

La Antigua Grecia hoy De la ciudadanía y sus límites al «desarrollo sostenible»

Miriam Valdés y
Fernando Notario (eds.)



La colección Divulgación y Transferencia se crea con la función principal de comunicar los resultados de la investigación científico-técnica a la sociedad, para así acercarla al público general.

Comité científico de la colección

Dirección

David Carabantes Alarcón. Universidad Complutense de Madrid, España

Secretaría

Oriol Borrás Gené. Universidad Rey Juan Carlos, España

Asesoría

Ana Isabel Bonilla Calero. Agencia Nacional de Evaluación de la Calidad y Acreditación (ANECA), España

María Ángeles Ciprés Palacín. Universidad Complutense de Madrid, España

María Eugenia Toro-Troconis. UNESCO-Instituto Internacional para la Educación Superior en América latina y el Caribe, Venezuela

Luis Enrique Otero Carvajal. Universidad Complutense de Madrid, España

Felipe Hernando Sanz. Universidad Complutense de Madrid, España

Sonia Estévez Martín. Universidad Complutense de Madrid, España

Victoria López López. CUNEF Universidad, España

Enrique A. Morales González. Universidad Veracruzana, México

Zoyne Pedrero Zayas. Universidad de Pau y Pays de l'Adour, Francia

Piedad Tolmos Rodríguez-Piñero. Universidad Rey Juan Carlos, España

Jesús López Alcalde. Centro Cochrane Asociado de Madrid, España

David Martínez Hernández. Universidad Complutense de Madrid, España

María José Morales Gázquez. Universidad de Las Palmas de Gran Canaria, España

Vicent Giménez Chornet. Universidad Politécnica de Valencia, España

José Ignacio Pichardo Galán. Universidad Complutense de Madrid, España

César Poyatos Dorado. Universidad Autónoma de Madrid, España

La Antigua Grecia hoy

**De la ciudadanía
y sus límites al «desarrollo
sostenible»**

**Miriam Valdés y
Fernando Notario (eds.)**



**EDICIONES
COMPLUTENSE**

Primera edición: diciembre 2024

- © 2024, De los textos: sus autores
- © 2024, Ediciones Complutense
Universidad Complutense de Madrid
Pabellón de Gobierno
Isaac Peral s/n 28015 Madrid
913 941127
info.ediciones@ucm.es
www.ucm.es/ediciones-complutense

ISBN (PDF): 978-84-669-3858-7

DOI: <https://dx.doi.org/10.5209/div.018>

Diseño de cubiertas de la colección: Koln Studio

Imagen de cubierta: Copa del Pintor Duris. Mujer trabajando. New York Metropolitan Museum of Art 1986.322.



Esta publicación se edita con licencia Creative Commons Attribution-Non Commercial-NoDerivatives 4.0 International. Esta licencia permite copiar y distribuir el material en cualquier medio o formato, pero sin crear derivados ni adaptaciones de la obra, únicamente con fines no comerciales y siempre que se otorgue la atribución al creador. La atribución se debe hacer de la siguiente manera:

Valdés Guía, Miriam y Fernando Notario Pacheco, eds. *La Antigua Grecia hoy. De la ciudadanía y sus límites al «desarrollo sostenible»*. Madrid: Ediciones Complutense, 2024. <https://doi.org/10.5209/div.018>.

Cualquier material de terceros contenido en este libro no está cubierto por la licencia Creative Commons. En caso de reutilizar material de terceros, es necesario obtener los permisos directamente del propietario de los derechos de autor.

Ediciones Complutense garantiza un riguroso proceso de selección y evaluación de los trabajos que publica.

Índice

Introducción	11
I. Los límites de la inclusión ciudadana: igualdad y desigualdad	15
1.1. Igualdad y desigualdad política en la democracia ateniense Miriam Valdés Guía	15
1.2. Clases censitarias, organización militar y flota en Atenas Chiara M. Mauro	35
1.3. La ciudadanía espartana M. ^a del Mar Rodríguez Alcocer	47
1.4. Democracia e imperio ateniense: el papel de los tribunales Miriam Valdés Guía	69
II. Pobreza, género y extranjería	83
2.1. La pobreza en la Antigua Grecia Aida Fernández Prieto	83
2.2. Desplazamientos forzados en la Antigua Grecia Aida Fernández Prieto	109
2.3. Mujeres ciudadanas y no ciudadanas de Atenas Miriam Valdés Guía	131
2.4. Mujeres y no ciudadanos en Esparta M. ^a del Mar Rodríguez Alcocer	159

2.5. La civilización y la barbarie	
Arturo Sánchez Sanz	173
2.6. La imagen del bárbaro en la Grecia clásica	
M. ^a Cruz Cardete	193
III. Desarrollos culturales y ciudadanía: religión, deporte y educación	213
3.1. Ciudadanos y no ciudadanos en santuarios y oráculos	
Diego Chapinal-Heras	213
3.2. El deporte femenino en la Antigua Grecia	
Arturo Sánchez Sanz	223
3.3. Mujer y religión en la Atenas clásica	
Miriam Valdés Guía	239
3.4. La religión cívica en Esparta	
M. ^a del Mar Rodríguez Alcocer	251
3.5. Saber escribir en la Antigua Grecia	
Diego Chapinal-Heras	267
3.6. La educación en el mundo griego	
M. ^a del Mar Rodríguez Alcocer	275
IV. Medio ambiente, recursos naturales y salud	291
4.1. Ecología en la Antigua Grecia	
Diego Chapinal-Heras	291
4.2. Los recursos del mar en el mundo griego	
Chiara M. Mauro	301
4.3. ¿Vegetarianos en la Antigua Grecia?	
Arturo Sánchez Sanz	315
4.4. De la peste de Atenas a la pandemia actual	
Miriam Valdés Guía	337
4.5. La mujer en la medicina de la Antigua Grecia	
Arturo Sánchez Sanz	355

Conclusiones	
Fernando Notario Pacheco	369
Abreviaturas	377
Lista de figuras	379

Introducción

Este libro es el resultado del trabajo conjunto del Grupo de Investigación de la UCM sobre la Antigua Grecia (*Eschatia*: Portal de Estudios sobre la Grecia Antigua: <https://www.ucm.es/eschatia>) que venimos realizando desde 2019 para la Semana de la Ciencia en cuatro ediciones (2019-2022). Las actividades consistieron en una serie de talleres destinados a alumnos de Secundaria sobre la Grecia antigua en relación con el mundo contemporáneo, con títulos como: «Los límites de la ciudadanía» (2019); «Los límites de la ciudadanía en la Antigua Grecia y el desarrollo sostenible» (2020); «Ciudadanía, desigualdades sociales y desarrollo sostenible en el mundo griego antiguo» (2021); «La Grecia antigua y el desarrollo sostenible en las aulas de secundaria» (2022). El éxito obtenido con los talleres virtuales que se componen de una parte de aprendizaje (con el programa Genially) y otra lúdica (con el programa Deck.toys) nos llevó a plantearnos la importancia de continuar con esta iniciativa y pedir un Proyecto de innovación de la FECYT (2022/2023). Además de elaborar otros materiales, ampliando los talleres, y de iniciar las guías docentes para los profesores de Secundaria, hemos emprendido esta aventura de recopilar, en forma de libro y con mayor profundidad, todos los contenidos de los talleres, para que pueda servir a los profesores de Secundaria en sus conocimientos de cara a la realización de los talleres, ofreciendo, al mismo tiempo, un resultado destinado a un público más amplio, pues la obra, sólidamente fundamentada en estudios pioneros sobre el tema y con un conocimiento exhaustivo de las fuentes clásicas, tiene una vasta

Cómo citar: Valdés Guía, Miriam y Notario Pacheco, Fernando. «Introducción». En *La Antigua Grecia hoy. De la ciudadanía y sus límites al «desarrollo sostenible»*, editado por Valdés Guía, Miriam y Fernando Notario Pacheco, 11-13. Madrid: Ediciones Complutense, 2024. <https://dx.doi.org/10.5209/div.018.00>

proyección tanto académica como divulgativa. Todos los capítulos, que hemos procurado que no fueran excesivamente largos, reproducen, en un apartado final, una recopilación de textos clásicos y otro de bibliografía («para profundizar»). Hemos tratado de introducir imágenes que ilustren el contenido, minimizando, además, todo lo posible, las notas a pie de página.

Por otra parte, el tema o temas de los talleres que dieron pie al libro son candentes y de completa actualidad y vigencia: los límites de la ciudadanía en democracia y en otros regímenes no tan democráticos (como Esparta), así como la mirada al pasado desde el concepto contemporáneo de «desarrollo sostenible». Pensamos que el conocimiento del pasado clásico, especialmente de la Atenas democrática, puede ser especialmente útil a la hora de comprender y analizar el presente, siendo que este ilumina y guía también la forma de acercarse y de construir el pasado. Los problemas de la igualdad y desigualdad, de la ciudadanía y sus límites, de la democracia y del imperialismo en todo su dinamismo (capítulos 1.1, 1.2, 1.3 y 1.4) son esenciales para la autocomprensión en nuestras sociedades actuales. De modo especial, hemos querido poner el foco en varios de los objetivos de la Agenda 2030 del Desarrollo Sostenible (ODS)¹ adaptados al mundo griego antiguo, pero con evidentes conexiones con el mundo contemporáneo, momento en el que se acuña el concepto (informe Brundtland de 1983, publicado en 1987). Así, hemos dado un lugar preferente al fenómeno de la pobreza (capítulo 2.5), al de inclusión/exclusión ciudadana (capítulos 1.1, 1.2, 1.3, 1.4 y 2.2) que concierne especialmente al tema de las instituciones pero atañe también al tema de la igualdad. Las desigualdades sociales se manifiestan especialmente en la extranjería, la inmigración y la concepción del «Otro», en la dependencia y la esclavitud (capítulos 2.2, 2.5 y 2.6), pero también, de modo notorio, en las diferencias de género (capítulos

¹ <https://www.un.org/sustainabledevelopment/es/2015/09/la-asamblea-general-adopta-la-agenda-2030-para-el-desarrollo-sostenible/>.

2.3, 2.4, 3.2, 3.3 y 3.4) y en la educación (capítulos 3.1, 3.2, 3.5 y 3.6). Por último, hemos querido abordar, en forma aún incipiente pero en cierto modo pionera, los aspectos relacionados con la salud y el medio ambiente (capítulos 4.1, 4.2, 4.3, 4.4 y 4.5).

El resultado de la obra, coherente y coordinada, a pesar del nutrido número de autores participantes (a quienes agradecemos enormemente su compromiso y trabajo) que enriquece los distintos enfoques y perspectivas, es profundamente actual al mismo tiempo que permite un conocimiento sólido de las sociedades griegas antiguas desde la mirada contemporánea. Además, con este trabajo tratamos de fomentar la toma de conciencia de los alumnos en estos temas, especialmente en los aspectos relacionados con la democracia, la integración y la exclusión cívica (la ciudadanía y sus límites), la igualdad de género, la pobreza, el medio ambiente y la salud. Esperamos que el resultado sirva de guía a un público amplio y diverso para la reflexión sobre problemas del pasado y del presente que ayude a fomentar un espíritu crítico y una iluminada comprensión de la realidad social y cultural, tanto de la antigua Grecia como del mundo contemporáneo.

Madrid, 4 de enero de 2024

Los editores

I. Los límites de la inclusión ciudadana: igualdad y desigualdad

1.1. Igualdad y desigualdad política en la democracia ateniense

Miriam Valdés Guía

La democracia ateniense está basada, como las democracias modernas, en los conceptos de libertad (*eleutheria*), igualdad política «ante la ley» (isonomía) y soberanía del pueblo (el *demos*). El término *demos* puede llegar a ser confuso porque puede entenderse como «todo el pueblo», como «las clases bajas», así como, también, como «la asamblea del pueblo reunida» (*ekklesia*). El término griego *demokratia* significa «poder del *demos*» y la democracia griega era una democracia *directa*, es decir los ciudadanos con capacidad de voto acudían a la asamblea (*ekklesia*) para decidir y votar las propuestas y decretos (*psephismata*). Si no acudían se quedaban sin representación. La igualdad se extendía a todos los ciudadanos (*politai, astoi*) y era eminentemente una igualdad de participación política en la deliberación (Texto 1) pero no en el ámbito socioeconómico. Existían diferencias sustanciales entre los ciudadanos, principalmente, entre los más ricos (una minoría) y el resto (a veces descritos como *demos*), dentro de los que, sin embargo, también había diferencias sociales y económicas así

Cómo citar: Valdés Guía, Miriam. «Igualdad y desigualdad política en la democracia ateniense». En *La Antigua Grecia hoy. De la ciudadanía y sus límites al «desarrollo sostenible»*, editado por Valdés Guía, Miriam y Fernando Notario Pacheco, 15-33. Madrid: Ediciones Complotense, 2024. <https://dx.doi.org/10.5209/div.018.01>

como gran variedad de profesiones (principalmente campesinos y artesanos) o de su patrimonio.

Una proporción muy importante de los ciudadanos se dedicaba a la agricultura, la mayoría con tierras propias, entre los que hay que distinguir entre grandes propietarios y propietarios de una parcela mediana (la parcela promedio de los que se alisaban como hoplitas era de 4 a 6 hectáreas) o pequeña. Otros ciudadanos, los más pobres, no tenían tierras y serían jornaleros o arrendatarios. Existe, sin embargo, una parte importante de la ciudadanía que se dedicaban a otras actividades distintas de la agricultura como la artesanía (*demiourgoi*, *banausoí*) y el comercio (*kapeloi*), aunque dentro de ellos también había una gran variedad, con diferencias según fuera su cualificación y propiedad/patrimonio: desde escultores prestigiosos y artesanos con taller propio (de distintos valores) hasta obreros que «vendían» su fuerza de trabajo como asalariados y trabajaban en la construcción de barcos, edificios, templos, murallas, etc. (muchas veces junto a esclavos y extranjeros residentes —metecos— en Atenas) (Textos 2-3).

En la democracia ateniense, especialmente en la democracia radical, había igualdad política entre todos los ciudadanos fuese cual fuese su condición social, aunque existían matizaciones que luego veremos. La igualdad en la deliberación política concernía a los ciudadanos varones, pues también había otros habitantes del Ática —en primer lugar, las mujeres— que no tenían los mismos derechos. Entre los varones excluidos de la deliberación política estaban los metecos y los esclavos. Los metecos eran extranjeros dedicados a actividades similares a las de los ciudadanos (pero sin propiedad de tierras o casas), residentes habituales o permanentes en el Ática, pero sin disfrutar de los mismos derechos políticos. Tenían que pagar un impuesto (el *metoikon*) y escoger un ciudadano que los fiara (un *prostates*). Los metecos podían acceder a la ciudadanía a través de una concesión extraordinaria de ciudadanía por parte de la asamblea, lo

que era muy infrecuente. No podían ir a la asamblea ni participar en el resto de las instituciones políticas. Parece que se dieron intentos entre los metecos de integrarse de manera fraudulenta en la ciudadanía para participar de los derechos cívicos, con la inscripción ilegal en *demos* o fratrías. Los *demos* y fratrías eran los marcos de inscripción de ciudadanos y constituían instancias o «comunidades» (territoriales y pseudo-gentilicias) de ciudadanos en las que estos se introducían al nacer y se registraban al cumplir los 18 años.

Los otros habitantes del Ática que no participaban de la igualdad política y, en este caso, tampoco, de la libertad (*eleutheria*), eran los esclavos que parece que existieron en gran cantidad en Atenas donde primaba en época clásica la «esclavitud mercancía» (esclavos comprados fuera, generalmente extranjeros, muchos tracios y escitas). De hecho, uno de los temas que se discute es si favorecieron, con su trabajo, el desarrollo o al menos, el mantenimiento de las posibilidades de igualdad política y de libertad en la Atenas democrática. La democracia antigua es una democracia esclavista, algo no tan alejado de democracias de época contemporánea (como la en EEUU en el s. XIX).

Ahora bien, con respecto a la igualdad política en Atenas hay que considerar varios aspectos. En primer lugar, hay que ser conscientes de que la igualdad política en la democracia ateniense se formó históricamente en un contexto concreto (no es, por tanto, un concepto «atemporal»). En segundo lugar, hay que valorar que esta igualdad política no regía para todos los habitantes de Ática y podía, además, paradójicamente, afectar de distinto modo a los ciudadanos de la democracia ateniense, según fueran sus condicionantes particulares, como la capacidad económica. Además, dentro de los desarrollos de la democracia se dieron circunstancias que llevaron a menguar esa igualdad, por cuestiones socioeconómicas, políticas y militares o, por el contrario, a tratar de ampliarla, extendiendo el privilegio de la ciudadanía y con ello la igualdad política a más perso-

nas en determinados momentos. Habría que considerar, por último, quiénes quedan fuera de esa participación política igualitaria, por qué y si tienen acceso a otras formas de participación en la vida pública en condiciones de igualdad, como las mujeres atenienses en los ritos públicos de la ciudad.

El primer término acuñado para la democracia antigua fue, precisamente, el de isonomía (igualdad ante la ley: Texto 4) que se asocia con otros conceptos como isegoría (igualdad de palabra) o parresía (libertad de palabra). El término isonomía se acuñó para la democracia ateniense a finales del s. VI en Atenas, momento de nacimiento de la primera democracia instaurada por el pueblo con el liderazgo de Clístenes, el Alcmeónida (Heródoto 6.131). En esos momentos se implantó un sistema, también, para expulsar de la ciudad a todos aquellos personajes sospechosos de querer instaurar una tiranía. Ese procedimiento se llamó «Ostracismo» y se votaba en la asamblea, inscribiendo el nombre de la persona en un pequeño trozo de cerámica (*ostrakon*).

El concepto de «igualdad» no surgió de un día para otro sino que se gestó en un periodo prolongado antes de finales del s. VI en distintos contextos. Entre ellos destacan, por un lado, la igualdad política y de estilo de vida de los miembros de la élite, pero también la aspiración por parte del pueblo llano (el *demos*) a una participación igualitaria en el reparto de la tierra para la actividad agrícola, así como en el reparto del botín en la vida militar, fundamentada también en un estilo de vida común aldeano. En cualquier caso, el surgimiento de la democracia vino como consecuencia de conflictos internos graves (*staseis*) dentro de Atenas, tanto antes como después de la caída de la tiranía de los Pisistrátidas (s. VI a.C.), que se había instaurado poco después de las reformas instauradas por el legislador Solón (594 a.C.), que sirvieron para allanar el camino hacia una mayor igualdad entre los ciudadanos, pero sin que se instaurara todavía una democracia.

