



LAS RELACIONES CLIENTELARES EN LA EVOLUCIÓN DE LA DEMOCRACIA ATENIENSE

Clientelar Relationships in the Evolution of the Athenian Democracy

Domingo Plácido [Universidad Complutense, Madrid]

Resumen: La ciudad antigua aparece como una ciudad de campesinos libres, pero con el correctivo de que éstos están sometidos a formas diversas de entrega de excedentes y de que en ella se difunde, con diferentes ritmos e intensidad, el uso del trabajo esclavo. Después de la Guerra del Peloponeso, tanto la libertad del ciudadano como el empleo del trabajo esclavo entran en crisis y se difunden de nuevo las formas de dependencia clientelares que habían quedado abolidas con las reformas de Solón.

Palabras clave: Atenas - democracia - esclavitud - clientelismo - Guerra del Peloponeso.

Abstract: Ancient city is defined as a community of free peasants, but with the correction that these are submitted to different ways of surplus delivery and that slave labour is diffused there but with different rhythms and intensity. After Peloponnesian War, freedom of citizen and slave labour fall down in crisis and forms of clientelism that had been abolished by Solon's reforms diffuse again.

Keywords: Athens - democracy - slavery - clientelism - Peloponnesian War.

La ciudad antigua aparece, en las más recientes perspectivas, como una ciudad de campesinos libres, pero con el correctivo de que éstos están sometidos a formas diversas de entrega de excedentes (Gallego 2003: 34) y de que en ella se difunde, con diferentes ritmos e intensidad, el uso del trabajo esclavo. La ciudadanía se desarrolla a lo largo del Arcaísmo como instrumento de protección frente a las relaciones de dependencia y la esclavización, incluida la 'esclavitud por deudas', resultado a su vez de las relaciones clientelares preponderantes en los orígenes de la ciudad. Las diferentes formas de extracción del excedente de la fuerza de trabajo se encuentran analizadas por extenso en el libro de Ste.-Croix (1988: 179-97) sobre la lucha de clases, donde se incluye la correspondiente al tipo de individuos que necesitan trabajar por un *misthós*, lo que los convierte en dependientes, si es que no son ya

esclavos *khōrīs oikōúntes*, en cuyo caso el *misthós* pasa a manos del dueño. Entre ellos se incluyen los que tienen que realizar trabajos banáusicos que, en la concepción de Aristóteles, no deberían ser miembros de la ciudadanía. Por eso, desde la perspectiva aristotélica, el *misthós*, en el plano político, equipara al ciudadano al esclavo. De ahí la impropiedad de traducir *misthós* por salario, si se atiende a los conceptos desarrollados en el libro clásico de Dobb (1957) sobre *Salarios* de 1927, en donde se muestra su carácter inherente a la sociedad capitalista.

El *dēmos* aparece así como esclavo y la democracia del *misthós*, la que admite al que realiza trabajos serviles, es la que permite al individuo ‘vender la ciudad por unas dracmas’, como explica Terámenes en *Helénicas* de Jenofonte para justificar su postura contraria a la violencia de los Treinta, pero también a la democracia radical. Es la reacción frente al pleno derecho del *dēmos*, que se traduce en el enunciado de la llamada ‘democracia moderada’ del siglo IV. El sistema del patronato, estudiado por Garnsey (2003: 90, n. 33) en el libro coordinado por Julián Gallego (2003), incluye las relaciones creadas por la deuda y la interpretación de Finley (1984) de la “esclavitud por deudas” de Solón. Derivaría de la acción de poderosos protectores que crean deudas entre los protegidos (Harris 1997: 4).

En esa línea, es posible comprender las posiciones que se originan en Atenas desde la Guerra del Peloponeso, que se debaten entre la ‘democracia radical’, en favor de la participación de todos los libres diferenciados de los esclavos, y la que establece diferencias dentro de los libres e iguala a los esclavos como no diferenciados de los ciudadanos. Si se admite que la figura del orador Antifonte en Tucídides, presentado como activista de la política antidemocrática, y la del sofista que lleva el mismo nombre responden a idéntico personaje, es posible comprender el objeto de la afirmación de éste acerca de la igualdad de los hombres como una justificación de la subordinación de los libres que comenzaba a extenderse a finales de la Guerra del Peloponeso: “en Atenas no se distingue entre libres y esclavos”, sería el enunciado aplicado a la realidad del momento.

El enunciado estaría pues en la misma línea del Pseudo-Jenofonte (*República de los atenienses*, 1.9), que afirmaba

