el comer la carne y beber la sangre del dios, no físicamente sino simbólicamente. Esta ingesta debe leerse como sustituto de los rituales violentos del pasado. Gracias al saber de la naturaleza violenta, y a su condena, el cristianismo pudo sustituir los rituales violentos del sacrificio por unos rituales más limpios. Para usar los términos de la crítica de Heráclito, en el cristianismo ya no se limpia la sangre con sangre, sino que se limpia la sangre con productos del trabajo del hombre, el pan y el vino. No obstante, la diferencia enorme que separa el cristianismo de otras religiones, como hemos visto aquí, el principio sigue siendo el mismo: comerse el dios, el pan como cuerpo y el vino como la sangre de Cristo. El éxito y la coherencia del proyecto del cristianismo, en este aspecto de la canalización de la violencia intrínseca a toda comunidad humana, queda a juicio del lector.

#### **4.9 ¿Quién era elegible como *pharmakos*?**

Para transportar al exterior de la comunidad los males que la aquejan, en Grecia se elige un individuo marginal. Como ya hemos visto es imprescindible que el *pharmakos* no tenga dolientes que puedan vengar su muerte. Son ideales los feos, deformes, criminales, individuos en extrema pobreza, pero también son susceptibles de persecución, expulsión o sacrificio, los reyes. Recordemos que el buen gobierno redundaba en fertilidad y orden en la naturaleza y los hombres.<sup>74</sup> Cuando la naturaleza se ve alterada, hay plaga, malas cosechas, por lo tanto también hambre y desorden social, el responsable de la polución puede ser el gobernante. Su sacrificio limpia los males y restituye el orden.

La más célebre de las tragedias de Sófocles, el *Edipo Rey*, tiene muchos de los aspectos de la condena ritual de un rey como *pharmakos*.<sup>75</sup> Hay plaga en la ciudad y hay que encontrar al culpable del desorden. La impureza de un hombre se está esparciendo y contaminando el conjunto de la comunidad tebana. Edipo, el *tiranos*, es el que busca el culpable y a la vez el que genera el *miasma*. La escena final de la tragedia cuando

---

<sup>74</sup> Véase, nota 113 del Cap. 1.

<sup>75</sup> "El Hombre y los dioses" Mario Vegetti, en *El Hombre Griego*, Jean-Pierre Vernant y otros, Alianza Ed. Madrid, 1991, pág. 297.



Edipo rengo y sin ojos sale de Tebas, evoca la escena de expulsión de un *pharmakos*.<sup>76</sup>

La mención de los *pharmakoi* que hay en las Ranas hace énfasis en el carácter marginal o periférico de la víctima.

Asimismo desdeñamos a los varones, a los ciudadanos de alcurnia, rectos, discretos, honestos, que se forjaron en el ejercicio de la palestra, en los coros, en la música, y tomamos en lugar de ellos a los advenedizos que son puro cobre, gente sin arraigo, salidos de abajo, sin formación, sin cultura, que antes nunca hubieran levantado cabeza. La ciudad no los habría admitido ni como víctimas expiatorias. Aristófanes, *Ranas*, 773.

Nos dan ganas de pensar en un Tersites como ideal para ser sacrificado en los ritos purificadores de la Targelia, ya que éste era feo (el más feo que llegó a Troya), bizco, cojo, jorobado, de cabeza puntiaguda y cabellera rala (*Ilíada*, 2.222). Como si esto fuera poco era lenguaraz, odiado por los reyes y rechazado por la multitud. ¿Le falta algo a Tersites para ser un *pharmakos*? Tal vez no le falta nada, pero le sobraba la dignidad de tener un nombre.

#### **4.10 ¿Quiénes eran elegibles para ser condenados al ostracismo?**

Volvamos al tema político del que partimos y el que nos dio la ocasión de visitar otros mundos apasionantes. Tratábamos de entender el ostracismo. El horizonte de esta práctica política ha quedado ampliado con el estudio del *pharmakos*, ese expulsado ancestral. Los ciudadanos de Atenas instituyeron un procedimiento que les permitió canalizar su violencia mediante un acto que aunque arbitrario, comportaba una violencia moderada. Una de las características de la democracia ateniense fue su relativa no violencia. Si la comparamos con la República Romana<sup>77</sup> de antes del Imperio, llena de asesinatos, emboscadas y revueltas, Atenas gozó de una paz envidiable.<sup>78</sup> Así como los participantes en la expulsión o muerte del *pharmakos*, vale decir, la comu-

<sup>76</sup> Véase Girard R., *La violencia y lo sagrado*, capítulo III, "Edipo y la víctima propiciatoria", pág. 76 a 96.

<sup>77</sup> Véase Brunt P., *Social Conflicts in the Roman Republic*, Chatto & Windus, London, 1971 y *The Fall of the Roman Republic*, Oxford, 1988.

<sup>78</sup> Cohen D., *Law, Violence and Community in Classical Athens*, Cambridge Univ. Press, Cambridge, 1995, pág. 6.

nidad de manera unánime, desahogaba su pulsión violenta en el rito sacrificial anual, los ciudadanos de la democracia ateniense desahogaban, por lo menos en parte y cuando se votaba a favor del ostracismo, su pulsión violenta en un acto de agresión, ya que la expulsión no era el castigo a un criminal, sino la imposición de la voluntad popular. La única razón para que a un prominente hombre público se le cortara su carrera y obviamente se le entorpeciera su vida privada, era que al pueblo le diera la gana. Hay que considerar, no obstante, que comparado con otros desarrollos históricos, el efecto no era tan oneroso para la víctima, respetaba su vida y sus bienes.

Las causas por las que el pueblo elegía a un individuo determinado y no a otro, es decir los criterios de elección que tenía la gente al escribir un nombre en un *ostrakon*, eran muy parecidos a los que tenía la muchedumbre cuando elegía un rey para sacrificar como *pharmakos*. Así como el *pharmakos* se elegía de los que de alguna manera eran marginales, así también el ostracismo era un mecanismo para extirpar los que no eran del común. Marginales por encima de los muchos, los políticos poderosos, como el rey, tenían que inspirar recelo en el *dêmos*, incluso por la atracción que sobre éste ejercían. Una comunidad que aspiraba a la igualdad política, pero en la que siempre hubo una fuerte competencia por el prestigio y el honor, en la que los más aventajados por razón de su superioridad con la palabra y poder de convicción no eran iguales, encontró en el ostracismo un intento de conjurar la desigualdad. La democracia ateniense siempre comportó un grado de desigualdad política ya que unos ciudadanos eran más influyentes que otros, aunque virtualmente todos tuvieran igualdad de oportunidad de palabra, de voto y de ocupar cargos públicos.

Estos 'desiguales por encima' debían pagar el precio de su superioridad, de su prestigio y su poder: uno de ellos era sacrificado, privado de la vida política por el lapso no despreciable de diez años, si la mayoría así lo quería. El gran valor que tenía la igualdad en la democracia ateniense nunca acabó con los más ricos ni con los mejores oradores, y la riqueza y el poder político siempre fueron un bien apreciable y una fuente de prestigio, pero la idea de igualdad hizo que la superioridad no fuera impune.

Aristóteles lo dice bien claro:

Por esta causa precisamente las ciudades democráticas establecen el ostracismo. Estas, en efecto, parecen perseguir la igualdad por encima de todo; de modo que a los que parecían sobresalir en poder por su riqueza o por sus muchas relaciones o por cualquier otra fuerza política los ostraquizaban y los desterraban de la ciudad por un tiempo determinado. El mito cuenta también que los Argonautas dejaron abandonado a Heracles por la misma causa: la nave Argo no quería llevarlo con los demás porque era muy superior a los otros tripulantes. *Política*, 3. 1284a 3b- 13.

La *polis* ateniense era una nave comandada por una mayoría que admiraba y al mismo tiempo rechazaba a los de más prestigio. Hay una famosa anécdota en Heródoto que ilustra esta tentativa de callar las voces que se destacan por ser mejores que las de los demás. Como un tirano el pueblo cortaba algunas cabezas sobresalientes para consolidar su poder.

Pues bien, al principio Periandro se mostró más benévolo que su padre; pero, desde el momento en que, por medio de mensajeros, entró en contacto con Trasibulo, el tirano de Mileto, se volvió mucho más sanguinario, si cabe, que Cipselo. Resulta que despachó un heraldo a la corte de Trasibulo para preguntarle que con qué tipo de medidas políticas conseguiría asegurar sólidamente su posición y regir la ciudad con el máximo de acierto. Entonces Trasibulo condujo fuera de la capital al emisario de Periandro, entró con él en un campo sembrado y, mientras recorrían el triguero, empezó a formularle al heraldo repetidas preguntas sobre el motivo de su viaje desde Corinto; y, de paso, cada vez que veía que una espiga sobresalía, la tronchaba -hecho lo cual, la arrojaba al suelo-, hasta que, con semejante proceder, acabó por destruir lo más espléndido y granado del triguero. Heródoto, 5.92. (Aristóteles<sup>79</sup> recoge la anécdota pero invierte los papeles adjudicándole a Periandro el de consejero y a Trasibulo el del que pide el consejo).<sup>80</sup>

<sup>79</sup> \*Y de ahí procede el consejo de Periandro a Trasibulo de cortar las espigas que sobresalían, queriendo significar que se deben suprimir siempre a los ciudadanos que sobresalgan." *Política*, 1311b.

<sup>80</sup> Tal vez esta inversión se produjo en virtud de la reputación de Periandro de haber sido uno de los siete sabios de los siglos VII y VI.

Aunque una incógnita para el mensajero, Periandro entendió el mensaje enviado por Trasibulo: había que eliminar todas las espigas, los ciudadanos, que sobresalieran del sembrado, de la ciudad. Más que una acción sistemática y totalizadora como es el consejo del tirano, los atenienses realizaban con el ostracismo una acción demostrativa y preventiva. No había que exiliar a todos los ciudadanos poderosos, exiliar a uno de vez en cuando, sirvió para desalentar a los más poderosos de crecer hasta el punto de someter al pueblo.

Eurípides también parece inspirarse en el pasaje de Heródoto cuando dice en las *Suplicantes* haciendo una defensa de la democracia como gobierno que no está a merced de la voluntad de un solo hombre:

¿Cómo puede ser poderoso algún estado, cuando, como en un campo en plena primavera, se siegan las espigas más fuertes y lozanas? *Suplicantes*, 430.

#### **4.11 Conclusión**

Se puede entender el ostracismo como una medida pensada con sangre fría como dispositivo para dotar al pueblo de un medio efectivo y expedito para librarse de alguien que ponía en peligro su soberanía, pero también hay que pensar el ostracismo como heredero de la práctica universal del sacrificio del chivo expiatorio. El carácter periódico de la escogencia de una víctima, la expulsión de la misma del perímetro de la ciudad y la elección de un miembro en cierta medida excepcional para el efecto, son rasgos comunes del ostracismo con el rito del *pharmakos*. Aunque se pueden señalar múltiples diferencias entre las dos prácticas, lo importante es destacar que el condenado en ambos casos no es un culpable sino una víctima.

El condenado al ostracismo como el *pharmakos* veía trazado su destino por la voluntad unánime de su comunidad, no era una consecuencia necesaria de alguna acción ilícita.

Aunque parezca paradójico, la posibilidad que tenía el pueblo de expulsar durante una década, uno de sus jefes debió haber suavizado las tensiones entre las dos partes, que de otro modo pudieron haber sido violentas; y la ejecución llevada a cabo de un ostracismo, de las pocas que se produjeron en la historia de la democracia ateniense, debieron haber llenado de gozo (del "extraño gozo" de Murray, si entendemos que la extra-

ñeza proviene del infinito placer que causa el mal de otro producido por nosotros) a la mayoría de los ciudadanos de la *polis*.

El ostracismo fue, a nuestro modo de ver, una institución no muy justa pero muy humana que ayudó a afirmar el proyecto, siempre frágil, de una sociedad donde la igualdad primara sobre la desigualdad.

## 5 LA DEMOCRACIA RADICAL

Durante la segunda mitad del siglo V la política ateniense completó su proceso democrático. Efialtes, y sobre todo Pericles lideraron los cambios que ampliaron hasta los límites máximos que se conocieron en la Antigüedad el espacio de participación del pueblo en el gobierno. Con el nuevo reordenamiento de poderes los atenienses de por lo menos cuatro generaciones (de 462 a 323)<sup>1</sup> vivieron el experimento de hacer arte y parte de la administración e intervinieron en la toma de decisiones de su estado.

### 5.1 Las instituciones

La administración democrática ateniense no se basó en la elección de los mejores, los expertos, o técnicos como nos gusta decir hoy, por el contrario, para la mayoría de los cargos administrativos y judiciales, la democracia estaba cimentada sobre la participación de la mayoría ciudadana, ya desde tiempos de Clístenes. Aunque, siempre hubo ciertos puestos como la dirección de los ejércitos, en que se necesitaban especialistas, la mayoría de las magistraturas y la conformación de los tribunales de justicia se realizaba con ciudadanos comunes, con pequeños propietarios agrícolas que constituían la mayoría de los ciudadanos, los *zeugitai* -hoplitas. Si la Asamblea (*ekklesiá*), los tribunales de justicia (*dikasterioi*) y la mayoría de las magistraturas (cargos públicos, creo que es una buena interpretación de este término 'magistraturas') eran ocupadas por ciudadanos comunes y de ninguna manera electos (selectos), lo más lógico es suponer que el gobierno favorecía y estaba en manos del pueblo: no solamente en el sentido de la totalidad de los ciudadanos, sino de los más pobres, que

---

<sup>1</sup> Se toman estas fechas por estas razones: en 462 se quitaron los poderes del Areópago y se considera la primera de las reformas conducentes a la democracia radical, y en 323 Atenas perdió la autonomía política en favor de Macedonia.

eran la mayoría. Vamos a aplazar para más adelante este problema de clase en la democracia ática para considerar los rasgos generales de las reformas de Efiales y Pericles que fueron, según los autores antiguos y modernos, el último gran paso de ampliación en la participación popular del sistema democrático de Atenas y sin lo cual el problema de las clases resulta desligado del proceso histórico real y, por tanto, vacío.

### 5.1.1 Magistrados

Según las leyendas griegas el Ática fue en sus comienzos gobernada por reyes como Erecteo o Teseo. Hacia el siglo VII la monarquía<sup>2</sup> había dejado de existir pero se conservó hasta la época clásica un cargo que se llamaba "el rey". Para distinguirlo de los reyes tradicionales podemos usar la palabra griega que se empleó para denominar a este funcionario: *basileus*. Sus funciones fueron básicamente, pero no exclusivamente, religiosas. Según el autor de la *Constitución de Atenas*,<sup>3</sup> el *basileusse* ocupaba de todas las formalidades tradicionales, junto con el polemenco que era otro magistrado antiguo que estaba relacionado, fundamentalmente, con las cuestiones militares. La disminución de los poderes del *basileus* tuvo que haber coincidido con la creación del arcontado, ya que incluso en la época clásica el arconte era visto como superior al *basileus*, y el nombre mismo que significa "líder" o "gobernante" parece implicar que se encontraba en una jerarquía superior. El *basileus* conservó sus funciones religiosas, y conservó funciones judiciales durante la democracia. Así lo vemos en el *Eutifrón*<sup>4</sup> de Platón. Allí Sócrates y Eutifrón se encuentran en el pórtico del *basileus*. El primero llega a responder por una acusación escrita (*graphê*) que ha hecho Meleto en su contra, y el segundo viene a hacer una acusación contra su padre.

El arconte, el *basileus*, el polemenco y seis *thesmothetai*<sup>5</sup> se llamaron los nueve arcontes. En el siglo V muchos otros tipos de magistrados existían, cualquiera de los cuales podía ser llamado un *archê* ('gobernante' o

<sup>2</sup> "Los reyes, en los tiempos antiguos, ejercían su autoridad continuamente en los asuntos de la ciudad, en los del campo y en los exteriores. Más tarde, algunas de estas funciones fueron abandonadas por los propios reyes, otras se las arrebataron los muchedumbres. En otras ciudades sólo dejaron a los reyes los sacrificios, y donde todavía podía decirse que existía realeza, mantenía sólo el caudillaje de las guerras en el exterior". Aristóteles, *Política*, 1285b.

<sup>3</sup> También *Constitución*, 57 y Heródoto, 3.142 y 4.161. Sin embargo, autores contemporáneos ponen en duda que en la época de Aristóteles se supiera cómo habían sido las magistraturas en sus orígenes. Hignett C., *op. cit.*, pág. 38-46.

<sup>4</sup> Platón, *Eutifrón*, 1a.

<sup>5</sup> Eran otros magistrados cuyo nombre significa "que establece las leyes", véase *Constitución*, 3.

'magistrado'), por ejemplo los generales (*strategos*), los controladores del mercado, etc.

El tiempo de duración de los magistrados en los cargos varió con el paso del tiempo. En los inicios monárquicos legendarios el rey era entronizado de por vida. Después habría tenido diez años<sup>6</sup> de duración este puesto, y cuando se creó el arcontado la elección habría sido para todas las magistraturas de un año. "Las magistraturas se designaban entre los notables (*aristindên*) y los ricos (*ploutindên*)", *Constitución*, 3.

Hasta 487 el sistema de nombramiento de los nueve arcontes parece haber sido la elección. En este año el sistema de designación cambió y fueron elegidos por sorteo de un número de candidatos previamente establecidos. Más tarde alrededor de 457, ya durante el liderazgo de Pericles, el sistema cambió otra vez y los magistrados fueron elegidos completamente por sorteo. El sorteo fue el procedimiento usado para la mayoría de los cargos públicos de la Atenas clásica, con excepción de los *strategoí* y otros magistrados militares que continuaron siendo designados por elección. Casi todos los puestos gubernamentales se sorteaban al azar y eran reemplazados anualmente. Tenemos muchas lagunas con respecto al sistema de sorteo para los cargos del estado, pero es claro que en ello se halla la especificidad de la democracia ática. La elección conlleva un rasgo aristocrático, son elegidos los mejores, o por lo menos, los que la mayoría cree que son los mejores (*aristoi*), el sorteo, en cambio, recae sobre cualquier ciudadano. Sin embargo, había ciertas restricciones: una impuesta por el censo ya que hasta el siglo IV nadie podía ocupar las magistraturas altas si era un *thês*, otra restricción era que un ciudadano no podía desempeñar el mismo cargo más de dos veces en su vida, ni ejercer dos años consecutivos.<sup>7</sup> No sabemos si el sorteo se hacía entre ciudadanos de alguna manera voluntarios, o si se hacía la designación al azar, a partir de todos los que estaban habilitados y en este último caso, asumir el cargo debía ser obligatorio para el que le tocaba la suerte.

La acción de sortear algo implica, a mi modo de ver, la manera más radical de concebir la igualdad. Sólo cuando no sirven otros criterios como los méritos, el conocimiento, la dignidad o la eficiencia entre los candidatos, se apela a 'jugar a los dados' para dirimir una potestad. El

---

<sup>6</sup> *Constitución*, 3.

<sup>7</sup> Tampoco los *strategoí* se regían por esta medida. Pericles, por ejemplo, ejerció su liderazgo siendo elegido general varias veces consecutivas.



exhaustivo trabajo de Páramo J., *Sorteos, Lotes y Herencia en Grecia Antigua*, que puede ayudar mucho en la comprensión de este mecanismo, clave de la democracia ática y extraño para nosotros, cita un pasaje donde Calímaco protesta contra la presentación que Homero hace en *Iliada*, 15, 187-193<sup>8</sup> de la repartición del mundo entre Zeus, Poseidón, y Hades. Este texto ilustra lo que hemos afirmado recién: el sorteo implica la aceptación más radical de la igualdad de los que en él participan:

No estaban del todo en lo cierto los antiguos poetas: dijeron que la suerte les había distribuido a los Crónidas las tres mansiones; ¿y quién sino un insensato hubiera echado a suertes el Olimpo y el Hades? En efecto, parece aceptable echar suertes sobre cosas iguales; pero aquí mucho difieren la una de la otra. Podría engañarme quien presta oídos a lo que quizás convence a la oreja. A ti [Zeus] no te hicieron rey de los dioses las tarjas, sino las obras de tus manos, tu fuerza, y el poder que allegaste a tu trono. Calímaco, *Himno a Zeus*, 61-67 en Páramo J., *Sorteos, Lotes y Herencia en Grecia*, pág. 167, nota 91.

Aunque Calímaco no lo diga explícitamente está implícito en su razonamiento que los tres hermanos entre los que se reparte el mundo no son iguales en fuerza, poder y obras. Se puede repartir al azar una cosa entre varios y entonces lo que se busca es alguien que se haga cargo de la cosa en cuestión, pero pueden repartirse varias cosas similares entre varios personajes, que fue lo que pasó en la repartición del mundo entre los tres dioses. Calímaco muestra la desigualdad entre el Hades y el Olimpo:<sup>9</sup> ¿cómo sortearse cosas desiguales? se pregunta. Además entre los que se hace el sorteo: Hades, Zeus y Poseidón también existía, para Calímaco, una desigualdad patente.

El poema de Homero sugiere igualdad o semejanza donde Calímaco ve desigualdad y diferencia. Para Homero, el sorteo fue posible porque los tres dioses eran iguales en cuanto hijos de Crono y Rea, razón sufi-

<sup>8</sup> "Pues somos tres hermanos, hijos de Crono, a quienes Rea dio a luz: Zeus y yo, y el tercero Hades, que reina en los infiernos. Todo ha quedado dividido en tres; cada uno ha obtenido su parte en el honor. Yo obtuve en suerte, cuando agitamos [las fichas en el casco], habitar siempre el mar grisáceo, Hades obtuvo en suerte [habitar] la tiniebla brumosa, Zeus obtuvo en suerte [habitar] el ancho cielo en el éter y las nubes. La tierra ha seguido siendo común a todos y también el alto Olimpo". *Iliada*, 15. 187-193. Traducción Páramo J., *Sorteo, Lotes y Herencia en Grecia Antigua*, pág. 91.

<sup>9</sup> Dicho sea de paso que el Olimpo no se sorteo: en la versión de Homero continuó siendo común a todos como la tierra. Se sortearon el mar grisáceo, la tiniebla brumosa, y el ancho cielo.

ciente para que todo quedara dividido en tres. Asimismo, las partes en que se divide el mundo parecen no contener una jerarquía especial, de otro modo el sorteo hubiera sido imposible.

En la designación por sorteo está la clave de lo que se ha llamado democracia participativa, por oposición a la que conocemos en nuestro tiempo, a saber: democracia representativa. En Suiza se tiene un sistema democrático, que de todos los contemporáneos es el que más se parece al griego, más participativo que representativo, la participación se manifiesta en que la mayoría de las decisiones las toma el pueblo reunido, sin embargo, no se hace sorteo de los ministerios y otros cargos entre los ciudadanos.

En Atenas, una manera que el pueblo tuvo para controlar a los magistrados tanto antes de asumir sus funciones, como después de su desempeño, fue el escritunio a que se sometía el ciudadano antes de hacerse cargo de la oficina pública, proceso legal llamado *dokimasía*, y la revisión formal de su conducta durante su período al término de éste (*euthunai*). Estos dos procedimientos legales, *dokimasía* y *euthunai* fueron solamente las manifestaciones más prominentes del poder que tenía la mayoría en Atenas de escrutar las acciones de todos los ciudadanos, ya que presumimos que todos pasaban por las oficinas públicas.

### 5.1.2 La caída del Areópago

El Consejo del Areópago fue un tribunal ejecutivo y judicial cuyo origen<sup>10</sup> es muy antiguo y que estaba integrado por miembros ricos y poderosos de la ciudad, que habían sido magistrados y cuyo nombramiento en el Consejo era vitalicio.<sup>11</sup> *Mutatis mutandis*, era como la *Gerusía*<sup>12</sup> de Esparta, el Consejo de ancianos. En razón de la procedencia social de sus miembros y el carácter de vitalicio que tenían las funciones, el Areópago era considerado la expresión aristocrática<sup>13</sup> del gobierno de Atenas por lo que los líderes del pueblo fueron en su contra. Antes de Clístenes, durante la tiranía de Pisístrato y los pisistrátidas se cree que el Areópago era un Consejo más o menos títere ya que el nombramiento de las magistraturas era manipulado por los tiranos, lo que tenía por consecuencia que los ex-

---

<sup>10</sup> Esquilo en las *Euménides* dice que la diosa Atenea fundó el Consejo del Areópago.

<sup>11</sup> Único cargo vitalicio del gobierno aclara la *Constitución*, 3.

<sup>12</sup> Sobre cómo estaba integrada la *Gerusía* en Esparta: Aristóteles, *Política*, 1265b; 1270b; 1294b; 1306a; Plutarco, *Vida de Licurgo*, 26; De Ste. Croix G.E.M., *The Origins of the Peloponnesian War*, Duckworth, London, 1972, appendix XXVII, pág. 353 y ss.

<sup>13</sup> "El Consejo, los guardianes de las leyes es una institución aristocrática", Aristóteles, *Política*, 1323a.

magistrados eran amigos de los gobernantes. Probablemente con la *Boulé* de los Quinientos de Clístenes, el Areópago perdió poderes que le fueron encomendados al nuevo Consejo. La *Constitución de Atenas* nos cuenta que, posteriormente, en la época en que fue importante Cimón, el Areópago recuperó poderes perdidos por su buen desempeño durante la guerra contra los persas,<sup>14</sup> y que después, Efilates en 462, le quitó al viejo Consejo la mayoría de sus atribuciones pasándoselas a los tribunales populares, y en general al pueblo.

Unos diecisiete años después de las guerras médicas duró el gobierno con el Areópago al frente, aunque poco a poco había ido declinando. Habiendo crecido la plebe (*tau plêthous*), se hizo jefe del pueblo Efilates, hijo de Sofónides, tenido por incorruptible y lleno de justicia hacia el Estado (*tên politeian*), y atacó al Consejo.