La igualdad política (isonomía) se inaugura con Clístenes a finales del s. VI, quien establece nuevas tribus y los distritos te-

ritoriales politizados (*demos*). No fue, sin embargo, hasta el 461, con Efialtes (Texto 5), cuando el pueblo votó en asamblea despojar al Areópago de sus poderes políticos. El Areópago era un viejo consejo y tribunal de origen aristocrático en el que solo participaban los más ricos (formado por exarcontes, es decir por los que habían sido magistrado hasta el momento), que después de las Guerras Médicas había (re)adquirido peso político. Esta situación de mayor democratización se desencadenó con la actividad de un «líder del pueblo», Efialtes, con quien se inaugura lo que se ha llamado «democracia radical», y en ese proceso parece que influyó en gran medida el peso político y militar (en las naves, desde la batalla de Salamina contra el persa) de los *thetes*, es decir, de los ciudadanos más pobres, aquellos con poca tierra o «sin tierras» (Texto 6). A partir de ese momento el peso fundamental en la decisión política lo tuvo la asamblea del pueblo, reunida en la colina de la Pnix, sin ninguna cortapisa, asesorada por un Consejo (el Consejo o *Boule* de 500 elegido democráticamente) y completada por la actividad de los tribunales populares (*dikasteria*) que jugaban tanto los asuntos internos de carácter político como los juicios derivados de la política externa de Atenas dentro del Imperio de Atenas.



**Fig. 1. Fichas de voto de jueces atenienses (s. IV).
Museo del Ágora de Atenas. Fuente: Wikimedia Commons.**



Fig. 2. Kleroterion o máquina de sorteos de los tribunales. Museo del Ágora de Atenas. Fuente: fotografía de la autora.

Dentro de la participación política deliberativa, cuyo centro es el ágora de Atenas, los elementos esenciales de la democracia antigua que permiten una igualdad política, son, en primer lugar, el voto (Fig. 1 y Fig. 2): desde los 18 años en la asamblea y desde los 30 en tribunales y *Boule*. El voto no está condicionado por las dependencias personales desde el desarrollo de la democracia radical, gracias al *misthos* de la polis, es decir a los pagos, dados por el estado e instaurados por Pericles, por el desempeño de funciones políticas —en tribunales y *Boule* o Consejo de 500, por ejemplo— y militares. El *misthos* se hace posible y se consolida en el s. V gracias a la prosperidad económica de Atenas, que debe mucho al Imperio de Atenas (dominación del Egeo en la liga de Delos) de esos años. En segundo lugar, en la democracia ateniense es esencial, para la igualdad de oportunidades políticas, el sorteo en el desempeño de cargos públicos (de nuevo, en los Tribunales o en el Consejo de 500) lo que promueve la rota-

ción en el ejercicio de los cargos públicos, facilitada también por la duración del cargo (un año), incluso para aquellos puestos que no eran sorteados, como en el caso de los 10 jefes militares o *strategoí*, elegidos uno por cada tribu. Las tribus son el marco fundamental de encuadramiento de la ciudadanía, junto con los *demos* o distritos locales del territorio del Ática.

Son importantes, en la democracia, para fomentar la igualdad, la publicidad y la visibilidad (transparencia) con la publicación constante de leyes y decretos. Además, se estableció el examen de entrada en cargo (docimasía) y la rendición de cuentas (*euthynai*) al término del desempeño público, controlado por el pueblo (a través de la asamblea y de los tribunales). De este modo se extiende a todos los ciudadanos la práctica política y deliberativa («gobernar y ser gobernado por turnos»: Texto 7), también como educación política, en el contexto de las dos principales instituciones de la democracia: la asamblea (*ekklesia*) y los tribunales populares (*dikasteria*), sin descartar tampoco otras instancias, aparentemente más restringidas, como el Consejo (*Boule*) y otras magistraturas. El peso mayor en la vida política lo tienen sin duda la asamblea y los tribunales, en un contexto en el que no hay una distinción tan neta como la existente hoy en día, entre «estado» y ciudadano, pues la polis se define como una comunidad (*koinonía*) de ciudadanos que se identifican con el estado.

La democracia antigua no depende solo de sus instituciones sino fundamentalmente de la capacidad y actuación política del *demos*, entendido tanto como toda la comunidad política, como las clases bajas dentro de ella y como la misma asamblea (*ekklesia*), es decir el pueblo como sujeto político. Esto se da en un contexto en el que una mayoría de los que deliberan, resuelven y votan son las clases bajas en condiciones de igualdad. La asamblea está llena de «vendedores de lámparas, cordeleros, zapateros y curtidores» (Aristófanes, *Caballeros*, 138-740). También señalado por Jenofonte (Texto 8) y Platón (*Protágoras*, 319d).

La educación para la acción política es la misma práctica democrática, como señala Protágoras, el sofista (Platón, *Protágoras*, 326e-328d), aunque sin duda los que disponían de más medios económicos tenían más posibilidades de aprender retórica con los sofistas, maestros de elocuencia, que enseñaban en Atenas por un salario. Sin embargo, el pensamiento y las discusiones de los sofistas se solían filtrar en las tiendas de barberos y en el mercado de Atenas así como en la asamblea, y de este modo se extendían a las clases bajas. Especialmente el teatro fue el lugar donde el pueblo de Atenas reflexionaba sobre los problemas de la sociedad democrática de manera colectiva a través de los héroes trágicos del pasado.

Se ha discutido mucho si existió o no una teoría de la democracia en la democracia antigua. Hay ciertos rasgos que así podrían sugerirlo, como, por ejemplo, el discurso de Pericles en Tucídides (Texto 9) al inicio de la guerra por los caídos en combate, en el que se sublima el régimen político reinante en Atenas y se resalta la igualdad política y de oportunidades para la acción a pesar de las diferencias de riqueza.

Existen, sin embargo, dentro de la democracia ateniense, cortapisas a esa igualdad política que derivan, sin duda, de la posición socioeconómica de los ciudadanos. Estas distintas oportunidades se dieron no solo en cuanto a las posibilidades, ya mencionadas, de educación para la acción política (a través de los sofistas, pero también con maestros de gramática, música o gimnasia), sino en la misma práctica política. Por una parte, las magistraturas (el cargo de arconte) principales no eran accesibles a todos los ciudadanos, solo a las clases más altas (las dos primeras clases del censo: *pentakosiomedimnoi* y *hippeis*), y solo se abrieron a los de la tercera clase (la de los *zeugitai*) después de Efiltes (457: Aristóteles, *Constitución de los atenienses*, 26.2)² y teóricamente nunca fueron accesibles a los ciuda-

² Solón de Atenas dividió, a inicios del s. vi a.C., a los ciudadanos atenienses en cuatro clases censitarias de acuerdo al patrimonio, instaurando

danos más pobres, los *thetes*, aunque este sistema ya no regía en el s. IV. Se debate, por otra parte, si los *thetes* participaron o no habitualmente (y desde qué fecha) en el Consejo de 500, que preparaba la agenda de la asamblea, y cuyos miembros eran sorteados entre varones ciudadanos de más de 30 años. El Consejo, junto con la *ekklesia*, tenía un gran ascendiente político y desempeñaba una gran cantidad de tareas de gobierno o ejecutivas, previa consulta con la Asamblea.

Dentro de este contexto de restricciones a la igualdad, otro de los elementos que se han debatido es el paso de lo que se ha definido como el imperio o la soberanía del pueblo, en el s. V, a un imperio de la ley en s. IV. La evolución y los cambios de la democracia ateniense están sometidos también a debate, y, especialmente, se discute si en el s. IV la democracia sufre cortapisas o no. Para valorarlo adecuadamente hay que observar dos aspectos interrelacionados en los desarrollos de la democracia: uno, el institucional y otro el de las fuerzas/y los cambios sociales que se encuentran detrás de los debates políticos existentes en el marco institucional. En el s. IV parece que se percibe, en ciertos aspectos, una mayor «profesionalización» en las instituciones (retores, legisladores), pero al mismo tiempo cierto deterioro en las bases sociales que fundamentan la existencia de la democracia y que se manifiestan en un aparente empobrecimiento del pueblo, especialmente de aquellos «sin tierras» o más desfavorecidos económicamente. Esta realidad, sometida a debate, no puede separarse de una distinción crucial entre la democracia radical del s. V y la democracia del s. IV y es el vínculo con el Imperio ateniense (denominado *arche*).

La democracia ateniense de época clásica, especialmente la democracia radical es una *democracia imperialista*. El imperio no es elemento de definición de la democracia como tal, pero sí fue un fundamento esencial para que la democracia radical, que

una timocracia. Estas clases son, de mayor a menor patrimonio: *pentakosiomedimnoi*, *hippeis*, *zeugitai* y *thetes*. Ver capítulo 2.

se define por una participación activa y efectiva e igualitaria de las clases bajas y, en especial, de aquellos «sin tierras» (*thetes*), se mantenga estable y sin conflicto interno con las clases altas que no tienen que «pagar» por ello. Este sistema entra en crisis durante la Guerra del Peloponeso y esa crisis genera dos revoluciones oligárquicas (411 y 404) que revocaron la democracia y el *misthos*, es decir el pago por el desempeño de funciones públicas que emana de la polis.

Recibir un pago por parte de la polis (Texto 10) por asistir a los tribunales populares (*dikasteria*) y a otras instituciones (*Boule* o Consejo) así como por el desempeño de tareas militares (como hoplita o como remero) era esencial para estimular la participación política y mantener la confianza (*pistis*) del pueblo y la autonomía en el criterio de voto y, por tanto, la igualdad política. Precisamente en el s. iv, a pesar de que se mantiene el *misthos* —aunque se reduce, teniendo en cuenta que se encarece el nivel de vida— la ausencia de Imperio y/o las dificultades en renovarlo generan nuevas «dependencias» manifestadas en el auge de la evergesía privada (agradecimiento en forma de trabajo productivo por «favores» o «préstamos») y otras formas sutiles (como el fenómeno del parasitismo en forma de dependencia alimentaria) que generan desigualdad política, clientelismo y «pago por favores» en forma de seguimiento político.

Existen otros procesos democráticos e igualitarios en Grecia, mucho peor conocidos y probablemente no tan desarrollados o amplios como el ateniense. El término *demokratia* se volvió prestigioso en el s. iv hasta el punto de que este concepto comenzó a recibir, personalizado, un culto como divinidad (*Demokratia*) (Fig. 3). Sin embargo, precisamente por ello detrás de la alabanza al concepto se escondieron, con frecuencia, otros postulados políticos o reivindicaciones no estrictamente democráticas ni igualitarias o de tendencias más moderadas, que fomentarían la desigualdad política (como las de Terámenes en Atenas de finales del s. v), desarrollándose especialmente en el pensamiento político del s. iv,

como en Aristóteles o Isócrates bajo el nombre de «democracia ancestral». La cuestión está en recortar los derechos de participación políticos del *demos* más pobre (los *thetes*), especialmente los «sin tierra», o bien suprimirlos, como ocurrió en las revoluciones oligárquicas del 411 y 404 en la Guerra del Peloponeso.



Fig. 3. Estela con *Demokratia* coronando al *Demos* y con la inscripción de la ley de Eucrates para evitar un posible derrocamiento de la democracia en Atenas tras Queronea (337 a.C.). Fuente: Museo del Ágora de Atenas (Agora I 6524).

Por último, no solo la libertad y la igualdad determinan la pertenencia ciudadana, la igualdad y las posibilidades de participación asamblearia. También, sin duda, la filiación. La participación ciudadana y la igualdad política vienen marcadas, salvo en

momentos puntuales de cierta apertura o integración (con Clístenes) —a veces fallidos—, por el nacimiento de un padre ateniense, y a partir de Pericles (Plutarco, *Pericles*, 37.3-4 y Texto 11), también de una madre ateniense (*astoi*). El nacimiento en el territorio (Fig. 4) no daba la capacidad ciudadana, solo el nacimiento de un padre (o un padre y una madre) atenienses, es decir la filiación, elemento esencial, por tanto, en las posibilidades de igualdad política. De este modo Atenas contaba con una población importante residente en la ciudad e incluso nacida en el territorio ático durante varias generaciones, que no tenían ciudadanía. Eran extranjeros que habitaban en el Ática, los «metecos».

De este modo, la democracia ateniense es una democracia en la que existe esclavitud (y esclavitud masiva) y excluye en sus prácticas a los esclavos y extranjeros, incluso a aquellos residentes de por vida en la ciudad y a sus hijos (algo controvertido, en cualquier caso, para algunos autores). Esta democracia, en realidad, no está tan alejada de las democracias modernas de los siglos XIX y XX, donde la esclavitud y estrictas leyes de extranjería han estado y están presentes. Esta exclusión se acompaña de una ideología de exclusividad regida por el nacimiento autóctono, fundamentado en lo religioso, es decir en el nacimiento de los atenienses de la Tierra (como divinidad) (y de su ancestro Erictonio), y protegidos/criados por la diosa Atenea, que forma parte de la ideología de la democracia ateniense.

Las mujeres de Atenas, esposas o hijas de ciudadanos, sí participan, sin embargo, de la autoctonía o de la filiación ateniense por lo que, aunque sin igualdad política con respecto a los varones en la deliberación, sí participan en *ta hiera kai hosia*. Es decir, las ciudadanas oficiaban en los ritos y ceremonias religiosas públicas y cívicas de Atenas dedicadas a los dioses y que formaban parte de lo que era la definición ciudadana en Atenas. En el terreno religioso, pues, las mujeres sí tienen una ciudadanía activa y una participación casi igualitaria a la de los varones ciudadanos en la ciudad. Las mujeres en ámbito religioso toman deci-



Fig. 4. Mapa del Ática con la organización clistéica de demos, trittías y tribus. Fuente: Wikimedia Commons.

siones, hacen declaraciones, manejan dinero, imponen multas, castigan a los culpables de sacrilegio, entablan demandas contra quienes lesionan sus intereses; a menudo se encuentran en estrecho contacto con las autoridades cívicas, realizando sacrificios y otros ritos religiosos en nombre de la ciudad y de la comunidad

en su conjunto. En general, en este ámbito, aunque con ciertas cortapisas también, tienen los mismos derechos que los varones ciudadanos de Atenas.

Textos

Aristóteles, *Política*, 1275b 18-23 (Trad. M. García Valdés) (Texto 1)

Después de esto resulta claro quién es el ciudadano: a quien tiene la posibilidad de participar en la función deliberativa o judicial, a ese llamamos ciudadano de esa ciudad; y llamamos ciudad, por decirlo brevemente, al conjunto de tales ciudadanos suficiente para vivir con autarquía

Aristóteles, *Política*, 1277b (Trad. M. García Valdés) (Texto 2)

Por eso, en algunas ciudades antiguamente los artesanos no participaban de las magistraturas, hasta que llegó la democracia en su forma extrema.

Aristóteles, *Política*, 1296b (Trad. M. García Valdés) (Texto 3)

Así pues, donde supera el número de los pobres la proporción indicada, ahí es natural que haya democracia, y cada forma de democracia según predomine cada elemento del pueblo. Por ejemplo, si aventaja el número de campesinos, la primera democracia; si el de los artesanos y asalariados, la última, y de manera igual para las otras formas intermedias.

Heródoto, 3.80.6 (Trad. C. Schrader) (Texto 4)

En cambio, el gobierno del pueblo tiene, de entrada, el nombre más hermoso del mundo: isonomía; y, por otra parte, no incurre 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. Por consiguiente, soy de la opinión de que, por

nuestra parte, renunciemos a la monarquía exaltando al pueblo al poder, pues en la colectividad reside todo.

Aristóteles, *Constitución de los atenienses*, 25-26 (Trad. M. García Valdés) (Texto 5)

Diecisiete años, aproximadamente, después de las Temístocles priva Guerras Médicas duró el gobierno al consejo del bajo la dirección de los del Areópago, aunque su influencia decaía poco a poco. Con el aumento de la plebe, llegó a ser jefe del pueblo Efiálfes, hijo de Sofónides, tenido por incorruptible y justo para el régimen, y atacó al Consejo. Primeramente eliminó a muchos de los Areopagitas, entablando pleitos contra ellos por su administración. Después, siendo arconte Conón, quitó al consejo todas las funciones añadidas que le hacían guardián de la constitución, y unas las devolvió a los Quinientos (Consejo o Boule de 500), otras al pueblo (ekklesia) y a los tribunales (dikasteria).

Aristóteles, *Política*, 1304a17-24 (Trad. M. García Valdés) (Texto 6)

Cambian también en oligarquía, en democracia y en república por adquirir prestigio o aumento de poder de una magistratura o de otro elemento de la ciudad; por ejemplo, la buena reputación adquirida por el Consejo del Areópago durante las Guerras Médicas parece que hizo más severo el régimen; y, a su vez, la muchedumbre que servía en las naves, al ser causante de la victoria de Salamina y, mediante ella, de la hegemonía gracias al poder sobre el mar, hizo más fuerte la democracia.

Aristóteles, *Política*, 1317b (Trad. M. García Valdés) (Texto 7)

El fundamento básico del sistema democrático es la libertad (pues esto suelen decir, en la idea de que solo en este régimen se participa de libertad, pues este es, como dicen, el objetivo al

que tiende toda democracia). Una característica de la libertad es gobernar y ser gobernado por turno. De hecho la justicia democrática consiste en tener lo mismo según el número y no según el mérito, y siendo esto lo justo, la muchedumbre forzosamente debe ser soberana, y lo que apruebe la mayoría, eso tiene que ser el fin y lo justo. En efecto, dicen que todo ciudadano debe tener lo mismo, de modo que en las democracias resulta que los pobres son más poderosos que los ricos, ya que son más, y la opinión de la mayoría es la autoridad soberana. Este, pues, es un signo distintivo de la libertad, que todos los demócratas consideran como elemento definidor de su régimen. Otra característica es vivir como se quiere; pues dicen que esto es obra de la libertad, si precisamente es propio del esclavo vivir como no quiere. Este es, pues, un segundo elemento definidor de la democracia, y de ahí vino el no ser gobernado preferentemente por nadie, y si no es posible, por turno. Y de esta manera se contribuye a la libertad fundada en la igualdad.

Jenofonte, *Recuerdos de Sócrates*, 3.7.6 (Trad. J. Zaragoza) (Texto 8)

Porque ¿de quiénes de ellos te da vergüenza (hablar)?, ¿de los bataneros, de los zapateros, de los albañiles, de los herreros, de los campesinos, de los comerciantes o de los que andan traficando por el ágora preocupados de comprar algo barato para venderlo a más precio? Porque son todos ellos los que componen la asamblea.