que la *eunomía*, el buen gobierno desde el punto de vista de las oligarquías, debería reducir al pueblo a la esclavitud. En definitiva, en Atenas no se distinguían sus apariencias, insiste el autor anónimo. A través de la crisis vinculada al desarrollo de la Guerra del Peloponeso, los oligarcas recuperaron la necesidad de ‘esclavizar’ de nuevo a la población que se había liberado en el proceso de fortalecimiento de la democracia, para lo que la primera medida consistía en eliminar los privilegios de la ciudadanía. Ya no era posible apoyar la defensa de la esclavitud en la naturaleza humana cuando la ciudadanía había dejado de ser útil para protegerse contra la sumisión a la esclavitud, ya que, según los argumentos aristotélicos, quien realizaba trabajos serviles no debería considerarse ciudadano, y quien trabajaba en mercados y talleres debería quedar privado de la ciudadanía. La diferencia queda desde ahora asentada en las actividades realmente desempeñadas. Tal puede ser igualmente el pensamiento de un hombre como el orador Antifonte, que participó en los movimientos que trataban de destruir la democracia (Plácido 1989). De hecho, la destrucción de la democracia debería ser el medio para facilitar la reducción a la dependencia de la población de los pobres libres de la ciudad. En realidad, la defensa de la naturaleza contra la ley, atribuida al sofista, es un ataque a la ley democrática. Ahora bien, como ésta no permite la esclavización del ciudadano, se inician las tensiones para recuperar formas de dependencia más sutiles, de tipo clientelar, que, si bien son originariamente más arcaicas, ahora se reconstituyen sobre bases ideológicas más elaboradas.

Así, después de la Guerra del Peloponeso, surgió un debate acerca de los límites de la ciudadanía cuando, tras la fallida proposición de Trasíbulo para extender la condición de ciudadanos a todos los metecos que habían contribuido a la expulsión de los Treinta, Formisio propuso en cambio reducir el número de ciudadanos. El político que se opuso, según el discurso de Lisias (34.2), concluye: “No merecía la pena volver del exilio, si era para perpetrar con vuestros votos vuestra propia servidumbre” (*katadoulósesthe*). La expulsión de los Treinta Tiranos, con el objeto de liberar al pueblo de Atenas, no habría tenido ninguna eficacia. De este modo, la *stásis* en el siglo IV se opera entre ciudadanos

para alcanzar la plena liberación de los trabajos manuales o para someter a los demás a ese tipo de trabajos.

Aristóteles reconoce por otra parte la existencia de esclavos que lo son injustamente, que no lo son por naturaleza, como en cambio es el caso de los bárbaros, cuando también las guerras se hacían contra ellos, como en tiempos de Heródoto. Desde la Guerra del Peloponeso, las nuevas bases teóricas para la esclavitud se apoyan en la idea de la igualdad natural, desarrollada por sofistas como Antifonte o Alcidas. La esclavitud se definió ahora como una práctica adecuada para los derrotados en la guerra, fueran griegos o bárbaros, así como para los ciudadanos que se veían obligados a realizar trabajos manuales. Tal es el criterio que sirve para definir a cualquiera como ciudadano o no ciudadano, lo que quiere decir que éste se considera un esclavo potencial. La conquista de nuevas tierras por los reyes helenísticos después de Alejandro crearía entre los pueblos dominados masas de dependientes colectivos teóricamente libres, pero sin derechos para participar en la política, es decir, sin armas para defender sus derechos como ciudadanos y su libertad en el campo de la explotación de la fuerza de trabajo.

Al mismo tiempo, en la Atenas de los inicios del siglo IV, la ciudadanía se convirtió en objeto de discusiones acerca de su extensión y de sus límites. La antigua problemática nacida en los orígenes de la democracia renace de nuevo. Las propuestas de Trasíbulo y de Formisio difieren acerca del número y de la condición de los ciudadanos, lo que refleja las diferentes posiciones existentes dentro de la vida política de la época de la restauración democrática. Para muchos, alternativamente, la restauración había de significar el retorno a la época anterior a Solón. De un modo explícito, dicha postura se pondrá de relieve más tarde, en el período en que tales reflexiones se hagan más obvias, en pleno siglo IV, cuando por ejemplo Isócrates (8.48 [*Sobre la paz*]) distingue entre quienes llevan *hópla* y el pueblo de los marineros. Desde este punto de vista, es necesario señalar nuevamente las divisiones internas del *dêmos*. Parece el mismo criterio que utilizaron los oligarcas en la primera reacción contra la democracia durante la Guerra del Peloponeso, en 411, al señalar los límites de la participación en quienes poseían *hópla*.

La cuestión se planteó sobre todo en relación con la ciudadanía, concebida como un arma contra la esclavitud, tal como se había establecido en la época de Solón. En ese sentido, cuando Aristóteles define los límites de la ciudadanía en la mejor *politeía*, piensa que en ella quien realiza trabajos manuales no puede ser ciudadano, y en consecuencia puede considerarse potencialmente esclavo, dado que la esclavitud viene a definirse a partir de la actividad laboral y no por el estatuto cívico. En consecuencia, quienes no tienen posibilidades de quedar libres de los trabajos serviles no pueden ser ciudadanos libres en dicha *politeía*. En la mejor *politeía* un artesano no puede ser ciudadano. Para él, la *pólis* necesita residentes no ciudadanos que no tengan que apartarse de la producción por culpa de la actividad política, lo que se justifica con la teoría de las diferentes clases de *areté* entre ciudadanos y no ciudadanos. Aristóteles sabe que hay un tipo de democracia en que los pobres participan porque lo necesitan para ser libres (*Política*, 1278a 6-11) y otro en que solo participan los poseedores de *hópla*, que es el que los antiguos llamaban democracia (1297b 1-2). La exclusión de la ciudadanía favorece la explotación de la población sin estatuto servil, solo porque no tienen *skholé* (1292b 31-33). Esta forma de democracia necesita funcionar sin *misthós*, que es la causa, en la perspectiva de Aristóteles, de la caída de la buena democracia o *politeía* (1304b 27-28). Así, las fuentes de esclavos se concretan en la guerra contra hombres nacidos para obedecer (1256b 23-26) y la necesidad de otros hombres de prestarse a realizar trabajos asalariados (1258b 25-27). Las condiciones económicas reales se convierten en causa de esclavitud. Esta es la propuesta de Aristóteles (1321a36-40) alternativa al *misthós*, basada en el gasto de los nobles y la satisfacción del pueblo.