Primero eliminó a muchos de los miembros del Areópago, poniéndoles pleitos sobre su administración; después, siendo arconte Conón, le quitó al Consejo todas las funciones añadidas que le convertían en guardián de la constitución (*tes politeias*), y las atribuciones se las devolvió a los Quinientos (*tois pentakosiois*), otras al pueblo (*toi dêmoi*) y a los tribunales (*tois dikasteriois*). *Constitución*, 25.1-2.

Una vez que se le quitaron al Areópago sus funciones judiciales, este Consejo quedó con los casos de homicidio intencionado a un ciudadano, incendio intencionado y envenenamiento.<sup>15</sup>

### 5.1.3 El Consejo de los Quinientos (*boulé*)

Según el último texto citado, asumieron las funciones del Areópago: en primer lugar, el Consejo de los Quinientos (*Boulé*) que había instituido Clístenes, y que era una ciudad en miniatura, en segundo lugar, el pueblo, o lo que es lo mismo, la Asamblea donde se reunía todo el pueblo por lo menos cuatro veces cada pritanía,<sup>16</sup> es decir, cuarenta veces al año, y en tercer lugar, los tribunales que impartían justicia y que también estaban

<sup>14</sup> Aristóteles, *Política*, 1304a.

<sup>15</sup> *Constitución*, 26.3, 57.3; Sinclair R.K., *Democracy and Participation in Athens*, pág. 69.

<sup>16</sup> Esta era la frecuencia para finales del siglo IV, véase, *Constitución*, 43.3, sin embargo es probable que en el siglo V la asamblea se reuniera menos frecuentemente.

constituidos por ciudadanos. Sobre las particularidades de la conformación de la *Boulê* ya hemos dado algunos detalles en 2.2.4. Los quinientos miembros del Consejo (*bouleutaí*) eran elegidos anualmente, por sorteo, en los *dêmoi* del Ática, que era donde estaban los registros de los ciudadanos. Cada *dêmos* tenía una cuota de participación en la *Boulê*. Como a su vez quinientos era una cantidad de personas que hacía poco operativa la administración de funciones, éstos se dividían en diez grupos de cincuenta *bouleutai* que se encargaban de las labores durante una décima parte del año, una pritanía. La asignación del período del año que le correspondía a los cincuenta, que provenían de una misma tribu, se hacía por sorteo. Este mini-Consejo de cincuenta, más un consejero de cada una de las nueve tribus que no estaban a cargo de la pritanía en curso, controlaba y ejecutaba las funciones en nombre del Consejo en su totalidad. Se elegía cada día un presidente<sup>17</sup> por sorteo de los cincuenta, y ningún ciudadano podía disfrutar de ese honor más de una vez en la vida.

La función principal del Consejo era la de preparar la agenda para la Asamblea general de ciudadanos, la que debía deliberar únicamente sobre asuntos que habían pasado por la *Boulê*. Este órgano podía también convocar a Asamblea extraordinaria cuando las premuras de la guerra exigían una decisión urgente. Desde el punto de vista legislativo las leyes que aprobaba la Asamblea eran propuestas a través de la *Boulê*, aunque la autoría fuera de cualquier ciudadano. Además de la labor legislativa, el Consejo era el órgano ejecutivo central del gobierno. Los representantes diplomáticos de otros Estados tenían acceso a la Asamblea sólo a través del Consejo. Asimismo, los magistrados estaban en gran medida bajo su control.<sup>18</sup> El Consejo cumplía función judicial ya que podía aprisionar ciudadanos y hasta condenarlos a muerte.<sup>19</sup> Otra de las funciones que tenía a su cargo, podemos llamarla financiera ya que administraba las propiedades públicas, cobraba los bienes en alquiler,<sup>20</sup> y los impuestos domésticos y del imperio. Por último la *Boulê* controlaba

---

<sup>17</sup> Es jefe de los pritanos el que la suerte dispone, y éste los dirige una noche y un día y no puede serlo más tiempo ni él mismo serlo dos veces. Este guarda las llaves de los santuarios en los que está el tesoro y los documentos de la ciudad, y el sello público, y ha de permanecer obligatoriamente en la rotonda él y la *trittus* de pritanos que él mande. *Constitución*, 44.1.

<sup>18</sup> "El Consejo juzga a la mayoría de los magistrados, especialmente a los que manejan dinero, pero su juicio no es decisivo, sino apelable ante el tribunal", *Constitución*, 45.2, véase también 48.2.

<sup>19</sup> Este poder le fue arrebatado al Consejo, probablemente a finales del siglo V según el testimonio que trae la *Constitución*, 45.1. Desde el evento en que estuvo involucrado un tal Lisimaco que después de ser condenado a muerte por el Consejo fue absuelto en el tribunal, el pueblo quitó al Consejo la atribución de dar penas de muerte, prisión y multas, y sus sentencias debían pasar por un tribunal popular que tenía la última palabra.

<sup>20</sup> *Constitución* 47.4.

<sup>21</sup> *Constitución* 46.1.

directamente la flota y sus arsenales<sup>21</sup> y una multitud de comisiones y de cuerpos administrativos estaban más o menos ligados al Consejo.

Los grandes y variados poderes del Consejo, sin embargo, dependían siempre de la voluntad de la Asamblea. Esta deliberaba sobre los asuntos que el Consejo proponía, aprobándolos, corrigiéndolos o rechazándolos. Una propuesta podía originarse en la Asamblea pero debía pasar al Consejo para ser propuesto luego por éste para la aprobación de la Asamblea.<sup>22</sup> Todas las cosas claves como la declaración de guerra, la aceptación de la paz, la formación de alianzas, la aprobación de impuestos, y la aprobación de leyes, los juicios de interés nacional, pasaban primero por el Consejo y luego por la Asamblea para la aprobación popular. El Consejo seguramente no fue una mera secretaría general, ni sólo cumplió un papel auxiliar de la Asamblea, sino que tuvo un *status* más alto, encontramos que los decretos se pasaban en nombre de la *Boulé* el pueblo, pero nos parece exceso de suspicacia ver en la relación Asamblea - *Boulé* un sometimiento total de la primera a la segunda,<sup>23</sup> como si la Asamblea fuera una mera instancia formal y el poder real se ejerciera desde el Consejo. No nos parece que el Consejo haya sido más amo que servidor de la Asamblea, entre otras cosas por la manera como se elegían los *bouleutai*,<sup>24</sup> por la brevedad de la duración de cada tribu en una pritanía, y por el carácter colegiado que tenía esta instancia de poder. Es difícil que cincuenta, o para ser más precisos cincuenta y nueve pritanos a cargo del gobierno por treinta y cinco días tuvieran todas las mismas intenciones y que ellas fueran distintas de las del pueblo. Dicho de otra manera, con el sistema de sorteo, rotación y brevedad del cargo ¿cómo podía la *Boulé* ser un poder alternativo y dominante de la Asamblea?

<sup>22</sup> "Las cosas dichas son facultad no suprema del Consejo; resuelve previamente que el pueblo, y nada que no haya sido visto por el Consejo ni hayan puesto en el orden del día los pritanos puede votarlo el pueblo, y según esto el que triunfa contra esta condición, se hace reo del crimen de ilegalidad (graphie paranomón)", *Constitución de Atenas*, 45.4.

<sup>23</sup> Hornblower S., *El mundo griego 479-323AC*, Ed. Crítica, Grijalbo, Barcelona, 1985, pág. 152 y ss. sostiene que la paga que recibían los Consejeros no está atestiguada, "irónicamente" hasta que los oligarcas que dan el golpe en 411 la suspenden temporalmente. Tucídides, 8.69. La ausencia de testimonio de la remuneración a los *bouleitai* parece relacionarla Hornblower con el origen de clase de los que tenían asiento en el Consejo: de alta clase social, afirma, basándose en Rhodes P., *Athenian Boulé*, pág. 5, texto que no tengo a mano para verificar razones, y agrega Hornblower la sospecha de manipulación del sorteo. Según este autor, el Consejo era nombrado, no elegido por sorteo, cuando lo inventó Clístenes y el sorteo habría sido introducido por Efilates. A esto hay que preguntarle lo siguiente: ¿para qué creó Clístenes un Consejo que habría sido igual de aristocrático que el Areópago? ¿Qué sentido tenía replicar el Areópago? La conclusión de Hornblower no nos parece convincente y es bastante precipitada: "El Consejo, pues, no era del todo una "sección representativa" de los atenienses, sino que contenía en desproporción muchos políticos ricos y resueltos; y grupos de presión, dinastías políticas o mafias se podían perpetuar durante años, pese a las restricciones que había para la reelección (por tanto, el contraste con el senado romano, por ejemplo, no es total, después de todo)" pág. 153-4.

<sup>24</sup> No existe ningún testimonio que apoye la sospecha de fraude en el sorteo como dice Hornblower.

Las fuentes escritas tampoco dejan ver una diferencia de intereses entre los dos organismos ejecutivos de la democracia. Así se aprecia en el testimonio de Plutarco,<sup>25</sup> en el contexto de la Guerra del Peloponeso, en que una embajada espartana llega a Atenas con plenos poderes para negociar la paz, y Alcibíades, partidario de que continúe la guerra quiere impedir que los lacedemonios se presenten en la Asamblea y concreten los términos de la conciliación. Alcibíades convence a los embajadores de que si ellos le dicen a la Asamblea que tienen plenos poderes, el pueblo de Atenas les pedirá más de lo que es justo, así que deben declarar que no tienen plenos poderes. Alcibíades habla así a los extranjeros:

“¿Podéis ignorar que el Consejo trata siempre con moderación y humanidad a los que se le presentan, pero que el pueblo es altanero y tiene desmedidas pretensiones?” *Alcibíades*, 14. 7.

Estas palabras deben ser entendidas en el contexto del engaño que tiene en mente el político para sabotear las intenciones de paz de Nicias y los espartanos. Una artimaña inteligente y exitosa, de haber sido cierta. Tucídides (5.45) cuenta el evento de manera parecida y las diferencias del relato de Plutarco no sabemos si proceden de otra fuente o son su propia interpretación del pasaje de Tucídides. Las palabras de Alcibíades respecto a la moderación del Consejo y la altanería del pueblo no están en Tucídides. En todo caso, el testimonio de Plutarco no creemos que pruebe, como afirma Hornblower<sup>26</sup> la preeminencia del Consejo sobre la Asamblea. Cuando Alcibíades se entrevista con los espartanos y los engaña, ellos ya han solicitado al Consejo presentarse ante la Asamblea para los efectos de firmar la paz. Como tenía que ser, toda embajada pasaba primero por el Consejo. Seguramente en esta primera instancia la entrevista fue un éxito, la paz se concretaría al día siguiente si Alcibíades no lo impedía de alguna manera. Las palabras citadas son engañosas, se trata de una afirmación que no es verdadera necesariamente, pero que puede ser verosímil para los espartanos. El mensaje doloso dice: ‘les ha ido bien con los pritanos, pero con el pueblo las cosas son a otro precio’. No obstante, esto no significa que ello sea así, lo que aprovecha el

---

<sup>25</sup> Plutarco, *Alcibíades*, 14. 8.

<sup>26</sup> Hornblower S., *op. cit.*, pág. 154.

Alcibíades de Plutarco es, probablemente, un prejuicio que rondaría las mentes más aristocráticas de los espartanos: la altanería del pueblo ateniense. Los extranjeros, según Plutarco, mordieron el anzuelo y cuando, al día siguiente, en el *Phix*, Alcibíades les preguntó muy amablemente con qué poderes venían, ellos respondieron a la Asamblea que no venían con plenos poderes para negociar. Entonces se desataron las consecuencias buscadas por Alcibíades: el Consejo enfureció (porque los han recibido y presentado a la Asamblea como embajadores con plenos poderes) el pueblo se indignó (seguramente por sentir rebajada su dignidad recibiendo embajadores sin poder de negociación), Alcibíades, aparentemente, tomó la misma actitud del pueblo, y quedaron confundidos los espartanos (al ver la mudanza de Alcibíades) y Nicias (que había sido el gestor de la paz). Creemos que el pasaje en vez de mostrar confrontación o tensión entre *Ekklêsia* y *Boulê* muestra, por el contrario, un engranaje que funciona bien acompañado, por lo menos en asuntos de paz y de guerra.

La narrativa de Tucídides muestra que la *Boulê* jugaba un papel secundario en la toma de decisiones para el periodo del que él se ocupa, las últimas cuatro décadas del siglo V. Casi todos los debates cruciales y las decisiones fundamentales de la historia de Atenas se llevaron a cabo en la Asamblea,<sup>27</sup> y las fuentes del siglo IV no muestran cambio en esta situación.

#### 5.1.4 La Asamblea (*Ekklêsia*)

La Asamblea era la reunión general de todos los ciudadanos varones mayores de dieciocho años. Era un acto religioso, como casi todo lo que hacían los griegos, se ofrecían oraciones al comienzo de cada sesión, y este carácter ritual debió darle a la reunión la solemnidad necesaria para mantener el orden. Sus orígenes se encuentran en las asambleas de guerreros que están presentes ampliamente en Homero. En ella el rey y los jefes militares discutían y planteaban soluciones y proyectos para la comunidad en su conjunto.

La deliberación de los hoplitas en Asamblea es una institución muy griega, sin embargo, la democracia pintó con sus colores este espacio de intercambio de palabras que tuvo en sus orígenes tintes aristocráticos. La exposición y el intercambio de pareceres de los asuntos que eran

<sup>27</sup> Véase Tucídides, 3.36, donde se presenta la desmesura con que son castigados los de Mitilene y la convocatoria a una segunda asamblea sobre este asunto internacional; 8.69 relata la aceptación de la Asamblea del 'golpe' de los Cuatrocientos, y la toma de la *Boulê*.

comunes a todos, produjo lo que Detienne<sup>28</sup> ha llamado el proceso de secularización de la palabra. La palabra perdió su carácter mágico-religiosa para convertirse en 'palabra-diálogo', desposeída de poderes extraordinarios, dejó de ser privilegio de un hombre con investidura religiosa, para convertirse en objeto de intercambio común a todos los guerreros. Entre la actividad de la guerra y el ejercicio de la palabra en el ágora se instauró una relación solidaria.

Palabra-diálogo, de carácter igualitario, el verbo de los guerreros pertenece también a un tipo secularizado. Se inscribe en el tiempo de los hombres. No es una palabra mágico-religiosa que coincida con la acción que instituye en un mundo de fuerzas y de potencias; por el contrario, es una palabra que precede a la acción humana, que es su complemento indispensable.<sup>29</sup>

La palabra mágico-religiosa tiene la pretensión de hacer la realidad, la fórmula que profiere el hechicero para que llueva tiene el poder de hacer la lluvia, es la cosa misma. La palabra-diálogo tiene su referente en el mundo de la acción humana y se plantea como opción posible junto a otros posibles. El intercambio discursivo en el ágora de los guerreros se da en el doble juego de cooperación y competencia. Las opiniones de los guerreros van mejorando las opciones para la acción, en este sentido el diálogo es cooperativo. Sin embargo, no siempre la persuasión lograba el concenso entre todos. Durante la época arcaica en que se fueron consolidando los procesos democráticos, cuando había discursos irreconciliables, la mayoría actuaba como juez y dirimía una disensión. La fuerza de la palabra-diálogo estaba en su poder de convicción.

En razón a su origen hoplita, tenían derecho a asistir a la Asamblea todos los ciudadanos varones mayores de 18 años y estaban excluidos de ella las mujeres, los niños, los extranjeros y los esclavos. Incluso del total de ciudadanos, se calculan entre treinta y cuarenta mil, antes de la guerra del Peloponeso, asistía a las sesiones una quinta parte,<sup>30</sup> dado que el

---

<sup>28</sup> Detienne M., *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica* pág. 95 y ss.

<sup>29</sup> Detienne M., *op. cit.*, pág. 98.

<sup>30</sup> Ober J., *Mass and Elite in Democratic Athens*, Princeton University Press, 1989, pág. 132 afirma que asistían a cada sesión de la Asamblea entre uno y dos quintas partes de la población ciudadana.



recinto de la Asamblea, el *Phix*, albergaba entre seis y ocho mil personas. La reunión se hacía al aire libre, comenzaba de mañana cuando llegaban las primeras luces y finalizaba alrededor del medio día. Cuando se debatían asuntos difíciles la reunión se disolvía cuando ya no se veía y, por tanto, no se podían contar las manos en la votación.<sup>31</sup>

A partir de 403, cuando terminó la guerra contra Esparta y sus aliados, la asistencia a la Asamblea empezó a ser remunerada (*Constitución*, 41). No todos los asistentes, sin embargo, recibían el *misthos*, que fue de dos óvolo al comienzo y subió a tres más tarde, ya que se repartía el presupuesto de la sesión entre los que llegaban primero, ello debió de haber sido un aliciente para madrugar o caminar más a prisa si se venía de los otros *dêmoi* del Ática a la ciudad. No sabemos cómo se controlaba el acceso a la Asamblea porque el tamaño de la *polis* hacía imposible que todos los ciudadanos se conocieran entre sí. Se ha sugerido que podía haberse asignado lugares de asiento para cada tribu y por *trittus* en el recinto,<sup>32</sup> de modo que ello ayudaría a evitar que asistieran y votaran no ciudadanos, al ser la tribu la décima parte de la ciudad, de unos tres mil ciudadanos, era más difícil no ser reconocido si no se pertenecía a ella. Había también un cuerpo de seguridad que velaba por el orden, eran unos policías que, por paradójico que parezca, estaba formado por esclavos, de origen escita y propiedad de la ciudad. No debemos pensar que estos policías eran autónomos y efectivamente controlaban a los ciudadanos, seguramente sólo actuaban por órdenes de algunos de los prítanos que estaban a cargo de la sesión. La presencia de los policías debió ser más disuasiva que ejecutiva.

#### 5.1.4.1 Manos, voz y voto

Aunque se discutan los límites del poder de la Asamblea, ella era el órgano soberano de la *polis*. No se votaban las decisiones por escrito y en secreto, habría llevado muchas horas contar los votos. Los escrutadores decidían la propuesta más acogida y determinaban la mayoría por votación a mano alzada.<sup>33</sup> Si alguien impugnaba lo que los escrutadores habían determinado como alternativa ganadora se procedía a levantar la mano por segunda vez y a contar nuevamente.

<sup>31</sup> Jenofontes, *Helénicas*, 1.7.7.

<sup>32</sup> Ober J., *Mass and Elite in Democratic Athens*, Princeton University Press, 1989, pág. 132.

<sup>33</sup> No obstante, algunas veces, en la Asamblea se votaba en urnas como en el juicio a los ocho generales que comandaron la batalla naval en las islas Arginusas (406), juicio que constituyó un punto negro de la democracia ateniense (Jenofonte, *Helénicas*, 1.7.9).

Decidir un camino a tomar de varios posibles mediante el recurso, obvio para nosotros, pero revolucionario en sus orígenes, de contar cabezas o manos que apoyaban una u otra propuesta y acoger el que contara con la mayoría fue un paso clave para la democracia. Se realizó cuando se tomó el camino igualitario que equiparó un ciudadano a un voto. Tomar una decisión política siguiendo la mayoría de los votos debió de haber sido una invención de alguna asamblea griega que se realizó por primera vez alrededor del año 600.<sup>34</sup> En la Asamblea de Homero el pueblo no tenía ni derecho a la palabra ni al voto.<sup>35</sup> El ejército o el pueblo en asamblea expresaba expectativa,<sup>36</sup> aprobación o desaprobación gritando o haciendo bulla con las armas,<sup>37</sup> amotinándose o manteniendo silencio.<sup>38</sup> A veces no hacía ni decía nada al oír a los jefes<sup>39</sup>. El *dêmos* no tenía ni voz<sup>40</sup> ni voto en los inicios del desarrollo político de la ciudad, la *isegoría* se conquistó luego, durante la segunda mitad del siglo VII. En Homero hablaban: el rey, el adivino,<sup>41</sup> y los jefes (que constituían el Consejo); decidía el rey,<sup>42</sup> el pueblo hacía saber sus sentimientos con ruido o silencio, lo que ejercía influencia sobre la decisión del rey. El sentimiento del pueblo podía ser despreciado por el *basileus*, pero se corría el riesgo de amotinamiento,<sup>43</sup> división radical en dos grupos,<sup>44</sup> o guerra civil.

<sup>34</sup> De Ste. Croix G.E.M., *The Origins of the Peloponnesian War*, pág. 348.

<sup>35</sup> "Dans l'Illiade, la foule approuve les chefs par ses acclamations ou les désapprouve par son silence: le *dêmos* n'a pas encore à discuter: mais son opinion, la *dêmos phatis*, n'en arrive pas moins aux oreilles de ses pasteurs", et en dépit de la bonne règle, il se trouve des Thersites qui osent prendre la parole. Dans l'Odysée, l'assemblée apparaît déjà comme une institution régulière et importante", Glotz G., *Histoire Grecque*, tome Premier, Les Presses Universitaires de France, Paris, 1925. También en Glotz G., *La ciudad griega*, Uthea, Méjico, 1957, pags. 42-48 hay una buena presentación del papel de la asamblea en Homero. Asimismo dice Finley M., *El Mundo de Odiseo*, pág. 96 y ss. "La asamblea no votaba ni decidía. Su función era doble: presentar los argumentos en pro y en contra y mostrar al rey o al comandante del campo cuál era el sentimiento general. El único medio de opinar era la aclamación, a menudo en formas menos ordenadas, como el griterío contra una presentación impopular."

<sup>36</sup> *Iliada*, 2.211.

<sup>37</sup> *Iliada* 2.142 ; 2.207 (rugen como el mar); 2.270 (se rieron); 2.333 (aplaudieron); 2.394 (gran clamoreo).

<sup>38</sup> *Odisea*, 2.80.

<sup>39</sup> En *Odisea* 8.11-45 Alcinoos, rey de los feacios hace una propuesta que no tiene respuesta por parte del pueblo, lo que se entiende como aprobación.

<sup>40</sup> Cuando Odiseo castigó a Tersites por la osadía de haber hablado sin tener derecho a la palabra, sin portar el *skeptron*, los soldados del pueblo hacían comentarios entre sí "...y no faltó quien dijera a su vecino [...] esto es lo mejor que ha ejecutado [Odiseo] entre los argivos: hacer callar al insolente charlatán" (*Iliada*, 2.272). Y continúa el poema: *ô fasan ê plêthos*. "Así hablaba la multitud" (2.278). Es interesante que en este estado de acceso reducido a la palabra, el pueblo (*ê plêthos*) comienza a hablar, aunque sea un discurso limitado al vecino, y se trate de una opinión que es hostil al ejercicio de la palabra de uno de los de su clase, sin embargo, el poeta al tenerlo en cuenta amplía la difusión del mensaje como si se tratara de un megáfono. Pero no sólo se deja oír el mensaje, sino el emisor del mismo. Las líneas citadas transmiten dos ideas políticas antagónicas. La más notoria, que aparentemente el poeta defiende, es la idea adversa a la democratización del *agora*, pero para mostrar lo malo que es que los del pueblo hablen, usa la voz del pueblo, lo que implica que es una voz que empieza a hacerse oír y que dice cosas verdaderas. El acierto que conlleva la opinión del pueblo es la segunda idea política que encierra el texto, quizá a pesar del autor.

<sup>41</sup> *Iliada*, 1.68; *Odisea*, 24.450.

<sup>42</sup> *Iliada*, 1.22, "los aqueos aprobaron a voces que se respetara al sacerdote y se admitiera el espléndido rescate: mas el Atrida Agamenón, a quien no plugo el acuerdo..." El rey decide en contra del parecer del pueblo en el comienzo del poema. *Iliada*, 9.64. Manda también el caudillo que con su discurso persuada a los demás jefes, incluso al rey: *Iliada*, 9.79.

<sup>43</sup> *Odisea*, 24.420-548.

<sup>44</sup> *Odisea*, 3.137-157.

En contraposición al sistema usado por los atenienses que votaban mostrando manos, los espartanos en su Asamblea llevaban a cabo un procedimiento intermedio, entre la mera manifestación de ruidos de los primeros tiempos y la votación que se contaba: votaban gritando. En el pasaje de Tucídides en que el pueblo de Esparta está reunido para decidir si Atenas ha violado el tratado de paz vigente entre las dos *poleis*, el éforo Estenelaidas después de hablar apoyando la guerra, pide a la Asamblea que vote su decisión:

Como votan por aclamación y no con votos, dijo [Estenelaidas] que no distinguía cuál de los dos griteríos era mayor, y con la intención de que expusiesen claramente su opinión para empujarles más a la guerra propuso: "Quien de vosotros opine que los tratados han sido violados y que los atenienses han faltado a la justicia retírese a ese sitio" - señalando un lugar- "y quien opine que no, váyase al otro lado". Mudando de lugar se separaron y hubo muchos más que opinaron que los tratados habían sido violados. (Tucídides, I. 87. 2)

Es notable que el éforo no haya pedido que levantaran la mano los de un parecer y otro sino que hace mover de sitio a los concurrentes. No sabemos si esta solicitud de Estenelaidas a los miembros de la Asamblea tenía antecedentes y se usaba en caso de que el éforo no estuviera interesado en que hubiera dudas, o si fue una manera única de proceder. El sistema de votación de los espartanos era un camino intermedio entre el ruido y la gritería de los soldados de Homero y la votación contada de los atenienses, porque aunque intentaba que decidiera la voluntad de la mayoría usaba un mecanismo, el grito, que no era apropiado para el fin que se proponía. Seguramente la decisión última la tomaba más el oído del éforo que la gritería más intensa, ya que no es fácil decidir en dos instantes sucesivos de donde proviene más ruido.<sup>45</sup>

Al comienzo de la *Política* (1253a), Aristóteles hace una distinción entre la voz como signo de dolor y de placer, que la compartimos con los demás animales y la "palabra que es para manifestar lo conveniente y lo perjudicial,

<sup>45</sup> En algunos programas de concurso en televisión se decide el ganador por la intensidad de los aplausos del público. Los organizadores del programa, supuestamente, tienen un aparato que mide la intensidad del sonido de los distintos aplausos. Personalmente, nunca he podido decidir qué concursante se ha ganado la simpatía del público, creo que mi inhabilidad para discriminar los mayores aplausos no sólo se debe a mis dificultades auditivas.

así como lo justo y lo injusto". Los animales tenemos sensaciones de dolor y de placer y la voz es medio para manifestar estas sensaciones unos a otros, pero lo específico del hombre es "el sentido de lo justo y de lo injusto, y de los demás valores, y la participación comunitaria de estas cosas constituye la casa y la ciudad". Parece excesivo afirmar que las expresiones de los sentimientos de la asamblea homérica, o la gritería de la asamblea espartana, hayan sido ejemplos del uso de la voz que nos ha sido dada por naturaleza a todos los animales que expresamos sentimientos y sensaciones. Sin embargo, ello no sería contradictorio con la perspectiva del Estagirita en otro pasaje, no tan claro de la *Política*,<sup>46</sup> en que dice que la elección final de magistrados se hacía en Esparta de una manera infantil (*paidariôdês*). Tal vez, lo que es propiamente humano para Aristóteles (no meramente animal, ni infantil<sup>47</sup>) fueron las innovaciones que hizo la democracia ateniense.<sup>48</sup> ¿Cómo estar en desacuerdo?