Tucidides, 2.37 y 40 (Trad. J.J. Torres Esbaranch) (Texto 9)

Tenemos un régimen político que no emula las leyes de otros pueblos, y más que imitadores de los demás, somos un modelo a seguir. Su nombre, debido a que el gobierno no depende de unos pocos sino de la mayoría, es democracia. En lo que concierne a los asuntos privados, la igualdad, conforme a nuestras leyes, alcanza a todo el mundo, mientras que en la

elección de los cargos públicos no anteponemos las razones de clase al mérito personal, conforme al prestigio de que goza cada ciudadano en su actividad; y tampoco nadie, en razón de su pobreza, encuentra obstáculos debido a la oscuridad de su condición social si está en condiciones de prestar un servicio a la ciudad. En nuestras relaciones con el Estado vivimos como ciudadanos libres y, del mismo modo, en lo tocante a las mutuas sospechas propias del trato cotidiano, nosotros no sentimos irritación contra nuestro vecino si hace algo que le gusta y no le dirigimos miradas de reproche, que no suponen un perjuicio, pero resultan dolorosas. Si en nuestras relaciones privadas evitamos molestarlos, en la vida pública, un respetuoso temor es la principal causa de que no cometamos infracciones, porque prestamos obediencia a quienes se suceden en el gobierno y a las leyes, y principalmente a las que están establecidas para ayudar a los que sufren injusticias y a las que, aun sin estar escritas, acarrear a quien las infringe una vergüenza por todos reconocida. [...]

40. Amamos la belleza con sencillez y el saber sin relajación. Nos servimos de la riqueza más como oportunidad para la acción que como pretexto para la vanagloria, y entre nosotros no es un motivo de vergüenza para nadie reconocer su pobreza, sino que lo es más bien no hacer nada por evitarla. Las mismas personas pueden dedicar a la vez su atención a sus asuntos particulares y a los públicos, y gentes que se dedican a diferentes actividades tienen suficiente criterio respecto a los asuntos públicos. Somos, en efecto, los únicos que a quien no toma parte en estos asuntos lo consideramos no un despreocupado, sino un inútil; y nosotros en persona cuando menos damos nuestro juicio sobre los asuntos, o los estudiamos puntualmente, porque, en nuestra opinión, no son las palabras lo que supone un perjuicio para la acción, sino el no informarse por medio de la palabra antes de proceder a lo necesario mediante la acción.

Plutarco, *Vida de Pericles*, 9.3 (Trad. A. Pérez Jiménez) (Texto 10)

Rápidamente (Pericles) corrompió a la multitud con el dinero de los espectáculos y la paga de los juicios y con otros salarios y ayudas.

Aristóteles, *Constitución de los atenienses*, 26.3 (Trad. M. García Valdés) (Texto 11)

Y al tercero (año) después, siendo arconte Antídoto, debido al gran número de ciudadanos, decretaron, a propuesta de Pericles, que no participase de la ciudadanía el que no hubiera nacido de padre y madre ciudadanos.

Para profundizar

Canevaro, Mirko. «The Popular Culture of the Athenian Institutions: ‘Authorized’ Popular Culture and ‘Unauthorized’ Elite Culture in Classical Athens». En *Popular Culture in the Ancient World*, editado por Lucy Grig, 39-65. Cambridge: Cambridge University Press, 2017.

Cohen, Edward E. *The Athenian Nation*. Princeton: Princeton University Press, 2000.

Dabdab Trabulsi, José Antonio. *Participation directe et démocratie grecque. Une histoire exemplaire?* Besançon: PUFC, 2006.

Finley, Moses I. *Democracy Ancient and Modern*. Londres: Chatto & Windus, 1973.

Gallego, Julián. *La anarquía de la democracia. Asamblea ateniense y subjetivación del pueblo*. Buenos Aires: Miño y Dávila, 2018.

Gallego, Julián. *La democracia. Pasión de multitudes*. Buenos Aires: Miño y Dávila, 2019.

Hansen, Mogens Herman. *Athenian Democracy in the Age of Demosthenes*. Oxford, Cambridge, USA: B. Blackwell, 1991.

Morris, Ian, Kurt A. Raaffaub, eds. *Democracy 2500? Questions and Challenges*. Dubuque, Iowa: Kendall/Hunt Pub. Co, 1998.

Musti, Domenico. *Demokratía: orígenes de una idea*. Madrid: Alianza, 2000[1995].

- Ober, Josiah, Charles W. Hedrick, eds. *Dēmokratia: a conversation on democracies, ancient and modern*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1996.
- Ober, Josiah. *Athenian legacies: essays on the politics of going on together*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 2005.
- Plácido, Domingo. *La sociedad ateniense. La evolución social en Atenas durante la guerra del Peloponeso*. Barcelona: Crítica, 1997.
- Raaflaub, Kurt A., Josiah Ober, Robert W. Wallace, eds. *Origins of Democracy in Ancient Greece*. Berkeley-Los Angeles-Londres: University of California Press, 2007.
- Roberts, Jennifer T. *Athens on Trial: The Anti-Democratic Tradition in Western Thought*. Princeton: Princeton University Press, 1994.
- Valdés Guía, Miriam. «Los griegos inventaron la democracia... ¿O fuimos nosotros?». En *La Historia y su mitos: la Antigüedad revisitada*, editado por María Cruz Cardete del Olmo, 43-61. Madrid: Siglo XXI, 2010.
- Vidal-Naquet, Pierre. *La democracia griega. Una nueva visión. Ensayos de historiografía antigua y moderna*. Madrid: Akal, 1992.

1.2. Clases censitarias, organización militar y flota en Atenas

Chiara M. Mauro

1.2.1. Clases censitarias y servicio militar

«Ser ciudadano» en Atenas daba acceso a una serie de derechos, pero también comportaba obligaciones, entre las que se encontraba la prestación del servicio militar. Todos los hombres entre los 20 y los 60 años podían ser llamados a contribuir a la guerra e, idealmente, el poder participar de manera activa en la defensa de la ciudad constituía un privilegio. De hecho, en la Grecia Antigua se hallaba difundida la idea de que un hombre no tenía que preguntar qué era lo que su ciudad podía hacer por él, si antes él no había demostrado lo que él mismo podía hacer por ella. La ciudadanía, junto con las formas de participación política a las que daba acceso, era, por lo tanto, considerada como una recompensa por haber prestado servicio a la ciudad y, entre las formas más destacadas de servir a la ciudad, se encontraba —como ha sido mencionado anteriormente— la necesidad de contribuir a su defensa armada (Texto 1).

En el ejército había varias unidades. El encuadramiento de los ciudadanos atenienses en los diferentes sectores del ejército no era arbitrario, sino que dependía de las posibilidades económicas de cada uno y, por ende, de la clase censitaria a la que pertenecía. De hecho, a principios del siglo VI a.C. Solón (594

Cómo citar: Mauro, Chiara M. «Clases censitarias, organización militar y flota en Atenas». En *La Antigua Grecia hoy. De la ciudadanía y sus límites al «desarrollo sostenible»*, editado por Miriam Valdés Guía y Fernando Notario Pacheco, 35-46. Madrid: Ediciones Complotense, 2024. <https://dx.doi.org/10.5209/div.018.02>

a.C.) había dividido a los ciudadanos atenienses según la cantidad de producto que daban anualmente sus tierras. Había llegado así a constituir cuatro clases censitarias, tal y como queda documentado en la *Constitución de Atenas* de Aristóteles (Texto 2). A la clase más alta pertenecían los llamados *pentakosio-medimnoi*: estos ciudadanos disponían de una renta anual igual o superior a los 500 *medimnoi* y, por lo tanto, eran los únicos que podían aspirar a cubrir el papel de estrategas, los jefes militares (al menos a partir de finales del s. VI a.C.). La segunda clase por capacidad económica estaba constituida por los *hippeis* (literalmente, los «caballeros»), quienes producían cada año una renta que oscilaba entre los 299 y los 499 *medimnoi*; gracias a su situación económica desahogada, los *hippeis* podían permitirse mantener un caballo y, por eso, formaban el grueso de la caballería. La tercera clase comprendía a los *zeugitai*: si bien la etimología de esta expresión ha dado lugar a numerosos debates, el término parece contener una alusión a la palabra griega «yugo» (*zygón*) y referirse, por lo tanto, a aquellos labradores que, en aquella época, podían costear y disponer de una yunta de bueyes (y tierras entre las 4 o 5 hectáreas). Los *zeugitai* podían asumir el coste de la panoplia³; en el ejército, desempeñaban su papel como hoplitas en la unidad de infantería pesada. Finalmente, pertenecían a la clase de los *thetes* aquellos ciudadanos que producían menos de 200 *medimnoi* y que no llegaban a poseer una yunta de bueyes; se trataba de ciudadanos que tenían terrenos de extensión muy reducida o, directamente, no poseían tierras. Los *thetes*, desprovistos —o casi— de recursos, constituían el grueso de la armada, siendo empleados como tropas ligeras y —sobre todo, más adelante— como remeros en la flota.

³ Era el conjunto de armamentos de un soldado. Estaba compuesta por la armadura (coraza, casco, hombreras, grebas y varias protecciones para el cuerpo), el escudo, la espada y la lanza.

1.2.2. Los cambios experimentados por la flota de Atenas en el siglo v a.C.

Durante la edad arcaica, las flotas de las ciudades griegas estaban constituidas fundamentalmente por pentecónteros, barcos «de cincuenta remos». Los pentecónteros eran embarcaciones versátiles, ya que no eran barcos de guerra en sentido estricto. De hecho, fueron utilizados a lo largo de los siglos VIII, VII y VI a.C. con fines muy diversos: viajes de exploración, empresas colonizadoras, iniciativas comerciales y acciones de piratería. Los pentecónteros eran generalmente de propiedad privada, lo que significa que —para utilizarlos en operaciones bélicas— la ciudad tenía que tomarlos prestados. Los personajes acaudalados que los poseían, por lo tanto, los suministraban a su ciudad en caso de necesidad para que fueran utilizados, como flotas, en intervenciones militares.

Esta situación empezó a cambiar a finales del siglo VI a.C., cuando se fue difundiendo un nuevo tipo de barco —el trirreme— probablemente de origen corintio. El trirreme era un barco que, sin ser más largo ni ancho que el pentecóntero, podía alojar a un número de remeros tres veces mayor y esto le permitía ser más rápido y eficaz en caso de impacto con otras embarcaciones⁴. El aumento del número de los remeros fue posible gracias a la creación de tres niveles de bogada diferentes, capaces de alojar hasta 170 remeros. Gracias al incremento en el número de bancos y niveles, los trirremes podían alcanzar grandes velocidades, ya que no tenían que esperar a que el viento impulsara sus velas, sino que se movían principalmente gracias a los remos; dependían, por lo tanto, de la propulsión humana y de la habilidad de los remeros. Sin embargo, los costes de la construcción y del equipamiento de un trirreme eran particularmente

⁴ Los trirremes estaban equipados con espolones, prolongaciones de la proa usadas para embestir y finalmente hundir otras embarcaciones, obrando como un ariete contra estas.

elevados, así que fue necesario abandonar el sistema sobre el cual descansaban las flotas arcaicas para pasar a un nuevo tipo de planteamiento, en el que la propiedad de los barcos de guerra recaía directamente en manos del Estado.

En Atenas el promotor de este cambio fue, sin duda alguna, Temístocles. En el 483 a.C., el político ateniense propuso que los ingresos procedentes de la explotación de las minas de Laurión⁵ se utilizaran para expandir la flota y construir 200 nuevos trirremes. A pesar de la firme oposición de Aristides, la propuesta de Temístocles se vio finalmente aprobada de tal manera que, en los prolegómenos de la invasión persa, Atenas podía ya contar con una flota estatal constituida por al menos 200 trirremes.

1.2.3. A bordo de los trirremes: tripulación, oficiales y soldados

Teniendo en cuenta que cada trirreme, para alcanzar sus capacidades máximas, tenía que ser impulsado por 170 remeros, el capital humano necesario para mover y conducir a la guerra los 200 trirremes atenienses rondaba los 34000 individuos. A esto habría que añadir a los oficiales (generalmente conocidos como *hyperesia*), a los infantes de marina (*epibátai*) y a los arqueros que cada uno de estos trirremes transportaba.

Cada trirreme transportaba, por lo tanto, aproximadamente 200 personas. Al mando de cada uno de ellos estaba el piloto (*kybernetes*), máximo oficial y comandante de la tripulación. Como experto del arte de la navegación, sobre el piloto recaían las decisiones sobre el gobierno de la nave. El piloto era fundamentalmente el oficial de mando, así que su función era la de gestionar y enderezar la nave; las maniobras del barco eran, por lo tanto, encomendadas —salvo excepciones— al personal en-

⁵ Las minas de Laurión eran minas de plata situadas en el sur del territorio ático, a unos 50 km de Atenas.

rolado. El que seguía en rango al *kybernetes* era el oficial de proa (*prorates*): a él se le encargaba la vigilancia de la ruta a seguir y de las maniobras de aproximación o alejamiento de la costa; el oficial de proa también tenía que asegurarse de que el casco y los aparejos fueran eficientes y se encontrasen en buenas condiciones. A estos dos oficiales se añadían otras figuras: el responsable del ritmo y de la moral de los remeros (*keleustes*), el flautista que marcaba el ritmo de las bogadas (*auletes*) y el ayudante administrativo (*pentekontarchos*). Los pocos datos disponibles acerca de los oficiales de la marina impiden su correcto encuadramiento, así que resulta difícil determinar cuál fuese su estatus social y económico. De todas formas, al menos a juzgar por la baja consideración que estos personajes gozaban, es probable que procedieran de los estratos más bajos de la sociedad y que algunos de ellos (el flautista, por ejemplo) fuesen extranjeros o esclavos alquilados para esa finalidad.

Al grupo de los oficiales se sumaban los combatientes de marina: de estos, diez eran infantes armados como hoplitas (*epibátai*) y cuatro eran arqueros (*toxotai*). Los infantes de marina pertenecían probablemente a la clase de los *zeugitai*; su función consistía en combatir desde el puente de la nave después que esta hubiera abordado el buque enemigo. De condición más humilde, los arqueros subían a los trirremes con el fin de aumentar su capacidad de ataque a largo alcance.

Si entre oficiales (*hyperesia*) y soldados (*epibátai* y *toxotai*) cada trirreme transportaba aproximadamente 30 personas, el grueso de la tripulación (170 por barco) estaba compuesto por los remeros (*nautai*). Los remeros procedían, mayoritariamente, de la clase más baja de ciudadanos (los *thetes*), ya que eran exactamente los hombres con pocos recursos aquellos que no disponían de medios suficientes para equiparse como soldados y se veían, por lo tanto, obligados a prestar servicio militar a su propia ciudad desarrollando la labor más pesada y penosa. Dadas las grandes cantidades de hombres requeridos, entre los re-

meros se encontraban no solo los ciudadanos, sino también esclavos y metecos, ya que solo con la población de Atenas no podían cubrirse las necesidades de la flota de la ciudad.

Los remeros de los trirremes estaban organizados en tres filas superpuestas (Fig. 5). La fila inferior estaba ocupada por 54 talamitas (27 por cada lado); los talamitas movían sus remos a través de portillas situadas a unos 50 cm por encima de la línea de flotación. En el nivel intermedio se encontraban 54 zigítai (27 por cada lado), que movían sus remos desde abajo del puente. Finalmente, los remeros del banco superior, los tranitas (62 en total, 31 por cada lado), podían mover sus remos gracias a la existencia de monturas de madera que sobresalían de las bordas. Cada remero estaba situado a una distancia aproximada de unos 90 cm de su vecino, así que, para evitar que en sus bogadas los remos se entrecocasen con los de los demás, era necesario un duro entrenamiento y una notable dosis de coordinación (favorecida, esta última, por el *keleustes* y el *auletis*, quienes dictaban mediante el sonido de la música el ritmo que el barco tenía que mantener).

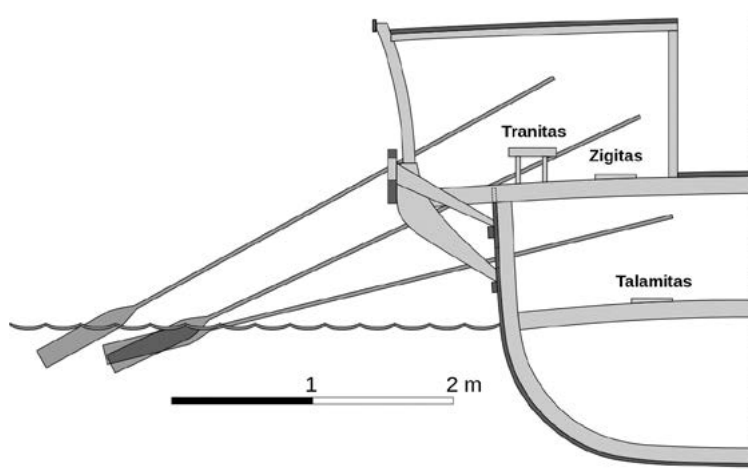


Fig. 5. Sección de un trirreme griego, una antigua galera de combate. Fuente. Wikimedia Commons.

1.2.4. La flota ateniense, ¿una «escuela de democracia»?

Cuando, en 480 a.C., la flota de Atenas (respaldada por otras ciudades-estado griegas) se enfrentó a la flota persa en las angostas aguas de Salamina, la destreza y la rapidez de los trirremes jugaron un papel decisivo (Texto 3). De hecho, la victoria fue determinada en gran parte por el sabio uso del *diekplous*, una maniobra naval que consistía en la penetración en las líneas enemigas y en el golpeo de los flancos de los barcos rivales con los espolones (Texto 4) (Fig. 6). Para que fuera correcto y prontamente ejecutado, el *diekplous* necesitaba de la lucidez de los oficiales, de la pericia de la tripulación y de la coordinación y rapidez de los remeros.

La victoria sobre los persas en Salamina fue determinante para la conclusión de la segunda Guerra Médica y tuvo mucha resonancia. Es probable que este éxito fuera uno de los desencadenantes de la reclamación de los *thetes* para tener mayores privilegios políticos. De hecho, aunque probablemente no faltaran entre sus filas metecos, mercenarios y esclavos, la mayor parte de los remeros estaba constituida por miembros de la cuarta clase censitaria soloniana (la clase de los *thetes*). Si hasta aquel momento a los *thetes* se les había permitido aspirar solo a formar parte de la *Ekklesia*⁶ y de la *Heliea*⁷ (quedando excluidos de las demás magistraturas), ahora el papel rotundo que habían desarrollado en el contexto de las Guerras Médicas les proporcionaba una base válida y contundente para reclamar un aumento de sus prerrogativas políticas. Dicho de otra forma, la participación e integración de los *thetes* en la flota ateniense constituyó una ocasión única para que este grupo social, que en principio

⁶ La *Ekklesia* era la principal asamblea de la democracia ateniense; estaba formada por todos los ciudadanos varones, independientemente de la clase censitaria a la que pertenecían.