La democracia se define como régimen de los libres (1290a 16-b 2), o como el régimen de los libres y los pobres frente a los ricos (1290b 17-20). Pero existen diferentes tipos de democracia según intervengan o no los *tekhnítai* (1291b 17-28). El uso del cuerpo sirve como criterio de delimitación de los derechos (1254b 16-20).

La esclavitud necesita en principio la guerra para someter a los que se niegan a ser esclavos (1256b 20-26), en la definición de una sociedad en que la principal fuente

de dependencia es la captura, con frecuencia a través de la venta en los mercados, es decir, como mercancía (Plácido 2002). Pero también es fuente de esclavitud la *mistharnía* (1258b 25), la necesidad de someterse a un *misthós*. La condición de *bánausos* se interpreta así como la de un esclavo, en el pensamiento aristotélico (1277a 37-b 3). Es por ello impropio de la buena ciudad de los libres que el artesano sea ciudadano (1278a 6-11). Existen de este modo diferencias entre la ciudad en que el pobre accede a la política para ser libre (1280a 3-6), para liberarse de la dependencia procedente de la *mistharnía*, y la ciudad en que solo accede el hoplita (1297b 1-6), la *politeía* (1297b 24-28), propia de los que tienen *skholé* (1292b 31-37), la que se define como *mése* (1294a 41-94b 6), con protagonismo de la clase media (1295b 34-39), los que cuentan con fortunas moderadas (1295b 39-96a 5). Son los *georgoí*, campesinos protagonistas de la mejor democracia (1218b 6-16).

La actividad de quienes quedan excluidos de la participación en la mejor democracia es definida así como *bánauson*. Ésta se caracteriza, de acuerdo con la posición social de quienes la ejercen, como *thetikòn kai doulikòn*, porque se realiza *di' állous* (1337b 19-21), “en beneficio de terceros”, o sea que se trata de la actividad de los subordinados. En esta expresión se identifica a los *thêtes*, la población de los libres carentes de tierras, con los *doúloi*, los esclavos, con lo que, a través del trabajo, se eliminan las diferencias entre los esclavos capturados y comprados y los que se ven obligados a realizar trabajos ‘serviles’ a través del *misthós*. En un ambiente parecido se enmarca el uso como *thés* de un *pelátes*, término habitualmente traducido como ‘cliente’, tal como se presenta en Platón (*Eutifrón*, 4 c-e), donde se establece el intercambio de trabajo por protección (Mossé 1994: 31 y ss.).

La terminología del *Económico* de Jenofonte responde en gran medida a estos cambios en el sistema de explotación. El propietario del tipo de Iscómaco, que organiza la producción y la vida ciudadana, exhibe al mismo tiempo un tratamiento de los trabajadores como un ejército, comparable a la actividad de Ciro. Por eso el sistema de Jenofonte termina planteándose como realeza, en la coherencia entre sistemas despóticos y sistemas tributarios o clientelares. El propietario es como un rey que ejerce su

poder sobre trabajadores o soldados. La vida doméstica funciona a través de la esclavitud, controlada por la señora de la casa, pero la propiedad aparece organizada como un sistema clientelar, equivalente a una corte oriental.

En sus relaciones públicas, el propietario asume la función del *prostátes*. Ahora bien, el término *prostátes*, como dirigente político, en la *Constitución de Atenas* aristotélica, solo se usa para referirse a quien se erige en representante del *dêmos*, no para el dirigente de los *olígoi*. Los políticos asumen el papel del patronato a escala política para sobreponerse a los patronos aristocráticos individualmente. Como ocurriría en la República romana, el patronato clientelar se proyecta en la vida política dentro de un sistema en que importa el protagonismo del *dêmos*. Solo el *misthós* estatal, desde la prostasía de Pericles, estableció correcciones a la capacidad de los ricos de controlar al *dêmos* a través de los sistemas evergéticos de beneficencia. Antes y después, éstos se impusieron. Antes fue Cimón el protagonista más destacado del sistema. Luego se iría generalizando hasta convertirse en dominante en el mundo helenístico.