#### 5.1.4.2 La proporción

Los griegos vivieron obsesionados por las nociones de lo justo y la proporción, entendidos en dos sentidos: por la relación y armonía de las partes de un todo, y también por la correspondencia en cantidad y grado de una cosa con otra. Por ejemplo: las diferentes partes del cuerpo<sup>49</sup> tenían que ser armónicas entre sí, y la pena debía ser semejante al delito. Platón y Aristóteles buscaron la ciudad bella, una ciudad en la que no sucediera que una de las partes ejerciera el poder sobre las otras, porque "la belleza consiste en la medida (*megethe*) y el orden (*taxe*)".<sup>50</sup>

Se podría escribir la historia de los griegos teniendo como hilo conductor las ideas de proporción y medida, partiendo del famoso precepto escrito desde antiguo y probablemente acuñado antes que hubiera alfabeto para escribirlo: *mêden agan*, "nada en demasía".<sup>51</sup> Esta sentencia atribuida a los

---

<sup>46</sup> *Política*, 1270b27. *all 'airetên edei tèn archên einai tautên ex apantôn men, mê ton tropou de toutou on nun (paidariôdês gar esti lian)*. Que podemos traducir como: La manera de elegir magistrados es defectuosa. La elección final se hace de una manera infantil. Barker E., *The Politics of Aristotle*, Oxford University Press, 1958, en su traducción de este pasaje agrega: "[by a particular form of acclamation]", sin embargo está es una hipótesis porque no se sabe cómo se elegían exactamente los éforos en Esparta en tiempos de Aristóteles.

<sup>47</sup> Para Aristóteles el niño no es racional propiamente: "el raciocinio y la inteligencia nacen al avanzar la edad", *Política*, 1334a.

<sup>48</sup> Aristóteles no fue un demócrata que afirmara que la democracia era el mejor sistema político. Tal vez, el rasgo más interesante de la democracia ateniense fue el de generar en su interior la crítica, la disidencia, la autoconciencia de sus propios límites.

<sup>49</sup> También las diferentes partes de la ciudad: los ricos, los pobres, tenían que formar un todo armónico.

<sup>50</sup> Aristóteles, *Poética*, 1450b35.

<sup>51</sup> Platón, *Protágoras*, 343b.

Siete Sabios estaba escrita a Apolo en el santuario panhelénico de Delfos y pertenecía a una sabiduría condensada en sintagmas cortos. Recuerda al que la lee, la dice o la escucha, que hay un orden definido por la medida y la proporción en las cosas que no hay que transgredir.

La conquista del voto, como mecanismo que asegurara la puesta en marcha de la voluntad de la mayoría, es una consecuencia de la búsqueda por la proporción y lo justo. Tal vez porque se trató de un pueblo pobre,<sup>52</sup> con una tierra no muy dadivosa, donde había que consentir mucho la semilla para que germinara, los griegos estaban en contra de la ostentación y el lujo. También porque fueron muy conscientes de la injusticia en la pobreza de los más pobres, o simplemente para evitar la confrontación que trae el exceso de riqueza junto al exceso de pobreza, en el imaginario colectivo compartido por las clases dominantes, los griegos buscaron la moderación en el comer, el vestir, el uso de adornos y joyas. Premiaban la sobriedad y condenaban los excesos.

Cuenta la tradición que Aristóteles gustaba de telas costosas y de anillos de oro y piedras preciosas. Todo ello, en contraposición a Platón, que si bien podía haberse costeadado estos lujos, era muy ateniense para hacerlo. Aristóteles debió haber sido visto al respecto como un poco bárbaro,<sup>53</sup> como en realidad lo era. Se condenaba el lujo personal o individual. Sabemos que Atenas emprendió una campaña de construcción de obras públicas que no fue precisamente modesta, pero el carácter comunitario era lo que hacía que ese lujo fuera permitido.

Entre los griegos no hubo un desprecio a la riqueza en general, ni mucho menos. Las campañas militares se hicieron en pos de riquezas<sup>54</sup> como lo muestra de sobra Homero, pero la riqueza conquistada entre muchos se debía repartir también entre muchos, como era lo justo. En la épica el reparto del botín no era igual para cada guerrero, pero podemos decir que era proporcional al rango y jerarquía del soldado. Primero elegía el comandante en jefe, Agamenón, por ejemplo, después los otros jefes. En la medida en que los jefes se fueron igualando y el rey dejó de tener una jerarquía mayor y pasó a ser uno más,<sup>55</sup> el pueblo también presionó hacia arriba.

<sup>52</sup> Así se lo hace saber Demarato al rey Jerjes: "têi Helladi peniê men aiei kote suntrophos esti; la pobreza viene siendo, desde siempre, compañera inseparable de Grecia", Heródoto, 7. 102.

<sup>53</sup> Los bárbaros eran simplemente extranjeros no griegos que hablaban una lengua incomprensible. Aristóteles era macedonio, de los confines del mundo griego.

<sup>54</sup> "la guerra será en cierto modo un arte adquisitivo por naturaleza", Aristóteles, *Política*, 1256b, En contra que esto Platón, *República*, 2, 373d-e.

<sup>55</sup> Ya esto es sugerido por Alcino, rey de los feacios, cuando declara que gobiernan el país "doce preclaros príncipes y yo el décimo tercero" *Odisea* 8.390.

La conquista del poder que hizo la aristocracia llevó en ciernes el principio de su propia destrucción, ya que al inventar el principio de igualdad para asemejarse a los reyes tuvo que admitir la igualdad de los que no eran príncipes ni aristócratas, provenían del pueblo.

Cuando Aquiles le grita a Agamenón que es superior a éste porque es mejor guerrero pero tiene que aguantarse que Agamenón coja la mejor parte del botín<sup>56</sup> se hace patente la contradicción de la ideología de una época anterior en que el rey mandaba, disponía y repartía y una época posterior, que es la que muestra Homero, en que se le piden cuentas de valor y destreza al rey, y éste, obviamente, ve amenazado su poder.<sup>57</sup>

De un reparto en proporción geométrica (a cada uno según su dignidad y gobierno) de los bienes conquistados, que encontramos en los poemas de Homero, pasamos a un reparto aritmético (a todos lotes de la misma extensión) de los bienes, durante las empresas de colonización. Como corolario de este cambio en la distribución económica se da el proceso a nivel político. Si el poder estaba repartido en razón geométrica, entre los reyes griegos de la epopeya, se luchará por una repartición del gobierno en razón aritmética durante la época arcaica y lo logrará la democracia ateniense.

Es de notar que la única objeción teórica que hace Aristóteles de la democracia elabora un argumento que impugna la proporcionalidad aritmética de los ciudadanos respecto de sus rentas en el gobierno, en favor de una proporcionalidad geométrica. En la *Política*, 1318a, dice que “si los ricos son diez y los pobres veinte, y se enfrentan en la opinión seis ricos y quince pobres, y los cuatro ricos restantes se unen a los pobres, y los cinco pobres restantes a los ricos cualquiera de los grupos cuya renta es mayor, después de sumadas las rentas individuales de ambos grupos, ese debe ser soberano”. Esto significa que la opinión de los ricos vale proporcionalmente a la riqueza de su hacienda. Así en el caso planteado, si los ricos pagan el doble de renta que los pobres las opiniones enfrentadas valdrían así:  $(6 \times 2) + 5 = 17$  y  $(4 \times 2) + 15 = 23$ , de manera que la opción ganadora es la que tiene más pobres y menos ricos, mientras que la otra, en que la mayoría son los ricos sale vencida. Sin embargo, si la proporción de riqueza entre ricos y pobres es de 5 a 1 se da un empate ya que

---

<sup>56</sup> *Iliada*, 1.168. También Tersites le recuerda a Agamenón que los aqueos le dejan que tome primero que nadie su parte del botín, *Iliada*, 2.226.

<sup>57</sup> *Iliada*, 1.286.

$(6 \times 5) + 5 = 35$  y  $(4 \times 5) + 15 = 35$ . En este caso la renta de los ricos sería cinco veces mayor que la de los pobres, y seguramente esta relación la tenía en mente Aristóteles cuando escribió el pasaje ya que dice enseguida que si se da empate debe desempatarse como se hace en la Asamblea o el dikasterio. Hoy no se le ocurre ni al más recalcitrante de los derechistas que la opinión de un individuo valga en relación a los bienes que posee, creo que hay que leer el texto con la perspectiva de que fue escrito hace dos mil cuatrocientos años, cosa que a veces perdemos de vista dada la actualidad en muchos aspectos del análisis político de Aristóteles. Asimismo, hay que reconocer que Aristóteles al hacer la propuesta recién estudiada expresa lo difícil que es hallar la verdad sobre la igualdad y la justicia.<sup>58</sup> Ya que el Estagirita está empeñado en encontrar un sistema político que concilie democracia y oligarquía, porque “ambas actitudes contienen desigualdad e injusticia”,<sup>59</sup> impugna la noción de que el voto de cada ciudadano sea equivalente, que es una concepción democrática, pero no puede cuestionar las nociones de proporcionalidad y justicia, como no lo podría haber hecho ningún griego. También para Platón<sup>60</sup> “la democracia distribuye una especie de igualdad entre iguales y desiguales”.

#### 5.1.4.3 La técnica política

La equiparación de todos los ciudadanos con respecto al voto y el sorteo, para la mayoría de las magistraturas, son dos rasgos del sistema político democrático que implican que lo que es común a todos debe poder ser resuelto por todos, lo que a su vez significa, que el pueblo reunido (en la Asamblea o los dicasterios) es sabio y que cada ciudadano es capaz de asumir casi todos los puestos del gobierno (las magistraturas que se sorteaban). Estas dos ideas no fueron del gusto de los filósofos más conocidos y reputados de la tradición griega. Podemos decir que de los escritos políticos conservados hasta hoy no hay ninguno que defienda o justifique desde la filosofía política la democracia, aunque ésta posibilitó el surgimiento de la filosofía política. Probablemente, porque se trataba de un ensayo nuevo para que se hubiera decantado un pensamiento que lo justificara, si pensamos que la filosofía es una reflexión sobre el pasado, como creía Hegel, los griegos no alcanzaron a tener la perspectiva histórica para elaborar una reflexión sobre la

<sup>58</sup> *Política*, 1318b.

<sup>59</sup> *Política*, 1318a.

<sup>60</sup> *República*, 558c.

democracia que le hiciera justicia; los grandes pensadores fueron sus contemporáneos.

Sin embargo, en los escritos de Platón se puede oír la voz de Protágoras,<sup>61</sup> el más grande de los teóricos de la democracia que fue contemporáneo de Pericles. Se puede objetar que Platón fue enemigo acérrimo de la política imperante en su tiempo, de modo que no serviría para intentar reconstruir un pensamiento (cuyas fuentes directas se han perdido) que intentó justificar ideológicamente la democracia. A esto hay que contestar que los escritos de Platón no son panfletos sino verdadera literatura y que la literatura se diferencia del panfleto en que es un concierto polifónico, lleno de variaciones y matices, donde no se escucha una sola voz. Es imposible afirmar con seguridad que la voz de Protágoras que suena en el texto platónico es absolutamente de Protágoras, entre otras cosas porque entre los dos pensadores hay más de cincuenta años de diferencia, ha cambiado la situación histórica y los problemas, pero pienso que Platón no hace una caricatura de Protágoras, por el contrario, mantiene una actitud respetuosa frente al más grande de los sofistas e intenta hacerle justicia a este pensador, aunque obviamente, no compartió su pensamiento y probablemente le hizo unas preguntas que no estaban en el horizonte de preocupaciones de las primeras décadas de la democracia. En general los académicos aceptan la honestidad intelectual de Platón con respecto a Protágoras,<sup>62</sup> sin embargo, Cynthia Farrar cree que la presentación de la 'defensa de Protágoras' en el *Teeteto*<sup>63</sup> fue amañada por Platón preguntando al sofista desde una perspectiva distinta a la que había respondido Protágoras haciéndolo caer en el *ring* argumentativo que le delimita Sócrates. Al referirse al Protágoras del *Teeteto* la autora mencionada<sup>64</sup> lo llama con buen humor: Platágoras.

Para esta presentación acerca de por qué el pueblo tiene una *technê politikê*<sup>65</sup> y debe decidir sobre los asuntos del estado, nos basamos en el *Protágoras* y el *Teeteto* de Platón. Intentaremos reconstruir a Protágoras tratando de vernos libres de Platágoras, pero partiremos de él.

---

<sup>61</sup> Fue el primero y más grande de los sofistas, esos maestros itinerantes que recorrían la Hélade y cobraban por sus enseñanzas. Vivió más de una vez en Atenas, y fue amigo de Pericles. Fue elegido por éste para escribir las leyes de Turios que fue fundada en la Magna Grecia en 443. Había nacido en Abdera, donde también nació Demócrito, en la costa Tracia, alrededor de 490. Una anécdota cuenta que Protágoras era niño cuando la invasión de Jerjes (480), y que éste en agradecimiento por la hospitalidad recibida del padre de Protágoras, en su camino a Grecia, ordenó a unos magos que cuidaran de la instrucción del pequeño (Guthrie WK. C., *Historia de la filosofía griega*, Vol. III, pág. 257).

<sup>62</sup> Guthrie W.K.C. *Historia de la filosofía griega*, Vol. 3, págs. 260-261.

<sup>63</sup> 165e-168c.

<sup>64</sup> Farrar C., *The Origins of Democratic Thinking*, Cambridge University Press, 1988, pág. 50.

<sup>65</sup> *technê politikê* no es más que el privilegio del saber de la vida política.



Protágoras pensó, escribió y enseñó después de Parménides<sup>66</sup> y en reacción al eléata. De la perspectiva radical del pensamiento de Parménides que contraponen de manera irreconciliable lo permanente y lo perecedero; lo inmóvil y lo que está en movimiento; lo real y lo aparente (lo que aparece); lo uno y lo múltiple; lo que no es y lo que es, se desprende que el conocimiento tiene que ir más allá de lo que la experiencia ordinaria le dice a los hombres. Dicho de otra manera, si lo que es, es lo permanente y lo inmóvil, y en cambio lo que aparece está en movimiento y no es, entonces acceder a lo que es, implica superar las vías empíricas corrientes de los hombres y colocarse en un ámbito superior, trasladarse, como el *shamán*, más allá de la experiencia de los mortales.

Protágoras va a desacralizar todo esta construcción lógica para restituir a los hombres las fuentes de conocimiento que tienen por naturaleza: su experiencia cotidiana. Así 'lo que es' no va a ser privilegio de unos elegidos que como dioses, o conducidos de la mano de dioses atraviesan el umbral de lo divino y acceden a lo Uno inmóvil y permanente, sino que lo que es, es múltiple, en movimiento y al alcance de todos. Como vemos la decisión ontológica, la elección de qué es lo real, tiene implicaciones epistemológicas, dice cómo se conoce, en Parménides y Protágoras. Pero además, estos dos aspectos, el ontológico y el epistemológico van a tener su consecuencia política. La filosofía de Parménides redundará en una política aristocrática, los que saben son unos pocos, por tanto los que deben mandar son los iniciados, mientras que para Protágoras los que tenemos acceso al conocimiento de lo real somos todos, porque todos tenemos experiencia de lo real, aunque sea múltiple y cambiante. En este contexto hay que entender la propuesta de "el hombre es la medida de todas las cosas, de las que son en cuanto que son y de las que no son en tanto que no son".<sup>67</sup> No hay un ser inaccesible a la experiencia humana ordinaria, ni tampoco, hay hombres con el privilegio de acceder a lo que de verdad es y que se le revela sólo a él. Los límites del conocimiento humano son claros para Protágoras. Hay cosas que son indecibles porque no tenemos experiencia ni saber de ellas, como por ejemplo, la existencia de los dioses. Dado que no tenemos ex-

<sup>66</sup> Sobre Parménides: Conford F.M., *Platón y Parménides*, Cap. 1 y 2. Visor, La balsa de Medusa 14, Madrid, 1989, (primera ed. de Routledge & Kegan Paul, Londres, 1939).

<sup>67</sup> *Teeteto* 151e-152a: "*pantôn chrēmátôn metron*" *anthrôpon einai*, "*tôn men ontôn ôs esti, tôn de mê ontôn hôs ouk estin*". Tesis con que comenzó Protágoras su obra *Sobre la verdad*, Fragmento 1 DK. Sobre problemas de traducción del pasaje véase Guthrie W.K.C., *Historia de la filosofía griega*, Vol. III, pág. 189. En el *Teeteto* 166d, se encuentra la siguiente formulación de la tesis: *metron gar hekaston êmôn einai tôn te ontôn kai mê*: "cada uno de nosotros es la medida de las cosas que son y que no son".

perencia de los dioses no podemos decidir si existen o no existen, hay que suspender el juicio al respecto.<sup>68</sup> Esto no quiere decir que Protágoras defendiera un relativismo subjetivista como nos lo quiere hacer ver Platón, como si la tesis del "*homo mensura*" defendiera que es verdad lo que tú piensas, sea lo que sea y es verdad lo que él piensa sea lo que sea.<sup>69</sup> Así los que están frente a Protágoras cuando él está sentado pueden afirmar que Protágoras está sentado, pero los que no lo están viendo sólo pueden suspender el juicio en cuanto a la posición que tiene Protágoras en ese momento; no pueden afirmar que está acostado o parado.<sup>70</sup> Cuenta una anécdota, que cuando Zenón<sup>71</sup> le preguntó<sup>72</sup> a Protágoras si un grano de trigo hacía ruido al caer al suelo respondió: "oímos el ruido que hace una cantidad grande de granos de trigo al caer al suelo, no oímos un sólo grano que cae". Nos parece que un grano no hace ruido.

Ahora bien, el 'parecer' tiene dos sentidos: el de 'lo que a mi me parece' de la percepción inmediata ( me parece que algo es verde, es decir, tengo la experiencia directa de que es verde) y, por otro lado, lo que me 'parece' es una opinión que tengo de algo, dada por muchas percepciones y por la elaboración del pensamiento. Así, en un sentido, me parece que un grano al caer no hace ruido, pero puedo deducir la limitación de mi audición gracias a otra experiencia: el ruido de diez quilos de granos cayendo. Entonces no diré: 'el grano no hace ruido al caer', sino 'no oigo que el grano haga ruido al caer'. De modo que la percepción es fuente del conocimiento de los hombres, pero no es infalible ni es la única fuente,<sup>73</sup> ni tampoco se puede afirmar que conocimiento es lo mismo que percepción. La experiencia es algo que los hombres elaboran a partir de la percepción, pero es diferente a ella. Todo esto para responder a algunas objeciones del *Teeteto*<sup>74</sup> donde se encuentra la presentación y refutación de la tesis protagórica del hombre como medida de todas las cosas.

<sup>68</sup> "sobre los dioses no puedo saber que existan ni que no existan ni cómo es su forma. Muchos factores lo impiden: la oscuridad y la vida del hombre, breve como es", así comenzaba el *Peri theon* de Protágoras según Eusebio, B4. Traducción de Calvo J., en López J.A (ed.), *Historia de la Literatura griega*, Cátedra, Madrid, 1988. pág. 605.

<sup>69</sup> Aunque la verdad no está desligada de una mente que la piense, en ese sentido la verdad de Protágoras es individual, cosa que obviamente no gusta a Platón.

<sup>70</sup> Farrar C., *The Origins of Politics*, pág. 52 interpreta el fragmento llamado "fragmento nuevo" preservado por Didymus el Ciego del siglo primero D.C. en Psalmenkomm. T.III (Pap. TU. Abh.8, Bonn 1969).

<sup>71</sup> Filósofo eléata continuador del pensamiento de Parménides.

<sup>72</sup> Farrar C., *The Origins of Politics*, pág. 53. El diálogo seguramente es ficticio, fue preservado por Simplicio DK 29 A 29.

<sup>73</sup> Conford F.M., *La teoría platónica del conocimiento*, Ed. Paidós, Barcelona, Bs. As., 1983, pág. 73.

<sup>74</sup> 151d.

En el *Protágoras* se va a presentar otra pieza del rompecabezas del pensamiento del gran sofista. En este diálogo de juventud de Platón (antes de su primer viaje a Sicilia) Protágoras cuenta el mito que lleva su nombre que relata que una vez que estuvieron fabricados los animales que poblarían la tierra, había que repartir cualidades (siempre hay un reparto) entre todos para que ninguna especie pereciera,<sup>75</sup> entonces Epimeteo<sup>76</sup> las distribuye sin dejar ninguna para el hombre.

Cuando llega Prometeo encuentra a su hermano perplejo sin saber que hacer. Prometeo al ver al hombre desnudo, sin cuero que lo cubra del frío y el calor, sin garras ni picos para procurarse el alimento, roba el fuego<sup>77</sup> a Hefesto y a Atenea las artes de la fabricación del vestido y se los entrega a sus protegidos. Aquí coincide el mito de Protágoras con el tradicional. Los hombres intentaron vivir con el fuego, pero no podían asociarse porque les faltaba el arte de la política, entonces Zeus tuvo miedo de que “el único animal en creer en los dioses” desapareciera y le ordenó a Hermes que les repartiera *aidôs*<sup>78</sup> y *dikê*. ¿De qué manera les reparto *aidôs* y *dikê*? preguntó Hermes, a lo que Zeus respondió:

“A todos, dijo Zeus, y que todos sean partícipes. Pues no habría ciudades, si sólo algunos de ellos participan, como de los otros conocimientos. Además, impón una ley de mi parte: que el incapaz de participar del honor (*aidôs*) y la justicia (*dikê*) lo eliminen como una enfermedad de la ciudad”. Platón, *Protágoras*, 322d.

Con este mito,<sup>79</sup> que es más agradable de escuchar que un razonamiento lógico, Protágoras, el agnóstico, explica el fundamento de la de-

<sup>75</sup> Es sorprendente que el relato de la distribución de las capacidades entre los animales, *Protágoras* 320d321c, contiene buena parte de la formulación de Darwin C., de su concepto de selección natural (*The Origin of Species*, Chapter IV, en *Darwin A norton Critical Edition*, Edited by Philip Appleman Indiana University, London & New York, 1979, pág. 53).

<sup>76</sup> Epimeteo/Prometeo forman una dupla que representan la torpeza/astucia de la inteligencia del *sapiens/demens*. Epimeteo es como Prometeo hijo de Jápeto y Climene y actúa siempre donde está el hermano. Epimeteo, el pensamiento que viene después de realizada la acción es la contraparte de Prometeo, el pensamiento que se adelanta a toda acción, que es capaz de prever lo que va a venir. El último es aliado indispensable de los hombres, el primero “un principio siempre ruina para los hombres que se alimentan de pan”. Hesíodo, *Teogonía*, 511-514. West M.L., *Hesiod. Works and days*, Oxford University press, 1978, pág.166. También en Hesíodo en el mito de Pandora actúan conjuntamente los hermanos hijos de Jápeto, el titán. (*Trabajos y días*, 83 y ss.)

<sup>77</sup> Sobre el fuego en Grecia y la relación de Prometeo y el fuego véase Séchan Louis, *El Mito de Prometeo*, 24 Colección Cuadernos, Eudeba, Buenos Aires, 1974.

<sup>78</sup> *Aidôs* es pudor, honor, sentimiento de vergüenza, respeto o reverencia. La traducción no es fácil, Mondolfo R., *La comprensión del sujeto humano en la cultura antigua*, Eudeba, Bs. As. 1979, pág. 396 propone ‘sentimiento o conciencia moral’ como término que englobaría a todas las anteriores. La edición de Gredos traduce unas veces ‘sentido moral’ (322c) y otras ‘honor’ (322d).

<sup>79</sup> La fuente que tuvo Platón del mito del *Protágoras*, 320c-323b, es muy probable que haya sido la obra de Protágoras, *Sobre el orden primordial de la cosas [humanas]*, Mondolfo R, *op. cit.*, pág. 395.

mocracia como sistema político. Sócrates lo quiere atrapar en la disyuntiva de que lo que está dado por naturaleza no puede ser aprendido y que lo que se aprende no está dado por naturaleza, la polémica entre *phusis* y *nomos*.<sup>80</sup> Si Protágoras acepta como válida la contradicción entonces está perdido porque si la habilidad política es natural, es decir no se aprende, entonces ¿qué hace Protágora enseñando? Si, alternatively, la técnica política se aprende, entonces la democracia es inviable porque sólo los que saben deben participar en el gobierno. La salida es que no es contradictorio que la política sea común a todos los hombres y pueda ser enseñada. Protágoras le explica a Sócrates que este arte se aprende como la lengua materna, todos la van enseñando en la medida que el niño interactúa con los demás y no hay propiamente ninguno que pueda ser llamado maestro de griego. Hoy sabemos, como lo sospechaba Protágoras, que en el desarrollo cognoscitivo del hombre hay unas capacidades que son innatas pero que necesitan de un estímulo para desarrollarse y que la calidad del estímulo ejerce una influencia en la adquisición final del saber. Lo que no es posible determinar con exactitud es qué tanto se debe a la capacidad innata y qué tanto a la buena exposición que da la enseñanza. La adquisición del lenguaje articulado es el ejemplo perfecto de una potencialidad innata de nuestra especie que necesita de la interacción que da la convivencia para ser actualizada. Sucede lo mismo con nuestro andar bípedo, es natural que caminemos en las dos extremidades inferiores pero tenemos que aprender a hacerlo.