⁷ La *Heliea* era el tribunal supremo de la Antigua Atenas. En el siglo V a.C. estaba diversificada en varios tribunales populares (o *dikasteria*).

carecía de expectativas o conciencia comunes, fuera cobrando una identidad propia y cohesión.

Esta toma de conciencia de la clase más baja y el consiguiente debate acerca de la posibilidad de concederle mayores cuotas de participación política quedan reflejados en las fuentes escritas posteriores, en donde se leen opiniones diferentes. Según Aristóteles (Texto 5), pese a sus servicios para la comunidad, los remeros no merecían un papel en los asuntos políticos. Aparentemente diferente, pero cargada de un tono irónico, es la opinión del «Viejo Oligarca» (o Pseudo-Jenofonte) (Texto 6), de finales del siglo V a.C.: en uno de los pasajes iniciales de la obra, el autor afirma sarcásticamente que, ya que del pueblo dependía el poder de la ciudad, era justo que los *thetes* pudiesen acceder a cualquiera de las magistraturas (véase también el Texto 7).



Fig. 6. Espolón de bronce perteneciente a un barco griego del siglo II a.C. encontrado en Atlit (Israel), Museo Marítimo Nacional de Haifa. Fuente: Wikimedia Commons.

Barry Strauss, historiador estadounidense, ha llegado a definir la flota ateniense como una «escuela de democracia» porque, según él, la participación en ella brindó a los *thetes* una oportunidad única para agruparse, fortalecer y encauzar sus reivindicaciones hacia un objetivo común.

Textos

Aristófanes, *Avispas*, 1117-1121 (Trad. F. Baraibar y Zumárraga) (Texto 1)

Pero hay entre nosotros zánganos desprovistos de aguijón, que se comen sin trabajar el fruto de nuestros afanes. Y es doloroso, ciudadanos, que quien nunca peleó, quien nunca se hizo una ampolla manejando el remo o la lanza en defensa de la ciudad se apodere así de nuestro salario.

Aristóteles, *Constitución de los Atenienses*, 7.3-4 (Trad. M. García Valdés) (Texto 2)

Por censo los distribuyó en cuatro clases, como ya antes estaban divididos: los pentakosiomedimnoi, los caballeros, los zeugitas y los thetes. [...] Debía tributar como pentakosiomedimnos el que sacaba de su propia tierra quinientas medidas entre productos secos y líquidos; como caballero el que sacaba trescientas medidas, o como dicen algunos, los que podían criar un caballo. Aducen como prueba el nombre de la clase, como derivado del mismo hecho, y las ofrendas de los antiguos: pues hay dedicada en la Acrópolis una imagen de Dífilo en la que se lee la siguiente inscripción:

«Antemión, hijo de Dífilo, consagró esta a los dioses, al pasar de la clase de los thetes a la de caballero».

Y como testimonio junto a ella hay un caballo, para significar con ello la clase de los caballeros. Sin embargo, más razonable es que se definiera por las medidas de cosecha como los de quinientos medimnos. Pagaban tributo de zeugita los que

cosechaban entre granos y líquidos doscientas medidas, los demás tributaban como thetes.

Tucidides, 1.74.1 (Trad. J.J. Torres Esbarranch) (Texto 3)

Se demostró claramente que la suerte de los griegos dependía de las naves.

Diodoro Sículo, 11.18.6 (Trad. J.J. Torres Esbarranch) (Texto 4)

A unas las alcanzaron de lleno con sus espolones y a otras les arrancaron las filas de remos al pasar rozando sus cascos.

Aristóteles, *Política*, 1327b (Trad. P. de Azcárate) (Texto 5)

En cuanto a las fuerzas navales, nadie duda que el Estado debe, hasta cierto punto, ser poderoso por mar, y esto no solo en vista de sus necesidades interiores, sino también con relación a sus vecinos, a los cuales debe poder socorrer o molestar por mar y por tierra según los casos. La extensión de las fuerzas marítimas debe ser proporcionada al género de existencia de la ciudad. Si esta existencia es por completo de dominación y de relaciones políticas, es preciso que la marina de la ciudad tenga proporciones análogas a las empresas que ha de llevar a cabo. Generalmente el Estado no tiene necesidad de esta población enorme compuesta por las gentes de mar, que no deben ser jamás miembros de la ciudad. No hablo de los guerreros que se embarcan en las flotas, que las mandan y que las dirigen, porque estos son ciudadanos libres y proceden del ejército de tierra.

Ps.-Jenofonte, *Constitución de los atenienses*, 1.2 (Trad. C.M. Mauro) (Texto 6)

En Atenas justamente los pobres y el pueblo tienen más poder que los nobles y los ricos por este motivo, porque es el pueblo quien mueve los barcos y quien da poder a la ciudad: los pilotos, los contramaestres, los ayudantes administrativos, los

vigías y los carpinteros de abordó. Estos son los que dan fuerza a la ciudad mucho más que los hoplitas, los nobles y los buenos hombres. Por eso me parece justo que todos puedan tomar parte en las magistraturas, tanto en las que se accede por sorteo como en las que se accede por votación, y que cualquier ciudadano que así lo desee pueda expresar su propia opinión.

Tucidides, 7.63 (Trad. J.J. Torres Esbarranch) (Texto 7)

[...] aquellos de entre vosotros que sois considerados como Atenienses, porque usáis la lengua y porque tenéis la misma manera de vivir, aunque no lo seáis de nación y por este medio habéis sido famosos y nombrados en toda Grecia y participantes de nuestro imperio y señorío.

Para profundizar

Amit, Moshe. *Athens and the Sea: a Study in Athenian Sea-power*. Bruselas: Latomus, 1965.

Casson, Lionel. *Los antiguos marinos. Navegantes y guerreros del mar en el Mediterráneo en la Antigüedad*. Buenos Aires: Editorial Paidós, 1969.

Ceccarelli, Paola. «Sans thalassocratie, pas de démocratie? Le rapport entre thalassocratie et démocratie à Athènes dans la discussion du Ve et IVe siècle av. J.-C.», *Historia* 42 (1993): 444-470.

Gabrielsen, Vincent. *Financing the Athenian Fleet: Public Taxation and Social Relations*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1994.

Jordan, Borimir. *The Athenian Navy in the Classical Period*. Berkeley: University of California Press, 1975.

Jordan, Borimir. «The Crews of Athenian Triremes», *L'Antiquité Classique* 69 (2000): 81-101.

Mauro, Chiara Maria. «El personal empleado en la construcción naval en la Atenas del siglo v a.C.», *Gerión. Revista de Historia Antigua* 41, n.º. 1 (2023): 35-61.

- Meiggs, Russell. *The Athenian Empire*. Oxford: Oxford University Press, 1972.
- Plácido, Domingo. *La sociedad ateniense. La evolución social en Atenas durante la guerra del Peloponeso*. Barcelona: Crítica, 1997.
- Pritchard, David. «The Standing of Sailors in Democratic Athens», *Dialogues d'Histoire Ancienne* 44, n.º 2 (2018): 231-253.
- Strauss, Barry. «The Athenian Trireme: School of Democracy». En *Demokratia: A Conversation on Democracies, Ancient and Modern*, editado por J. Ober y C. Hedrick, 313-326. Princeton: Princeton University Press, 1996.
- Valdés Guía, Miriam y Gallego, Julián. «Athenian zeugitai and the Solonian census classes: new reflections and perspectives», *Historia: Zeitschrift für alte Geschichte* 59, n.º 3 (2010): 57-281.
- Valdés Guía, Miriam. «Los Thetes y la flota ateniense en el s. v». En *La batalla: análisis históricos y militares*, coordinado por M. de Pazzis Pi Corrales, A. Sanz de Bremond y Mayáns y C. Diaz Sánchez 165-212. Madrid: Ministerio de Defensa, 2020.
- van Wees, Hans. *Greek Warfare. Myths and Realities*. Londres: Duckworth, 2004.

1.3. La ciudadanía espartana

M.^a del Mar Rodríguez Alcocer

1.3.1. Cómo se llega a ser ciudadano: la educación

En Esparta, hubo dos formas de llegar a ser ciudadano: por nacimiento y consiguiendo la ciudadanía en momentos de extrema necesidad para la ciudad. Por nacimiento, es decir, por lazos de consanguinidad, fue la forma más habitual. En época arcaica probablemente ser hijo de un ciudadano fue más que suficiente para alcanzar el estatus ciudadano, aunque la jerarquía social determinaba la capacidad para participar en las magistraturas, al menos hasta el siglo VI a.C. cuando el eforado pudo ser elegido de entre todos los ciudadanos. En época clásica, sin embargo, era preciso participar en los *syssitia*, las comidas comunales, aportando una parte de lo producido por los hilotas en las tierras de cada ciudadano (Texto 1) y participar en el ejército. A ello hay que añadir haber superado la famosa *agoge*, la educación espartana.

El nombre *agoge* para referirse a la educación espartana no surgió hasta época helenística; no obstante, el sistema espartano ya existía antes, como hace patente Jenofonte en su *República de los lacedemonios* al hablar de la *paideia* (educación) espartana, centrada especialmente en el aspecto físico y moral. Plutarco, en la *Vida de Licurgo*, es la otra gran fuente que se refiere al sistema educativo. En esta biografía del legislador legendario espartano, Plutarco, mezcló aspectos que aparecían ya en Jenofonte.

Cómo citar: Rodríguez Alcocer, M.^a del Mar. «La ciudadanía espartana». En *La Antigua Grecia hoy. De la ciudadanía y sus límites al «desarrollo sostenible»*, editado por Miriam Valdés Guía y Fernando Notario Pacheco, 47-67. Madrid: Ediciones Complutense, 2024. <https://dx.doi.org/10.5209/div.018.03>

fonte con otros que, muy probablemente, se fueron incluyendo a lo largo de la época helenística, particularmente en época de Agis IV y Cleómenes III cuando estos reyes, apoyados por el filósofo estoico Esfero de Borístenes, hicieron una serie de reformas con el objetivo de «retomar» la forma de vida supuestamente creada por Licurgo. Muchos historiadores actuales consideran que buena parte de las tradiciones presentes en Plutarco son creaciones tardías, de época de Cleómenes III, con lo cual, habría que tener en cuenta que lo que solemos llamar *agoge* es un sistema creado a lo largo de tres siglos que tiene su base en un modo de vida que se fue estableciendo en Esparta desde mediados o finales del siglo VI a.C. de forma paulatina. La mayoría de los aspectos relativos a la *agoge* siguen siendo, por tanto, muy discutidos, aunque hay elementos generales que podemos dar por válidos en época clásica gracias a Jenofonte o a noticias indirectas presentes en Platón, que tomó Esparta como modelo para su ciudad ideal, y en otros autores de época clásica como Tucídides, Heródoto o los autores de teatro áticos.

Lo que es indudable es que la *agoge* consistía en una serie de actividades que formaban al joven para ser un buen ciudadano y cuya aplicación propició que los espartanos se convirtieran en soldados disciplinados y profesionales. La disciplina estaba presente desde los orígenes de la educación porque la formación de un ciudadano llevaba implícito el respeto a la comunidad ya que los buenos espartiatas eran «obedientes a las leyes», como dicta el epigrama de los espartiatas difuntos en las Termópilas (Texto 2). De esta manera, la ciudad imponía un sistema que los ciudadanos debían respetar y seguir. Para hacerlo posible, la polis instauró la figura del *paidonomos*, un oficial que controlaba y dirigía las actividades educativas, teniendo incluso la prerrogativa de castigar a los niños negligentes (Texto 3). Asimismo, la ciudad dotaba a los éforos de la capacidad de controlar el sistema educativo, e incluso cualquier adulto, los jóvenes de más edad, las mujeres y los ancianos tenían un papel restrictivo y correctivo.

El control público de la educación por parte de las instituciones, sin embargo, no se producía en el momento en el que los niños empezaban a participar de las actividades educativas, sino que comenzaba desde el nacimiento cuando los ancianos revisaban el cuerpo del bebé observando que estaba bien formado (Texto 4)⁸. En el caso de que tuviera alguna deformidad se le abandonaba, pero si no presentaba ningún problema se le devolvía a la madre para que iniciara su crianza.

Desde su nacimiento y hasta los 5 o 7 años, los niños estaban con sus madres (Texto 5) y ellas les daban la primera educación. Este hecho conlleva que las bases emocionales y morales del niño las dirigía la propia madre. El papel de la madre es fundamental para el desarrollo del niño en cualquier sociedad, y la espartana no es distinta en este sentido; por esa razón los espartiatas crearon un sistema paralelo en el que las mujeres también recibían una educación en la misma mentalidad que los hombres, llevando a cabo actividades que propiciaban un pensamiento y una moralidad similar a la masculina solo que con un fin diferente: la maternidad y la educación de los hijos. El ejercicio femenino estaba pensado precisamente para la procreación de niños fuertes (Texto 6) y las críticas por parte de las jóvenes a sus congéneres masculinos ayudaban a encauzar las prácticas masculinas hacia los objetivos cívicos, al igual que las críticas de las madres hacia sus hijos que podemos leer en las *Máximas de mujeres espartanas*. Esta obra reúne aforismos de mujeres laconias que expresan un tipo de discurso acorde con los intereses de la ciudad.

A partir de los 7 años, los niños salían del hogar y de la protección de la madre para vivir en barracones junto a los demás niños de su edad, en grupos llamados *agelai* dirigidos por uno de ellos que actuaba como líder y corrector de los malos hábitos de sus compañeros (Texto 5). No obstante, estos grupos eran

⁸ Esta práctica sí parece antigua en tanto que en las comunidades antiguas son muy habituales prácticas eugenésicas de exposición similares.

asimismo vigilados por otro agente del Estado, el *eiren*, un joven de 18-20 años que dirigía sus actividades.

Desde los 20-21 años eran adultos (*hebontes*) pero tenían que vivir durante 10 años más junto a sus compañeros haciendo actividades que se asemejaban al servicio militar, es decir, deportes, entrenamientos militares y cualquier hábito de convivencia (Texto 7). Plutarco (Texto 8) dice que algunos jóvenes tenían hijos incluso antes de ver el rostro de su esposa a plena luz del día. Esta anécdota no aparece en otras fuentes, pero puede ser un indicativo de que el matrimonio se producía antes de los 30 años para los hombres, lo que no significaba necesariamente la convivencia con la esposa hasta, al menos, el final de su etapa como *hebontes*.

A partir de los 30 años cualquier varón que hubiera superado la *agoge* era considerado ciudadano de pleno derecho y adquiría la posibilidad de ser elegible en las magistraturas, aunque debía seguir manteniendo su cuerpo con actividades atléticas (Texto 9) con el fin de estar preparado para el ejército. También recibía un *klaros*, es decir, un lote de tierra para poder participar en los *syssitia* y poder mantener su estatus ciudadano.

En lo referente a las actividades que realizaban a lo largo de su juventud, podemos constatar con seguridad tres: el ejercicio físico, la música y la danza. También es conocido un tipo de formación intelectual de carácter oral y filosófico que se hace patente en la forma de expresión lacónica⁹. Todas estas prácticas estaban relacionadas de una u otra manera con su quehacer diario pero también con momentos en los que se exponían públicamente y ante los dioses como, por ejemplo, durante las Carneas o las Gimnopedias, festivales cívicos donde había concursos de música y danza. También en la participación en juegos panhelénicos como los Juegos Olímpicos, donde los jóvenes mostraban su fortaleza física y buscaban la gloria de la ciudad.

⁹ Sobre estas prácticas, ver el capítulo sobre la educación.

1.3.2. Cómo se llega a ser ciudadano: ascensos sociales

Frente a la forma habitual de acceso a la ciudadanía, en el siglo IV a.C. tenemos constancia de ciertas formas de ascenso social derivadas de cambios socioeconómicos propiciados por el imperialismo espartano posterior a la Guerra del Peloponeso. En este contexto tuvo lugar una división económica de la sociedad que hizo muy difícil el mantenimiento de la forma de vida comunal que se había instaurado desde mediados del siglo VI a.C. y durante todo el siglo V a.C. El enriquecimiento de unos pocos que se aprovecharon de la situación para incrementar sus bienes y el descenso del número de ciudadanos por la propia guerra, cuyo efecto fue la existencia de muchas mujeres herederas (Texto 10), tuvo como consecuencia el empobrecimiento de muchos ciudadanos que hubieron de vender ilegalmente sus tierras y dejar de participar en los *syssitia*, perdiendo así la ciudadanía. De esta manera se produjo una reducción muy importante del número de ciudadanos (Texto 11) que dio lugar a situaciones intermedias como la de los *hypomeiones*, es decir, los ciudadanos privados de la ciudadanía por su pobreza.

No obstante, la escasez de ciudadanos en edad de combatir se había evidenciado ya en la Guerra del Peloponeso, habida cuenta de que, tras la Paz de Nicias (421 a.C.) los espartanos decidieron premiar con la libertad a los hilotas llamados brásidos que habían participado junto a Brásidas en los enfrentamientos en Calcídica y Tracia, asentándolos en la localidad de Lépreo y concediéndoles el estatus de *neodamodeis*, es decir, «nuevos ciudadanos». La conjura de Cinadón mencionada por Jenofonte (Texto 12) indica que estos grupos tenían un estatus social inferior en su origen pero, con el tiempo, los descendientes de estos fueron considerados ciudadanos de pleno derecho.

También tenemos constancia de otros grupos intermedios inferiores como los *trophimoi* (adoptados), *mothakes* (libres, hijos

de periecos o extranjeros), *nothoi* (hijos ilegítimos) o *mothones* (hilotas que servían a los hijos de los ciudadanos durante la *agoge*), *epeunactoi*, lo que evidencia que era más fácil perder la ciudadanía que conseguirla.

1.3.3. Las funciones cívicas de los ciudadanos espartanos

Los *homoioi* (los semejantes) conformaban el pequeño grupo de ciudadanos espartanos, los espartiatas mayores de treinta años con plenos derechos políticos, que participan en las comidas comunales, en la asamblea ciudadana (la *Apella*) y en el ejército. La participación en estas actividades era necesaria para el mantenimiento del estatus cívico.