Ello está relacionado con las formas de explotación del trabajo agrario. La renta de la propiedad (*tókon*) en Demóstenes (29.60 [*Contra Áfobo*]: *misthoûsin toûs oíkous tókon*), se enunciaría como una forma de pagar la renta por trabajo, con el uso del verbo derivado de *misthós*. Isócrates (7.32 [*Areopagítico*]) alaba la cesión de tierras por un *misthós* moderado; los ricos hacían así trabajar y sacaban provecho (7.34; Wood 2003: 290). Se expresa en el discurso la nostalgia de los campesinos por la época anterior a la Guerra del Peloponeso, con predominio del Areópago y de la vida del campo. En el siglo IV, en efecto, renace como modelo el arcaísmo. Se trata de lograr la vuelta al sistema patrio (Isócrates. 7.15-16), con abolición del sorteo y del *misthós* (7.21-27), para que sean los que tienen *skholé* los que se ocupen de los asuntos públicos. Se trata de sustituir el *misthós* político como pago por funciones públicas por el *misthós* como renta de trabajo, como el practicado en las explotaciones agrarias del arcaísmo, según Isócrates. El mismo discurso enuncia la alabanza del patronato (7.32-35). Isócrates se define así como neocimoniano, defensor del sistema de patronato que iría unido a la recuperación

del Areópago (Millet 1989). En este sentido resulta coherente el ataque a los excesos de la democracia: la *akolasía* y la *parrhesía* (7.20) exhibidas por parte del *dêmos* beneficiario del *misthós* cívico. Sócrates (1.24-26 [A Demónico]) defiende la práctica de atender a las necesidades de los amigos sin necesidad de que lo pidan, como un modo de protección basado en la *philía*. Así se enuncian reglas sobre las relaciones de amistad parecidas a las de Sócrates en *Memorables*, donde la protección produce agradecimiento.

El escrito de Jenofonte conocido como *Memorables* se interpreta como una respuesta a la acusación de Polícrates en 393, puesta en boca de Ánito; en la defensa de Jenofonte (1.2.6) se desarrolla como contraofensiva la denuncia de los que recibían *misthós* como *andrapodistás*. El *misthós* se equipara a la esclavitud mercancia (Azoulay 2004: 178). En realidad, había sido el medio de que el ciudadano pobre evitara la esclavitud durante la época de apogeo de la democracia y del Imperio. Por eso, la solución a la crisis no estaba según los socráticos en la difusión del trabajo 'asalariado' entre los libres, que se consideraba equivalente a la esclavitud, con el agravante, desde su perspectiva, de que esos 'esclavos' disfrutaban de los derechos políticos. Jenofonte se inclina por la solución en la *kháris* y no en el *misthós* (Azoulay 2004: 223). El dependiente no cobra, sino que se siente agradecido por la protección recibida. Jenofonte acaba así con la ambigüedad semántica del término *misthós*.

Ante la 'crisis', Jenofonte ve la solución en el restablecimiento de las relaciones entre *evergetismo* y *kháris*, como agradecimiento por la protección y las buenas acciones de los poderosos, capaces de alimentar por medio de la protección que permite al protegido la práctica de un trabajo 'libre'.

Se trataría, en cambio, por parte de Jenofonte, de recrear relaciones de dependencia de tipo clientelar. Sócrates rechaza la servidumbre del que recibe dinero y se ve obligado a trabajar (1.6.5: *anagkaíon... misthón*); en la guerra y en la agricultura (2.1.13), el fuerte domina al débil y lo pone a su servicio, y cuando hay un débil y un fuerte siempre éste termina obligando al primero a aceptar la esclavitud y haciéndolo producir para sí (*karpouñtai*, con un verbo

de la raíz de ‘fruto’, como en el *sfruttatore* italiano). Las relaciones desiguales llevan al establecimiento de relaciones de servidumbre más o menos evidentes; en este mundo, el desagradecimiento (*tò akharisteîn*) es injusto con los amigos y justo con los enemigos, como la esclavización (2.2.2), pero el interlocutor piensa que es siempre injusto, incluso con los enemigos; los que pueden, compran *oikétas* para tener ‘colaboradores en el trabajo’ (*sunergoús*), y poseer amigos cuando necesitan ayuda (2.2.3), pues ponerse al servicio de los amigos puede evitar someterse a la dependencia; es digno de elogio anticiparse en hacer daño a los enemigos y favores a los amigos (2.3.14: *toús de phíλους euergetôn*); algunos se preocupan más de los sirvientes (*oiketôn*) que de los amigos (2.4.3), pero no hay mejor posesión que un buen amigo (2.4.5); de todo lo que hace el hombre con pies, manos, ojos... el amigo es la mejor ayuda (2.4.7: *phílos euergetôn*). Se rechaza en cambio toda falta de reciprocidad; lo positivo se define como “hacer bien a los benefactores” (2.6.5: *eû poiôn toús euergetoúntas*). Sócrates distingue la práctica de buscar amigos con halagos, como Pericles con la ciudad (2.6.13), mientras alaba a Temístocles que lo hacía a través de la protección. Para ganar la amistad es necesario hacer bien a los mejores, que son menos y necesitan menos las evergesias que los malos (2.6.27). Sócrates se considera por ello experto en hacer amigos (2.6.28-29). También se plantea el aprovechamiento de la producción de las mujeres de Aristarco (*Memorables*, 2.7). En cambio, los carpinteros y otros profesionales viven en *misthotáís*, según Jenofonte (*Banquete*, 4.4). El sistema socrático enuncia así las aspiraciones de la nueva sociedad tendente a evitar, como en el caso de Aristóteles, que los *thêtes* intervengan en la política por medio del *misthós* y a alejarse de la alternativa del *misthós* como renta a través de la recuperación de las relaciones arcaicas entre evergetismo y *kháris*. De este modo, puede evitarse tanto la caída en la esclavitud como la práctica del *misthós* creadora de relaciones esclavistas. Con ello se crea el entramado ideológico que apoya las relaciones clientelares en criterios sublimados como la amistad y el agradecimiento.