Con esta solución intermedia que defiende que el arte político es natural y es adquirido al mismo tiempo, explica Protágoras porqué los hijos de Pericles, con ese maestro fabuloso, no fueron grandes políticos. Se necesitaba que tuvieran la disposición natural de su padre para ser tan buenos como él. La respuesta es excelente, no sólo porque supera la oposición *phusis-nomos*<sup>81</sup> sino porque es la más sensata. En la democracia que vio Protágoras en Atenas, todos los ciudadanos sabían de política, unos más que otros, pero el sistema mismo de participación en la Asamblea, sorteo y rotación de magistraturas, hacía que los *politai* se entrenaran en los

---

<sup>80</sup> Guthrie W.K.C., *Historia de la filosofía griega* Vol III, pág. 64 a 138.

<sup>81</sup> No obstante, Protágoras en su mito parece defender la cultura, lo construido por el hombre, en este sentido *nomos* como más importante y valioso que *phusis*. Antes del fuego y la técnica, cuando los hombres vivían en estado de "naturaleza" estaban a punto de perecer.

asuntos del estado. A los treinta años, cuando un individuo podía ser consejero o juez, ya había asistido a unas cuantas sesiones de Asamblea y había oído muchos debates, quizá había presenciado también algún juicio, de modo que el ciudadano ateniense estaba formado e informado políticamente.

#### 5.1.4.4 Palabra democrática

La democracia ateniense tuvo unas instituciones donde el pueblo ejercía la soberanía del poder. Estamos reflexionando sobre el órgano soberano de la Atenas de Pericles: la Asamblea. Hemos mostrado lo importante que fue que cada ciudadano valiera por uno cuando se votaba, como también, lo fundamental que fue que la mayoría decidiera ante una disyuntiva. Después vimos que hubo una reflexión filosófica que justificó el procedimiento de acatar la voluntad de la mayoría, que se basó en la capacidad connatural del hombre, de todos los hombres, para entrenarse en política. Ahora quiero que centremos la atención en otro aspecto de la Asamblea que amplía todo lo anterior, que fue el derecho a la palabra de todos los ciudadanos.

La Asamblea no fue solamente una instancia en que los ciudadanos llegaban a votar propuestas. Este es otro rasgo diferente a la asamblea espartana. Todo ateniense podía hablar,<sup>82</sup> fuera cual fuera su origen social. Con las siguientes palabras se daba inicio a las propuestas y discusiones: ¿Quién quiere hablar?<sup>83</sup> El acceso a la palabra estaba circunscrito por un querer. En Esparta, en cambio, magistrados y gerontes tenían monopolio de los discursos, el pueblo tenía derecho a votar, como ya hemos visto. Los atenienses no encontraron contradictorio ser valientes y decididos en la batalla con ser elocuentes en el discurso. Esta complementariedad de valentía y locuacidad está ya presente en los poemas de Homero. El héroe es un hombre de acción pero es igualmente elogiado si habla bien.

En las sesiones de la Asamblea democrática el que hacía uso de la palabra llevaba una corona<sup>84</sup> en la cabeza que conservaba durante toda su alocución. La corona también era ceñida para llevar a cabo sacrificios

<sup>82</sup> Mucho se dice que en la Asamblea sólo hablaban personas con entrenamiento en oratoria, gente preparada, gente acomodada, sin embargo, encontramos que a veces da su testimonio el ciudadano común, por ejemplo Jenofonte, *Helénicas*, 1.7.11.

<sup>83</sup> *tis agoreuein bouletai*; Aristófanes, *Ekklesiázousas*, 130; Demóstenes, 22.30,36.

<sup>84</sup> Aristófanes, *Ekklesiázousas*, 131,148, *Caballeros*, 1227, *Aves*, 463.

y banquetes,<sup>85</sup> era un círculo mágico capaz de defender al portador de cualquier influencia perniciosa. El orador coronado era inviolable. Qué cambio profundo en los símbolos y los ademanes va del *skêptron* homérico a la corona democrática. El *skêptron* es instrumento de poder y de mando, recordemos el pasaje de la *Iliada* en que Odiseo le da con él a cuanto soldado del pueblo anda vociferando,<sup>86</sup> y por supuesto los golpes que recibe Tersites.<sup>87</sup> La corona (redonda por oposición al longitudinal *skêptron*) en cambio, deja al orador inerme ante el auditorio, un poco impedido físicamente, pendiente del equilibrio que hay que conservar.

La palabra fue el objeto de intercambio político de la democracia. No estaba reservada a la Asamblea, también era el instrumento de concreción de un juicio, y con ella se hacía la rendición de cuentas de los magistrados. Sin televisión, periódicos, radio, ni internet, los atenienses pasaban gran parte de su vida pública oyendo hablar a otros, y algunos, hablando ellos mismos. Por ello, los atenienses cultivaron con tanta insistencia la oratoria. Había que hablar bien, ser convincentes, plantear un argumento para ganar la adhesión, en fin, había que esforzarse para no ser derrotados. Aunque se pueda hacer miles de reproches a un sistema que da un privilegio tan grande a la palabra: por ejemplo, que ésta es engañosa y la gente se deja adular y no ve los engaños, que la seducción convence más que el buen argumento, etc., hay que reconocer el mérito de una comunidad que confía casi exclusivamente en el único poder no violento del hombre.<sup>88</sup> Sí, con palabras se hicieron muchas injusticias, se condenó a Sócrates a morir envenenado, hubo destierros inmerecidos y ciudadanos perseguidos, pero todo ello fue a su vez, denunciado, cuestionado y condenado. La democracia no hizo que los hombres fueran perfectamente justos, pero el recinto democrático de libre circulación de la palabra permitió que se reflexionara sobre las injusticias, y lo hicieron tanto y tan bien, teniendo además el recurso de la literatura, que hoy todavía intentamos valorar sus méritos y sus errores.

---

<sup>85</sup> Por esta razón cuando Praxágoras en las *Ekklesiázousas*, 132, ensaya con las mujeres una sesión de la Asamblea masculina, empieza por repartir la corona a la que quiera hablar, una de ellas, 'mujer b', poco conocedora de los asuntos públicos pregunta si tiene que hablar antes de tomar vino. Ha asociado la corona al banquete no al uso de la palabra.

<sup>86</sup> *Iliada*, 2.198-206: "Cuando encontraba a un hombre del pueblo gritando, dábale con el cetro y le increpaba de esta manera: [...] Aquí no todos los aqueos podemos ser reyes; no es un bien la soberanía de muchos; uno solo sea príncipe, uno solo rey; aquel a quien el hijo del artero Cronos ha dado cetro y leyes para que reine sobre nosotros".

<sup>87</sup> *Iliada*, 2.265: " Así díjole y con el cetro diole un golpe en la espalda y los hombros".

<sup>88</sup> "La palabra como poder no violento" es expresión acuñada por Habermas.

Pericles, en la más citada pieza de oratoria de la democracia, expresa la necesidad de la palabra en dos sentidos: como elaboración de los proyectos de acción y como fuente de información de cada uno para decidir lo mejor. Veamos:

Lo cierto es que sólo nosotros decidimos o examinamos con rectitud los asuntos, sin considerar un daño para la acción las palabras, sino más bien el no informarse mediante debate antes de emprender lo que debe ejecutar. Tucídides, 2.40.

Se habla no sólo para convencer, buscar apoyo, lograr el éxito del que habla y lo que éste cree que hay que hacer, se habla también para educar a los demás. Pericles plantea que el ciudadano no sólo tiene derecho a participar en la vida política sino que tiene obligación de hacerlo. Los asuntos privados son muy importantes, pero ellos naufragarán si la *polis* naufraga. Entre todos hay que mantener el barco a flote. La *polis* se mantendrá a flote con el buen sentido de todos deliberando sobre la acción. Esto está en consonancia con la determinación de Zeus de que el que no participara de las virtudes necesarias para la vida política fuera eliminado de la ciudad.<sup>89</sup>

### 5.1.5 Tribunales de justicia

Una de las características más importantes de la democracia de Pericles fue que la administración de justicia estaba en manos del *dêmos*. La soberanía del pueblo se ejercía en la Asamblea pero también en los tribunales. Cuando Aristóteles afirmaba<sup>90</sup> que Solón había “implantado la democracia haciendo los dicasterios elegibles de entre todos”,<sup>91</sup> dejaba claro que la justicia administrada por el pueblo era un rasgo inherente a un sistema democrático.

Los asuntos en litigio, de carácter público o privado, no eran juzgados por profesionales, sino por ciudadanos del pueblo elegidos por sorteo, sin embargo, la forma como se eligieron los miembros de cada tribunal varió un poco durante los ciento cuarenta años de vida democrática.

Un juicio era un acto ceremonial religioso, como las sesiones de la Asamblea. Estaba precedido por la quema de ramas aromáticas,

<sup>89</sup> Véase *supra*, 5.1.4.3y Platón, *Protágoras*, 322d.

<sup>90</sup> *Supra* 1.1

<sup>91</sup> *Política*, 1273c.

libaciones y plegarias,<sup>92</sup> y el recinto se cercaba con una valla que limitaba la sacralidad del espacio dedicado al tribunal.<sup>93</sup>

Un tribunal de justicia (*dikastêrion*) estaba integrado por un magistrado (cualquiera de los nueve arcontes) que lo presidía y hacía la programación de los juicios, y los miembros del jurado que eran a la vez jurado y jueces (*dikastai*), ya que declaraban la culpabilidad o inocencia del acusado y si el delito por el que hallaban culpable al acusado no tenía una pena establecida claramente por la ley, entonces, también votaban la pena. Los *dikastai* eran ciudadanos varones, con plenos derecho, mayores de treinta años que se inscribían cada año para oficiar como jueces.<sup>94</sup> Durante el siglo V sabemos que se elegían seis mil ciudadanos de los que se inscribían y que nunca aumentó<sup>95</sup> esta cantidad, aunque pudo haber disminuido en el siglo IV.<sup>96</sup> Del total de los seis mil se sorteaban los *dikastai* que iban a juzgar en los diferentes tribunales, porque actuaban varios al mismo tiempo. Probablemente entre dos y tres al día, requiriendo alrededor de 500 jueces cada tribunal. El más nombrado fue el tribunal de la Heliaia,<sup>97</sup> cuyos jueces eran llamados heliastas y, por extensión, así se nombraba en general a los *dikastai*. Pero existían otros dicasterios que funcionaban en distintos lugares de la ciudad, el teatro de Dionisos, el Odeón, La *Stoa Poikilê*, etc. Una de las reformas que mejoró el sistema judicial durante la segunda mitad siglo IV fue la de construir un edificio que centralizara todos los tribunales para evitar que los jueces fueran interceptados, por las partes interesadas, en su camino al lugar que se iba a juzgar, para amenazarlos o sobornarlos.

Es casi seguro que una magistratura estuviera asociada a un tribunal.<sup>98</sup> Así lo sugiere *Avispas*, 304, cuando el niño pregunta a su padre ¿qué comeremos si el arconte no instala hoy el tribunal? se entiende que un mismo arconte instala siempre el tribunal en que juzga el padre. La *Eliaia* de los *thesmothetai* es un tribunal muy nombrado por las fuentes. El Odeón, edificio construido para ejecutar presentaciones musicales era referido, frecuen-

---

<sup>92</sup> Aristófanes, *Avispas* 860-865.

<sup>93</sup> Sobre el carácter sagrado de la cerca: Aristófanes, *Avispas*, 830. Sin embargo, la valla no impedía que se viera, oyera o gritara desde afuera.

<sup>94</sup> *Constitución* 63.3.

<sup>95</sup> Aristófanes, *Avispas* 662.

<sup>96</sup> Mac Dowell D., *The Law in Classical Athens*, Cornell University Press, Ithaca, New York, 1978, pág. 37.

<sup>97</sup> En los primeros tiempos se llamaba así a la asamblea general del pueblo reunida para juzgar. Según Mac Dowell, *op. cit.*, pág. 30, se escribe correctamente Eliaia, sin *h*, siguiendo las inscripciones encontradas de la época.

<sup>98</sup> Aristófanes, *Avispas*, 1108; Demóstenes, *Contra Neera*, 59.52.



temente, como tribunal. Otros tribunales en funciones en los siglos V y IV fueron llamados, 'el tribunal nuevo', 'el tribunal de Lukos', <sup>99</sup> 'el Kallion', 'el tribunal triangular', 'el gran tribunal', y 'el tribunal medio'.<sup>100</sup>

Los tribunales no se constituían todos los días. Había juicios los días en que no se reunía la Asamblea<sup>101</sup> y cuando no se celebraban fiestas religiosas de la *polis*.

### 5.1.5.1 El pago

Pericles<sup>102</sup> inauguró el pago a los jueces de los *dikasterios* (alrededor del 460). Se pagaba con fondos del Estado un estipendio por el día en que un juez hacía parte del jurado. Si estaba enfermo o no salía sorteado para ese día no había paga. De esta manera se aseguró una participación más alta por parte de los ciudadanos que tenían que trabajar para vivir. Mediante este mecanismo muchos atenienses pudieron abandonar un día de labores, ocuparse de los asuntos públicos y recibir un jornal. Este puede ser visto como compensación por el trabajo no realizado durante el día en que el ciudadano estaba ocupado en el tribunal, o como los honorarios que el Estado le pagaba por sus servicios. El pago del día de trabajo para aumentar la participación en la administración judicial es una de las pruebas de que las cuestiones económicas no eran ajenas a la democracia ática. Por el contrario, creemos que estaban en el corazón de las decisiones políticas.

El personaje protagónico de las *Avispas* de Aristófanes, el viejo Filocleón, debe su nombre al demagogo que favoreció a los *dikastai* aumentándoles su honorarios. Cleón subió el pago a los jueces antes de 420 de dos a tres óbolos.<sup>103</sup> Mucho se ha calculado el presupuesto que costaba a la ciudad el pago de los jueces. El mismo Aristófanes intenta un cálculo, y los autores modernos hacen los suyos propios. Este es el de Aristófanes:

Principia por calcular no con piedrecilla, sino con los dedos, cuál es el total de los tributos que nos pagan las ciudades aliadas; a ello agrega los impuestos personales, los céntimos, las rentas, las mi-

<sup>99</sup> Aristófanes, *Avispas* 389.

<sup>100</sup> Mac Dowell D., *The Law in Classical Athens*, pág. 35.

<sup>101</sup> Demóstenes, *Contra Timócrates*, 24.80: "es imposible que la asamblea y los tribunales estén en sesiones el mismo día".

<sup>102</sup> "El primero que señaló jornal a los tribunales fue Pericles, para contrarrestar ante el pueblo la opulencia de Cimón." *Constitución*, 27.3.

<sup>103</sup> En las *Avispas* comedia presentada en 422 se habla del trióbolo.

nas, los derecho de los puertos y mercados y el producto de los salarios y confiscaciones. Todo sumará unos dos mil talentos. Cuenta ahora el sueldo anual de los jueces, que son seis mil, pues nunca excedieron de este número, y hallarás que asciende a ciento cincuenta talentos. *Avispas*, 660.<sup>104</sup>

Los historiadores contemporáneos hacen cálculos más modestos, ya que consideran que no se juzgaba todos los días del año y no se empleaban todos los jueces cada día. Boegehold A., por ejemplo, piensa que en Atenas se juzgaba doscientos días al año, y que diariamente se pagaban dos mil salarios, antes de 420 a dos óbolos por día, le da treinta y tres talentos.<sup>105</sup> Si este estimado es correcto, y si comparamos este gasto con los 600 talentos que Atenas percibía sólo por los tributos de las ciudades aliadas, entonces se dedicaba un 5% de los ingresos del imperio al pago de jueces.

Bdelicleón, el personaje de Aristófanes, hijo de Filocleón, usa el cálculo citado para convencer a su padre de que la paga a los jueces no es más que unas migas que les tiran al pueblo los que de verdad se alzan con los dineros del Estado. De esta manera los que llenan sus bolsas legitiman su poder. En realidad, nadie podía hacerse rico con los tres óbolos diarios,<sup>106</sup> seguramente a un padre no le alcanzaban para comprarle higos a su hijo,<sup>107</sup> y haciendo cualquier trabajo un hombre joven obtenía mejor remuneración,<sup>108</sup> sin embargo, para los ciudadanos viejos como Filocleón, que difícilmente podían emplearse en otras tareas, representaba un ingreso considerable. Además de la retribución económica, ser juez le daba al ciudadano la satisfacción del poder y el honor correspondiente a su prestigio de

<sup>104</sup> Traducción Baralbar F., Ed. Espasa Calpe, Madrid, 1972, que agrega la siguiente nota tomada de Artaud, *Comédies d' Aristophane*, traduites du grec, t. 1: 6000 jueces a 3 óbolos el día al mes = 540.000 óbolos. Valiendo 6 óbolos un dracma son 90.000 dracmas, valiendo 100 dracmas 1 mina son 900 minas, valiendo 60 minas el talento son 15 talentos al mes. Siendo 10 meses el año griego son 150 talentos.

<sup>105</sup> Boegehold A. "Three Court Days" en *Perseus 2.0, Interactive Sources and Studies on Ancient Greece*, Yale University Press, New Haven & London, 1996, C.D. 1, es un capítulo de Boegehold A. et al., *Law Courts at Athens*, American School of Classical Studies Publications, 1992. Debo confesar que he tratado de reconstruir los cálculos de este autor y según mi aritmética el resultado es de 22 talentos al año, pero es probable que él considere alguna variable inflacionaria de la moneda ateniense que desconozco.

<sup>106</sup> La mayoría de los atenienses vivían frugalmente, y se puede sugerir que una familia de cuatro pudo habérselas arreglado para subsistir con 2 1/2 óbolos por día para la comida y con menos de 3 1/2 óbolos para sus necesidades básicas. Sinclair R.K., *Democracy and Participation in Athens*, Cambridge University Press, 1988, pág. 129 (mi traducción). Ober J., *Mass and Elite in Democratic Athens*, pág.143: "three obols was never a starvation wage".

<sup>107</sup> Aristófanes, *Avispas*, 296.

<sup>108</sup> Las cuentas de algunos edificios construidos entre 409-406 muestran que el salario estandar para un ciudadano, un meteco o un esclavo era de un dracma (seis óbolos) por día. Stockton D., *The Classical Athenian Democracy* pág. 9.

<sup>109</sup> Los *dikastai* eran magistrados que podían permanecer en su cargo por varios años y no tenían que hacer la rendición de cuentas al finalizar labores.

magistrado.<sup>109</sup> Como intuyó bien Aristóteles<sup>110</sup> los hombres no sólo persiguen la igualdad en la riqueza sino, también en los honores. La comedia de Aristófanes, *Avispas* muestra muy bien como decidir las disputas públicas era entretenido, estimulante, y fuente de honores.

### 5.1.5.2 Acusador - acusado

Según una ley atribuida a Solón, un ciudadano podía acusar a cualquiera que él viera en falta. Antes de que entrara en vigencia esta disposición sólo perseguían a un criminal los dolientes de la víctima o los que se veían afectados por un proceder injusto. Cuenta la tradición<sup>111</sup> que cuando se le preguntó a Solón cual era la mejor ciudad para vivir respondió: “aquella, en que el que no ha sido agraviado, no menos que el que fue agraviado persigan en juicio y castiguen a los que han hecho injusticia”. Esta disposición que habría ayudado a estrechar la solidaridad de los ciudadanos, y a concebir el mal proceder como un asunto de toda la comunidad y, no solamente como una responsabilidad familiar, hizo más abstracta la noción de justicia, ya que la desligó de los vínculos estrechos de la sangre y empezó a erosionar la noción de que la persecución del que actuó injustamente era una venganza. La *Constitución de Atenas*, 9,<sup>112</sup> donde se describen las tres cosas más democráticas del gobierno de Solón, dice que la segunda cosa es: *to exeinai tòi boulomenôi timôrein huper tôn adikoumenôn*, “permitir, al que quiera, castigar al que ha hecho perjuicio”.<sup>113</sup> La iniciativa para solicitar un juicio persecutorio contra alguien corresponde ahora al que quiere (*ho boulomenos*) no al que tiene la obligación de hacerlo.

En la Atenas democrática, para iniciar una acción contra otro, el ciudadano acusador notificaba de su acusación formalmente al acusado con testigos. Enviaba un pregonero con amigos que harían de testigos, o, si sabía que la notificación iba a ser en un lugar público, podía conseguir de las personas presentes adhesión como testigos.

El acusador elegía el magistrado que debía hacerse cargo del caso, según la índole de la disputa. El acusado tenía que presentarse ante el

<sup>110</sup> *Política*, 1302b, 1281a, 1281b, 1274b, 1286b.

<sup>111</sup> Plutarco, *Solón* 18.5.

<sup>112</sup> “Del gobierno de Solón parece que éstas son las tres cosas más democráticas: en primer lugar, y sobre todo, el suplir los préstamos con garantía personal; después, que el que quisiera pudiese reclamar sobre las cosas en que hubiere sido perjudicado, y tercero, y con lo que dicen que la plebe alcanzó mayor fuerza, la apelación al tribunal, pues siendo el pueblo el dueño del voto, se hace dueño del gobierno” *Constitución* 9.

<sup>113</sup> La Loeb Classical Library interpreta así el pasaje: “the liberty allowed to anybody who wished to exact redress on behalf of injured persons”, *Perseus* 2.0.

magistrado y responder a los cargos de la acusación escrita (*graphê*). Es probable que la jurisdicción que le correspondía a cada magistrado había sido heredada de tiempos anteriores a los tribunales populares, cuando la mayoría de los procesos eran resueltos por los mismos arcontes. Por ejemplo, un caso que involucrara extranjeros o metecos se llevaba al polemenco, un caso que tuviera que ver con cuestiones religiosas al *basileus*, el arconte epónimo entendía de las tutelas, pleitos familiares y herencias.

Una vez que el magistrado, por ejemplo el arconte, reconocía que él era apropiado para administrar un caso, fijaba un día para que el acusador o acusadores y el acusado juraran cargos, negaciones o contra-cargos. Esta audiencia se conocía como *anakrísis*, que en tiempos anteriores al tribunal popular era, probablemente, lo que le daba los elementos al magistrado para dictar su sentencia. Si en esta audiencia el magistrado determinaba que su cargo no supervisaba la clase de juicio que comportaba el caso, el acusador podía retirarlo y buscar el magistrado correcto.

Una vez que el magistrado aceptaba que el caso caía bajo su jurisdicción tenía que hacer escribir los cargos y la negación de los mismos en una tableta de cera. Esta nota se imprimía en una madera pintada de negro o en una madera blanqueada y su forma era la siguiente: Menganito de tal, hijo de X, del *dêmos*R, en acusación jurada denuncia a Sutanito de Tal, hijo de Y, del *dêmos*P, de haber cometido el (los) siguiente(s) crimen(es).<sup>114</sup>

El o los crímenes eran especificados y la pena podía también dejarse por escrito. Las penas no eran muy variadas: multa pecuniaria, exilio, o muerte. Abajo se podía agregar la declaración jurada del acusado diciendo: Yo, Menganito de tal, hijo de Y, del *dêmos* P, no cometí el (los) crimen(es) (se especificaban) tales y tales. Este cartel se publicaba ante las estatuas de los Héroes Epónimos, que se encontraban cerca de la esquina suroccidental del Agora. Una cerca alrededor de las diez estatuas sostenía la exhibición de los anuncios. De modo que los jueces y toda la ciudadanía podían tener información de los casos próximos a juzgarse.

Después de comenzado el juicio, un secretario leía los cargos. A continuación hablaba el acusador. En su discurso, que tenía un tiempo limita-

---

<sup>114</sup> La información sobre la publicación de la denuncia está tomada de Boegehold A., *Three Court Days*, en *Perseus 2.0*.

<sup>115</sup> La clepsidra, "ladrona de agua" medía el tiempo autorizado para que cada litigante hiciera uso de la palabra. Era un aparato constituido por dos vasijas de cerámica colocadas una más arriba que la otra, unidas por un caño por el que pasaba el agua de la de arriba a la de abajo. Un funcionario, nombrado por sorteo, la manejaba. Se ha calculado que duraban unos cuarenta minutos (10 *chus*) el discurso del acusador de una causa importante. *Constitución*, 67.2.

do,<sup>115</sup> como todos los que se oían en los tribunales, se mostraba a sí mismo como alguien afectado directamente por los crímenes del acusado. Esta estrategia se debía a que los acusadores necesitaban mostrarle al jurado que la acusación no la hacía un sicofanta, un litigante profesional, sino alguien que de veras había sido perjudicado. Podía, también, tratarse de una actitud frente a la persecución heredada de los tiempos anteriores a Solón, cuando los pleitos eran asuntos de la sangre. Aunque los discursos escritos que han llegado a nosotros siguen un patrón bien definido, se suponía que un litigante debía hablar por sí mismo y con sus propias palabras. Si hablar en la Asamblea era dejado, hasta cierto punto, para 'los que querían', los juicios exigían la concurrencia de cualquier ciudadano si era acusado por otro. Es muy probable que en la mayoría de los juicios los discursos fueran hechos por los litigantes, pero los atenienses también usaron los servicios de profesionales que les escribieran las acusaciones y las defensas. En el colectivo ateniense había un rechazo a reconocer cualquier profesionalización en los asuntos judiciales. Ser sicofanta, acusador de oficio, y ser experto en la palabra desde la *bêma*,<sup>116</sup> no correspondía a personas prestigiosas. Casi siempre encontramos en los discursos una declaración de desconocimiento de los asuntos judiciales, el no haber estado nunca en un juicio, y una falta de familiaridad con la palabra pública. Aunque un tanto *cliché*, la declaración le recordaba a los jurados y jueces que no se dejaran llevar por el encanto que produce un discurso bien proferido, sino que juzgaran el caso mismo. Este es otro de los tópicos de la cultura griega: alertar a los que oyen del peligro de sucumbir, como los compañeros de Odiseo, a la magia del canto de las sirenas.