En el momento en el que accedían a la ciudadanía Plutarco (Texto 13) dice que recibían un *klaros* de su propiedad que trabajaban los hilotas vinculados a ese terreno y cuya producción servía para el mantenimiento de su familia y para contribuir a las comidas comunales, aunque el régimen de propiedad de la tierra es un tema actualmente muy debatido, con defensores de la importancia de la propiedad privada. Se atribuyen a Licurgo y al rey Polidoro el reparto de unos nueve o diez mil lotes de tierra correspondientes al número original de espartiatas, pero sabemos que el número fue en descenso debido a los graves problemas de escasez de ciudadanos derivados de las guerras constantes, las muertes por el terremoto del 464 a.C., las estrictas restricciones para mantener la ciudadanía y las desigualdades económicas que se fueron incrementando con el imperialismo del siglo IV a.C. Ceder o vender el *klaros* suponía la pérdida de los derechos cívicos en tanto que dejaban de tener la propiedad que les permitía contribuir a los *syssitia*, aunque hubo intentos para cambiar esta situación y repartir de nuevo las tierras, bien creando nuevas categorías cívicas, como los *neodamodeis*, o bien repartiendo tierras entre ciudadanos empobrecidos.

La obligatoriedad de contribuir a los *sysstia* o *phiditia*, las cenas comunales diarias (Texto 14), tiene que ver con la importancia de la vida en comunidad de los espartanos pero también con el pago de impuestos. De hecho, es la única forma obligatoria que conocemos de contribuir económicamente al Estado. Los espartanos comían junto a sus compañeros y debían poner una proporción de lo que producía la tierra que recibían por ser ciudadanos. Si no aportaban les retiraban la ciudadanía. Sabemos que los ciudadanos más ricos aportaban más, bien en cantidad o bien con productos de mayor calidad (Texto 15) lo que significa que el *evergetismo* era fundamental para el mantenimiento de las instituciones estatales, como podemos ver también en relación con la *agoge*. De hecho, los jóvenes espartanos solían relacionarse con uno o dos amigos en función de su riqueza. El *evergetismo* favorecía la creación de redes clientelares y, por tanto, la polarización social en función de la riqueza, cuestión que, como hemos visto, acabó propiciando un problema grave de pérdida de ciudadanía y de crisis de la *diaita*, la forma de vida comunitaria y tradicional. Por supuesto, una de las consecuencias más evidentes es que afectó al ejército porque incentivaba la reducción del número de efectivos militares.

La disminución del ejército no se debió exclusivamente a la pérdida de la ciudadanía por el cese en el pago de impuestos. Los magnos conflictos del siglo V a.C. tuvieron como consecuencia una reducción drástica del número de ciudadanos. A ellos habría que añadir que la legislación espartana indicaba que desertar o actuar como un cobarde no solo implicaba vergüenza pública sino que, además, desencadenaba la pérdida temporal o definitiva de la ciudadanía. Es ampliamente conocida la estrechísima relación entre la guerra y Esparta y en términos de derechos cívicos es donde mejor se observa que los beneficios ciudadanos también estaban asociados a la contribución del individuo a la guerra (Fig. 7). En este sentido, las fuentes coinciden en que los espartanos destacaban por su formación gue-

rrera en tanto que era su principal función junto a la participación en las instituciones del Estado.



**Fig. 7. Figura de plomo de soldado lacedemonio, s. VI-V a.C.
Fuente: New York Metropolitan Museum 24.195.61.**

Dentro de las actividades que podían desarrollar, aparte del entrenamiento para la guerra y los deportes, estaba la intervención en la *Apella*, la asamblea ciudadana donde se reunían los *homoioi* con el fin de aceptar o rechazar cualquier decisión planteada por la *Gerousia* o los éforos. Es importante insistir en este punto: la función de la *Apella* era aprobar o rechazar las acciones institucionales que emprendía la ciudad, es decir, no promovía debates ni asuntos políticos. No estamos ante una asamblea democrática donde se puede discutir el asunto sino que, simplemente, se planteaba la postura tomada por las instituciones y el conjunto aclamaba sí o no (Texto 16), dando lugar

a que la presión social tuviera un papel relevante en las decisiones tomadas por los individuos.

Finalmente, es importante indicar que los ciudadanos tenían la exclusividad de participar en los ritos cívicos frente a los no ciudadanos. Los no ciudadanos también tenían ritos propios, pero en los rituales vinculados a la ciudad solo podían estar presentes los *homoioi* y, en algunos casos, sus mujeres por su función como perpetuadoras de la ciudadanía. Solo existía una ocasión en la que estaban presentes los no ciudadanos y era durante la celebración de las Jacintias, festival celebrado en Amiclas donde se conmemoraba la muerte del héroe Jacinto y a Apolo Amicleo. El festival tenía dos partes, en la primera parte se conmemoraba la muerte de Jacinto y los rituales tenían un carácter funerario, incluyendo tabúes alimenticios y el duelo por la muerte. En la segunda parte, tras el primer día, se producía la explosión festiva dedicada a Apolo donde participaban todos los individuos de la comunidad, incluso los extranjeros, adolescentes, niños, ciudadanos, mujeres jóvenes e incluso hilotas (Texto 17). La festividad implicaba la muerte de la ciudad y el resurgir de la misma, incluyendo a cada uno de los individuos con sus roles sociales. Por tanto, el festival integrador era, en realidad, un festival reafirmador de la organización cívica lacedemonia.

1.3.4. Instituciones ciudadanas

Los cuatro grandes pilares del ordenamiento político espartano son la *Apella*, la *Gerousia*, la *basileia* (realeza) y el eforado. Todas ellas conforman un organigrama propio de una ciudad donde el grupo de élite, los *homoioi*, tenían el control de las mismas. No obstante, la participación de los espartiatas en la política era desigual porque había sectores sociales que copaban las instituciones. La presencia de los ciudadanos en el eforado y en la *Apella*, la Asamblea ciudadana, aporta un aspecto democratizante a la organización institucional espartana que, sin em-

bargo, presenta también otra serie de organismos de claro carácter oligárquico como la *basileia* (realeza) y la *Gerousia* (el consejo de ancianos), lo que dio lugar a que se idealizara ya en la antigüedad la «constitución mixta» lacedemonia que, a ojos de Platón (Texto 18) y otros autores, permitía que no hubiera abusos y sí una gran estabilidad.

Comencemos con la *Apella* en tanto que ya la hemos mencionado anteriormente. Esta institución es la Asamblea de ciudadanos, es decir, el lugar donde se reunían los *homoioi* para ratificar o rechazar las leyes (Texto 16) mediante aclamación. Parece ser que en época clásica se convocaba la asamblea mensualmente, aunque anteriormente es probable que no fuera así sino cuando había algún tema que tratar, lo que significa que en época clásica se vuelve una institución más activa de lo que había sido hasta el momento. Los ciudadanos se reunían al aire libre en una zona al norte de Esparta que no ha podido ser identificada.

Las decisiones que llegaban a la *Apella* habían sido previamente planteadas y decididas, bien por el eforado o bien por la *Gerousia*.

El eforado estaba formado por cinco éforos elegidos por aclamación anualmente entre los ciudadanos para defender los intereses del pueblo, es decir, para vigilar (éforo significa «vigilante») que las acciones de los reyes y el Consejo no fueran en contra de los intereses del *damos* (Texto 19). Era la institución con mayores atribuciones políticas, lo que ha hecho que se planteen paralelismos con los actuales gobiernos democráticos. Entre sus funciones estaban: controlar a los reyes para evitar que tuvieran exceso de poder, convocar y presidir la *Apella*, encargarse de la diplomacia y recibir a los embajadores, llamaban a los ciudadanos a filas cuando había guerra, controlaban la *agoge* y tenían competencias judiciales, fiscales y de orden público.

Frente a estas instituciones «democratizantes», la *Gerousia* y los reyes son las que podemos considerar oligárquicas en tanto que la extracción social de sus miembros era mucho más reducida. El

Consejo de ancianos, la *Gerousia*, estaba formado por treinta ciudadanos, veintiocho de ellos de edad avanzada, que eran elegidos por ser los más virtuosos de los espartanos, a los que hay que sumar los dos reyes. Los más «virtuosos» solo podían ser nobles y eran elegidos por aclamación aunque de una forma un poco particular puesto que los electores se encerraban junto a la *Apella* y, según el clamor de los gritos, proclamaban a uno u otro (Texto 20).

Desde la promulgación de la Gran Retra, la constitución lacedemonia del siglo VII a.C., se le atribuye a la *Gerousia* funciones muy concretas pero de gran calado político: discutía las propuestas que iban a llevarse a la *Apella* y equilibraba la balanza entre los reyes y el pueblo (Texto 21), aunque de esta atribución no parece extraerse tanta ecuanimidad en principio si tenemos en cuenta que los reyes formaban parte de la *Gerousia* y que a la Gran Retra se añadió posteriormente una sección que hacía posible la disolución de la Asamblea si el pueblo no decidía «bien» (Texto 22). Es decir, la tendencia en el arcaísmo fue a limitar el poder del pueblo en favor del de los reyes y el Consejo.

Dejamos para el final la institución que entroncaba a los espartanos con sus antecesores Heraclidas: la *basileia* (realeza). No obstante, los reyes espartanos tenían una serie de peculiaridades que les diferenciaban de sus antecesores históricos y legendarios. Por un lado, en Esparta había dos reyes (diarquía) y dos dinastías dorias que se consideraban descendientes de Heracles. Las fuentes dicen que el primer hijo varón nacido tras el ascenso al trono era el sucesor (Texto 23) y, en el caso de que no lo hubiera, el mayor de los nacidos. Ante la inexistencia de descendencia masculina, era el familiar varón más cercano (Texto 24).

Ambos reyes se contrarrestaban mutuamente para evitar que uno de ellos pretendiera la tiranía. Además, el resto de instituciones (aunque particularmente el eforado) también tenían esa función de contrapeso de los reyes, aunque reconocían la preeminencia de los reyes dándoles tierras más extensas, permitiéndoles ser homenajeados con exequias fúnebres públicas, levantan-

tándose ante su paso (salvo los éforos) y dotándoles de atribuciones religiosas como la capacidad de consultar al oráculo de Delfos o hacer los sacrificios públicos (Texto 25). No obstante, su principal función fue siempre el mando supremo del ejército (Texto 25) desde la primera línea de combate, protegido por su guardia personal. Esta situación cambió en época clásica cuando los conflictos crecieron en número de combatientes, líneas de combate y focos y fue necesario mantener a un rey en Esparta y multiplicar el número de comandantes del ejército.

Textos

Aristóteles, *Política*, 1271a31-32 (Trad. M. García Valdés) (Texto 1)

No es buena legislación tampoco la de las comidas en común, llamadas fidítia, debida al que las instituyó en un principio. El gasto de las reuniones debía ser a expensas del erario público, como en Creta. Pero entre los laconios cada uno tiene que contribuir, aunque algunos sean pobres y no puedan costear ese gasto, de modo que ocurre lo contrario del propósito del legislador. Pretende, en efecto, que la institución de las comidas en común sea democrática, pero, así legislado, no resultan en absoluto democráticas, pues no es fácil para los muy pobres participar, y esa es la definición tradicional de la ciudadanía: que el que no puede aportar esa contribución no participe de ella.

Heródoto, 7.228.2 (Trad. C. Schrader) (Texto 2)

Caminante, informa a los lacedemonios que aquí yacemos por haber obedecido sus mandatos.

Jenofonte, *República de los lacedemonios*, 2.2 (Trad. O. Guntiñas Tuñón) (Texto 3)

En cambio, Licurgo, en lugar de asignar individualmente a cada uno pedagogos esclavos, encomendó su dirección a un va-

rón, precisamente de los que forman las magistraturas más importantes, el llamado paidónomo, y le dio autoridad para reunir a los niños y para corregirlos enérgicamente cada vez que observase negligencia en su conducta. Le confió, además, un grupo de jóvenes provistos de látigos para castigarlos cuando fuera preciso, de modo que allí les acompañaba siempre un gran respeto y una rígida disciplina.

Plutarco, *Licurgo*, 16.1-2 (Trad. A. Pérez Jiménez) (Texto 4)

Al recién nacido no estaba autorizado su progenitor para criarlo, sino que, cogiéndolo, debía llevarlo a cierto lugar llamado lesché, en donde, sentados los más ancianos de los miembros de la tribu, examinaban al pequeño y, si era robusto y fuerte, daban orden de criarlo, tras asignarle un lote de los nueve mil; pero si esmirriado e informe, lo enviaban hacia las llamadas «Apótetas», un lugar barrancoso por el Taigeto, en base al principio de que, ni para uno mismo ni para la ciudad, vale la pena que viva lo que, desde el preciso instante de su nacimiento, no está bien dotado de salud ni de fuerza.

Plutarco, *Licurgo*, 16.7 (Trad. A. Pérez Jiménez) (Texto 5)

En cambio, a los hijos de los espartiatas, Licurgo no los confió a pedagogos comprados ni a sueldo, ni se permitía a cada cual que criara o educara su hijo a capricho, sino que él en persona, tomándolos a todos a su cargo nada más cumplir los cinco años, los distribuía en agelai y, haciéndolos camaradas en la comida y en la educación, los acostumbraba a jugar y pasar el tiempo de ocio juntos, unos con otros.

Jenofonte, *República de los lacedemonios*, 1.4 (Trad. O. Gutiñas Tuñón) (Texto 6)

Licurgo, en cambio, pensó que las esclavas también bastaban para producir vestidos y, como consideraba que la procreación era la principal misión de las mujeres libres, en primer lu-

gar, dispuso que el sexo femenino ejercitase sus cuerpos no menos que el masculino. Luego, organizó para las mujeres competiciones entre ellas de carreras y pruebas de fuerza, exactamente igual que lo hizo con los varones, convencido de que de parejas vigorosas también los hijos nacen más robustos.

Jenofonte, *República de los lacedemonios*, 4.3 (Trad. O. Guntiñas Tuñón) (Texto 7)

Para ello, los éforos eligen tres varones de entre los que están en plena madurez. Son los llamados hipagretes. Cada uno de ellos inscribe en una lista cien varones explicando por qué dan ese honor a unos y rechazan a otros. En consecuencia, los que no alcanzan distinciones contienden con los que los rechazan y con los que son elegidos en su lugar y se vigilan mutuamente por si actúan con negligencia contra lo que por norma es correcto.

Plutarco, *Licurgo*, 15.8-9 (Trad. A. Pérez Jiménez) (Texto 8)

Y, en adelante, se comportaba igual, pasando el día y descansando con los de su edad, y visitando a la novia a ocultas y con cuidado, lleno de vergüenza y temeroso de que se diera cuenta alguno de los de dentro; en tanto que la novia también se las ingeniaba y cooperaba a que ambos se reunieran en el momento adecuado y furtivamente. Hacían esto no poco tiempo, sino tanto que a algunos hasta les llegaban a nacer hijos antes de contemplar a la luz del día a sus propias esposas.

Jenofonte, *República de los lacedemonios*, 4.8-9 (Trad. O. Guntiñas Tuñón) (Texto 9)

Al observar también Licurgo que, con las mismas comidas, los que hacen ejercicio tienen buen color, buenos músculos y son robustos, y, en cambio, los que no se ejercitan parece que están hinchados, torpes y débiles, tampoco descuidó esto; al contrario, dándose cuenta, incluso, de que, cuando se ama el

trabajo por convencimiento personal, se ve que está en buenas condiciones físicas, ordenó que, cada vez que fuesen al gimnasio, el más veterano en ese momento cuidase de que los ejercicios nunca fuesen inferiores a las raciones de comida y creo que no falló en este caso, pues no se encontrarían fácilmente hombres más sanos y preparados físicamente que los espartiatas, pues ejercitan sus piernas, brazos y cuello al mismo tiempo.

Aristóteles, *Política*, 1270a14-15 (Trad. M. García Valdés) (Texto 10)

Después de lo que se acaba de decir, podría alguien censurar la desigualdad de la propiedad, ya que sucede que unos poseen una hacienda excesivamente grande, y otros una totalmente pequeña; por eso la tierra ha pasado a unos pocos. Esto también está mal regulado por las leyes: el legislador desaprobó comprar o vender la tierra propia, y lo hizo con razón, pero dio la posibilidad de donarla o legarla a los que quisieran, y el resultado es necesariamente el mismo en ambos casos. Es de las mujeres casi las dos quintas partes del país por haber muchas herederas y porque se dan grandes dotes. Hubiera sido mejor haber ordenado no dar ninguna dote a una pequeña o moderada. En la actualidad es posible dar en matrimonio a la heredera a quien su padre quiera, y si muere sin testar, al que deje como tutor, ese la entrega en matrimonio a quien le plazca.

Aristóteles, *Política*, 1270a16 (Trad. M. García Valdés) (Texto 11)

Así pues, pudiendo el país alimentar a mil quinientos jinetes y a treinta mil hoplitas, el número de ciudadanos llegó a menos de mil. Los hechos mismos han mostrado con evidencia lo mala que era esa legislación. La ciudad no pudo soportar un solo revés.

Jenofonte, *Helénicas*, 3.3.6 (Trad. O. Guntiñas Tuñón) (Texto 12)

Como los éforos preguntaran si podía decir cuántos eran los confidentes que conocían el plan, declaró sobre eso que Ci-

nadón decía que no tenían muchos directores, pero que eran los confidentes más fieles; estos aseguraron que se comprometían con todos, hilotas, neodamodes, inferiores y periecos; efectivamente en cualquier sitio que se hable entre ellos de los espartiatas, nadie podía ocultar que los comería con gusto incluso crudos.

Plutarco, *Agis*, 5.2-3 (Trad. C. Alcalde Martín y M. González González) (Texto 13)

Sin embargo, como conservaban en las herencias el número de propiedades establecido por Licurgo, dejando su lote el padre al hijo, de alguna manera, al menos, al mantenerse este orden e igualdad, la ciudad se veía libre de otras faltas. Pero sucedió que, siendo éforo un hombre poderoso, arrogante y de carácter duro, llamado Epitadeo, que tenía un desacuerdo con su hijo, publicó una rhetra por la cual se permitía dejar casa y terreno a quien se quisiera, bien en vida, bien mediante testamento.

Plutarco, *Licurgo*, 15.6 (Trad. A. Pérez Jiménez) (Texto 14)

El novio, no borracho ni cansado, sino sobrio, por haber cenado como siempre en los phiditia, nada más entrar le afloja el cinturón y la traslada en brazos a la cama.