Se consolidan así las relaciones en que, sobre todo en momentos de crisis, la supervivencia del campesino depen-

de de la protección y la garantía de la producción depende de la fidelidad (Gallant 1991: 10), prácticas llamadas economía moral y economía política, respectivamente.

Las expresiones ideológicas contaban ya con una cierta historia. Demócrito (fr. 255 [DK]) plantea las ventajas de la concordia y de la convivencia basadas en que los poderosos ayuden a los que no tienen, con lo que se hace posible llegar a ser *hetairois*; desde época homérica, la *hetairía* era el ámbito de las relaciones clientelares, en la producción y en la política. Arquitas (fr. 47 B3, p. 437 [DK]), por su parte, plantea la necesidad de que los *eúporoi* ayuden a los *áporoi* para evitar la *stásis*; mientras el autor del Anónimo de Jámblico se pronuncia contra la tesaurización, a favor de la distribución, como arma frente a la tiranía.

Lisias (17), tras la Guerra del Peloponeso, resume las características de los ricos en la época (17.2), cuando trata de la reclamación de una deuda a los herederos inmediatamente después de la paz; durante la guerra no habían podido reclamar (17.3); los deudores dicen que son *émporoi* (17.5); el reclamante declara que tiene en Esfeto una tierra cedida en alquiler y llama como testigos a los inquilinos (*toùs memisthoménous*), los que trabajan la tierra por un *misthós* (17.7-8). Dice que se propone atender a los amigos (17.59). La amistad en situaciones desiguales es realmente clientelismo (Gallant 1991: 158).

La importancia de las deudas se pone de relieve sobre todo en los momentos de crisis; así se refleja en Isócrates (5.52 [*Filipo*]), en que los ciudadanos disfrutaban al maltratarse entre sí, pues los que carecen de medios andan dañando a los que se encuentran (5.120). Isócrates percibe así los peligros de la crisis económica que afecta a los más desfavorecidos. Se está fraguando el ambiente en que se acentúa la importancia de las medidas contra la abolición de deudas que se extendieron en época de presencia de los reyes.

En muchos de los discursos jurídicos del siglo IV, el benefactor se gana la *kháris* del pueblo, que puede permitirle conservar sus riquezas en el juicio, por lo que se ve obligado a ejercer mayores evergesias, según se refiere en Iseo (5.37). Los más generosos eran mejor tratados en los jurados. Por otro lado, también a veces los benefactores y

los políticos se enriquecen gracias al pueblo, con lo que son ellos quienes deben *kháris* al pueblo y se ponen a su servicio, como se ve en Hipérides (5.24-25); en definitiva se trata de un modo alternativo de enunciar los problemas derivados del hecho de recibir dinero. La cuestión se refleja en varios discursos de Demóstenes (19.314; 24.124; 58.63). Se supone que en consecuencia actuaría en favor del pueblo. La importancia de la *kháris* se revela asimismo en Aristóteles (*Retórica*, 1385a 16-b 10). La trascendencia de las liturgias en la consideración del ciudadano aparece igualmente en Iseo (4.27 [*Sucesión de Nicóstrato*]). En Aristófanes (*Asambleístas*, 602), la duda de Blépiro consiste en saber cómo se puede hacer común el *aphanès ploûton*, la riqueza oculta o 'dinero negro'. Praxágora contesta que ese bien no le servirá en absoluto porque, si todos son ricos, nadie hará nada por culpa de la pobreza (v. 605), de lo que se deduce que la riqueza oculta servía para evadir liturgias y ganar prestigio y clientelas a través de las evergesias a los pobres. En la utopía de Aristófanes, todos tendrán todo lo que se puede esperar de las evergesias. No harán falta las clientelas, ya que éstas se fundamentan en las diferencias de fortuna.

Según Jenofonte (*Memorables*, 2.8.1), Eutero ha perdido en la guerra las posesiones fuera del Ática y se ve obligado a trabajar; Sócrates le aconseja ponerse al servicio de alguien que tenga dinero y necesite ayuda (2.8.3), lo que él interpreta como una forma de esclavitud, *douleían* (2.8.4): la pobreza se hace, desde su punto de vista, equiparable a la esclavitud, pero Sócrates lo interpreta, por el contrario, como una forma de intercambio, lo que equivaldría a la práctica de los *opera et bona* del mundo romano. Sócrates habla de vivir gracias a ello con menos peligro (2.8.6), en lo que se revela que la situación es el resultado del estado de inestabilidad social que siguió a la guerra. Se propone, pues, la recuperación de las relaciones clientelares también en el plano de la explotación del trabajo, a base de las relaciones de utilidad contra protección.