Para acusar o defenderse en un juicio no había que ser especialmente dotado en la elaboración de discursos. En Atenas, un ciudadano de una educación media, e incluso analfabeto, tenía el conocimiento suficiente, adquirido gracias a su participación en la vida pública en general y de los juicios en particular, por lo frecuentes que eran, que llegado el momento podía seguir la forma y las formulas de los discursos que los *dikastai* esperaban oír. Sin embargo, la tensión que debía generar hablar bajo la presión de la clepsidra, esa ladrona del tiempo, debió haber decidido a muchos, que debían proteger su propiedad, su derecho a seguir viviendo en el Ática, o su vida, a encargar sus discursos, para decir todo lo que

---

<sup>116</sup> Plataforma sobre la que se paraba el litigante al que le correspondía hablar.

había que decir antes que el agua terminara de pasar de un extremo a otro.<sup>117</sup> Los discursos que nosotros tenemos, que se pronunciaron alguna vez en un tribunal,<sup>118</sup> fueron modelos de oratoria, por ello fueron preservados, pero no hay que pensar que todos los que oían los jueces eran de la misma calidad.

Después del acusador hablaba el acusado. La defensa no sólo hacía referencia al crimen imputado sino a su persona, su familia, los servicios prestados a la patria, sus hijos, todo lo que podía impresionar a los jueces como palabras de alguien no culpable. Dentro del tiempo que correspondía a cada una de las partes, los litigantes presentaban sus testigos, o la lectura de decretos y leyes<sup>119</sup> que servían para apoyar su causa. Los oradores debían tener en cuenta además de la clepsidra otro limitante implacable, la voluntad de los jueces a oír los discursos. Si una de las partes enfurecía al jurado lo hacían bajar de su *bêma* aún cuando el tiempo no hubiera acabado. Una anécdota<sup>120</sup> cuenta que Aristides, el bueno, hacía una vez una acusación y que el jurado, persuadido por su discurso había resuelto la culpabilidad del acusado, y no quería dejar hablar a este último. Entonces Aristides solicitó a los jueces que oyeran la defensa de su acusado. Si, en Atenas circulaba el precepto de que había que oír las dos partes antes de juzgar,<sup>121</sup> seguramente para limitar la reacción emocional, un poco precipitada de los jueces, que podía resultar a la postre, injusta.

Una vez concluidos los dos discursos, los *dikastai* votaban sin mediar deliberación entre ellos. Durante el siglo V se votaba en dos urnas<sup>122</sup> colocadas juntas pero en una disposición tal que una podía ser descrita como más cercana y la otra como más alejada de los jueces. De las dos, la más cercana era la que recibía los votos que condenaban al acusado, la otra, la que quedaba más adelante, más próxima a la *bêma*, estaba

117 Platón dice que los que hablan en los tribunales son esclavos del tiempo, que es de hombres libres hablar tan largo como se desee, *Teeteto*, 172d-e: "El hombre libre siempre dispone de tiempo para conversar a su gusto. Pasará de un argumento a otro, como estamos haciendo nosotros ahora [...]. El orador, en cambio, siempre hablando contra el tiempo, urgido por el reloj; no puede explayarse sobre algún tema que elija porque el adversario le está encima siempre dispuesto a recordarle la nómina de los puntos a los que debe limitarse. Es en realidad un esclavo que discute con otro compañero de esclavitud delante de un amo que está sentado con algún decisivo alegato en su mano; y el fallo nunca le es indiferente, sino que sus propios intereses personales y a veces hasta su propia vida corren riesgo".

118 La mayoría fueron escritos en el siglo IV, cuando ya los juicios tenían una tradición.

119 "Al que le ha tocado en suerte cuidar del agua tapa el caño cuando el secretario ha de leer un decreto o ley o testimonio o pieza semejante; mas cuando la causa sea de un día entero, entonces no lo cierra, sin que concede la misma cantidad de agua para el demandante y el demandado". *Constitución*, 67.3.

120 Plutarco, *Vida de Aristides*, 4.

121 Aristófanes, *Avispas*, 725 y 920.

122 Cuando se presentó las *Avispas* (422) los votos se depositaban en una urna (*kêmos*), que explica el juego de palabras que hace Aristófanes con *kêmos* y *dêmos* en *Avispas* 99.

destinada a recibir los votos que absolvían al acusado. Cada miembro de jurado introducía una sola piedra, o concha marina en una de los dos urnas. Cuando todos habían votado, uno de los oficiales vaciaba la urna en una piedra lisa para contar los votos. En caso de empate el acusado era absuelto, si había más votos a favor de la condena el acusado era puesto bajo la jurisdicción de los Once que se encargaban de que la pena fuera cumplida, y si los votos favorecían al acusado éste era puesto en libertad.

Si el acusado resultaba culpable en la primera votación y el delito tenía una pena ya establecida por la ley la pena era especificada enseguida. Sin embargo, había acusaciones que requerían de una segunda votación (como la de Sócrates) y el mismo jurado que había declarado la culpabilidad fijaba la pena que el sindicado debía pagar o sufrir de la siguiente manera: el acusador hablaba nuevamente primero y pedía una determinada pena. Después el acusado ofrecía una pena alternativa buscando que la por él propuesta fuera lo suficientemente severa para que los jueces votaran por ella, pero que fuera menos rigurosa que la pedida por el acusador. Se procedía entonces a votar nuevamente. Los jueces tenían tablillas de madera cubiertas con cera. Cada *dikastês* con un estilógrafo o con una uña rayaba en la cera una línea corta que favorecía la pena propuesta por el acusado, o alternativamente, una línea larga<sup>123</sup> que prefería la pena del acusador. Los jueces no podían proponer otras penas, sólo votaban una de las dos presentadas en los discursos, probablemente no tenían más opciones, tal vez era posible abstenerse. En esta instancia también ganaba la mayoría simple y el empate decidía en favor del acusado.

La sentencia y la pena se decidían en un solo día, de modo que no era necesario llevar una memoria escrita de los casos juzgados. Las decisiones de los tribunales eran inapelables, así que lo que se decidía en ellos no tenía vuelta atrás. Sin embargo, un condenado podía a su vez convertirse en acusador de su acusador, o en caso de que el demandado saliera absuelto en un tribunal, el demandante podía presentar la acusación bajo otra forma ante otro magistrado. Debe haber habido dramas de varios capítulos en la vida pública de Atenas, cuyo escenario fueron los tribunales. Una vez concluido un juicio la publicación del resultado parece no haber sido necesaria, como lo era la publicación de la acusación previa.

---

<sup>123</sup> “Es de mal genio y siempre está echando la línea larga de condenación.[...] Siempre que regresa trae las manos llenas de cera”, Aristófanes, *Avíspas* 106. “Anda dame la espada, o si no, dame la tablilla en que se escribe la condenación del reo” *Ibid.*, 166.

### 5.1.5.3 Voto secreto

Entre 405 y 345 los atenienses cambiaron su sistema de votar con conchas en dos urnas para usar unas balotas (*psêphoi*) oficiales fundidas en bronce. El nuevo sistema favorecía el carácter secreto del voto, dado que las urnas anteriores no garantizaban que los presentes ignoraran cuál había sido la decisión de un juez. El ruido de la concha al caer o los movimientos de la mano en el momento de depositar el voto podían evidenciar en favor de quién actuaba un *dikastês*. Las balotas oficiales eran dos discos que podían ser agarrados con la mano fácilmente, más pequeños y más gruesos que nuestro 'discos compactos', con un tubito en el centro que sobresalía por las dos superficies planas del disco: unos tenían el tubito perforado, y los otros lo tenían macizo.<sup>124</sup> Cuando los jueces entraban al tribunal se les entregaba uno de cada uno, los que mantenían en cada mano, tapando los extremos con los pulgares, mientras oían el juicio. Una vez terminada el agua de la clepsidra, los jueces votaban así: en favor del acusado con el voto macizo y en favor del acusador con el perforado. Los *psêphoïse* depositaban en las dos ánforas que había en el tribunal. Una de bronce que era la que contenía los votos válidos y la otra de madera donde se echaban los votos de desecho. Antes de votar en el ánfora de bronce el heraldo pregonaba de nuevo, por si alguno era juez por primera vez: "El agujereado del que habló primero, el macizo del que habló después".<sup>125</sup> Es interesante que no se votaba la condena o el sobreseimiento del acusado, sino que los votos favorecían uno de los discursos alternativos, como en la Asamblea. Por eso no me convence mucho la interpretación de Camp<sup>126</sup> de que el *psêphos* agujereado muestra un hueco en la historia del acusado porque el hueco del voto de bronce señala en primer lugar la adhesión a la condena que hace el demandante y sólo en segundo lugar, como consecuencia de ello, la culpabilidad del demandado. Aunque la diferencia sea de matiz no es lo mismo votar en favor "del que habló primero" que votar la culpabilidad del segundo.

---

<sup>124</sup> Estos *psêphoi* descritos en *Constitución*, 68.2 así: "Los votos (*psêphoi*) son de bronce y tienen en medio un tubito, y son la mitad agujereados y la mitad macizos" han sido descubiertos en las excavaciones del ágora. (Hay fotos de ellos en la carátula de Sinclair R.K., *Democracy and Participation in Athens*, Cambridge Univ. Press, 1988.)

<sup>125</sup> *Constitución*, 68.3.

<sup>126</sup> Citado por Páramo J., *Sorteos, lotes y herencias en Grecia Antigua*, pág 126, nota 39.



#### 5.1.5.4 Por una justicia limpia

Otros cambios se sucedieron a principios del siglo IV. Cayó en desuso la tablilla de madera con cera para votar la condena, vigente en época en que se representaron las *Avíspas*, y en su lugar se usaban las balotas nuevamente. En el juicio de Sócrates (399) no se usaba ya la cera.<sup>127</sup> Otra innovación importante que se llevó a cabo alrededor de 410 fue la asignación de jueces a los tribunales. Hasta esa fecha los jueces se asignaban a los diferentes tribunales una vez al año por sorteo, y permanecían donde les tocaba por un año. Después de la fecha mencionada los jueces se asignaban a cada tribunal diariamente, siempre al azar, se determinaba igualmente el lugar donde cada juez debía sentarse para evitar patotas que favorecieran intereses de grupos o familias. La manera como ello se hacía era bastante compleja, está descrita en la *Constitución de Atenas*<sup>128</sup> y en español la explicación más detallada que he encontrado del mecanismo se encuentra en un trabajo de Páramo J.<sup>129</sup> La descripción de este interesante procedimiento cae fuera de los límites del presente trabajo, por ello remito al lector a los dos textos recién mencionados.

Lo que sí nos concierne es subrayar el esfuerzo colosal que hicieron los varones de Atenas para vacunar su sistema judicial contra una de las plagas que contagia las administraciones de justicia en todas las épocas y lugares: el soborno. Con el sistema de asignación diaria y al azar a los tribunales, con el elevado número de jueces que constituían un jurado (200 a 500, y a veces más, hasta 6000), con la construcción de un edificio que se cree albergó todos los tribunales a finales del siglo IV para que los jueces no fueran comprados en el camino al lugar del juicio, los atenienses pusieron a prueba su ingenio para preservar por todos lados la limpieza de sus juicios. No sabemos que tan posible era sobornar a los jueces. En 409 hubo un caso muy sonado de corrupción a todo un tribunal. Anitos<sup>130</sup> fue acusado de haber abandonado sus obligaciones militares en Pilos y se hizo famoso por haber salido libre de manera irregular. Este fue el mismo Anitos que poco después acusara a Sócrates de impiedad. Sin embargo, estas prácticas de compra de jueces no eran comunes dada la dificultad que presentaba un sistema con tantos ciudadanos

<sup>127</sup> Platón, *Apología*, 36-38b.

<sup>128</sup> 63.4 y ss.

<sup>129</sup> *Sorteos, lotes y herencia en Grecia Antigua*, pág. 129.

<sup>130</sup> *Constitución de Atenas*, 27.5.

involucrados en cada juicio y la intervención del azar en su asignación de *dikastai* a cada caso. El siguiente pasaje de la *Constitución de Atenas* creo que es uno de los argumentos mejor logrados en favor de la democracia, donde el pueblo es el que juzga:

Pues de todas las cosas el pueblo se ha hecho dueño, y todo se gobierna mediante las votaciones de decretos y los tribunales, donde es el pueblo el que tiene el poder; e incluso los juicios que eran del Consejo han pasado al pueblo. En esto parece que han hecho bien, pues más fáciles de corromper son los pocos que los muchos en ganancias y favores. *Constitución*, 41.2

Una idea similar se encuentra en la *Política*, 1281b, donde Aristóteles dice que la masa debe ser soberana más que los mejores que son pocos ya que aunque entre los muchos cada uno es mediocre, entre todos logran ser mejores cuando están reunidos. Así como los muchos juzgan mejor las obras musicales o de los poetas, así también reunidos son como un solo hombre inteligente. En *Las Leyes*, 768b, también Platón explica que la mayoría debe tener derecho de juzgar, puesto que el que no tiene el derecho de participar en los tribunales, con jueces seleccionados por sorteo para cada ocasión, sin corrupción que favorezca intereses particulares, no se considerará a sí mismo un miembro de la ciudad.

Los filósofos, como seguramente también los hombres comunes de Atenas, pensaban que el tribunal de justicia era la institución de la *polis*. El poder de vida y de muerte<sup>131</sup> debía estar repartido entre todo el cuerpo ciudadano y no podía pertenecer a un hombre o a unos pocos. Los atenienses se pasaban la vida en los dicasterios, y ello no debe ser visto sólo en el sentido de que era un pueblo que le gustaba litigar por todo,<sup>132</sup> sino como la manera que encontraron de llevar a cabo una justicia limpia, libre de desvíos dados por intereses particulares, y lo más inteligente posible. Cuando a Estrepsiades<sup>133</sup> le muestran un mapa de la tierra y le señalan Atenas, pone en duda que se trate de esta ciudad ya que, según dice, no ve ningún juez sentado en el tribunal. Con ello Aristófanes deja claro que ésta es la característica distintiva de su ciudad.

---

131 Aristóteles, *Política* 1285a.

132 Tucídides, 1.77, expresa la fama que tenían los atenienses entre los griegos de *philodikoi*.

133 Aristófanes, *Las Nubes*, 206-208.

## 5.2 Las clases sociales

Para comenzar con esta segunda parte del capítulo hay que hacer la siguiente precisión teórica. Le debemos a Marx una elaboración bastante precisa del concepto de clase, clave de su pensamiento. Sin embargo, esta elaboración se encuentra en la manera como el autor usa el término, pero que no define en ninguna parte.<sup>134</sup> Las definiciones siempre son, de alguna manera, camisas de fuerza, pero creo que aquí debemos ensayar alguna, en virtud de la claridad de nuestra presentación de la sociedad ateniense de la época clásica. Siguiendo a Marx, Vidal-Naquet<sup>135</sup> establece que una clase social tiene que cumplir tres condiciones: el grupo debe ocupar un lugar específico en la esfera económico y social, debe tener un lugar igualmente claro en las relaciones de producción y en tercer lugar, sus miembros deben tener conciencia de pertenencia a la clase. Dicho de otra manera, para que una clase sea tal, los individuos además de pertenecer a ella deben saberse pertenecientes, y actuar en consonancia, es decir, deben organizarse políticamente y reivindicar sus derechos. Este es el aspecto más complejo y discutible del concepto de clase marxista, ya que el mismo Marx admite la ambigüedad existente respecto a la conciencia para que un grupo social sea clase. Al describir la situación de los campesinos franceses de mitad del siglo pasado, afirma:

Los campesinos parcelarios forman una masa inmensa, cuyos individuos viven en idéntica situación, pero sin que entre ellos existan muchas relaciones.[...] Su campo de producción, la parcela, no admite en su cultivo división alguna del trabajo ni aplicación ninguna de la ciencia,[...] La parcela, el campesino, y su familia; y al lado otra parcela, otro campesino y otra familia. Unas cuantas unidades de éstas forman una aldea, y unas cuantas aldeas un departamento. [...] En la medida en que millones de familias viven bajo condiciones económicas de existencia que las distinguen por su modo de vivir, sus intereses y su cultura de otras clases y las oponen a éstas de un modo hostil, aquéllas forman una clase. Por cuanto existe entre los campe-

<sup>134</sup> Ni siquiera al final del inconcluso Vol. 3 de *El Capital* (sección séptima, LII, Las Clases) cuando Marx se propone hacer una definición de 'clase' la hace. Resulta aplazándola así: "El problema que inmediatamente se plantea es éste: ¿qué es una clase? La contestación a esta pregunta se desprende en seguida de la que demos a esta otra: ¿qué es lo que convierte a los obreros asalariados, a los capitalistas y a los terratenientes en factores de las tres grandes clases sociales?" (Traducción de Wenceslao Roces, *El Capital*, F. C. E., 1985, pág. 817.)

<sup>135</sup> Vidal Naquet P., "¿Constituían los esclavos griegos una clase social?" en Mossé C. *et al.*, *Clases y lucha de clases en Grecia Antigua*, Akal, Madrid, 1977, pag. 19.

sinos parcelarios una articulación puramente local y la identidad de sus intereses no engendra entre ellos ninguna comunidad, ninguna unión nacional y ninguna organización política, no forman una clase.<sup>136</sup> (El subrayado es mío)

Desde esta perspectiva constituir una clase implica ser; pero además de ser, saberse ser. Este concepto de clase, bastante hegeliano por cierto, de que el saber-se<sup>137</sup> instaura y elabora el ser (para el caso 'la clase') y que no es un simple añadido, es una precisión marxiana que no debe despreciarse y que creemos acertada. Al respecto, el inglés De Ste. Croix, el más importante historiador marxista de la Antigüedad, afirma que no es necesario, para que un grupo social constituya una clase, que se reconozcan sus miembros con una identidad definida y que actúen en consecuencia.<sup>138</sup> De modo que podemos usar el término 'clase' en los dos sentidos que los usa Marx: uno más estricto que incluye la conciencia de los que forman parte de una clase y otro sentido más extendido, o lato, que define al grupo por el lugar que ocupan sus miembros en las relaciones de producción y por su posición en la organización económica y social de la comunidad, aunque no tengan conciencia de todo ello. Sin embargo, en general, da la impresión de que para Marx<sup>139</sup> toda clase en sentido lato va a devenir clase en sentido estricto, ya que la confrontación entre los que explotan el trabajo de otros y los explotados tiene que pasar de una hostilidad incipiente a la confrontación abierta. En la lucha declarada los explotadores y los explotados adquieren obviamente conciencia de sus respectivas perspectivas.

### 5.2.1 ¿Reivindicaciones políticas sin reivindicaciones económicas?

Creemos que cualquier indagación sobre democracia debe interesarse por el problema de las contradicciones y las negociaciones de las cla-

---

<sup>136</sup> Marx C., *El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*, Ediciones en lenguas extranjeras, Pekín, 1978, pág.130.

<sup>137</sup> También el hombre religioso tiene que tener fe, una certeza a nivel de la conciencia y obrar en consecuencia. Las obras solamente no verifican su religiosidad aunque son necesarias. "un hombre no es religioso si no gobierna su conducta por el temor o amor de Dios. Por otro lado, la práctica sola, desnuda de toda creencia religiosa, tampoco es religión. Dos personas pueden conducirse exactamente del mismo modo y ser una de ellas religiosa y la otra no" Frazer J.G., *La rama dorada*, pág. 76.

<sup>138</sup> "Los individuos que conforman una determinada clase pueden ser total o parcialmente conscientes o no de su propia identidad y de sus intereses comunes como clase, y pueden sentir o no un antagonismo respecto a los miembros de otras clases en cuanto tales". De Ste. Croix, *La lucha de clases en el mundo griego antigua* pág. 61.

<sup>139</sup> Sobre todo en *El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte* (el prólogo) y en *La Miseria de la Filosofía*

ses sociales que participan en ella. La democracia no es sólo un problema político, hay un elemento económico y social que en muchos casos es decisivo a la hora de tomar elecciones políticas. La democracia contemporánea ha querido hacerse la ficción de que no existen las clases, en USA por ejemplo, el *slogan* parece ser “we are all americans”,<sup>140</sup> como si el sistema político no se viera influido, e incluso determinado por el hecho de que haya ricos y pobres, dueños de los capitales y asalariados. Una manera de negar la desigualdad de los individuos que pertenecen a distintas clases es postular la igualdad política, o hacer de cuenta que las posiciones políticas no responden a intereses y condiciones de clase, sino que son neutras. La intención parece ser la de anular las clases en tanto en cuanto que se aniquila la conciencia de pertenencia a ella en aras de una nacionalidad que es común.

He notado la tendencia, entre algunos académicos, a considerar cualquier contradicción en el ámbito ciudadano como un problema exclusivamente político, no social ni económico. Esto parece afirmar Jacqueline de Romilly en su último libro traducido a nuestra lengua cuando dice: “Atenas sólo deseaba la igualdad en los derechos políticos”,<sup>141</sup> , y un poco más adelante: “Ya sea en la igualdad o en la relación entre ricos y pobres, la cuestión es política, más que social, y apunta al principio mismo del régimen”.<sup>142</sup>

En esta perspectiva, aunque de manera más radical, se ubica también el texto de Donald Kagan<sup>143</sup> sobre Pericles, que parece haber sido escrito para justificar o despreciar como indiferentes, las amplias diferencias económicas dentro de las sociedades industrializadas actuales. Según este autor, a la democracia no le conciernen los asuntos económicos, ya que no hubo reivindicaciones económicas en la democracia ática. Kagan defiende como valor supremo la inviolabilidad de la propiedad privada, y concluye que para los atenienses justicia social no significaba nivelación económica:

“Political equality was the cornerstone of Athenian democracy, but economic equality, as we have seen, was no part of the democratic program in the age of Pericles or after. Early in the

<sup>140</sup> Esta crítica al pavor de los norteamericanos frente al concepto de clase lo leí alguna vez en una declaración de Noam Chomsky.

<sup>141</sup> de Romilly J., *¿Por qué Grecia?*, Temas de Debate, Madrid, 1997, pág. 99.

<sup>142</sup> de Romilly J., op. cit., pág. 100.

<sup>143</sup> Kagan D., *Pericles of Athens and The Birth of Democracy*, Secker & Warburg, London, 1990.

sixth century, the Athenian peasantry had demanded a redistribution of land and *isomoiria* (equal portions) of the land of Attica, but the demand was not met, nor was it ever renewed. The experience of social revolutions in other states, where violations of the rights to property had produced civil war, anarchy, tyranny, and poverty, showed that equality before the law, not equality of possessions, was the only form of the principle compatible with prosperity, freedom, and security. For the Athenians, therefore, social justice did not mean economic leveling". Kagan D., *op. cit.*, pág. 291.

Las afirmaciones que hace Kagan, ya al final de su texto, no son completamente falsas pero no podemos estar de acuerdo con ellas, ni con el encubrimiento de la complejidad de lo real de este punto de vista. No podemos ser indiferentes, o poner en un lugar secundario en la discusión sobre la democracia, así sea la de la lejana Atenas, el problema de las desigualdades económicas, y la indagación de cómo los ricos se apropian de parte del trabajo de los pobres. Es posible que para muchos europeos, que tienen unas realidades sociales que no son tan apremiantes como las nuestras, la democracia no sea sino una cuestión formal de búsqueda de igualdad ante la ley, y las reivindicaciones económicas sean vistas como lo que sólo trae anarquía y pobreza.

Mi punto de vista es que la democracia ateniense sí hizo distribución de riqueza y que es impensable el gobierno de la mayoría donde la mayoría son pobres, es decir individuos que deben trabajar para vivir, si no hay algún beneficio económico para ellos. Esto nos conduce a la pregunta, planteada ya por los griegos, de quién gobernaba en la democracia ateniense y en favor a qué intereses económicos respondía su complejo sistema institucional.

Ahora bien, si la definición de esta manera particular de administrar los asuntos del estado se hace en virtud de la clase que tiene en sus manos las decisiones, ¿es posible afirmar como hace Kagan en el pasaje citado que la igualdad económica no significaba nada para la democracia de Pericles y la posterior a él, y que lo único que contaba era la igualdad política? La respuesta no es ni mucho menos simple, pero hay que acuar de simple la interpretación de Kagan, que creo debe ser matizada.

Como lo vimos en nuestro capítulo sobre Solón, en el Ática no se hizo distribución de tierras (*isomoiria*) a comienzos del siglo VI, pero Solón por lo menos paró los abusos de los ricos y liberó a los pobres, al menos en parte, de su pesada carga. Progresivamente la situación económica de los más pobres fue mejorando en la medida en que crecía su presencia en los tribunales de justicia y en el gobierno, aunque probablemente no se volvió a oír el reclamo de la distribución de tierras en el Ática. Incluso el famoso juramento (*orkos êliastôn*), instituido en Atenas tras la restauración de la democracia en 404 a.C., que hacían los jueces antes de oír la acusación que deberían juzgar, conservado en Demóstenes, (*Contra Timócrates*, 746, 149) dice: “No daré mi voto [...] por la abolición de las deudas privadas, ni por la redistribución de las tierras de los atenienses ni la de sus casas (*oude gês anadasmon tês Athênaiôn oud’ oikiôn*)”.<sup>144</sup>

El juramento indica lo peligroso que sonaba en la democracia radical la distribución de bienes, o la expropiación de los bienes de los ricos. Sin embargo, los atenienses adoptaron otras estrategias para aliviar la pobreza y dar tierras a miles de ciudadanos sin ellas. Cuando se perdió la guerra del Peloponeso (403), y por tanto los ingresos provenientes del imperio, se debió producir una especie de pánico entre la población ciudadana que dependía en alguna medida del fisco, y también entre los ricos que veían amenazados sus privilegios económicos. Sin embargo, durante los ochenta años que le quedaban a Atenas de vida democrática no se apeló a la expropiación general para solventar los gastos del Estado democrático. Con una rapidez increíble, después de la debacle que había sido la guerra, la economía ateniense se rehabilitó,<sup>145</sup> se reestablecieron las rutas comerciales hacia el este, ya que el oeste, o el intento de conquistar el oeste, fue perdido con la guerra.