Jenofonte, *República de los lacedemonios*, 5.3; 7.3 (Trad. O. Guntiñas Tuñón) (Texto 15)

Además, muchos platos imprevistos se consiguen de las piezas de caza; los ricos a veces aportan el pan; de esta forma la mesa nunca está falta de alimentos hasta que se separan y no supone mucho gasto.

Aristóteles, *Política*, 1272a7 (Trad. M. García Valdés) (Texto 16)

De la asamblea participan todos, pero no tiene otra facultad que la de ratificar con su voto las decisiones de los Ancianos [la Gerousía] y de los kósmoi [los éforos de Creta].

Ateneo de Náucratis, *Banquete de los eruditos*, 4.139d-f (Trad. L. Rodríguez-Noriega Guillén) (Texto 17)

Polícrates, en su Historia de Laconia, cuenta que los laconios celebran la fiesta sacrificial de las Jacintias durante tres días y que, debido al duelo que se mantiene por Jacinto, en los banquetes no llevan coronas, ni sirven pan, ni ofrecen otra clase de pasteles y lo que acompaña a estos, ni entonan el peán al dios, ni introducen ningún otro elemento de este tipo, como hacen en otras festividades, sino que se marchan tras cenar con gran moderación. Pero a mitad de los tres días tiene lugar un espectáculo muy variado, y una asamblea memorable y e numerosa. En efecto, unos niños con túnicas ceñidas tocan la cítara y cantan acompañando a la flauta, deslizándose a un tiempo por todas las cuerdas con el plectro a ritmo de anapesto, y celebran al dios en tono agudo; otros recorren el teatro sobre caballos enjaezados. Coros de muchachos al completo entran y entonan alguno de los poemas de la tierra, y unos bailarines entremezclados con ellos ejecutan la danza arcaica al son de la flauta y el canto. En cuanto a las doncellas, unas son llevadas en carretas de juncos lujosamente aparejadas, y otras participan en el desfile en competiciones de carros engalanados, y la ciudad entera se ve transportada en el movimiento y la animación del espectáculo. Ese día sacrifican gran cantidad de víctimas, y los ciudadanos invitan al banquete a todos sus conocidos y a sus propios siervos. Nadie falta a la fiesta; al contrario, ocurre que la ciudad se vacía por el espectáculo.

Platón, *Leyes*, 3.691e-692a (Trad. F. Lisi Bereterbide) (Texto 18)

AT. Hay un dios que os cuida que, previendo lo que iba a ocurrir, hizo más mesurada la realeza, implantando e entre vosotros el linaje gemelo de reyes a partir de una única y después de esto, una naturaleza humana mezclada con una cierta potencia divina, al observar que vuestras autoridades todavía se extralimitaban, mezcló el poder prudente de la vejez con la fuerza

obstinada de la estirpe y, en los asuntos más importantes equiparó al poder de los reyes el voto de los veintiocho ancianos. Un tercer salvador vuestro, al ver que la autoridad era todavía insolente y violenta, le puso como freno el poder de los éforos, aproximándola así al gobierno elegido por sorteo. Y además, según este argumento, como la monarquía entre vosotros se mezcló de los elementos que era necesario y mantuvo la medida, se salvó a sí misma y se convirtió en causa de salvación para el resto.

Aristóteles, *Política*, 1270b, 19-20 (Trad. M. García Valdés) (Texto 19)

Por otro lado, también está mal la legislación sobre el éforado. Esta magistratura suya es soberana en los asuntos más importantes. Todos los éforos proceden del pueblo, de modo que muchas veces llegan al cargo hombres muy pobres que por su indigencia son venales. Esto lo demostraron muchas veces en un tiempo anterior, y recientemente en lo de Andros, cuando algunos corrompidos por dinero hicieron cuanto pudieron para arruinar la ciudad entera. Por ser una autoridad excesiva y tiránica, incluso los reyes se veían obligados a hacerles halagos demagógicos, de suerte que también de este modo se perjudicaba al régimen que de aristocracia se convertía en democracia.

Plutarco, *Licurgo*, 26.3-5 (Trad. A. Pérez Jiménez) (Texto 20)

Se realizaba la elección de la forma siguiente: una vez reunida la asamblea, los electores eran encerrados cerca, en un edificio donde no veían el espectáculo ni eran vistos, y tan solo oían el griterío de los miembros de la asamblea. Pues por aclamación, como en todo lo demás, juzgaban también a los rivales, no a todos al mismo tiempo, sino que entraban uno a uno, por sorteo, y atravesaban en silencio la Asamblea. Entonces, los que estaban encerrados, con tablillas, consignaban en cada caso la magnitud del clamor, sin saber a quién iba destinado;

salvo que se trataba del primero, segundo, tercero o cualquier otro de los que entraban. Y aquel a quien se tributara por más tiempo y con más fuerza, a ese proclamaban.

Plutarco, *Licurgo*, 5.10-11 (Trad. A. Pérez Jiménez) (Texto 21)

Introducidas varias reformas por Licurgo, fue primera y principal la institución de los gerontes, de la que dice Platón que, al combinarse con la flamante autoridad de los reyes y contar con igualdad de voto en las cuestiones de importancia, fue, a la vez, la causa de su salvaguarda y de su moderación.

Plutarco, *Licurgo*, 6.7-8 (Trad. A. Pérez Jiménez) (Texto 22)

Más adelante, sin embargo, como la masa con sus recortes y adiciones iba desviando y violentando las propuestas, los reyes Polidoro y Teopompo agregaron junto a la retra estas palabras: «Si el pueblo elige torcidamente, disuélvanlo los ancianos y los archagétai». Esto implica no que el pueblo prevalezca, sino sencillamente prescindir de él y anularlo, so pretexto de que distorsiona y cambia la propuesta en contra del bien común.

Heródoto, 7.3.3 (Trad. C. Schrader) (Texto 23)

[...] si el monarca tiene hijos habidos antes de su ascensión al trono y, una vez entronizado, tiene un nuevo hijo, recae en este último la sucesión al trono.

Jenofonte, *Helénicas*, 3.3.2 (Trad. O. Guntiñas Tuñón) (Texto 24)

Como Leotíquides decía: «Mira, Agesilao, la ley exige que reine no el hermano, sino el hijo de un rey; pero si se da el caso de que no tenga hijos, entonces podrá reinar el hermano».

Jenofonte, *República de los lacedemonios*, 15.2-9 (Trad. O. Guntiñas Tuñón) (Texto 25)

Dispuso, pues, que el rey fuera el encargado de celebrar todos los sacrificios públicos por la ciudad, ya que procedía de un dios,

y de tomar el mando del ejército, cualquiera que fuese el destino determinado por la ciudad. Le otorgó también el privilegio de recibir parte de las víctimas sacrificadas y le asignó tierras reservadas en muchas de las ciudades vecinas, las suficientes para no carecer de los bienes corrientes y no tener excesivas riquezas.

Para que los reyes vivieran en tiendas al aire libre, se le asignó una tienda pública, y los honró con doble ración en las comidas, no para que comieran el doble, sino para que pudieran distinguir con ello a quien quisieran. Concedió también a cada rey la elección de dos compañeros más de tienda, a los que llaman, por cierto, «pitios». Les concedió, igualmente, tomar un cochinito de la carnada de todas las cerdas, para que el rey nunca carezca de las víctimas necesarias, si necesita cualquier consulta a los dioses. Asimismo, un estanque junto a su casa les proporciona agua abundante, pues también el agua es útil para muchas cosas, bien lo saben quienes no la tienen. Además, todos se levantan de sus asientos en honor del rey, salvo los éforos de sus asientos oficiales. También intercambian juramentos cada mes, los éforos en nombre de la ciudad, el rey en el suyo propio. El juramento del rey es que reinará de acuerdo con las leyes vigentes de la ciudad; y el de la ciudad, que mantendrá inquebrantable la corona mientras aquel cumpla fielmente su juramento. En resumen, esos son los honores que se otorgan al rey en vida; honores que no son muy superiores a los de las personas privadas, porque no quiso imbuir a los reyes de un orgullo despótico, ni crear en los ciudadanos envidia de su poder. En cambio, con los honores que se rinden al rey después de su muerte pretenden dejar claro las leyes de Licurgo que no honran a los reyes de los lacedemonios como hombres, sino como héroes.

Para profundizar

Andrewes, Antony. «The Government of Classical Sparta». En *Ancient Society and Institutions: Studies Presented to Victor Ehrenberg* on

- His 75th Birthday*, editado por Ernst Badian, 1-20, Oxford: Basil Blackwell, 1966.
- Bruni, Gian Bruno. «Mothakes, Neodamodeis, Brasideioi». En *Schiavitù, manomissione e classi dipendenti nel mondo antico*, editorado por Maria Capozza, 21-33 Roma: L'Erma di Bretschneider, 1979.
- Ducat, Jean. *Spartan Education: Youth and Society in the Classical Period*, Swansea: The Classical Press of Wales, 2006.
- Fornis Vaquero, César. *Esparta. La historia, el cosmos y la leyenda de los antiguos espartanos*, Sevilla: Editorial Universidad de Sevilla, 2016.
- Kennell, Nigel M. *The Gymnasium of Virtue: Education & Culture in Ancient Sparta*, Chapel Hill - Londres: University of North Carolina Press, 1995.
- Powell, Anton. «Spartan education», en *A Companion to Ancient Education*, editado por W. Martin Bloomer, 90-111. Malden, MA, Oxford, Chichester: Wiley Blackwell, 2015.
- Powell, Anton, ed. *A Companion to Sparta*, Chichester: Blackwell Pub, 2017.
- Richer, Nicolas. *Les éphores: études sur l'histoire et sur l'image de Sparte: (VIIIe-IIIe siècle avant Jésus-Christ)*, París: Publications de la Sorbonne, 1998.
- Richer, Nicolas. *Esparta. Ciudad de las artes, las armas y las leyes*, Madrid: Edaf, 2020.

1.4. Democracia e imperio ateniense: el papel de los tribunales

Miriam Valdés Guía



Fig. 8. La Liga de Delos al inicio de la Guerra del Peloponeso.

Fuente: Wikimedia Commons.

El imperio o *arche* ateniense del s. V se forma a partir del establecimiento de la Liga de Delos (Fig. 8) en el 478 liderada por Atenas

Cómo citar: Valdés Guía, Miriam. «Democracia e imperio ateniense: el papel de los tribunales». En *La Antigua Grecia hoy. De la ciudadanía y sus límites al «desarrollo sostenible»*, editado por Miriam Valdés Guía y Fernando Notario Pacheco, 69-81. Madrid: Ediciones Complotense, 2024. <https://dx.doi.org/10.5209/div.018.04>

después de las Guerras Médicas, en un proceso en el que las imposiciones de Atenas con respecto a sus aliados de la Liga (presentados, con el tiempo, como «colonos») fueron creciendo en unas relaciones desiguales. Este imperio es atípico por varios motivos.

En primer lugar, Atenas no incorpora a su propia estructura estatal los dominios que controla (como ocurre por ejemplo con Roma) sino que «respeta» supuestamente su autonomía y el autogobierno de los aliados, incluso cuando hay territorios que se han rebelado. Esto es así no por altruismo, a pesar de que las ideas de libertad y autonomía están muy arraigadas entre los griegos (muchas veces más como motivo propagandístico que como voluntad real de respetar esa libertad), sino porque Atenas, como el resto de las *poleis*, no tiene la capacidad estructural (ni tampoco el interés) de incorporar y de regir los territorios que domina, lo que no significa que no ejerciera un control eficaz.

En segundo lugar, la *arche* como la denominaban los propios griegos, está dirigida por una democracia (*demokratia*), es decir, literalmente por el «poder del *demos*» (que podemos traducir por «pueblo»). Esta relación histórica no es circunstancial, pues el desarrollo de la democracia llamada «radical» (a partir de Efilates en el 462/61 a.C.) se vincula estrechamente con las posesiones y los beneficios materiales que proporciona este imperio. Es decir, las libertades y la participación real del *demos* en la política, especialmente el *demos* más desfavorecido, se relacionaron históricamente y en el pensamiento de la época, en gran medida, con los ingresos proporcionados por este imperio (el *phoros* o tributo pero también otras fuentes de riqueza derivadas de esta expansión) que permitieron la concordia social y una relativa estabilidad, al no recaer esta participación real y efectiva del *demos* en el bolsillo de los ricos de la ciudad, también beneficiados con la deriva imperialista. De hecho, cuando esta expansión se deteriora por la Guerra del Peloponeso, se suscitan en Atenas dos revoluciones oligárquicas, en el 411 y en el 404, en las que se introdujeron serias cortapisas a la ciudadanía democrática.

En tercer lugar, el imperio es al mismo tiempo sustento importante de la democracia ateniense porque alimenta el mercado de esclavos, es decir, se trata de una democracia y de un imperio esclavistas. La democracia tiene dos componentes esenciales: participación de las clases bajas (tenderos, obreros, artesanos, pequeños labriegos, etc) y la participación de un número importante de ciudadanos (de cuarenta a sesenta mil ciudadanos varones adultos —incluidos los *thetes*, la clase más baja de la ciudadanía— en torno al 431, frente, por ejemplo, a los 9000 originarios ciudadanos de Esparta, número siempre decreciente). La democracia conlleva, además, en tercer lugar, una organización democrática de las instituciones de gobierno, en las que esté presente el sorteo y la rotación, y en el caso de la asamblea —*ekklesia*— la votación directa de los ciudadanos. Esta asamblea soberana democrática se identifica con el mismo *demos*, pues se trata de una democracia directa no representativa. La esclavitud, en este caso, es históricamente sustento de la *demokratia* ateniense porque permite, al igual que el imperio, la libertad del pueblo, aunque en una relación compleja y contradictoria con él.

1.4.1. Medios de control del imperio

Vamos a detenernos en las formas de administración y de gobierno de este imperio teniendo en cuenta las particularidades planteadas. El órgano fundamental que decide sobre la *arche* es sin duda el cuerpo soberano del estado, el mismo *demos* identificado con la *ekklesia* o asamblea. De hecho, en los decretos concernientes al imperio, se alude constantemente al *demos* pues son documentos emanados de la asamblea; más concretamente se hace referencia a la fórmula: «la *Boule* y al *demos* (como sinónimo de la asamblea) han decidido». El *demos*, reunido en asamblea, es decir actuando políticamente, tiene la voz decisoria final en todas las materias, precisamente por ser el im-

perio de una democracia. De hecho, los oficiales distribuidos por el imperio o el mismo Consejo de 500 no tienen la decisión final en múltiples asuntos¹⁰, aunque pueden determinar muchas cuestiones (el Consejo y los prítanos del mismo, en concreto, por ejemplo, tienen un papel esencial en el proceso de establecer y de controlar el tributo de las ciudades). Tanto los magistrados como el propio Consejo debían transferir los casos al *demos* en múltiples ocasiones, y especialmente para imponer pena de muerte (Antiphon, 5.47), exilio o pérdida de derechos ciudadanos (lo que se conoce como atimía); se transferían estos casos de los aliados a la asamblea o, más frecuentemente, a los *dikasteria* (tribunales populares). Especialmente después de la rebelión de una ciudad —ya que no existe libertad real de abandonar la «Liga de Delos», y esto prácticamente desde el inicio— es el *demos* de Atenas quién decide el destino de la ciudad, a veces incluso con la esclavización y venta, sobre todo durante la Guerra del Peloponeso, de los ciudadanos de esa polis y, en cualquier caso, con el reparto de sus tierras entre los atenienses. El *demos*, que tiene la última palabra y la *Boule* (el Consejo de 500), delegan y atribuyen funciones de gobierno, de gestión y de control a oficiales en Atenas y dispersos por todo el imperio; según Aristóteles (Texto 2) y un escolio a Aristófanes (*Avispas*, 684), había más de setecientos funcionarios, como *episkopoi*, arcontes, jefes de guarnición o *phrouarchoi*, helenotamías, etc. Sin duda la flota juega un papel también esencial en el control de las ciudades (de vigilancia y policía); asimismo tenían importancia las guarniciones militares, aunque no eran muy frecuentes. Sin embargo, el *demos* tenía medios más sutiles de control que el poder militar, como separar ciudades para que

¹⁰ En el Decreto de Clinias, por ejemplo, que regula y pone sanciones en relación con el pago del tributo, la actuación emana del Consejo que tiene un papel protagonista, pero en determinados casos más graves tiene que transferir el asunto al *demos* o a los *dikasteria* (no se sabe bien pues hay una laguna en el texto): *IG I³ 34*, lin. 71 (reconstruido en esta edición como Heliea) (se discute la fecha: si en años 40 o en años 20 del s. v).

pagasen el tributo (*phoros*) de manera individualizada (y que estuvieran también separados políticamente), alentar o bien introducir directamente (después de una rebelión) una forma de gobierno democrática, por lo general más afín a Atenas (especialmente durante la Guerra del Peloponeso), o la utilización de «espías» oriundos de las ciudades, por llamar así a los *proxenoi* que se convirtieron en fuentes de información esenciales para conocer los derroteros que tomaron las políticas internas de las *poleis* de la Liga. Pero nos vamos a detener especialmente en dos formas de gobierno y de control que fueron especialmente odiadas por los «aliados» de la Liga de Delos: los tribunales populares y las cleruquías (y colonias).