La palabra que suele traducirse como 'generosidad', *areté*, es precisamente la que se atribuye al analfabeto que quería votar el ostracismo contra Aristides, a quien consideraba peligroso por ser demasiado justo (Plutarco,

Aristides, 7.7-8). U. Fantasia (2003. *ad loc.*) relaciona el uso del término con el de *Memorables* (2.6.35), donde se define como una forma de superar a los amigos en hacer el bien. Iscómaco, en el *Económico* de Jenofonte (7.41), también quiere conseguir, en el plano del *oikos*, que le estén agradecidos (Plácido 1999: 74), como Pericles en el plano de la *pólis*. Aquí se trata, pues, de una proyección de las relaciones sociales internas, en que las formas de dependencia clientelar creadas por el evergetismo se transfieren a las relaciones imperialistas entre ciudades.

De ahí que en el siglo IV se extienda la polémica sobre la práctica del evergetismo y los deberes de los ricos con la ciudad y la importancia de las liturgias como modo de aportación más controlable. Conón ha construido un templo de Afrodita en el Pireo. Los atenienses, en correspondencia, han erigido una estatua de Conón en el ágora. Demóstenes (20 [*Contra Leptines*]) utiliza el ejemplo citado con el objeto de señalar las ventajas de la práctica del evergetismo para la ciudad en un discurso sobre la inmunidad, frente a Leptines, que había propuesto que se eliminaran las exenciones en el desempeño de las liturgias, hacia la década de los treinta. La cuestión era que se eximía a los evérgetas. El 'argumento' que precede al discurso dice que la propuesta de Leptines se basaba en que, si se eximía a los ricos, se corría el riesgo de que las liturgias recayeran sobre los pobres, que los ricos se enriquecieran sin temor y que los pobres tuvieran que prestar liturgias. Pero el acusador dice que el pueblo quedará sin benefactores, como Leucón, que dejará de enviar trigo del Bósforo. Leptines invoca el escaso número de los que pueden ejercer liturgias. Es injusto que los ricos lo sean precisamente por dejar de prestar liturgias. Demóstenes considera, en cambio, que (20.10) si no se mantienen los privilegios de los evérgetas, se los considerará 'envidiosos, desleales, ingratos' (*phthoneroùs apístous akharístous*), los términos opuestos a los que califican a los 'buenos dependientes', sobre todo el último, formado sobre *kháris*, que viene a ser el término utilizado para señalar las obligaciones de quienes deben gratitud por los favores recibidos, tanto a escala individual como colectiva, ciudad a ciudad, como señala Pericles en el discurso inscrito en la *Historia* de Tucídides. Demóstenes plantea,

pues, el problema de la ingratitud para con los evérgetas (20.12), por la que “podéis perder un poderoso apoyo” (20.17). La democracia, según este punto de vista, debe protegerse respetando los privilegios de los poderosos. Para él es peor que fallen los evérgetas que los coregos (20.22), lo que resulta un interesante índice de la deriva que toma la democracia en esta época. Para el pueblo es mejor que no peligren los ricos (20.26) para que no falle el sistema de redistribución. Las evergesias que merecen la *atéleia* (20.45) se remontan a cien minas y un talento, a sumas suficientemente importantes para garantizar el poderío de los que las prestan. Éstos son los que tienen derecho a la *kháris* (20.46). La discusión que resulta vergonzosa para el orador es la que versa sobre la conveniencia o no de recompensar a los evérgetas (20.54), sobre lo que no debería caber la menor duda. Efectivamente, si se vota a favor de esta ley propuesta por Leptines, seríamos “ingratos y malos” (20.55: *akháristoi kai kakoi*). Premiar a los evérgetas es parte de la *kháris* de la ciudad. Ante el benefactor de la *pólis*, no hay que tener en cuenta ni el *génos* ni la *dóxa*, sino el *érgon* (20.57). El orador querría que los benefactores fueran fundamentalmente ciudadanos (20.67), para que la ciudad no pasara a depender de las acciones de los extranjeros, fenómeno que empieza a difundirse ya en su época y que se desarrollará fuertemente en los tiempos posteriores. El autor incluye entre las evergesias acciones como la liberación de la ciudad por Conón, lo que significa que ésta no se valora tanto en lo que tiene de acto político propio de un magistrado de la ciudad, como por su capacidad privada de actuar a favor de ésta. En su opinión, si está en condiciones de realizar tales hazañas, no es necesario que se vea obligado a prestar liturgias.

Se plantea aquí el problema de la definición de la evergesia, entre el acto privado de repartir bienes o el acto público de hacer algo por la patria. En cualquier caso, se le debe la *kháris* (20.71). Por ello, lo han premiado con justicia como evérgeta, porque “liberó a los aliados de Atenas” (20.69). Recibió la exención (*atéleia*) porque se le debe *kháris*, por lo que se le erigió una estatua como a los tiranicidas. También propone el orador que no se le quite la inmunidad que el hijo de Cabrias había heredado de su

padre (20.75). Demóstenes enumera como evergesias las acciones militares, por ejemplo las de Cabrias (20.78), que deben repercutir en provecho de su hijo. La vida política e incluso la defensa de la ciudad vuelven al ámbito de la competencia privada. En definitiva, se trata de la defensa teórica de una actitud como la de Iscómaco, propietario capaz de realizar por sus medios acciones militares sobre la base de las relaciones clientelares, que se proyectan del trabajo a la guerra, de la perspectiva privada a la pública, que así se inserta igualmente en la actividad privada. El evergetismo, en la concepción expuesta por Demóstenes, se convierte en la proyección pública de las relaciones clientelares.