El establecimiento de cleruquías fue una respuesta al viejo problema de la presión por la tierra. La política imperial ateniense envió ciudadanos pobres a varias costas del Mediterráneo:

Enviaba [Pericles] asimismo mil sorteados al Quersoneso; a Naxos quinientos; a Andros la mitad de éstos; otros mil a Tracia para habitar en unión con bisaltas y otros a Italia, reestablecida Sibaris, a la

<sup>144</sup> Páramo J., *Sorteos, lotes y herencia en Grecia Antigua*, pág. 95, nota 6.

<sup>145</sup> Véase, Strauss B., *Athens after the Peloponnesian War*, Croom Helm, London & Sydney, 1986., pág. 51 y ss.

que llamaron Turios. Todo esto lo hacía para aliviar a la ciudad de una muchedumbre (*ochlou*) holgazana e inquieta con el mismo ocio; para remediar a la miseria del pueblo (*aporias tou demou*), y también para que impusieran miedo y sirvieran de guardia a los aliados, habitando entre ellos, para que ni intentaran novedades. Plutarco, *Pericles*, 11.5.

Durante la década del 450 la democracia ubicó al menos tres mil ciudadanos sin tierras, éste fue un plan fundamental de Pericles. Por otra parte, la carga impositiva sobre los más ricos, sus obligaciones de equipar barcos y pagar la puesta en escena de las obras de teatro, deben entenderse como una forma de redistribución económica. Las 'liturgias'<sup>146</sup> (*leitourgia*) eran los servicios públicos en los que Atenas requería la riqueza de los ciudadanos más ricos. En caso de que alguno creyera que le había tocado una carga pública superior a sus capacidades podía dar el nombre de otro que estuviera en mejores condiciones económicas. Si el denunciado se negaba a asumir la obligación, el otro podía retarlo a un intercambio de propiedades (*antidosis*).<sup>147</sup> La 'liturgia' más común era la *chorégia*,<sup>148</sup> financiación de los costos de producción de un coro en uno de los festivales que se llevaban a cabo cada año, que incluía la puesta en escena de obras de teatro, comedias y tragedias. Estas empresas eran onerosas para el ciudadano rico que las llevaba a cabo, pero era la manera como mostraban al pueblo su generosidad y su deseo de halagarlo.<sup>149</sup> Había otras 'liturgias' como la financiación de los grupos que corrían en festivales de carreras de antorchas, *gumnasiarchia*. Probablemente la 'liturgia' más importante de Atenas desde el punto de vista económico y de importancia vital para la ciudad fue la trierarquía, la financiación del equipamiento y la comandancia de un trirreme. El trierarca tenía la obligación de pagar los gastos,<sup>150</sup> incluyendo el de la tripulación, por un año. Durante el siglo V cada trirreme tenía un trierarca, o por lo menos cada trierarca se hacía cargo de un trirreme, sin embargo, con el

---

<sup>146</sup> Escribiremos 'liturgia' cuando usemos la palabra en el sentido que tenía la griega, de la cual la nuestra proviene, para diferenciarla del sentido que tiene liturgia en español.

<sup>147</sup> *Constitución de Atenas*, 61.3.

<sup>148</sup> *Constitución de Atenas*, 61.3.

<sup>149</sup> Aristóteles, *Política*, 1279a.

<sup>150</sup> Durante la guerra del Peloponeso, un remero cobraba un dracma al día, de modo que los doscientos remeros costaban alrededor de un talento al mes (1 dr x 200x30= 6000 dr=1 talento). Hay que sumarle los gastos del mantenimiento de la nave en puerto y algunas veces su construcción.



empobrecimiento de la ciudad a consecuencia de la guerra del Peloponeso los barcos comenzaron a ser financiados por dos ciudadanos y en 350 hubo que modificar nuevamente el sistema para repartir la carga financiera. Se eligieron los mil doscientos ciudadanos más ricos de la ciudad para asumir los gastos correspondientes, cada uno en igual medida. En general las 'liturgias' las financiaban ciudadanos, sin embargo, algunos metecos ricos llegaron a financiar algunas, con excepción de la trierarquía que era exclusiva de los ciudadanos.<sup>151</sup>

Los ciudadanos ricos también pagaban impuestos sobre su propiedad, *eisphora*.<sup>152</sup> La construcción de obras públicas, pilar de la democracia de Pericles, daba empleo a los ciudadanos libres que no eran campesinos sino artesanos, y fue pensada para el disfrute de todos los ciudadanos.

### 5.2.2 El Dêmos: ¿Todo el pueblo o los pobres?

¿Gobernaba en Atenas la mayoría de los ciudadanos, o por el contrario, aunque la mayoría se ocupara de ir a la Asamblea, a los tribunales de justicia, a las magistraturas, los que realmente gobernaban eran los pocos que se encargaban de la política militar (los *stratego*), de las finanzas, de preparar las sesiones de la Asamblea, es decir, los del Consejo, y los pocos que hacían discursos en la Asamblea? ¿O debemos pensar como el Viejo Oligarca que los que gobernaban eran los remeros, esos desposeídos con derechos políticos?

Respuesta a esta pregunta se encuentra implícita o explícitamente en todos los estudios sobre la democracia Ática. En general, los autores responden de alguna manera a ella. Son posibles las siguientes respuestas: la democracia acabada del 460 en adelante: a) fue el gobierno del pueblo, en el sentido de que los más pobres, ejercían la soberanía en beneficio de sí mismos y en detrimento de los más ricos;<sup>153</sup> b) fue el gobierno del pueblo en el sentido de todos los ciudadanos participaban en las magistraturas sin distinción de clase, los tribunales de justicia y la elaboración de leyes, en beneficio de todos; c) fue el gobierno de unos pocos privilegiados, incluso en ocasiones de uno, concediendo beneficios demagógicos a los más pobres.

<sup>151</sup> Stockton D., *op. cit.*, pág. 18.

<sup>152</sup> *Infra*, 5.2.3.

<sup>153</sup> *Política*, 1305a; 1320a 5.17.

No es fácil decidirse por una de estas tres opciones porque según las circunstancias de cada momento de la vida política interna e internacional, y la óptica con que se miren los distintos episodios puede encontrarse que los tres enunciados son ciertos.

Desde la segunda mitad del siglo V en Atenas, gobernaba el pueblo en el sentido de la mayoría, pero como la mayoría eran los pobres, mayoría y pobres se identificaban. (Somos conscientes de la vaguedad del término pobre, sin embargo, fue usado por los autores griegos así que no prescindiremos de él pero intentaremos precisarlo más adelante.) Es verdad que el poder estaba en manos de la mayoría de los ciudadanos que eran, sobre todo, los pequeños propietarios, los *zeugitai*, pero sus intereses no eran contrarios ni a los más ricos, ni como ya hemos visto<sup>154</sup> a los *thêtes*. La democracia ateniense aceptó las diferencias de clase, suavizó sus contradicciones, en virtud del imperio que les daba prebendas económicas y sociales a todos. Aunque la riqueza del imperio no causó la igualdad, el aumento de la renta pública por ese concepto ayudó a mantener una cierta armonía interna. Para decirlo vulgarmente, la torta fue tan grande que hubo para que todos los ciudadanos comieran, pero la torta se repartió porque había una tradición de igualdad que se había forjado en la producción de la pequeña propiedad agrícola de la época arcaica que impidió que los beneficios del imperio se quedaran sólo entre los ciudadanos privilegiados. Todos sabemos que el tamaño de la riqueza no determina el número de participantes en el banquete, y que como dice Aristóteles en la *Política* el ansia de riqueza no tiene límite.<sup>155</sup>

Con las reformas de Pericles y especialmente después del inicio de la guerra del Peloponeso, en la que Atenas y Esparta se disputaron la hegemonía del mundo griego, se sintió la presencia de los más pobres en la Asamblea y probablemente en la sociedad civil en general. Pero tampoco se puede afirmar que los trabajadores manuales o de la flota, que se ocupaban de estos oficios por carecer de tierras, llegaron a ser los gobernantes del Ática. Para empezar, eran minoría dentro del espectro de los ciudadanos y además las actividades marítimas, especialmente en tiempos de guerra, mantenía a los remeros por largos intervalos lejos de la ciudad, lo

---

<sup>154</sup> Véase, *supra*, 3.3.2.1.

<sup>155</sup> *Política*, 1267b: *eti d' hē ponēria ton anthrōpōn aplēston*, "la ambición de los hombres es insaciable". Aristóteles cita el verso de Solón, frag. 17, 71, ed. Bergk: "Ningún límite de riqueza está fijado a los hombres" (traducción, *Política*, Gredos, 1988).

que les impedía mantener el control del gobierno. Los artesanos eran residentes permanentes y tenían el *Prnix* a la mano, no tenían que hacer largas caminatas para llegar a él, pero por razón de su número nunca pudieron pesar lo suficiente para decidir. El escándalo que comunican las fuentes sobre el poder político que tenían los artesanos y marinos, y del que hacen eco muchos autores contemporáneos, no debe recibirse sin pasarlo por el tamiz de la crítica que relativice esta interpretación. El hecho de que esa franja de la población tuviera alguna participación política era algo tan novedoso que otros sectores más favorecidos de la ciudad vieron las conquistas de los remeros y artesanos como desmesuradas.

¿Por qué los autores contemporáneos o un poco posteriores a la democracia del siglo V no dicen una y otra vez que los miembros de las familias ricas determinaban muchas decisiones tomadas por la democracia, como seguramente lo hicieron? Simplemente porque eso no hacía noticia, no llama la atención de nadie, se asumía como obvio.

### 5.2.3 Los ricos, los pobres, los del medio en la *Política*

Platón y Aristóteles entendieron la contradicción de intereses de clases en el seno de una comunidad, y de manera más aguda que los contemporáneos citados, Kagan y de Romilly, sabían que las confrontaciones de intereses no eran independientes de las luchas políticas. Para Platón cualquier ciudad sin importar su tamaño estaba dividida en dos que eran antagónicas, una ciudad de los pobres (*penêtôn*), otra ciudad de los ricos (*plousiôn*).<sup>156</sup> Las contradicciones de intereses entre las clases sociales de Atenas fueron planteadas por los autores griegos en términos que agrupaban a los ciudadanos en los que eran ricos propietarios, tenían prominencia en la vida pública y habían heredado la pertenencia a un linaje y los que formaban parte de la masa, la muchedumbre, los muchos. Aunque plagada de intereses contrapuestos la ciudad, para ser una, tenía que ser espacio común: *koinônia*.<sup>157</sup>

Para designar grupos sociales los griegos de la época arcaica y clásica tenían términos que hacían referencia a la hacienda y los bienes de los individuos pertenecientes al grupo, pero en la mayoría de los casos estos

<sup>156</sup> *República*, 4.422e. También Aristóteles, *Política* 1316b7 y 1264a25.

<sup>157</sup> Se traduce por 'comunidad' porque el campo semántico al que pertenece es en primer lugar: 'lo que es común a varios'; *ta koina* son los asuntos públicos o del Estado; *koinoôes* hacer común, comunicar, asociar, y también profanar, manchar, ya que lo sagrado se opone a lo común, a lo familiar y mundano. El verbo en voz media: tomar parte, participar.

términos tenían connotaciones morales. En la tradición griega hay 'términos sociales' y 'términos morales', para adoptar estas expresiones de Barker.<sup>158</sup>

Desde el punto de vista social varios términos se usaban para designar lo que hemos llamado hasta ahora de manera bastante laxa 'los pobres': denotando el número, se llamaban *dêmos* (el pueblo), *plêtos* (la masa, la plebe), *oi polloi* (los muchos), también a veces *ochlos* (la turba). Todos ellos eran desde el punto de vista económico *penêtes*, que denotaba al pobre, y trabajador; y *aporos*, sin recursos. El *dêmos* estaba formado por un espectro amplio de ciudadanos que incluía campesinos (*geôrgikoi*), comerciantes (*agoraioi*) y artesanos (*banausoi*).<sup>159</sup> Otras denominaciones son la de *chernêtes*, trabajador manual, *thêtes* (asalariados) y artesanos (*technitai*). Todos ellos son gente sin ocio (*ascholoí*) que emplean el día en penar o trabajar (*ponos*) y descansar (*anapausis*). Estos términos que describen el número, la ocupación y la condición laboral no son neutros desde el punto de vista afectivo, todos contienen en distinta medida una connotación negativa. *Banausoi*, por ejemplo, no solamente denota el trabajador manual especializado, en sus orígenes, probablemente, tuvo que ver con el que trabajaba la forja del metal, sino que también connotaba una persona de maneras y cultura vulgar. *Cheirus* eran los peores hombres y *kakoi* los malos.

Los términos empleados para describir la clase opuesta a la de 'los muchos' tenían connotaciones positivas. Según el número eran los pocos (*oligoí*); económicamente eran los ricos (*plousioi*) la clase poseedora, o *euporoi* (de buenos recursos). Otros términos menos descriptivos de la 'hacienda' de los ciudadanos y que indican lo positivo de su condición eran: *gnorimoi* (los notables o principales), *dunatoi* (poderosos), *kalokagathoi* (bellos-buenos). También denotan prestigio y alta estima social *beltiones* o *aristoi* (los buenos o los mejores). Estos son hombres que se excluyen del círculo del trabajo-descanso y tienen ocio, son dueños de su tiempo, la clase ociosa puede ser llamada, o la élite.

Lo anterior sobre las palabras, un asunto muy distinto es determinar quiénes eran los ricos en Atenas, cuántos eran, qué hacienda tenían. También hay que averiguar qué hacían los pobres, cuántos eran y cómo a su

---

<sup>158</sup> Barker E., *The Politics of Aristotle*, Oxford University Press, 1958, pág. xxiii.

<sup>159</sup> Aristóteles, *Política*, 1289b, hace esta taxación, a la que hay que agregarle los asalariados de la flota, los remeros.

vez se diferenciaban entre sí. El mejor trabajo al respecto es el de Davies J. K.<sup>160</sup> que desafortunadamente sólo conozco por referencia de otros autores. Davies afirma<sup>161</sup> que los ciudadanos más ricos de Atenas eran, en el siglo IV, entre 300 y 400 y eran los que tenían la obligación de pagar las 'liturgias'. Lo mínimo que poseían estos ricos era entre tres y cuatro talentos, y lo máximo no debía de ser más de 70 talentos, aunque esta cantidad debía ser escasa.<sup>162</sup> Davies también estima que una familia con una fortuna de alrededor de un talento (6000 dracmas) era situada entre la clase ociosa, a la que pertenecía entre 1200 y 2000 ciudadanos (y sus familias, probablemente de 4800 a 8000 personas), éstos tendrían la obligación de pagar el impuesto ocasional de guerra (*eisphora*). La suma de los que pagaban las liturgias y los que contribuían con la *eisphora* serían de un 5 a un 10% del total de la población ciudadana, estimada en 30.000 inmediatamente después de la guerra del Peloponeso, unos 10.000 más antes de la guerra, en la época de Pericles. Los otros, 'los muchos', el 90 o 95% de los ciudadanos tenían que trabajar para vivir, eran *ascholoi*. Entre 8000 y 10000 de éstos eran *zeugitai*, propietarios agrícolas cuya hacienda era de alrededor de 2000 dracmas y que tenían *status* de hoplita. Un *pentakosiomedimnos*, uno de los más ricos de las clases de Solón, puede ser identificado con uno de los pocos que pertenecía a la clase ociosa. Se calcula<sup>163</sup> hoy que para pagar el tributo de los más ricos había que tener una propiedad agrícola de al menos 30 hectáreas. Para tributar como zeugita se requería poco menos de la mitad, de 12 a 15 hectáreas.

El resto, más de la mitad de los ciudadanos, estaba constituida por: a) campesinos cuya propiedad era apenas de subsistencia, de una hectárea o hectárea y media, que probablemente tenían que emplearse en trabajos estacionales, b) residentes urbanos que tenían pequeños almacenes de producción artesanal familiar, c) trabajadores asalariados. Más pobres que todos ellos, en el peldaño más bajo de la escala social estarían los indigentes, ciudadanos sin ninguna propiedad que recibían, al menos al-

<sup>160</sup> *Athenian Propertied Families, 600-300 B.C.*, Oxford, 1971.

<sup>161</sup> Tomado de Ober J., *Mass and Elite in Democratic Athens*, Princeton University Press, 1989, pág. 128.

<sup>162</sup> Nicias, el general, tenía fama de poseer un capital de 100 talentos, sin embargo, a su muerte no había más de 14. De Stefano se decía que tenía más de 50 talentos, pero a su muerte su fortuna no ascendía a más de 11. Pasión, un antiguo esclavo que fue manumitido por su dueño, banquero que le vendió sus bienes, al morir tenía una fortuna de 66 talentos. Davies J., *Athenian Propertied Families*, pág. 431, en Stockton D., *The Classical Athenian Democracy*, pág. 10-11. Se puede hacer la hipótesis de que los ricos ciudadanos morían sin dejar gran fortuna por la carga que implicaban las 'liturgias': Pasión, en cambio, no tenía la obligación de halagar al pueblo, no era un ciudadano.

<sup>163</sup> La información sobre la extensión de la propiedad según la clasificación soloniana proviene de Stockton D., *The Classical Athenian Democracy*, pag. 7.

gunos, soporte directo de la ciudad. Varios testimonios muestran que aunque la democracia no contemplaba algo así como un seguro de desempleo, existía una seguridad social. Los huérfanos, si los padres habían muerto en la guerra sin dejar herencia y las epicleras sin dote eran solventados con fondos de la *polis*.

Hasta aquí hemos planteado las diferencias de clases en Atenas teniendo en la mira dos extremos antagónicos: los ricos y los pobres. Así también veían las cosas, en general, los pensadores griegos, sin embargo, ellos también percibieron que había un grupo que estaba en el medio. Aristóteles lo formula así: "En todas las ciudades hay tres elementos propios de la ciudad: los muy ricos (*euporoi*), los muy pobres (*aporoí*), y en tercer lugar los intermedios (*hoi mesoi*) entre unos y otros".<sup>164</sup> Lo más deseable es que gobiernen los últimos porque los ricos son excesivamente altaneros y no sirven para obedecer y los hombres que viven en necesidad extrema tienden a ser serviles. Los del medio, con propiedad moderada se encuentran en situación ideal porque no codician los bienes de los ricos ya que alguno tienen, ni son conspiradores como los de abundante hacienda.

Respecto del ejercicio de las magistraturas también los del medio son mejores porque ni rehuyen ocuparse de los cargos públicos ni los desean vehementemente. Esta afirmación la hace Aristóteles teniendo en cuenta que los ricos no quieren ocupar las magistraturas por hallarse involucrados en sus asuntos privados y que los pobres ambicionan los puestos públicos por el provecho personal que puedan sacar de ellos. La mejor sociedad no sólo es aquella en la que 'los del medio' tienen la dirección del Estado, sino donde la mayoría pertenecen a esta clase. No hay ciudad "donde unos envidian y otros desprecian";<sup>165</sup> la *polis* implica necesariamente 'comunidad' y ésta es afín a la amistad,<sup>166</sup> se comparte lo que hay en común con amigos, que son siempre nuestros iguales.

La ciudad debe estar construida lo más posible de elementos iguales y semejantes (*isôn kai homoiôn*), y esto se da sobre todo en la clase media (*tois mesois*), de modo que una ciudad así es necesariamente la mejor gobernada. (*Política*, 1295b)

---

<sup>164</sup> *Política*, 1295b.

<sup>165</sup> *Política*, 1295b.

<sup>166</sup> "Por eso surgieron en las ciudades los parentescos, las fraternías, los sacrificios públicos y las diversiones de la vida en común. Todo es obra de la amistad, pues la elección de la vida en común supone amistad", *Política*, 1280b. Véase también *Ética a Nicómaco*, 1157b18.

‘Los del medio deben ser superior en número a las otras clases y también en poder porque el verdadero poder político se ejerce entre iguales. El halcón y el ruiseñor que va en las garras de éste no son una comunidad, ni pueden serlo porque entre ellos no hay nada en común.<sup>167</sup> Simplemente hay dominio de uno sobre otro. Cuando al principio de la *Políticase* analiza la esclavitud, el autor distingue el dominio que ejerce el amo (*despotês*) sobre el esclavo (*doulos*) del poder político (*he politikê*). Para aclarar la diferencia el Estagirita afirma: “el gobierno político es sobre hombres libres e iguales: *he de politikê eleutherôn kai isôn archê*”.<sup>168</sup> Nosotros agregamos: la relación de un monarca oriental con sus súbditos se parece más a una relación de dominio que al ejercicio del poder político.

Gran parte de la *Políticase* dedica a indagar por las diferentes formas de gobierno. Para Aristóteles, hay más de una organización democrática, por lo menos dos, pero todas se definen como tales porque tienen en común que la mayoría, o sea los libres, ejercen la soberanía del poder.<sup>169</sup> En la oligarquía, por el contrario, la soberanía la ejercen los ricos y de origen noble que son pocos.<sup>170</sup> Así pues, dos características principales determinan si un gobierno es democrático u oligárquico: el número y la clase económica (a saber: pobres, del medio, o ricos) de los que participan en el gobierno. Por lo general, los dos rasgos distintivos de cada organización política (número y clase) van unidos ya que los ricos casi siempre son los menos y los pobres los más.<sup>171</sup> No obstante, la ciudad ideal de Aristóteles y al menos uno de los tipos de democracia fueron sistemas ideales-reales en que predominaron en número en el acceso al poder los *mesoi*.

Aristóteles entendió la democracia en dos sentidos: una que podríamos llamar democracia agrícola, en la que el pueblo deliberaba, todos elegían los magistrados, exigían la rendición de cuentas<sup>172</sup> y administraban justicia, pero desempeñaban las magistraturas más importantes ciudadanos elegidos, no sorteados, y sobre la base de sus rentas así: los más altos cargos para las rentas más alta, pero que no accediera ninguno

<sup>167</sup> También en una fábula de Esopo las liebres en la Asamblea reclaman igualdad. Los leones les preguntan que con qué garras ellas se presentan.

<sup>168</sup> *Política* 1255b.

<sup>169</sup> *Política* 1290b.

<sup>170</sup> *Ibid.*

<sup>171</sup> Aristóteles, *Política*, 1290b dice que en Colofón antiguamente la mayoría de los ciudadanos poseían gran hacienda.

<sup>172</sup> Sobre la rendición de cuentas véase, *Política*, 1281b.

solamente sobre la base de sus rentas, sino los más capacitados. La otra democracia era de artesanos y comerciantes: donde las decisiones se tomaban en favor de éstos. Aunque nunca existió en Atenas una democracia puramente campesina sin comerciantes y artesanos podemos distinguir la *polis* de los hoplitas de la primera invasión persa (490) de la Atenas marítima e imperial en que se apoyó Pericles, donde los comerciantes se hicieron más ricos y los artesanos tuvieron la posibilidad de influir con sus votos en la política cotidiana. Para Aristóteles es mejor la primera forma democrática ya que se acerca más a su *politeia* ideal. En la democracia agrícola no existe la dominación de una clase sobre otra sino un control de los pobres al gobierno de los ricos. En la ciudad mejor de Aristóteles las magistraturas deben ser ejercidas por los más ricos del censo, como en la democracia de Solón y los pobres deben participar en la administración de justicia y tomar la rendición de cuentas,<sup>173</sup> para que los ricos no se excedan en su poder. Cuando Aristóteles piensa en la ciudad democrática del pasado, la *polis* de los zeugitas que vencieron en Maratón, la democracia agrícola, pone de relieve la contradicción entre las clases. La ciudad consta de varias partes, o clases sociales diríamos hoy, y la mejor ciudad es la que armoniza los intereses contrapuestos. Para Aristóteles es claro que los desmanes de los ricos son más dañinos que los de los pobres, por eso el gobierno deben ejercerlo los mejores de los ricos, no los ricos por el sólo hecho de serlo, pero con la 'auditoría' de los pobres. Cuando el Estagirita piensa en su ciudad deseada no hace hincapié en la contradicción fundamental entre ricos y pobres sino pone en el centro de la ciudad a 'los del medio'. Pero los ricos y los pobres siguen existiendo, de otro modo los del medio no sólo no podrían ser nombrados sino que no existirían.

Ahora bien, ¿no podemos comparar la ciudad deseada de Aristóteles con la ciudad vivida en la democracia agrícola del pasado? Desde el punto de vista económico los zeugitas eran 'los del medio' de Atenas. Ciudadanos de hacienda moderada, no pertenecían a la clase ociosa (*hippeis* y *pentakosiomedimo*), pero aunque trabajaban para vivir, podían dejar ocasionalmente su parcela para dedicarse a la administración de la ciudad, magistraturas, Asamblea, Tribunales, fiestas del Estado, y para ir a la guerra. También en cuanto al número los zeugitas sí no eran la mayoría, no eran tampoco

---

<sup>173</sup> "que las magistraturas no sirvan para enriquecerse", Aristóteles, *Política*, 1308b y 1321b.



menos que los más pobres, que los *thêtes*. La concepción aristotélica del ejercicio de la política (*hê politikê*), así como su ciudad deseada son impensables sin la democracia ateniense como base del modelo.

Las categorías de rico, pobre y del medio son bastante imprecisas y no deben simplificar nuestra comprensión del panorama social ateniense, no obstante son herramientas útiles para el análisis no sólo de las realidades vividas, sino de los proyectos deseados. Intentemos hacer unas precisiones sobre los *thêtes*, los ciudadanos más pobres del censo.