1.4.2. Tribunales populares

Para algunos, los tribunales populares (*dikasteria*) diversificados en el s. v, representan al *demos* en su versión judicial (aunque es un tema discutido y controvertido especialmente en relación con sus orígenes). Otro nombre para los mismos es el de Heliea y para los jueces, *heliastai* o *dikastai*. Los tribunales estaban presididos por los arcontes, en general los tesmótetas, oficiales con funciones judiciales expertos en las leyes; sin embargo, en los casos religiosos, presidía el arconte-rey (*basileus*), y en los relacionados con extranjeros, el polemenco. Los tribunales estaban formados por paneles de jueces (501, 401, 1001, 1501, etc.) elegidos por sorteo entre los miembros del *demos* (en las diez tribus: Aristóteles, *Constitución de Atenas*, 63), mayores de 30 años y realizaban un juramento al entrar en el cargo. Todos los años se elegían por sorteo 6000 ciudadanos para hacer de jueces. Los *dikasteria* tienen un papel esencial en la democracia ateniense pues constituyen la fuerza judicial del *demos* (por estadística la presencia en ellos de las clases bajas sería abrumadora al ser por sorteo, en una sociedad en la que solo en torno a un 5% como máximo formaría parte de las dos

primeras clases censitarias, los más ricos: *pentakosiomedimnoi* y *hippeis*). De hecho, Efiálfes en el 461 transfirió los poderes «añadidos» (durante las Guerras Médicas) del Areópago (órgano por esencia oligárquico) a la *Boule* de 500, a la asamblea y a los *dikasteria* (tribunales) con lo que se inaugura la democracia llamada «radical». Los tribunales eran en muchas materias, del mismo modo que la Asamblea, la voz última sin apelación de la soberanía del *demos*. Por supuesto su ámbito de actuación no era solamente el imperio sino en primer lugar los juicios internos de Atenas, pero, con el tiempo (desde los años 50 del s. v), se convirtieron en un puntal en la gestión del imperio pues muchas cuestiones terminaban en ellos, como se ve por la epigrafiá, fuente esencial y privilegiada para el conocimiento de la *arche* ateniense. Ejemplo de ello son los casos relacionados con el servicio militar y aquellos en cualquier materia en los que se podía infligir la pena de muerte, la atimía (pérdida de derechos de ciudadanía) o el exilio, sobre todo como consecuencia del incumplimiento de las cláusulas del juramento de obediencia a Atenas (en el decreto de Calcis, por ejemplo: *IG I³ 40*) o las condiciones impuestas después de una rebelión. También trataban temas referidos, por ejemplo, a los pagos del *phoros* o tributo (explícito igualmente en el decreto de Calcis) por parte de las ciudades que se guardaba, desde los años 50 del s. v, en la acrópolis¹¹. En estos casos los aliados acudían con frecuencia a Atenas para intentar rebajar el importe del *phoros* y lo hacían con abogados que defendían su causa en los juicios. Los tribunales populares (identificados con la política del demagogo Cleón) eran odiados por los oligarcas de Atenas como se ve bien en las *Avispas* de Aristófanes (Texto 1), obra dedicada a este tema. Eran temidos por los aliados, recelosos de ser llamados a Atenas y resentidos al tener que transferir los juicios más importantes a esta ciudad.

¹¹ Ver, por ejemplo, inscripción del «Decreto de Cleónimo» (*IG I³ 68*, lin. 48); también en *IG I³ 71*.

Los tribunales eran, pues, muy importantes en la gestión del imperio, lo que permite afirmar que la *arche* era gestionada por el *demos*, por la democracia. La composición de los *dikasteria* era popular no solo por causa del sorteo sino, sobre todo, porque los de las clases más bajas, especialmente los mayores, deseaban desempeñar el cargo y accedían a él (presentándose al sorteo), como se ve en las *Avispas*, pues percibían un salario, primero dos óbolos y luego, durante la Guerra del Peloponeso, tres (media dracma), que para un artesano, un obrero o un pequeño agricultor eran esenciales si debían «perder su tiempo» —que normalmente debían dedicar al trabajo— juzgando casos. Este importe podía compensar el trabajo perdido y servía como complemento a sus ingresos habituales o como fuente de pagos cuando no había trabajo (por ejemplo, para jornaleros u obreros o para ancianos con poco patrimonio, incapacitados ya para realizar trabajos duros por su edad). De este modo quienes juzgaban en la Atenas de este periodo eran realmente, en gran cantidad, como parece indicar las *Avispas* de Aristófanes, miembros del *demos* (en su acepción de clases bajas) y muchos de ellos de pocos recursos (y mayores): herreros, obreros, artesanos, carpinteros, vendedores, choriceros, pequeños labriegos, etc. El imperio alimenta la democracia (con los sueldos, según Aristóteles, en *Constitución de los atenienses*, 24.3) y la democracia gestiona el imperio a través de la asamblea, la *Boule*, que tiene un papel ejecutivo importante, y los tribunales. La relación es estrecha y así lo vio el «Viejo Oligarca» cuando señaló que el pueblo quería desempeñar aquellos cargos en los que se ganaba un sueldo y que la potencia naval de la ciudad (el imperio) sostenía la democracia y permitía la libertad del pueblo¹². Aunque es un discurso retórico puede reflejar, en cualquier caso, algo de la ideología del *demos*, al mismo tiempo que permite asomarse a la realidad de la Atenas del momento.

¹² También relaciona el imperio con la libertad y la democracia Tucídides, 6.68; 1.75.

1.4.3. Las cleruquías

Otra de las prácticas más odiadas de la *arche* ateniense fue el establecimiento de cleruquías, lotes de tierras repartidos entre ciudadanos atenienses en los territorios dominados, y la política de colonización (la distinción entre colonia y cleruquía es a veces confusa y los límites en ocasiones no son nítidos, especialmente para el s. v). El establecimiento de cleruquías no constituye por sí mismo una forma de gobierno de las *poleis* que «Atenas controla» (fórmula habitual desde los años 40 del s. v en las inscripciones atenienses relacionadas con la *arche*), pero sí son un medio eficaz de control de los territorios, especialmente de aquellos rebelados, pues los colonos y clerucos formaban potenciales contingentes de hoplitas en territorio «enemigo» y además, incluso, se producía la sustitución de las poblaciones locales (en ocasiones vendidos como esclavos o empleados para trabajar para los nuevos colonos) cuyas tierras se repartían entre los nuevos propietarios atenienses. La política de colonización y de cleruquías se expandió en los años 50/40 del s. v como especial empeño de Pericles según Plutarco (Texto 3). Tanto las colonias como las cleruquías tenían cierto nivel de autogestión o de autogobierno, especialmente las colonias, aunque la intervención o el control directo de Atenas para estas últimas era superior al que solía tener la ciudad madre en las colonias griegas en general. En las cleruquías en particular (que no solían ser muy grandes: 250, 500, máximo 1000 clerucos)¹³ se repartían *kleroi*, es decir lotes de tierra a atenienses, sobre todo, presumiblemente, a la clase censitaria más baja, los *thetes*. Parece que en las colonias el reparto incluiría a un grupo más amplio, como aparece en una inscripción de la colonia tracia de Brea, donde se alude a *zeugitai* y *thetes* (IG I³ 46, lin. 43-46). Esto no significa que no se beneficiaran de tierras también las clases atenienses superiores, algo

¹³ Se ha estimado que hubo entre 15.000 y 20.000 atenienses que abandonaron la polis para asentarse en colonias y cleruquías, en el siglo v.

constatado por inscripciones. La política de colonización y de cleruquías tuvo varias consecuencias: por un lado alivió la situación económica de las clases más bajas de Atenas convirtiendo, en estos casos, a los *thetes* en *zeugitai*, es decir, dotándolos de mayor capacidad económica lo que les permitía costearse el armamento hoplítico, como señala, por ejemplo, el orador Antifonte de quien se conserva la expresión: «hacer de los *thetes* hoplitas»; por otro lado sacó fuera de la ciudad a población potencialmente descontenta (y por tanto posible fuente de disturbios) que mejoró su situación (manteniendo algunas propiedades también en la ciudad); en tercer lugar constituyó un medio eficaz de control de los territorios dominados, pues los clerucos seguían repartidos en la tribus de Atenas y formaban parte del servicio militar de la ciudad cuando llamaba a filas (las colonias generalmente formaban contingentes aparte, aunque no siempre). Por último, las colonias y cleruquías aportaban económicamente a la polis de Atenas a través de contribuciones especiales (*eisphorai*) o de tasas o impuestos decretados por la asamblea.

De este modo el imperio alimenta literalmente, con tierras y recursos económicos, al *demos*, especialmente a los *thetes* a través de las cleruquías, por medio de las cuales ascienden en su posición socioeconómica; el *demos*, por su parte, controla este imperio a través de las poblaciones distribuidas en los distintos territorios como tropas hoplíticas vigilantes en caso de problemas o de insurrección.

1.4.4. Conclusión

Podemos concluir afirmando la existencia de un estrecho vínculo entre democracia radical e imperio que se alimentan mutuamente, no solo porque el *phoros* y otros beneficios como tierras repercutieron positivamente en la participación política del *demos*, especialmente de los *thetes*, en la democracia de Atenas, sino porque el pueblo, a través de los tribunales populares y de

otras instancias (entre las que están las cleruquías) dirigieron, controlaron y gobernaron «con justicia» como diría Pericles (es decir a través de las instituciones democráticas), un dominio (*arche*) como es el ateniense en el s. v en el que el pueblo se ha convertido en tirano. Esto no quiere decir que la democracia radical no pueda existir sin el imperio en Atenas, sino que históricamente esta relación se dio de este modo, lo que se percibe y se explota retóricamente en las fuentes del momento. El imperio propicia la participación más activa y masiva en el proceso deliberativo haciendo posible económicamente esta opción para las clases más populares, sin que supusiera un mayor dispendio o «sangría» económica para los ricos de la ciudad que también se beneficiaron (y mucho) materialmente de la expansión. Esto dio lugar a la concordia social y al consenso interno, y, por tanto, a una importante estabilidad, hasta el momento de crisis interna generada por la Guerra del Peloponeso. El consenso social democrático y el protagonismo político del *demos* se «alimenta» del dominio y de las imposiciones de Atenas a los «aliados» de la liga de Delos, de modo que se puede defender en el discurso del *demos*, como se percibe en el «Viejo Oligarca» y en las *Avispas* de Aristófanes: «esclavizar para no ser esclavizados».

Textos

Aristófanes, *Avispas*, 302 ss (Trad. L. Gil Fernández) (Texto 1)

Niño: *Veamos, padre, si el arconte no convoca hoy el tribunal ¿con qué compraremos la comida? [...].*

Corifeo: *Por desgracia ¡ay! no sé ¡voto a Zeus! De dónde sacaremos para comer los dos.*

518 ss

Filocleón: *Deja de mentar la servidumbre, que mando a todos.*

Bdelicleón: *Tú no. Les sirves creyendo mandarles. Pues haznos saber qué beneficio sacas de explotar la Hélade.*

578 ss

Filocleón: *Además, cuando el Consejo y el Pueblo se encuentran en apuros para decidir sobre un asunto grave, está decretado que se entregue a los jueces a los culpables. [...] Somos los únicos a quienes el mismísimo Cleón, ese que apabulla con sus gritos, no trata de morder, sino que nos protege llevándonos de la mano y nos espanta las moscas. [...] Mira de qué beneficios me excluyes y me apartas, esos que decías ibas a demostrar que eran una esclavitud y una servidumbre [...].*

Filocleón: *Y lo más agradable de todo esto me lo había olvidado. Cuando voy a casa con el salario, nada más llegar todos me abrazan por el dinero [...].*

1091 ss

Segundo semicoro: *En verdad era tan de temer yo entonces, que nada me infundía espanto. Y desbaraté a los adversarios, navegando contra ellos con las naves. Pues entonces ni el preparar bien el próximo discurso, ni el extorsionar a nadie nos preocupaba: solo quién de nosotros sería mejor remero. Por ello conquistamos muchas ciudades de los medos y fuimos la verdadera causa de que se traiga aquí ese tributo que roban los jóvenes.*

Aristóteles, *Constitución de los atenienses*, 24.3 (Trad. M. García Valdés) (Texto 2)

Aseguraron, además, a la masa de la población abundancia de alimento, como Arístides había propuesto. Ocurría, pues, que de los tributos, de los impuestos y de los aliados se mantenían más de veinte mil hombres; los jueces eran seis mil; los arqueros mil seiscientos; además de estos mil doscientos de caballería, quinientos miembros del Consejo, y quinientos guardianes de los arsenales; además de estos en la ciudadela había cincuenta guardias, las magistraturas dentro de la ciudad eran unos setecientos hombres, y fuera de las fronteras otros setecientos; además, cuando comenzaron la guerra, más tarde, había dos mil quinientos hoplitas, veinte naves de vigilancia, y

otras naves que recogían los tributos, dos mil hombres elegidos por sorteo con habas, y, además, el Pritaneo, los huérfanos y los guardias de los presos: todos estos tenían su manutención a expensas de las rentas de la comunidad.

Plutarco, *Vida de Pericles*, 11.4-6 (Trad. A. Pérez Jiménez) (Texto 3)

Además de que cada año enviaba Pericles sesenta trirremes con muchos ciudadanos que recibían un sueldo por ocho meses, practicando, y al mismo tiempo aprendiendo, el arte de la náutica. Asimismo mandó al Quersoneso mil ciudadanos sorteados para su lote de tierra. A Naxos a quinientos, a Andros la mitad de estos, mil hacia Tracia para que convivieran con los bisaltas, y otros a Italia, habitando tierra adentro de Sibaris, a la que denominaron Thurios. Estas cosas las hizo para aliviar a la ciudad de los desocupados, y que por su ocio la muchedumbre no pudiera perturbarla, para rectificar las dificultades del pueblo y también como guarnición, para intimidar a que los aliados no quisieran alzarse al convivir con ellos.

Para profundizar

Figueira, Thomas. *The Power of Money. Coinage and Politics in the Athenian Empire*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1998.

Figueira, Thomas. «Colonisation in the Classical Period», En *Greek Colonisation. An Account of Greek Colonies and Other Settlements Overseas*, editado por Gocha R. Tsetskhladze, vol. II (Mnemosyne, Supplementa 193), 427-523. Leiden, Boston: Brill, 2008.

Figueira, Thomas. «Salamis as Inflection Point: Militarization, Politicization, and Democratization». En *Democracy and Salamis. 2500 Years After the Battle That Saved Greece and the Western World*, editado por Emmanouil M.L. Economou, Nicholas C. Kyriazis y Athanasios Platias, 75-96. Cham: Springer, 2022.

- Low, Polly, ed. *The Athenian Empire*. Edimburgo: Edimburgo University Press, 2008.
- Mattingly, Harold B. *The Athenian empire restored: Epigraphic and historical studies*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1996.
- Meiggs, Russel. *The Athenian Empire*. Oxford: Oxford University Press, 1972.
- Plácido, Domingo. *La sociedad ateniense. La evolución social de Atenas durante la guerra del Peloponeso*. Barcelona: Crítica, 1997.
- Ma, John, Nikolaos Papazarkadas, Robert Parker, eds. *Interpreting the Athenian Empire*. Londres: Duckworth, 2009.
- Rhodes, Peter J. *The Athenian Empire*. Oxford: Clarendon Press, 1985.
- Rhodes, Peter J. «Democracy and Empire». En *The Cambridge Companion to the Age of Pericles*, editado por Loren J. Samons II, 24-45. Nueva York: Cambridge University Press, 2007.

II. Pobreza, género y extranjería

2.1. La pobreza en la Antigua Grecia

Aida Fernández Prieto

La Pobreza es un mal doloroso, insoportable, que causa daño a un gran pueblo en unión de su hermana la Impotencia

(Alceo, fr. 121 (v. 364). Trad. F. Rodríguez Adrados)

2.1.1. Introducción

Los principios de la no discriminación y de la igualdad con independencia del origen y posición social y económica de la persona figuran en documentos tan importantes como son la *Declaración Universal de Derechos Humanos* (1948), el *Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales* (1976) o la *Convención sobre los Derechos del Niño* (1989-1990).

La necesidad de erradicar la pobreza «en todas sus formas y en todo el mundo» constituye, además, el primero de los *Objetivos para el Desarrollo Sostenible* de la Agenda 2030 fijados por la ONU, pues, para este último organismo, la pobreza es una forma de privación de derechos humanos, al limitar el acceso a recursos esenciales, como son la educación o la salud, y restringir las oportunidades de promoción socioeconómica.

Cómo citar: Fernández Prieto, Aida. «La pobreza en la Antigua Grecia». En *La Antigua Grecia hoy. De la ciudadanía y sus límites al «desarrollo sostenible»*, editado por Miriam Valdés Guía y Fernando Notario Pacheco, 83-108. Madrid: Ediciones Complutense, 2024. <https://dx.doi.org/10.5209/div.018.05>



Fig. 9. Fin de la pobreza.
Fuente: Organización de las Naciones Unidas.

La preocupación por la pobreza no es, ni mucho menos, una novedad de nuestro tiempo. En efecto, el tema de la pobreza ocupa un papel central a lo largo de la Historia, como se desprende, por ejemplo, de las reflexiones que se hacen en torno al tema en las obras de filósofos y moralistas de distintas épocas o de los continuos esfuerzos para legislar la práctica de la mendicidad, especialmente durante la Edad Media y Moderna (Texto 1).

No es hasta mediados/finales del s. XIX, sin embargo, que, coincidiendo con el surgimiento y desarrollo de las Ciencias Sociales, el problema de la pobreza comienza a abordarse desde una perspectiva científica. Las principales aportaciones a este campo van a proceder de la sociología y de la antropología y, en concreto, de las denominadas «sociología» y «antropología de la pobreza», surgidas a inicios del s. XX. Sociólogos y antropólogos han adoptado diversos enfoques a la hora de enfrentarse al estudio del fenómeno. No existe, por tanto, una, sino múltiples formas de entender y de definir la pobreza (como «necesidad», «estándar de

vida», «insuficiencia de recursos», «carencia de seguridades básicas», «falta de derechos», «desigualdad», «privación múltiple», «dependencia», etc.). Esto, unido al creciente consenso sobre la necesidad de considerar las dimensiones política, social y cultural del fenómeno, además de la económica, subraya la naturaleza multidimensional y sociocultural de la pobreza.



Fig. 10. Condenados a galeras. Recreación en el Museo Marítimo de Barcelona. Fuente: Wikimedia Commons.

En otras palabras, nuestra idea actual occidental de pobreza no necesariamente se corresponde con la idea que otra sociedad tiene o ha tenido de la misma. Además, es importante diferenciar entre una «pobreza relativa» (pobre es aquel que no alcanza un cierto umbral de recursos y/o que no puede satisfacer ciertas necesidades fijadas por la sociedad) y una «pobreza absoluta» (identificada con la miseria extrema y la mendicidad). Dicho esto: ¿qué entendían los antiguos griegos por pobreza?, ¿cuáles eran los principales términos para referirse a los pobres y a su condición?, ¿conocemos a algún mendigo famoso en el mundo griego?, ¿cuál fue la imagen de la pobreza en la filosofía?, ¿teorizaron los griegos sobre la posibilidad de acabar con la pobreza?



Fig. 11. Georg Simmel (1858-1918)¹⁴. Fuente: Wikimedia Commons.

2.1.2. ¿Qué entendían los antiguos griegos por pobreza?

Partiendo de un supuesto diálogo entre Sócrates y Eutidemo (Texto 2), el ateniense Jenofonte nos ofrece una definición de la pobreza un tanto imprecisa y relativa (para «pobreza relativa» véase la página anterior), en la que la pobreza es definida por contraposición a la riqueza.