Las evergesias se convierten así en formas de obtener privilegios individuales o familiares. Por ello el orador pretende que se hereden las inmunidades (20.104). Para Demóstenes (20.107), el sistema de la evergesia y la *atéleia* en relación con las liturgias está dentro de la democracia, y no en regímenes como el espartano o el tebano. La colaboración de los buenos premiada por el pueblo garantiza la libertad de éste (20.108). Por ello la evergesia debe ser premiada. “Vosotros os diferenciáis de las demás ciudades precisamente por honrar a los evérgetas (*toùs mèn euergétas timòntes*).” (20.109) Lo contrario es castigar a los que hacen bien al pueblo (20.151). Entre los que apoyan a Leptines, sería mejor que reclamaran honores para sí en vez de negárselos a otros (20.152). La emulación en el evergetismo proporciona grandeza a la ciudad (20.154). La falta de *kháris* puede traer peligros para la democracia (20.160). Por ello es preciso ser moderado en las buenas acciones (20.162: *diò dei metriázein en taís eupraxíais*). De este modo, la democracia se define como un sistema basado en relaciones de tipo clientelar, que se convierte en el sostén de la concordia, frente a la de la época de Pericles, que se sostenía en el *misthós* público y en el Imperio.

En el desarrollo de los conflictos del siglo IV también se encuentra en peligro la libertad del campesinado. Por eso la *Política* de Aristóteles (1330a 25-26) termina proponiendo el final del sistema de explotación de la tierra por parte del ciudadano. La crisis de la democracia se resuelve en una crisis de la ciudad hoplítica que facilitará el acceso

a los reinos despóticos del mundo helenístico, donde el campesinado volverá a ser dependiente y se generalizarán los ejércitos mercenarios, mientras la política pasa de nuevo al protagonismo individual de manera plena, a través del poder personal de los reyes salvadores. Por eso Aristóteles había enunciado primero el sistema por el que una buena *politeía* prescindía de quienes ejercían trabajos banáusicos, porque, según el autor (1291b), había varias clases de *dêmos* y así prescindía del *dêmos* subhoplítico, pero luego define las condiciones por las que también quedan objetivamente excluidos los que como campesinos formaban parte del *dêmos* hoplítico. La obra de Aristóteles representa pues en sí misma el enunciado de la crisis, entre la crisis de la democracia y la crisis de la ciudad estado, hacia la configuración de un sistema plenamente clientelar y despótico.

En el plano teórico, se han enunciado diversos programas que proyectan estructuras adecuadas a estos cambios. La estructura geométrica de las colonias será el modelo de Hipódamo de Mileto para elaborar teorías que juntarán el aspecto formal y la localización geográfica con planteamientos sociales y económicos determinados, entre la proyección realista y la utopía (Ferguson 1975). Este sería precisamente su punto de partida para plantearse lo que Aristóteles (*Política*, 1267b 22-28a 14) define como uno de los primeros intentos para elaborar la teoría de la mejor *politeía*, con lo que se señala hasta qué punto los intereses de Hipódamo no son solo urbanísticos o arquitectónicos, sino también sociales y políticos. Según Aristóteles, el proyecto de Hipódamo consistía en una ciudad dividida en tres partes, la de los *tekhnitai*, la de los *georgoi* y la de los que hacen la guerra y tienen armas, *hópla*, es decir, la de los hoplitas. Paralelamente, también el territorio cultivable, o *khóra*, se dividía en tres partes, la sagrada, *hierá*, para atender a los cultos, la pública o común, *demosía* o *koiné*, de la que viven los que hacen la guerra, y la privada, de los campesinos. De este modo, según el juicio de Aristóteles (1268a 17-20), los campesinos se convertirían en esclavos de los poseedores de armas, por falta de *koinonía* en la *politeía*. Los campesinos serían de alguna manera como los periecos espartanos, dependientes teóricamente libres (1268a 36-b 3). La

agricultura está sometida así a las condiciones del trabajo dependiente. La utopía de Hipódamo consiste, pues, en organizar una distribución específica entre los habitantes de la ciudad, que separaría las funciones productivas de las militares. La proyección agrícola de la cuadrícula urbanística resulta el reflejo de un modo específico de distribución funcional. Ello choca con las prácticas de la *pólis*, en la que los ejércitos hoplíticos, formados por los campesinos como infantería pesada, constituían al mismo tiempo el cuerpo cívico que controlaba la realidad política. Esta comunidad ejercía el poder desde la creación de la *pólis*, incluso en épocas anteriores a las del llamado radicalismo democrático del siglo V, cuando la flota desempeñó un papel tan importante como para que los marineros, *thêtes*, tuvieran un papel determinante en la ciudad como tales miembros de la flota, a pesar de no participar de la posesión de la tierra cívica. La teoría de Hipódamo significa una intervención en la organización de la ciudad que la contempla como si hubiera sido inmune a los efectos del mar y de la actividad marítima de sus habitantes. Como ve bien Aristóteles, el sistema de Hipódamo rompía la *koinonía* propia de la *pólis*, y no sólo de la *pólis* democrática. La *khóra* de la *pólis* sirve para que el campesino se convierta en el apoyo productivo de los hoplitas, frente a la tradición que hacía del campesino mismo un hoplita.