#### 5.2.4 Los *thêtes*

Los ricos, los pobres y 'los del medio' para usar la traducción de la taxación de Aristóteles, constituyeron en Atenas clases sociales con espacios propios en la producción y con cierto grado de identidad. Los pobres con su desempeño en la flota, no solamente formaron parte de la defensa del Estado, sino que adquirieron una profesión u oficio que había que aprender. La flota le dio una casa al antiguo *thês*, al desposeído por antonomasia. Los muros de madera en que debían refugiarse los ciudadanos del Ática, según el oscuro consejo del oráculo de Delfos en vísperas de la invasión de Jerjes, fue durante la época clásica el *oikos* de estos marginados de la producción agrícola de los siglos anteriores. El *thês* pasó de deambular por los campos del Ática, empleándose aquí y allá por la comida, el lecho para dormir y un jornal que no siempre llegaba,<sup>174</sup> a deambular por los mares del dominio ateniense: ya no como intruso sin como dueño de casa. También recibía un salario en la época clásica, pero ahora no era el que el *despotês* pagaba si quería; el salario del remero no provenía de otro mortal, sino de una empresa en la que él también era uno de sus propietarios. La paga proveniente del Estado debió ser considerada no como sueldo que se origina del capital de otro, por tanto algo extraño al sujeto que lo recibe, sino como los dividendos que perciben los accionistas de una compañía, como un bien propio.

Los remeros habitaban sobre todo el Pireo, el puerto del Ática, que estaba unido a Atenas por los muros que había hecho construir Temístocles una vez expulsados los persas y que fueron símbolo de la independencia de la *polis*<sup>175</sup> de la hegemonía espartana. Por razón de su oficio los remeros

<sup>174</sup> *Supra*, 1.3.1.

<sup>175</sup> Tucídides, 1.92-93.

constituían parte importante de la población urbana. Este puerto fue en tiempos de Pericles, y desde un poco antes, un punto central en la cuenca del Mediterráneo donde trasegaban toda suerte de cosas, hombres, palabras e ideas. Un Hong Kong de la época, si se nos permite la comparación. El Pireo fue símbolo de la democracia de los más pobres, de los *thêtes*, porque allí los marinos desempeñaban un papel decisivo en la defensa de la ciudad, en la recaudación de fondos, en la vigilancia de los mares. En razón de la heterogeneidad de la gente y las cosas, este puerto tuvo que ser un lugar abierto, dinámico y revolucionario. Metecos, ciudadanos pobres, algunos no tan pobres, y esclavos (principalmente de los talleres) compartían este espacio que controlaba la totalidad del Mediterráneo oriental.

Los tripulantes de la flota debieron haber desarrollado una incipiente conciencia de clase. Incluso la altanería que ven en ellos autores como el Viejo Oligarca,<sup>176</sup> lo que proyectan es una identidad que se fue forjando en un oficio y en la función de defensa de la ciudad. Plutarco cuenta que:

Hacia salir cada año sesenta galeras, en las que navegaban muchos ciudadanos asalariados por espacio de ocho meses, y al mismo tiempo se ejercitaban y aprendían la ciencia náutica. *Pericles*, 11.

Hubo una política de estado que concibió a los marinos ejerciendo una tarea que necesitaba adiestramiento y práctica. Según Tucídides, Pericles advierte en un discurso a sus conciudadanos, en los inicios de la guerra contra Esparta, que una de las ventajas de Atenas, desde el punto de vista militar es poseer la *technê* marítima, tener un saber acumulado para la guerra naval:

El convertirse en expertos marinos no lo conseguirán fácilmente [los enemigos], pues ni siquiera vosotros que lo practicáis desde el momento en que acabaron las Guerras Médicas lo domináis a la perfección. ¿Cómo hombres que son campesinos y no marinos, y a

---

<sup>176</sup> Así se le ha llamado al autor de un panfleto interesantísimo, detractor de la democracia de Atenas, *La Constitución de los Atenienses*, que se incluye en las obras de Jenofonte como de un Pseudo-Jenofonte, escrita aproximadamente en 424 (es la fecha propuesta por Forrest W.G., "The Date of the Pseudo-Xenophontic Athenaiion Politeia", en *Klio* 52, 1970, pág. 107-16) cuando Atenas ya era dueña del Egeo y hacia unos años había comenzado la Guerra del Peloponeso. Sobre la datación de la obra hay hipótesis de que fue una obra más temprana, desde 440 se plantea su redacción. Hay traducción española en Gredos. Véase, De Ste. Croix G.E.M., *The Origins...*, appendix VI, The 'Old Oligarch'(Ps.-Xen., Ath. Pol.), pág. 307.

quienes además no se les permitirá que practiquen, bloqueados de continuo con muchas naves, harían algo de mérito? [...] La navegación es una técnica (*to de nautikon technês estin*) como cualquier otra y no admite ser practicada ocasionalmente como un pasatiempo; es más no admite ni siquiera que haya otra actividad secundaria aparte de ella.<sup>177</sup>

No se trató de una muchedumbre ignorante e indiferenciada, sino de unos individuos que tenían trabajo la mayor parte del año y que aprendían una profesión. Es interesante que la democracia logró un lugar 'productivo' para los *thêtes*, no recurrió a ocupar esclavos en el trabajo de mover los remos, que le hubiera resultado, probablemente más barato en términos económicos, pero demasiado caro en términos sociales.

Aristófanes, que no fue un defensor de la democracia de su época, criticando la debilidad y molicie de sus contemporáneos, hace la apología de los remeros: "Es que entonces no pensábamos en andar de parlanchines, para halagar y calumniar a otros. Nuestro pensamiento era ser sólo un buen remero".<sup>178</sup>

### 5.2.5 Los metecos

Gran parte de la población de Atenas estaba formada por extranjeros: unos libres, los metecos y otros esclavizados. Pensamos que los metecos y los esclavos no eran clases en sentido estricto, aunque sí lo eran en sentido lato, extendido, o por analogía. Estos dos grupos carecían de conciencia uniforme de ser meteco o esclavo, porque es bastante difícil tener conciencia de no ser, o para ser más precisos, un ser humano no puede elaborar su identidad a partir de una carencia. El extranjero no constituía su pertenencia como 'no ateniense', sino que tenía conciencia de ser del lugar de dónde provenía: de Argos, de Mégara, de Mitilene, de Abdera, etc. De modo que para la inmigración voluntaria de los metecos, o a la fuerza de los esclavos, la conciencia de su identidad no se constituía a partir de su no ser ateniense, sino su ser de x o y lugar, al menos para la inmigración de primera o segunda generación.

<sup>177</sup> Tucídides, 1.142

<sup>178</sup> *Avispas* 1095.

La diferencia de estas dos clases de la comunidad del Ática está bien definida: ser libres o no serlo, por lo que hay que considerarlos por separado. Comenzaremos describir las condiciones de los extranjeros libres.

Los metecos eran los extranjeros residentes en el Ática que se registraban en el *dêmos* donde vivían. Aunque podían tener un lugar preponderante en la vida económica, e incluso en la política ateniense, no hacían parte de la ciudad ya que debían ser representados por un ciudadano (*prostatês*) en cualquier asunto judicial. Participaban pagando impuestos (del *dêmos* y de la *polis*), en este sentido formaban parte del estado ateniense, y algunos de ellos, metecos educados y ricos, o empobrecidos a causa de la guerra del Peloponeso, llegaron a hacer los discursos para que los ciudadanos se defendieran o acusaran en los tribunales de justicia. Tal fue el caso de Lisias, hijo de Céfalo,<sup>179</sup> que había nacido en el Ática y formaba parte, en muchos sentidos, de la comunidad, sin embargo, no era ciudadano y estaba excluido de la participación política institucional en la Asamblea, el Consejo, las magistraturas, etc. En nuestros días, los inmigrantes extranjeros o hijos de inmigrantes recientes no tienen mucha posibilidad de reivindicar derechos o mejorar las condiciones políticas o laborales. Tampoco los metecos hicieron semejante cosa en Atenas durante la democracia. Se sabe que la gente recién venida, no pertenece a la comunidad y tiene el sentimiento de que le regalan' el espacio que allí ocupa, de modo que se acopla al *status quo*. Muchos de los metecos eran pequeños o medianos artesanos o comerciantes que no podían poseer tierras en el Ática. De todas maneras, el *status* social de muchos de ellos llegó a ser más alto que el de muchos ciudadanos. Se calcula<sup>180</sup> en diez mil los metecos de Atenas y se conocen los lugares de residencia de apenas 366, de los cuales 223 (61%) vivían en Atenas o en sus alrededores y 69 (19%) en el Pireo. Aunque estos datos son escasos nos confirman que los extranjeros residentes se concentraban en los lugares donde se movían los negocios y el comercio del Ática.

Los metecos, más que los esclavos, eran un grupo homogéneo desde el punto de vista de sus ocupaciones económicas: pagaban el *meteoikon*, impuesto estatal, normalmente llegaban a Atenas a desarrollar actividades comerciales o a abrir talleres de producción de artículos necesarios

---

<sup>179</sup> En cuya casa, en el Pireo tuvo lugar el diálogo de la *República* de Platón.

<sup>180</sup> Los datos proceden de Stockton D., *op cit.*, pág. 62.

en el país y para vender en la cuenca del Mediterráneo. No ocupaban un lugar exclusivo en las relaciones de producción ya que también ciudadanos desempeñaban las actividades de los metecos, pero en cuanto excluidos de la producción y la propiedad agrícola es fácil ubicarlos desde el punto de vista de su actividad económica. Otra exclusión que vivían los extranjeros residentes en Atenas era que no podían casarse con la hija de un ciudadano. Desde 451, cuando un decreto de Asamblea propuesto por Pericles<sup>181</sup> restringió la ciudadanía a los individuos cuyos dos abuelos varones (paterno y materno) hubieran estado registrados en alguno de los *dêmoi* como ciudadanos, quedó excluida la posibilidad para éstos de casarse con un(a) no ateniense. Esclavos y metecos se definen como *outsiders*, pero mientras que éstos eran dueños de los medios de producción, a aquéllos les era ajeno hasta su propio cuerpo. *Sôma*, el esclavo era un cuerpo propiedad de otro.

### 5.2.6 Los esclavos

En la Atenas de la época clásica se desarrolló la forma más acabada de esclavitud: la del esclavo-mercancía. El esclavo era un extranjero, preferiblemente no griego, que se adquiría en los mercados o en las guerras. Se les ocupaba en una variada gama de oficios. Podían ser productores agrícolas, aunque esa no fue su ocupación más frecuente: la pequeña propiedad no era apta para el trabajo esclavo. Se usaban en las minas para la extracción de la plata; eran trabajadores domésticos; se desempeñaban en la industria artesanal. Los esclavos como una cosa se compraban, se vendían y se alquilaban. En el momento de la venta el vendedor debía declarar cualquier defecto que tuviese el esclavo o la venta podía ser impugnada por el comprador.

La importancia estructural<sup>182</sup> que tenía el trabajo esclavo en la ciudad griega fue tan grande que la institución en sí no fue cuestionada de manera general. Pero no fue tampoco aceptada universalmente. Aristóteles admite la existencia de un pensamiento que está en contra de la esclavitud, y aunque no lo refuta directamente se entiende que no lo comparte: "Otros [piensan que] la dominación es contra naturaleza, pues el esclavo y

<sup>181</sup> Plutarco, *Pericles* 37.

<sup>182</sup> "It is important always to keep in mind the enormous extent to which the Athenian economy depended on slave labour whenever we are tempted to become 'starry-eyed' about her democracy", Stockton D., *The Classical Athenian Democracy*, pag. 17.

el libre lo son por convención (*nomos*), pero en nada difieren por su naturaleza (*phusis*), porque la relación está basada en la fuerza violenta y no en la justicia".<sup>183</sup> El argumento, aquí presentado es contrario a lo que pensaba Aristóteles y es, sin duda, de cuño sofístico. Para Aristóteles, por el contrario, hay seres que son esclavos por naturaleza, y otros que son señores por naturaleza, aquéllos inferiores en el entendimiento a los amos, así como hay una parte del alma que piensa y otra meramente motriz y la primera debe dirigir a la segunda.<sup>184</sup> A pesar de la óptica conservadora de Aristóteles al respecto, tenemos que considerar que la crítica a la dominación violenta de un hombre sobre otros tuvo sus orígenes en el gran descubrimiento que hicieron los griegos de que los hombres eran miembros de la misma especie, todos formaban parte del género humano. La naturaleza de todos los hombres es la misma, las diferencias son dadas por ellos mismos, por ley o convención. Estamos nuevamente en la dicotomía *phusis* - *nomos* que mencionamos más arriba. Para cuando Platón escribió, la institución de la esclavitud presentaba muchos problemas a los pensadores que reflexionaban sobre la *polis*. En la *República* la esclavitud no es mencionada, y en *Las Leyes*<sup>185</sup> se consideran los problemas que acarrea esta forma de sometimiento. La propiedad de otro ser humano presenta muchas dificultades. Platón plantea lo controvertida que es la servidumbre como se da en Esparta, allí los hombres que sirven a los espartiatas eran los hilotas, también griegos, que comparten una nación y una lengua no sólo entre sí sino, probablemente, también con sus amos. La legitimación de la esclavitud intercomunitaria era mucho más difícil de realizar que el sometimiento de individuos pertenecientes a otras culturas, que hablaban otras lenguas. Los atenienses empleaban esclavos comprados y que se podían vender, los hilotas no llegaban en barcos mercantes. Si ocasionalmente uno, dos, o cien esclavos atenienses se escapaban ello no afectaba la estructura de la ciudad. Si se fugaban veinte mil esclavos como en la toma de Decelea,<sup>186</sup> probablemente la pérdida económica fuera considerable para los dueños, pero aún así podían ser repuestos. La rebelión de los hilotas, en cambio, hacía tambalear toda la *polis* espartana. Los hilotas eran insustituibles, y eran parte imprescindible de la ciudad. Atenas también es impensable sin

---

<sup>183</sup> Aristóteles, *Política*, 1253b: *tois de para phusin to despozein (nomoi gar ton men doulon einai ton d'eleutheron, phusei d'outhen diapherein) dioper oude dikaion biaion gar.*

<sup>184</sup> *Política*, 1254a, b; 1267b.

<sup>185</sup> 776c a 778a.

<sup>186</sup> Tucídides, 7.27.

esclavos, pero el esclavo allí no fue condición de posibilidad de la comunidad entera. Más que en el trabajo esclavo, la democracia ateniense se cimentó en los beneficios del imperio. La democracia la hicieron hombres trabajadores, agricultores, sobre todo, no una multitud ociosa propietaria de esclavos que labraban sus campos y ponían el pan en la mesa de los ciudadanos. El pan, como muchos otros productos, provenía de los puertos sobre los que Atenas ejercía su hegemonía.

Platón no adhiere a la concepción del esclavo por naturaleza. En el pasaje citado reconoce que “hay esclavos superiores en cada virtud a los hermanos y los hijos de su dueño, esclavos que han salvado las vidas de sus amos, sus propiedades y su casa entera”. El Ateniense del diálogo tiene el pudor de no decir que hay esclavos superiores a sus amos, pero el rodeo que hace al hablar de ser mejor a los hermanos y los hijos del amo deja ver que los esclavos no son necesariamente inferiores en la virtud y la inteligencia, y por tanto no son esclavos por naturaleza. Pero, continúa Platón, que lo contrario también es cierto, como dice el poeta: Zeus le quita al hombre la mitad de su inteligencia el día que cae en esclavitud.<sup>187</sup> Un alma sana perderá su salud si es esclavizada. Para nosotros, esto no hace sino confirmar que no hay esclavos y amos por naturaleza, y que “no es posible hacer una distinción necesaria entre un hombre esclavo y un hombre libre y amo”.<sup>188</sup> La crítica platónica no llegó a abolir la esclavitud en *Las Leyes*, recomendó que, dado lo difícil que es tener como propiedad hombres, hay que darle a los esclavos domésticos un trato que no sea insolente, sin *hubris*, no abusar de ellos, y no hacerles injusticia, si es posible, hacerles menos injusticia incluso que a nuestros iguales (*ê tous ex isou*). Otra recomendación es conseguir esclavos que sean de diferente lengua, que no compartan la misma nacionalidad, entonces el dominio se hace más fácil teniéndolos divididos.

Aunque Aristóteles haya defendido que existían esclavos por naturaleza, nunca afirmó que todos los esclavos lo fueran por naturaleza. El sabía, como todos los griegos, que cualquiera podía virtualmente caer en este estado. Noble, plebeyo, rico o pobre, podía ser sometido por otro a servidumbre por causa de la guerra o del pillaje. Homero tenía claro este riesgo que corría

<sup>187</sup> Platón cita las palabras de Eurímaco, el esclavo, en *Odisea*, 17.322.

<sup>188</sup> *Las Leyes*, 777c.

cualquier hombre o mujer (probablemente ella tenía más posibilidad de ser esclavizada después de la derrota). Así habla Héctor a Andrómaca:

quizá en Argos tejas la tela por encargo de una extraña / y quizá vayas por agua a la fuente Meseide o a la Hiperea / obligada a muchas penas, y puede que te acose feroz necesidad. / Y alguna vez quizá diga alguien al verte derramar lágrimas: "Esta es la mujer de Héctor [...]"/ Así dirá alguien alguna vez, y tú sentirás un renovado dolor / por la falta del marido que te proteja el día de la esclavitud. (*Ilíada*, 6.456 y ss., Traducción de Ed. Gredos, Madrid, 1991.)

Debía ser difícil, incluso para los que creían en la esclavitud como atributo propio de algunas almas humanas,<sup>189</sup> determinar cuáles pertenecían a esa categoría. Plutarco recoge la anécdota en su *Nicias*(3) de que una vez un esclavo, aún imberbe, compareció en un coro representando a Baco, y que su presencia agradó tanto a los atenienses que éstos lo aplaudieron y aclamaron por un largo rato. Entonces Nicias dijo que era un sacrilegio tener en esclavitud un cuerpo que parecía el de un dios y le concedió la libertad.

Aunque desde Homero los griegos sabían que ser amo o esclavo dependía más de los vaivenes de la fortuna que de cualidades inherentes a los hombres, la crítica de los sofistas radicalizó esta manera de ver las relaciones de dominación y llegó a figurarse la igualdad de todos los hombres, a defender la misma naturaleza (*phusis*) en todos. Por este camino se deducen como secundarias o culturales (*nomos*) las diferencias que se imponen entre amos y esclavos, o lo que era de alguna manera lo mismo, entre griegos y no griegos o bárbaros.

### 5.2.7 La igualdad conceptual

Las ciudades griegas fueron sociedades con una marcada diferenciación social, fueron sociedades de clases, y la democracia ateniense no fue una excepción. Sin embargo, el proceso político y económico favoreció un pensamiento igualitario. Mucho antes de los sofistas, que florecieron con la democracia radical, algunos griegos de la época arcaica habían visto como circunstanciales y secundarias las diferencias sociales, econó-

---

<sup>189</sup> Nos referimos al esclavo por naturaleza que defiende Aristóteles, *Política*, 1254a



micas y jurídicas de los hombres. Píndaro, en el siglo VI tiene la idea del hombre como un universal, un término genérico que incluía a todos los de la especie. Esta idea se contrapone a la de los dioses que conocen su destino, y no marchan ciegos como los mortales. Compartimos con ellos, sin embargo, el *noos*, la inteligencia.

Una es la raza de los hombres y una [diferente] la de los dioses (*hen andrôn, hen theôn genos*); pero ambos alentamos [origina-dos] de una sola madre. [Nos] separa una capacidad del todo aparte, de manera que los unos somos nada, y el bronceo cielo permanece como "la siempre estable sede". Sin embargo, en algo nos acercamos a los inmortales por la potente mente o por la naturaleza (*alla ti prosperomen empan é megan / noon êtoi phusin athanatois*), a pesar de que día y noche ignoramos hacia qué meta está escrito por el destino que corramos. Píndaro, *Nemeas* 6.1-7.

La idea de que existe el género humano (*hen andrôn genos*) plantea la igualdad de los individuos que pertenecen a él. Todos somos nada, compartimos nuestro desconocimiento de lo que vendrá en el futuro y somos presas de designios que no elegimos. Nos separamos de los dioses en que tenemos vidas efímeras y en que ninguno de nosotros conoce su destino, sin embargo, compartimos con ellos un origen común, la madre-Tierra y la potente mente (*megan noon*) tenemos la misma racionalidad. La idea de la finitud y de la ignorancia en que transcurre nuestra vida está también expresada en otro bello poema de Píndaro:

"Efímeros (*epameroi*). ¿Qué somos? ¿Qué no somos? (*ti de tis; ti d'ou tis*) / El sueño de una sombra son los hombres (*skias onar anthrôpos*). / Y, sin embargo, cuando llega la luz que Zeus concede, / hay resplandor brillante en los humanos / y vida amable." *Píticas*, 8. 95-97.<sup>190</sup>

Aunque los hombres no seamos más que el sueño de una sombra, un no ser de un simulacro, para algunos, a veces, llega la vida plena. Este verso

<sup>190</sup> La traducción de los versos de Píndaro, *Nemeas* 6.1.7 y *Píticas*, 8.95-97, es de Páramo J., correspondencia 18-11-93, con escasas modificaciones.

recuerda uno de Borges, en el que el poeta dice al final de su vida: “la felicidad y la belleza son frecuentes”. El saber de nuestros límites no desemboca en el griego en un nihilismo existencial, puede tocarnos el destino de una vida amable. A algunos la luz de Zeus no los alumbra nunca, pero ello no los excluye de participar de los rasgos generales de la raza humana. Para Píndaro las diferencias jurídicas, económicas y políticas son sólo algo circunstancial, lo fundamental es, por una parte, la posesión de una ‘mente’, ‘inteligencia’, ‘razón’, del *noos* que nos iguala a todos, y nos asemeja a los dioses y, por otra parte, el destino de la raza humana de compartir una existencia borrosa, de contornos poco definidos debido a la ignorancia de lo que realmente somos.

Los griegos tuvieron, al menos desde la época arcaica, una noción universal de hombre que subsumía la multiplicidad de los particulares. Durante la época clásica, especialmente en Atenas, llegaron a plantear la igualdad de los hombres de manera más radical. Como vimos, en nuestras consideraciones sobre la esclavitud, la naturaleza (*phusis*) de los hombres es común a todos, las diferencias jurídicas, económicas y políticas se dan por convención (*nomos*) y no por naturaleza. Lo que es por convención ha sido establecido por los hombres y puede ser alterado también por ellos, no tiene el carácter perentorio de lo que es por naturaleza.

Antifonte, un sofista ateniense contemporáneo de Sócrates,<sup>191</sup> nos a dejado el siguiente pasaje en el que se plantea la igualdad de los hombres de la manera más radical que podía ser pensada por un griego: la igualdad de nobles y pobres y también la igualdad de bárbaros y griegos.

Veneramos y respetamos a los hijos de padres nobles, pero a los de condición humilde ni los veneramos ni los respetamos. En esto nos comportamos unos con otros como bárbaros, ya que por naturaleza todos estamos hechos para ser iguales en todos los aspectos, tanto bárbaros como griegos. Esto puede verse observando las necesidades naturales que todos los hombres tienen. [Todas ellas pueden procurárselas de la misma forma todos los hombres, y en todo esto] nadie se distingue de nosotros, ni que sea bárbaro ni griego; porque todos respiramos el mismo aire por la boca y las ventanillas de la nariz y [comemos con las manos]... *OP*

---

<sup>191</sup> Antifonte el Sofista, no es nombrado por Platón, seguramente porque fue considerado un sofista menor.

1364, fr.2, DK, fr.44B. Citado por Guthrie W.K.C., *Historia de la Filosofía Griega*, III, Ed. Gredos, 1988, pág., 156.

El texto deja al lector un poco desorientado ya que usa el término 'bárbaro' en dos sentidos. En la primera mención Antifonte emplea la palabra con el significado que tenía en el uso corriente: era sinónimo de poco inteligente. Inmediatamente, sin embargo, afirma la igualdad de bárbaros y griegos. En la segunda mención 'bárbaro' es un hombre que comparte por naturaleza los mismos rasgos distintivos de los griegos. Habría que entender el texto así: en cuanto que estimamos a los nobles y despreciamos a los humildes somos unos bárbaros, es decir, estúpidos; ya que nobles y humildes, griegos y bárbaros, es decir, extranjeros, son de la misma naturaleza. Los sofistas solían usar un mismo término en dos acepciones distintas para hacer efectista su discurso, o para lograr demostrar lo que querían. Creo que en el fragmento de Antifonte el uso del término en dos sentidos tiene la intención de repercutir en el ánimo del receptor.

Heródoto expresa la noción popular de bárbaro de la manera siguiente: "dado que, desde muy antiguo, el pueblo griego, indudablemente, se ha distinguido de los bárbaros por ser más astuto y estar más exento de ingenua candidez".<sup>192</sup> Heródoto, no obstante, hace esta distinción cuestionándola ya que la da como introducción al episodio en que los atenienses creyeron que la mujer alta y bella del *dêmos* de Peania que predicaba la adhesión a Pisístrato era la misma Palas Atenea, en esta oportunidad los griegos que se convencieron de que el discurso había bajado del Olimpo no fueron muy brillantes que digamos.

En el *Teeteto*, 175, Platón expresa una idea que nos parece bastante cercana a la noción de la igualdad de la especie humana de Antifonte, ya que afirma que un hombre que se cree noble porque tiene memoria de unos pocos antepasados nobles es poco sutil, dado que en realidad desciende de nobles y pobres y en eso somos iguales todos. Todos tenemos hacia atrás muchos ricos y pobres y griegos y no griegos, reyes y esclavos, de los que no tenemos memoria. Platón parece tener claro, lo que hace muy poco se ha redescubierto: no hay purezas raciales, somos el producto de una mezcla infinita.

---

<sup>192</sup> Heródoto, 1.60.3.

Cuando ellos porfían con su linaje -hay quienes pueden señalar hasta siete generaciones de ricos antepasados-, piensa él [el filósofo] que ese encomio debe provenir de hombres cortos de vista, tan poco educados que no pueden contemplar atentamente el todo y darse cuenta de que cualquier hombre ha tenido incontables millares de antepasados y entre ellos infinidad de hombres ricos y de mendigos, de reyes y de esclavos, de griegos y de bárbaros.

### **5.3 Conclusión**

Cuando Pericles se convirtió en líder de los atenienses ya las instituciones de la democracia tenía más de medio siglo de existencia. De Clístenes provenía la *Boulê* de los quinientos que daba participación directa en el gobierno a los ciudadanos de toda el Ática. También los tribunales de justicia, que resolvían los asuntos judiciales públicos o privados estaban integrados por cualquier ciudadano sin importar el censo al que perteneciera, eran probablemente anteriores a las reformas de Clístenes. La Asamblea, institución deliberativa y el lugar donde se promulgaban las leyes, estaba integrada por todos los ciudadanos, era "el *dêmos* de Atenas" y sus orígenes se hundían en la asamblea de guerreros de la épica homérica. La democracia de la primera mitad del siglo V fue la democracia de los hoplitas, productores agrícolas que tenían algún excedente como para hacer la guerra y dedicarse, de vez en cuando, al gobierno. Las obligaciones políticas de los ciudadanos comunes de Atenas no fueron muy exigentes en esta primera versión de la democracia, y el trabajo agrícola del Ática era estacional, de modo que le daba tiempo libre al agricultor. Sin embargo, durante la pritanía en que le tocaba al ciudadano ser prítano, junto a los 50 de su tribu, él tenía que residir en Atenas. Treinta y cinco días lejos de su parcela, pagando alojamiento en la ciudad, aunque sólo fuera una vez en la vida, podía ser un lujo que muchos no se podía dar. La democratización del Consejo, tradicionalmente integrado por los miembros de las familias influyentes de la comunidad, fue un paso que dio, sin duda, Pericles con la introducción del pago en los dicasterios y el Consejo. Los límites impuestos a la democracia anterior a Pericles por las realidades económicas fueron resultados por él con medidas económicas que si bien no fueron la tradicional confiscación de los bienes de los ricos, fue el pago de la mayoría de los cargos públicos y la ubicación

de los campesinos sin tierra en los territorios loteados de las cleruquías. Pericles solucionó los problemas de la democracia que heredó con más democracia, haciendo posible que más ciudadanos se integraran al ejercicio de la política.

## Conclusión general

Durante la época arcaica los hombres se encontraban separados en dos categorías: *kakoi* y *agathoi*. Los dos grupos eran excluyentes y no había posibilidad de pasar de uno a otro. Incluso el enriquecerse no hacía a un *kakos agathos*. También Solón, espíritu progresista del arcaísmo distinguía a los hombres de esa manera. Aunque el malo se crea bueno, dice, se engaña puesto que sigue siendo lo que es.<sup>193</sup> No obstante esta segregación lapidaria que hace Solón, el bueno y el malo comparten un mismo pensamiento, los dos se engañan de la misma manera, seguramente porque los dos son hombres. Gracias a una noción incipiente de igualdad que podemos ubicar desde los inicios de la *polis*, alrededor del siglo VIII, y por un complejo movimiento social, que reforzó la semejanza (*homoios*) y la igualdad (*isos*) entre los ciudadanos, apareció una categorización nueva tanto en el orden de la realidad como en el del pensamiento: la de los *mesoi*, hombres del medio. La adquisición de los derechos civiles, el celo con que las leyes escritas amparaban a todos, la preservación de la libertad de los desposeídos, el paulatino enriquecimiento material que se dio en el Ática desde las postrimerías de la época arcaica hicieron que los ciudadanos se congregaran alrededor de la medianía de los *mesoi*.

En Atenas el hecho de que un gran número de ciudadanos lograra tener una propiedad agrícola que superaba los niveles de subsistencia, permitiéndoles dedicarse a la defensa de la ciudad y conquistar también el poder político hizo que prosperara una ideología de los *mesoi*. El ideal aristocrático del terrateniente se vio, si no destruido, sí al menos erosionado. La democracia trajo nuevos ideales de ciudadano, y aunque siguió habiendo ricos y pobres, ya ni el rico se llevaba toda la estima social porque la riqueza conllevaba siempre el delito de *hubris*, ni los pobres eran sólo despreciados. La pobreza no es impedimento para ejercer cargos públicos decía Pericles en la oración fúnebre, sin embargo, la necesidad extrema era considerada como degradante para el que la padecía.

<sup>193</sup> Solón, 1D33: "los mortales pensamos como sigue, igualmente el *agathos* como el *kakos*."

Los ciudadanos se encontraron, aunque sólo fuera en el nivel de las representaciones simbólicas, en una medianía que hacía iguales a individuos de la más diversa procedencia económica. Aunque hay que tener siempre presente las limitaciones que se imponen por la escasez de las fuentes, podemos sospechar, no obstante, que la medianía y la igualdad no se realizaron sólo en el nivel de las representaciones. Atenas adoptó el ideal del hoplita, e incluso los remeros adquirieron tierra en territorios conquistados y de alguna manera accedieron a la clase de los zeuguitas. Aunque parezca exagerado formularlo así, la diversidad social de Atenas se encontró en la categoría de los hoplitas, se igualó por el medio, no por arriba ni por abajo.

Este ideal democrático está expresado bien en el siguiente poema de Focílides que cita Aristóteles:<sup>194</sup> "Muchas cosas son mejores para los de en medio (*polla mesioisin arista*) quiero en la ciudad ser de posición media (*mesos thelô en polei eina*)". El medio es el lugar donde se deposita el poder<sup>195</sup> para Heródoto; es el espacio que ocupa 'lo que es' que la diosa le revela a Parménides,<sup>196</sup> por tanto, es también lugar del *logos*. El ideal del ciudadano en la *polis* democrática se coloca, simbólicamente, en el espacio del poder, del ser y del pensar.

---

<sup>194</sup> *Política*, 1295b, traducción Ed. Gredos.

<sup>195</sup> Heródoto, 3.142.3 en *supra*, 2.3.

<sup>196</sup> Parménides, 1050 (28B8, 45) Traducción de Eggers C., *Los Filósofos Presocráticos*, Vol. 1, Gredos, Madrid, 1986, pág. 480: "equidistante del centro en todas direcciones; pues es forzoso".

## Bibliografía Primaria

En español puede haber varias traducciones de los textos griegos utilizados. Hemos citado las siguientes, a veces modificándolas según las versiones de *Perseus 2.0, Interactive Sources and Studies on Ancient Greece*, Yale University Press, New Haven & London, 1996, donde están casi todos los textos griegos referidos, en griego con la traducción inglesa de la Loeb Classical Library.

Aristófanes, *Las assembleístas*, texto, introducción, traducción y notas de López A., Ed. Bosch, Barcelona, 1986 (ed. bilingüe). *Las avispas, Los Caballeros*, en *Las Once Comedias*, Ed. Porrúa, México, 1981.

Aristóteles, *Política*, Ed. Gredos, Madrid, 1988.

\_\_\_\_\_(?), *Constitución de Atenas*, Edición traducción y notas con estudio preliminar por Tovar A., Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1948 (ed. bilingüe).

\_\_\_\_\_, *Poética*, traducción de Alsina J., Ed. Bosch, Barcelona, 1977 (ed. bilingüe).

\_\_\_\_\_, *Ética Nicomaquea, Ética Eudemia*, Traducción Julio Palli Bonet, Ed. Gredos, Madrid, 1998.

*La Biblia: Génesis, Levítico, Números, Deuteronomio*, traducción de Casiodoro de Reina, Ed. Oveja Negra, Bogotá, 1983.

Demóstenes, *Contra Timócrates, Contra Neera, Contra Aristócrates*, traducciones parciales de Jorge Páramo (correspondencia) y versiones en *Perseus*.

Esquilo, *Los Persas, Las Suplicantes, Las Euménides*, en *Tragedias*, Ed. Gredos, Madrid, 1986.

Heródoto, *Historia*, Ed. Gredos, 5 volúmenes, Madrid, 1977 a 1989.

- Hesíodo, *Teogonía, Los trabajos y los días*, en *Obras y Fragmentos*, introducción traducción y notas de Pérez A. y Martínez A., Ed. Gredos, Madrid, 1983.
- Homero, *Iliada*, Traducción Emilio Crespo Güemes, Ed. Gredos, Madrid, 1991.
- \_\_\_\_\_, *Odisea*, Traducción José Manuel Pabón, Ed. Gredos, Madrid, 1998.
- Jenofonte, *Helénicas*, traducción de López V., Ed. Juventud, Barcelona, 1978.
- Pseudo-Jenofonte, *La República de los Atenienses* (también conocida como la *Constitución de los atenienses*) en Jenofonte, *Hierón* y otras obras, Ed. Gredos, Madrid, 1984.
- Lisias, *Discursos*, Ediciones Alma Mater S. A., traducción Manuel Fernández Galiano, Barcelona, MCMLIII.
- Pindaro, *Odas y Fragmentos*, Ed. Gredos, Madrid, 1984
- Platón, *Apología, Critón, Eutifrón, Protágoras, República*, Ed. Gredos, Vol 1 y 4, Madrid, 1990 y 1992. *Teeteto*, traducción de Cornford F.M., *La teoría platónica del conocimiento*(véase abajo), *Leyes*, Obras Completas de Platón, Aguilar, Madrid, 1981. Las cartas de Platón en *Platon Oeuvres Completes*, Tome XII, Lettres, Paris Société d'édition "Les Belles Lettres", Paris 1977, (edición bilingüe).
- Plutarco, *Vidas de: Teseo, Licurgo, Solón, Aristides, Cimón, Pericles, Nicias, Alcibíades*, Espasa Calpe, Buenos Aires, 1948, también en *Perseus*.
- Sófocles, *Las Traquinias, Antígona, Edipo Rey*, en *Tragedias completas*, Cátedra, Madrid, 1985.
- Solón, traducción de Rodríguez Adrados F., *Líricos Griegos*, (versión bilingüe) Vol. 1, Ediciones Alma Mater Barcelona, MCMCVII.
- Tucidides, *Historia de la Guerra del Peloponeso*, Ed. de Romero F., Cátedra, Madrid, 1988

## **Bibliografía Auxiliar**

- Adcock F.E., *The Greek and Macedonian Art of War*, University of California Press, Berkeley, 1957.
- Adkins A.W.H., *Moral Values and Political Behaviour in Ancient Greece*, Chatto and Windus, London, 1972.
- Andrewes A., *The Greek Tyrants*, Hutchinson University Library, London, 1966.



- Austin M. y Vidal-Naquet P., *Economía y Sociedad en la Antigua Grecia*, Paidós, Barcelona, 1986.
- Barel Yves, *La Quete du sens*, Editions du Seuil, Paris, 1987.
- Barker E., *The Politics of Aristotle*, Oxford University Press, Oxford, 1958.
- Bowra C.M., *La Atenas de Pericles*, Alianza Editorial, Madrid, 1983.
- Bradford E., *Thermopylae, The Battle for the West*, Da Capa Press, New York, 1993.
- Brickhouse T. and Smith N., *Socrates on Trial*, Clarendon Press, Oxford, 1989.
- Broadman, Griffin, Murray, *Historia Oxford del Mundo Antiguo*, Vol. 1 Grecia, Alianza Editorial, Madrid, 1988.
- Bruit L. et Schmitt P., *La religion grecque*, Armand Colin ed., Paris, 1989.
- Burkert W., *Greek Religion*, Basil Blackwell & Harvard University Press, 1985.
- Brunt P., *Social Conflicts in the Roman Republic*, Chatto & Windus, London, 1971.
- \_\_\_\_\_, *The Fall of the Roman Republic*, Oxford, 1988.
- Carpenter T. and Farone C. (eds.), *Masks of Dionysus*, Cornell University Press, Ithaca and London, 1993.
- Carradice I., *Greek Coins*, University of Texas Press, Austin, 1995.
- Cohen D., *Law, Violence and Community in Classical Athens*, Cambridge University Press, 1995.
- Coldstream J.N., *Geometric Greece*, Methuen, London, 1977.
- Cornford F.M., *La Teoría platónica del conocimiento*, Paidós, Madrid, 1983.
- \_\_\_\_\_, *Principium sapientiae, Los orígenes del pensamiento filosófico griego*, Visor, Madrid, 1988.
- \_\_\_\_\_, *Platón y Parménides*, Visor, Madrid, 1989.
- Crawford M., *La República Romana*, Taurus, Madrid, 1981.
- Davies J.K., *Democracy and Classical Greece*, Fontana- Collins, Glasgow, 1978.
- de Romilly J., *Problèmes de la démocratie grecque*, Hermann, 1975.
- \_\_\_\_\_, *¿Por qué Grecia?*, Temas de Debate, Madrid, 1997.
- De Ste. Croix G.E.M., *The Origins of the Peloponnesian War*, Duckworth, London, 1972.
- \_\_\_\_\_, *La lucha de clases en el mundo griego antiguo*, Crítica Grijalbo, Barcelona, 1988.

- Detienne M., *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica*, Taurus, Madrid, 1981.
- \_\_\_\_\_, *La muerte de Dionisos*, Taurus, Madrid, 1982.
- \_\_\_\_\_, *Dioniso a cielo abierto*, Gedisa, Barcelona, 1986.
- Dodds E.R., *Los griegos y lo irracional*, Alianza Editorial, Madrid, 1981.
- Dover K.J., *Greek Popular Morality in the Time of Plato and Aristotle*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles, 1974.
- duBois P., *Torture and Truth*, Routledge, New York, London, 1991.
- \_\_\_\_y Perrot M. (eds.), *Historia de las mujeres, La Antigüedad*, Taurus, Madrid, 1991.
- Duruy V., *The Greeks*, Crescent Books, New York, 1980.
- Ehrenberg Victor, *The People of Aristophanes*, Harvard University Press, Cambridge Massachusetts, 1951.
- \_\_\_\_\_, *The Greek State*, Methuen Co Ltd., London, 1969.
- \_\_\_\_\_, *From Solon to Socrates*, Routledge, London, 1973.
- Farrar Cyntia, *The Origins of Democratic Thinking: The Invention of Politics in Classical Athens*, Cambridge University Press, New York, 1988.
- Finley M.I., *El Mundo de Odiseo*, FCE, México, 1978.
- \_\_\_\_\_, *Vieja y nueva democracia*, Ariel, Barcelona, 1979.
- \_\_\_\_\_, *Ancient Slavery & Modern Ideology*, The Viking Press, New York, 1980.
- \_\_\_\_\_, (ed.), *El Legado de Grecia*, Crítica Grijalbo, Barcelona, 1983.
- \_\_\_\_\_, *La Grecia Primitiva*, Crítica Grijalbo, Barcelona, 1983.
- \_\_\_\_\_, *La Grecia Antigua, Economía y Sociedad*, Crítica Grijalbo, Barcelona, 1984.
- \_\_\_\_\_, *El nacimiento de la política*, Crítica Grijalbo, Barcelona, 1986.
- Fornara C. and Samons L., *Athens from Cleisthenes to Pericles*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, Oxford, 1990.
- Forrest W.G., *La Democracia Griega*, Ediciones Guadarrama, Madrid, 1966.
- \_\_\_\_\_, *A History of Sparta 950-192 B.C.*, W.W. Norton & Company, New York, London, 1968.
- Frazer J.G., *La rama dorada*, F.C.E., México, 1944.
- Freud S., *Tótem y tabú*, Alianza Editorial, Madrid, 1967.
- Fustel de Coulanges N.D., *La ciudad antigua*, Ed. Panamericana, Bogotá, 1990.
- García C.M., *La Biblia y el legado del antiguo oriente*, BAC., Madrid, 1977.

- Garlan I., *Les esclaves en Grèce ancienne*, Ed. La Découverte, Paris, 1984.
- Garner R., *Law and Society in Classical Athens*, Croom Helm, London, 1987.
- Gernet L., *Droit et Société en Grèce Ancienne*, Paris, 1955.
- \_\_\_\_\_, *Antropología de la Grecia Antigua*, Taurus, Madrid, 1980.
- \_\_\_\_\_, y Boulanger A., *El genio griego en la religión*, UTEHA, México, 1960.
- Girard R., *La violencia y lo sagrado*, Ed., Anagrama, Barcelona, 1983.
- \_\_\_\_\_, *El chivo expiatorio*, Ed. Anagrama, Barcelona, 1986.
- Glötz G., *Histoire Grecque, Des origines aux guerres médiques*, Tome Premier, Les Presses Universitaires de France, Paris, 1925.
- \_\_\_\_\_, *Histoire Grecque, La Grèce au Ve. siècle*, Tome II, Les Presses Universitaires de France, Paris, 1948.
- \_\_\_\_\_, *La Ciudad Antigua*, UTEHA, México, 1957.
- Guthrie W.K.C., *Historia de la filosofía griega*, Volúmenes I al VI, Gredos, Madrid, 1984 a 1993.
- \_\_\_\_\_, *Orpheus and Greek Religion*, Princeton University Press, Princeton, 1993.
- Hanson V. D. (ed.), *Hoplites, The Classical Greek Battle Experience*, Routledge, London & New York, 1991.
- Havelock E., *The Literate Revolution in Greece and Its Cultural Consequences*, Princeton University Press, Princeton, 1982.
- \_\_\_\_\_, *The Muses Learn to Write*, New Haven, 1986.
- Hignett C., *A History of the Athenian Constitution*, Oxford At The Clarendon Press, Oxford, 1952.
- Hornblower S., *El Mundo Griego 479-323 AC*, Crítica Grijalbo, Barcelona, 1985.
- Jaeger W., *La Teología de los Primeros Filósofos Griegos*, FCE, Madrid, 1952.
- \_\_\_\_\_, *Paideia*, FCE, México, 1980.
- Jardé A., *La formación del pueblo griego*, Barcelona, Editorial Cervantes, 1926.
- Kagan D., *The Outbreak of the Peloponnesian War*, Ithaca, New York, 1969.
- \_\_\_\_\_, *The Archidamian War*, Ithaca, New York, 1974.
- \_\_\_\_\_, *The Peace of Nicias and the Sicilian Expedition*, Ithaca, New York, 1981.

- \_\_\_\_\_, *The Fall of the Athenian Empire*, Ithaca, New York, 1987.
- \_\_\_\_\_, *Pericles of Athens and the Birth of Democracy*, Secker & Warburg, London, 1990.
- Kerényi K., *La religión antigua*, Resista de Occidente, Madrid, 1972.
- \_\_\_\_\_, *Los dioses de los griegos*, Monte Avila Ed., Caracas, 1997.
- Keuls E., *The Reign of the Phallus, Sexual Politics in Ancient Athens*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London, 1985.
- Khan C., *Anaximander and the Origins of Greek Cosmology*, Columbia University Press, New York, 1960.
- Kraut R. "Comments on Gregory Vlastos, The Socratic *Elenchus*", en *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 1, 1983.
- \_\_\_\_\_, *Socrates and the State*, Princeton University Press, Princeton, 1984.
- Krentz P., *The Thirty of Athens*, Ithaca, New York, 1982.
- Lacey W.K., *The Family in Classical Greece*, Cornell University Press, Ithaca, New York, 1968.
- Lefkowitz M., *Women in Greek Myth*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1986.
- Lévêque P. y Vidal-Naquet P., *Clisthène l'Athénien, Essay sur la représentation de l'espace et du temps dans la pensée politique grecque de la fin du VIIIe siècle à la mort de Platon*, Annales Littéraires de l'Université de Besançon, 1964.
- \_\_\_\_\_, *La aventura griega*, Ed. Labor, Barcelona, 1968.
- Lintott A.W., *Violence, Revolution and Civil Strife in the Classical City*, London, 1982.
- Loraux N., *The Inventions of Athens. The Funeral Oration in the Classical City*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts and London, 1986.
- Lorite J., *Jenófanes y la crisis de la objetividad griega*, Universidad de los Andes, Bogotá, 1986.
- Mac Dowell D., *The Law in Classical Athens*, Cornell University Press, Ithaca, New York, 1978.
- Maisch R. & Pohlhammer F., *Instituciones griegas*, Labor, Barcelona, 1931.
- Marx C., *El Capital*, Vol. 3., F.C.E., México, 1985.
- \_\_\_\_\_, *El dieciocho brumario de Luis Bonaparte*, Ediciones en lenguas extranjeras, Pekín, 1978.

- Mejía A., *Sociedad, familia y mujer en Grecia antigua*, 2 tomos, sin publicar, 1992.
- Mondolfo R., *La comprensión del sujeto humano en la cultura antigua*, Eudeba, Buenos Aires, 1979.
- Mossé C., *Les Institutions Politiques Grecques*, Editions Armand Colin, Paris, 1968.
- \_\_\_\_\_, *Histoire d'une démocratie: Athenes*, Editions du Seuil, 1971.
- \_\_\_\_\_, *Athens in Decline 404-86 B.C.*, J.Stewart, London, 1973.
- \_\_\_\_\_, *La mujer en la Grecia clásica*, Nerea, Madrid, 1991.
- \_\_\_\_\_ et al., *Clases y luchas de clases en Grecia antigua*, Akal, Madrid, 1977.
- Murray O., *Grecia Arcaica*, Taurus, Madrid, 1981.
- Nicolet C., *Roma y la conquista del mundo mediterráneo 264-27 a.c.*, Vol. 1, Editorial Labor, Barcelona, 1982.
- Nilsson M. P., *Greek Popular Religion*, traducción francesa, Plon, Paris, 1954.
- Neumann E., *The Origins and History of Consciousness*, Princeton University Press, Princeton, 1953.
- Ober J., *Mass and Elite in Democratic Athens, Rhetoric, Ideology, and the Power of the People*, Princeton University Press, Princeton, 1989.
- \_\_\_\_\_ and Hedrick C. (eds.), *Demokratia, A conversation on Democracies, Ancient and Modern*, Princeton University Press, Princeton, 1996.
- Okin S.M., *Women in Western Political Thought*, Princeton University Press, Princeton, 1979.
- Ostwald M., *From Popular Sovereignty to the Sovereignty of Law. Law, Society, and Politics in Fifth-Century Athens*, University of California Press, Berkeley, 1986.
- Otto W.F., *Dionysus, Myth and Cult*, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis, 1965.
- Parke H.W., *Festivals of the Athenians*, Cornell University Press, Ithaca and New York, 1977.
- Pomeroy S., *Goddesses, Whores, Wives, and Slaves, Women in Classical Antiquity*, Schocken Books, New York, 1975.
- Reeder E. (ed.), *Pandora, Women in Classical Greece*, Princeton University Press, Princeton, 1995.

- Rodhes J., *A Commentary on the Aristotelian Athenaion Politeia*, Clarendon Press, Oxford, 1993.
- Rodríguez Adrados F., *La Democracia Ateniense*, Alianza Ed., Madrid, 1980.
- Rohde E., *Psyche, The Cult of Souls & Belief in Immortality among the Greeks*, Vol.2, Harper Torchbooks, New York, 1966.
- Rostovtzeff M., *A History of the Ancient World*, At the Clarendon Press, 1926.
- Rothwell K., *Politics and Persuasion in Aristophanes' Ecclesiazusae*, Supplements to *Mnemosyne*, E.J.Brill, Leiden, 1990.
- Rousselle A., *Porneia, On Desire and the Body in Antiquity*, Blackwell, Cambridge MA & Oxford UK., 1988.
- Sinclair R.K., *Democracy and Participation in Athens*, Cambridge University Press, 1988.
- Snodgrass A., *Archaic Greece, The Age of Experiment*, University of California Press, 1981.
- Starr C., *The Economic and Social Growth of Early Greece 800-500 B.C.*, Oxford University Press, New York & Oxford, 1977.
- \_\_\_\_\_, *Individual and Community: The Rise of the Polis 800-500 BC*, Oxford University Press, New York & Oxford, 1986.
- \_\_\_\_\_, *The Influence of Sea Power on Ancient History*, Oxford University Press, New York & Oxford, 1989.
- Stockton D., *The Classical Athenian Democracy*, Oxford University Press, Oxford, 1990.
- Stone I. F., *The Trial of Socrates*, Anchor Books, Boston, 1987.
- Strauss B.S., *Athens after the Peloponnesian War: Class, Faction and Policy, 403-386 B.C.*, Ithaca, New York, 1987.
- Vernant J.P., *Mito y sociedad en la Grecia antigua*, siglo XXI, Madrid, 1982.
- \_\_\_\_\_, et Vidal-Naquet P., *Myth and Tragedy in Ancient Greece*, Zone Books, New York, 1988.
- \_\_\_\_\_, (ed.), *El Hombre Griego*, Alianza Editorial, Madrid, 1993.
- Vidal-Naquet P., *El Cazador Negro, Formas de Pensamiento y Formas de Sociedad en el Mundo Griego*, Ediciones Península, Barcelona, 1983.
- Von Bothmer D., *Greek Vase Painting*, The Metropolitan Museum of Art, New York, 1987.
- Wernher G. y Páramo J., *Micenas y Homero*, Instituto Caro y Cuervo, Bogotá, 1995.

Whitehead D., *The Demes of Attica 508/7 CA. 250 B.C.*, Princeton University Press, Princeton, 1986.

Winkler J., *Constraints of Desire, The Anthropology of Sex and Gender in Ancient Greece*, Routledge, London, 1990.

\_\_\_\_\_ y Zeitlin F. (eds), *Nothing to do with Dionysos? Athenian Drama in its Social Context*, Princeton University Press, Princeton, 1990.

Wood E. M., *Peasant-Citizen and Slave: The Foundations of Athenian Democracy*, Verso, New York, 1988.





## Ilustración 1



Bajorelieve en piedra caliza. Escena de la vida religiosa. Tomado de Duruy V., *The Greeks*, pág. 10.

## Ilustración 2



Crátera de volutas con ilustración inspirada en la escena de la batalla entre atenienses y amazonas de la *Stoa poikile*. Segundo cuarto del siglo V. Tomado de Von Bothmer D., *Greek Vase Painting*, pág. 58.

### Ilustración 3



Detalle de la anterior. *Ibid.*, pág. 59. La amazona está vestida con atuendo de soldado persa. El hoplita se protege con su escudo.

## Ilustración 4



Hoplita. Crátera cálix firmada por el ceramista Euxiteo y el pintor Eufronio. Penúltima década del siglo VI. La escena principal representa la muerte de Sarpedón, en ella dos hoplitas enmarcan el tema principal. Reproducimos el detalle de los dos soldados. Tomado de: Von Bothmer D., *Greek Vase Painting*, contra-carátulas.

## Ilustración 5



Hoplita. Véase referencia a la ilustración 4.