En conclusión, el sistema de explotación clientelar de la población ha quedado limitado gracias al desarrollo de los instrumentos ciudadanos sobre todo en la época de la democracia. Los derechos del ciudadano libre se posibilitaron gracias al *misthós*, que le permitía participar y defender sus propias posibilidades de supervivencia como libre en época de apogeo del Imperio e incluso en los conflictivos tiempos de la Guerra del Peloponeso. Con el final de la guerra llegaron nuevos tiempos, en los que trabajar por un *misthós* llegó a considerarse más bien criterio de exclusión propio de quienes realizaban funciones exclusivas de los no libres. De hecho, el *misthós* fue entonces un síntoma de la dependencia, paralelo al desarrollo de actividades evergéticas que ampliaban al conjunto de la ciudadanía la definición clientelar. Entre las perspectivas ideológicas del socratismo y de Aristóteles se desarrolla la idea de

recuperar formas de relación en las que el *misthós*, como síntoma de esclavización, se sustituye por las relaciones clientelares basadas en el evergetismo y la *kháris*, sistema que puede asumirse en el plano de las aceptaciones voluntarias de la explotación, entre la beneficencia y la violencia simbólica. ¶¶

Ediciones

- AUBONNET, J. (1960-1989). *Aristote. Politique*. 5 vols. París: Les Belles Lettres.
- MARCHANT, E.C. (1921). *Xenophontis opera omnia*. Vol. 2.2. Oxford: Clarendon Press.
- BUTCHER, S.H. (1907). *Demosthenis orationes*. Vol. 2.1. Oxford: Clarendon Press.

Bibliografía citada

- AZOULAY, V. (2004). *Xénophon et les grâces du pouvoir. De la charis au charisme*. París: Publications de la Sorbonne.
- DOBB, M. (1957). *Salarios* (1927). 3ª ed. México: Fondo de Cultura Económica.
- FANTASIA, U. (2003). *Comentario a Plutarco. Aristide*. Pisa: ETS.
- FERGUSON, J. (1975). *Utopias of the Classical World*. Londres: Thames & Hudson.
- FINLEY, M. I. (1984). "La esclavitud por deudas y el problema de la esclavitud" (1964) en *La Grecia antigua. Economía y sociedad*. Barcelona: Crítica; 169-88.
- GALLANT, T. W. (1991). *Risk and survival in ancient Greece. Reconstructing the rural domestic economy*. Cambridge: Polity Press.
- GALLEGO, J. (Ed.) (2003). *El mundo rural en la Grecia antigua*. Madrid: Akal; 13-42.
- GARNSEY, P. (2003). "El campesinado: subsistencia y supervivencia" (1988) en Gallego, J. (Ed.), *El mundo rural en la Grecia antigua*. Madrid: Akal; 71-102.
- HARRIS, E. M. (1997). "A new solution to the riddle of the *seisachtheia*" en Mitchell, L. G. y Rhodes, P. J. (Eds.), *The development of the polis in archaic Greece*. Londres: Routledge; 103-12.
- MILLET, P. (1989). "Patronage and its avoidance in classical Athens" en Wallace-Hadrill, A. (Ed.), *Patronage in ancient society*. Londres: Routledge; 15-47.

- MOSSÉ, C. (1994). "Peut-on parler de patronage dans l'Athènes archaïque et classique?" en Annequin, J. y Garrido-Hory, M. (Eds.), *Religion et anthropologie de l'esclavage et des formes de dépendance. XX^e Colloque du GIREA. Besançon, 4-6 novembre 1993*. Besançon: Université de Franche-Comté; 29-36.
- PLÁCIDO, D. (1989). "Antifonte" en Hidalgo, M. J. (Ed.), *La Historia en el contexto de las ciencias humanas y sociales. Homenaje a Marcelo Vigil Pascual*. Universidad de Salamanca; 29-36.
- (1999). "La posición del trabajo en el pensamiento de Jenofonte", en Annequin, J.; Geny, É. y Smadja, É. (Eds.), *Le travail. Recherches historiques. Table Ronde Internationale. Besançon, 14-15 novembre 1997*. Besançon: Université de Franche-Comté; 55-75.
- (2002). "Guerre et marchés d'esclaves dans la Grèce classique" en Garrido-Hory, M. (Ed.), *Routes et marchés d'esclaves. XXVF Colloque du GIREA. Besançon, 27-29 septembre 2001*. Besançon: Université de Franche-Comté; 21-28.
- STE.-CROIX, G. E. M. (1988). *La lucha de clases en el mundo griego antiguo* (1981). Barcelona: Crítica.
- WOOD, E.M. (2003). "La polis y el ciudadano-campesino" en Gallego (Ed.), *El mundo rural en la Grecia antigua*. Madrid: Akal; 269-326.

Recibido: 22/03/2008
Evaluado: 01/05/2008
Aceptado: 02/05/2008