Sin embargo, ni Jenofonte ni ningún otro autor griego, al menos de época clásica, concretan cuál podría ser el «umbral» de pobreza; esto es, el nivel de ingresos/patrimonio en el que se fijaría el límite que permitiría distinguir entre un individuo «pobre» y uno «rico».

¹⁴ Filósofo y sociólogo alemán, Georg Simmel ha pasado a la Historia como el padre de la sociología de la pobreza.

A pesar de ello, podemos hacernos una idea más precisa del modo en el que los antiguos griegos concibieron la pobreza recurriendo a otros testimonios de la época, como los que nos proporciona Aristófanes en su comedia *Pluto* (Textos 3, 4 y 5).

Aristófanes, como Jenofonte, ofrece una definición poco precisa de la pobreza, pero aporta la novedad de relacionar esta con la necesidad de trabajar para vivir, una idea que encontramos repetida en otros autores. Así, en la *República* (552c), Platón alude a aquellos que «humillados por su pobreza, se vuelven hacia el trabajo». Y en el *Díscolo* (vv. 369-70), de Menandro, un personaje se dirige a otro con las siguientes palabras: «[...] Te conviene mejor cavar con nosotros, pues, si hay suerte, [...] quizá acepte un poco de conversación por tu parte, creyendo que eres un pobre que trabaja para vivir» (Trad. de P. Bádenas de la Peña).

Pero, si para los antiguos griegos, los pobres son los que no son ricos y los que tienen que trabajar para vivir, ¿podemos afirmar entonces que la mayoría de los griegos eran o se consideraban pobres?, ¿o que pobreza y *demos* («el pueblo») son sinónimos?

En primer lugar, es importante señalar que existen pobres ciudadanos y pobres no ciudadanos. Los esclavos, sin embargo, no son calificados como «pobres» y, de hecho, no todos los esclavos pueden considerarse como «pobres», al menos desde el punto de vista económico (aunque desde nuestra perspectiva actual, pobreza y esclavitud estén estrechamente unidas).

En segundo lugar, hay que matizar que dentro del grupo de los pobres ciudadanos existen diversas realidades socioeconómicas. En la Atenas clásica, estos pobres «forzados a trabajar», serían principalmente los *thetes* (tanto jornaleros y/o asalariados sin o con muy pocas tierras como pequeños propietarios, los cuales integraban la cuarta clase censitaria), pero también el sector más humilde de la tercera clase o *zeugitai* (pequeños y medianos campesinos y dueños o arrendatarios de pequeños y medianos talleres).



Fig. 12. Interior del taller de un bronceista¹⁵. *Berlin Foundry Coup*, ca. 490-480 a.C., *Kylix* de figuras rojas procedente de Vulci, Italia, Museos Estatales de Berlín, Berlín F 2294.

Fuente: Wikipedia.

Por tanto, y aunque la categoría griega de pobreza resulta muy amplia (más de la mitad de la población ciudadana sería pobre), los pobres no conformarían un bloque homogéneo, ni desde el punto de vista jurídico ni socioeconómico. Ahora bien, ¿cuál es el término griego que traducimos por «pobreza»? ¿Existió una terminología específica para los diferentes grados de pobreza?

2.1.3. Los nombres de la pobreza

En la sección anterior señalábamos que la concepción griega de la pobreza era muy amplia, ya que daba cabida a realidades so-

¹⁵ En este tipo de talleres trabajarían codo con codo ciudadanos pobres, metecos y esclavos.

cioeconómicas muy diversas. Los antiguos griegos fueron conscientes de ello y distinguieron, al menos, entre dos grados de pobreza: una pobreza «relativa», vinculada a una cierta estrechez económica y a la necesidad de trabajar para vivir (*penia*), y una pobreza «absoluta», identificada con la carencia extrema y la mendicidad (*ptocheia*) (Texto 5).

Penia y *ptocheia* no son, sin embargo, los únicos términos griegos para aludir a la pobreza y a la miseria. Así, por ejemplo, el sustantivo griego *aporia* («necesidad», «carencia de recursos») y su correspondiente adjetivo, *aporos* (de cuya raíz deriva el término actual «aporofobia», «miedo» u «odio» al pobre), pueden considerarse sinónimos de *penia* y *penes*. Por su parte, el término *aleteia* («errancia», «vagabundeo») y los respectivos adjetivos, *aletes* y *alemon*, lo son de *ptocheia* y *ptochos*.



Fig. 13. Anciana pobre ebria. Copia romana de una escultura griega del s. III-II a.C. (Museos Capitolinos, Roma inv. MC0299). Fuente: Wikimedia Commons.

Es importante señalar que la diferencia entre *penia* (y sus sinónimos) y *ptocheia* (y sus sinónimos) no se limita a la dimensión económica, sino que se extiende también al ámbito moral. De este modo, la *penia* se opone a la *ptocheia* en tanto que esta última suele venir definida por una serie de cualidades morales negativas. Así, por ejemplo, en los *Acarnienses*, de Aristófanes, Diceópolis, un ciudadano que se define como «pobre» (*penes*), se enfrenta al general Lámaco cuando este le califica de «mendigo» (*ptochos*); un apelativo que parece venir ligado aquí a la falta de honradez (Texto 6).

Además de la falta de honradez, al mendigo se le atribuyen, por lo general, toda una serie de cualidades morales negativas. Ello no impide que la figura del mendigo goce de un relativo éxito en la literatura griega. Algunos de estos personajes llegaron, de hecho, a ser bastante conocidos, y uno fue especialmente famoso, ¿sabéis de quien se trata?

2.1.4. Mendigos famosos en el mundo griego

La figura del mendigo resulta bastante recurrente en la literatura griega de época clásica, hasta el punto de que el trágico Eurípides fue calificado por Aristófanes como «hacedor de mendigos». En la literatura, el personaje del mendigo aparece representado de manera estereotipada; es decir, con unos rasgos físicos y morales determinados que lo identifican como tal. Esta representación tiene su origen en la caracterización del más famoso mendigo del mundo griego, que no es otro que el héroe Ulises.

Aunque Ulises no es un mendigo «real», sino que únicamente se hace pasar como tal para probar la fidelidad de los suyos a su regreso a Ítaca, el disfraz que este adopta incluye ya todos los elementos que caracterizan externamente al mendigo en momentos posteriores: debilidad corporal, vejez, suciedad, ropa harapienta, garrote y saco en el que guardar las «limosnas»; una



Fig. 14. El príncipe y el mendigo. Ilustración para el libro *The Prince and the Pauper*, 1882, de Frank T. Merrill, L.S. Ipsen, John Harley-Gutenberg.org. Fuente: Wikimedia Commons.¹⁶

indumentaria a la que sumará también el gorro frigio (Texto 7). Por lo que respecta a la caracterización interna, Ulises encarna también el conjunto de cualidades morales, eminentemente negativas, que se atribuyen al mendigo griego: la glotonería, la vagancia (el deseo de no trabajar y de vivir de mendigar), la adulación, la procacidad (la incontinencia verbal, sin atender a su estatus social), la mentira, etc. (Textos 8 y 9).

¹⁶ El tópico del «rey disfrazado» y/o del «rey mendigo» se encuentra ya en la literatura próximo oriental, de la que es probable que haya pasado a la épica homérica. Este tema ha tenido gran continuidad en el folklore y la literatura occidental, como ejemplifica la conocida obra de Mark Twain, *El príncipe y mendigo*.



Fig. 15. Ulises disfrazado de mendigo se presenta ante la reina Penélope, su hijo y su padre Laertes (placa de terracota, ca. 460/50 a.C.). Fuente: New York Metropolitan Museum 30.11.9.

Junto a Ulises, otros héroes y reyes griegos son caracterizados como mendigos. En algunos casos, como el del héroe Télefo, la mendicidad es de nuevo un disfraz con el que ocultar la verdadera naturaleza del personaje, pero, en otros, como el del rey tebano Edipo, en *Edipo en Colono*, de Sófocles, se trata de una auténtica caída en la miseria que sirve a modo de «expiación forzosa» para las faltas cometidas por este (recordemos que, accidentalmente, Edipo ha matado a su padre y se ha casado con su madre, con la que ha tenido hijos) (Textos 10 y 11).



Fig. 16. Edipo mendigo y su hija Antígona (ilustración de A. Lang y M. Donald Grant, 1898). Fuente: Flickr.

2.1.5. Hacer de la mendicidad un modo de vida

La mendicidad y la pobreza ocupan en el pensamiento griego, en general, y en la reflexión filosófica, en particular, un papel ambiguo. Así, en ciertos autores, la pobreza y, especialmente la mendicidad, son contempladas en términos negativos.

A veces, esta visión negativa afecta únicamente a la concepción del fenómeno, puesto que se entiende que los pobres son víctimas y no responsables de su situación; otras veces, en cambio, esta percepción se extiende también a los propios pobres, a los que se culpabiliza de su miseria (miseria que se relaciona, a su vez, con la posesión de una serie de cualidades morales negativas) (Textos 12-16).

Frente a la visión negativa de la pobreza y de la mendicidad, existe también en el mundo griego una imagen positiva de estas.

La concepción positiva de la pobreza se conecta esencialmente en el pensamiento griego con el ideal de la moderación (*sophrosyne*), cuyo máximo exponente se encuentra, según autores como Jenofonte, en el modo de vida de Sócrates (Textos 17 y 18).

Si la pobreza, entendida en términos de austeridad y moderación, se relaciona especialmente con el modo de vida de Sócrates, la mendicidad será, en cambio, el modelo adoptado por los filósofos cínicos, uno de cuyos principales representantes es Diógenes de Sinope¹⁷. El propio Diógenes se describe, en unas líneas recogidas por Diógenes Laercio en sus *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, como un individuo: «sin ciudad, sin familia, privado de patria, pobre, vagabundo...».



Fig. 17. Diógenes en su tinaja (óleo de Jean-León Gérôme, 1860).
Fuente: Walters Art Museum, Maryland.

¹⁷ Una de las muchas anécdotas que se cuentan de Diógenes es que este habría hecho de una tinaja su casa. La tinaja o *pithos* simboliza la privación extrema del filósofo, propia de la vida del mendigo que este adopta, pero también, en tanto que elemento ligado al ámbito funerario, el aislamiento y la «muerte social» de aquel, rasgos que definen la posición del mendigo en la comunidad.

Recordemos en este punto que la filosofía cínica (del griego *kyon*, «perro»), defiende que solo es posible alcanzar la felicidad llevando una vida simple y acorde con la naturaleza. Este precepto conlleva el desprecio por la riqueza y por cualquier preocupación de índole material, pues solo eliminando las necesidades materiales se puede ser auténticamente libre y feliz. En este sentido, el mendigo, en tanto que máximo exponente de la privación material y personaje que carece asimismo de todo vínculo social, se convierte en el modelo a emular por los filósofos cínicos (Texto 19).

2.1.6. ¿Erradicar la pobreza en el mundo griego?

Como comentábamos más arriba, la erradicación de la pobreza constituye el primer *Objetivo para el Desarrollo Sostenible* de la Agenda 2030 de la ONU, pero, ¿existió una preocupación similar entre los antiguos griegos?

El tema del fin de la pobreza está presente, como utopía, en la ya mencionada comedia de Aristófanes, *Pluto*, en la que se narra la milagrosa curación del dios ciego de la riqueza. La curación de Pluto no implica, sin embargo, la erradicación de la pobreza, sino un reparto más equitativo y justo de la riqueza (los justos se ven convertidos en ricos, mientras que los injustos se ven ahora en la pobreza). Una idea similar se encuentra en la *Asamblea de las Mujeres*, obra también del poeta cómico Aristófanes (Texto 20).

La utopía del fin de la pobreza (y de la riqueza) está asimismo presente en la obra de Platón, en su ciudad ideal (Texto 21).

Dejando a un lado la utopía, la salida de la pobreza se plantea en los autores griegos en términos de iniciativa personal (por medio del esfuerzo y del trabajo) (Textos 22 y 23). Junto al trabajo como medio para salir de la pobreza, los ciudadanos necesitados pueden volverse hacia sus conciudadanos más acaudalados en busca de ayuda. Esta ayuda, sin embargo, no



Fig. 18. Eirene con el niño Pluto. Copia romana en mármol del original griego del s. IV a.C. (Glipoteca de Múnich, Inv. 2019). Fuente: Wikimedia Commons.

suele ser «gratuita», sino que conlleva algún tipo de contraprestación o servicio (Texto 24). En el caso concreto de Atenas, la política de «pagas públicas» o *misthophoria* que inaugura Pericles, no solo contribuye a aliviar la pobreza de los ciudadanos más pobres, sino que incentiva su participación política (Texto 25).

Junto al *misthos* o «paga» por el desempeño de un servicio público, cuestión que se trata en la sección relativa a la desigualdad e

igualdad en el mundo griego, en la Atenas clásica se instauraron también otros pequeños pagos destinados a los ciudadanos más pobres que no exigían un servicio a cambio.

Uno de tales pagos sería el teorikón (*theorikon*), una de cuyos objetivos principales era el de fomentar la asistencia de los ciudadanos pobres a los festivales teatrales. Otro, estaba destinado al sostenimiento de los inválidos, siempre que estos cumplieran ciertos requisitos: tener una incapacidad física que impidiera el desempeño de un oficio o su desempeño con normalidad, poseer un patrimonio exiguo (equivalente al de un *thes* con muy pocas tierras o sin ellas) y superar una evaluación anual ante el Consejo o *Boule* (Texto 26).

2.1.7. El personaje de Penía en el *Pluto* de Aristófanes

(Por Domingo Plácido Suárez) Penía (la Pobreza) aparece como contrapunto a Pluto, la riqueza, protagonista de la obra que lleva este título, última de las de Aristófanes, representada en 388, redactada en una primera versión en 408. Se trata de intentar que la Riqueza, ciega, recuperara la vista y fuera más justa y desapareciera la pobreza, Penía.

Según Crémilo, si Pluto recuperara la vista sería más poderoso que Zeus (128). La Riqueza marcaría el destino de la humanidad. La ceguera causa el injusto reparto de la riqueza y los personajes piden a Asclepio la recuperación. Se quejan de su propia pobreza mientras oradores, sacerdotes, delatores... se enriquecen (30-31). Crémilo se queja de la pobreza de quienes trabajan en los campos (224).

Desde el verso 415, aparece Penía, «pobreza», similar a la muerte. La gente huye de ella. Se queja de que quieran expulsarla de la tierra (430). Al identificarla la consideran una tabernera o comerciante de un pequeño puesto de mercado, *καπηλίσ*, (435). Ella dice que expulsarla de Grecia sería un mal para los hombres (464). Defiende las ventajas de la desigualdad (510):

es la única manera de que haya ciencia y sabiduría (511) y todos los demás oficios.

La pobreza puede desaparecer si hay esclavos (518) que realicen sus trabajos, dice Crémilo, pero de dónde van a salir los esclavos si no hay pobreza (520), responde Penía; serán los tesalios, insaciables traficantes de esclavos (521). Pero estos también desaparecen si desaparece la pobreza (522). Esta es hermana de la mendicidad, *πτωχεία* (549), dice Crémilo ante el intento de diferenciarlas por parte de Penía. El pobre vive de su trabajo (553). Los pobres son mejores que los ricos en salud y figura (560-561). ¿Por hambre o sofrosine? Los políticos ricos se hacen injustos al enriquecerse de los bienes comunes y hacen la guerra al pueblo (568). En eso están de acuerdo Penía y Crémilo (571). Penía usa algunos argumentos socráticos, como que huyen de ella porque los hace mejores (576). Desde 606 vuelve el protagonismo a Pluto, la Riqueza, y su triunfo. En la escena con la presencia de Penía se ponen de relieve varias características de la época, desde el desarrollo de la pobreza hasta la relación de esta con la deriva de les esclavitud después de la Guerra del Peloponeso, cuando la ciudadanía deja de ser una garantía de libertad, como ocurría desde las leyes de Solón y las reformas Efiltes. Por otro lado, se pone de manifiesto la agudización de los problemas relacionados con las actividades de los rétores profesionalizados y proclives a la corrupción que derivó en el desprestigio de la política entre los ciudadanos atenienses.

El tema encuentra un paralelo en el personaje del discurso XIV, *Plataico*, de Isócrates, que se ha visto reducido a la esclavitud, obligado a la *theteia*, condición de trabajador dependiente, por sus pequeñas deudas, por su *aporia* y su *penia*, lo que lleva a la reducción a la esclavitud, *douleuontas* (48-50).

Textos

Bando del Consistorio de Oviedo del 11 de diciembre de 1560 que regula la práctica de la mendicidad y fija penas para los infractores (Texto 1)

Acordaron sus mercedes que porque en esta ciudad andan muchos pobres de esta ciudad y concejo y de fuera, lo cual es contra las leyes de estos reinos, que se pregone que los pobres de fuera de la ciudad y concejo luego se vayan a sus tierras, so pena que el que tuviere edad para ello le enviarán a las galeras y al que no le traerán a la vergüenza, y que los que fueren de la ciudad y concejo se recojan a dormir al hospital de San Juan, donde les darán cama e lumbre, y no anden por las calles de noche so la dicha pena.

Jenofonte, *Recuerdos de Sócrates*, 4.2.3.7 (Trad. J. de Zaragoza) (Texto 2)

Sócrates-. *¿A quiénes llamas pobres y a quiénes ricos?*

Eutidemo-. *Son pobres, en mi opinión, los que no tienen bastante para pagar lo que deben, y ricos los que tienen más de lo suficiente.*

Aristófanes, *Pluto*, 552-4 (Trad. L.M. Macía Aparicio) (Texto 3)

Propio de la vida [...] del pobre es vivir haciendo economías y dedicado al trabajo y no tener nada de sobra sin que le falte de nada.

Aristófanes, *Pluto*, 510-6, 532-4 (Trad. L.M. Macía Aparicio) (Texto 4)

[...] Si Pluto recobrara la vista y se distribuyera equitativamente entre todos, ningún hombre se ejercitaría en la sabiduría ni en oficio ninguno, y una vez desaparecidas de entre vosotros esas dos cosas, ¿quién estaría dispuesto a ser herrero, constructor de barcos, carretero, zapatero, solador, lavandera, cur-

tidor, o a romper con el arado la corteza de la tierra [...], pudiendo vivir ociosos y despreocupados de todo eso? [...] Es gracias a mi existencia por lo que podéis haceros fácilmente con todo lo que necesitáis, porque yo, asentada en mi trono como una soberana, obligo al artesano, acuciado por la necesidad y la pobreza a buscarse su medio de vida.

Aristófanes, *Pluto*, 535-554 (Trad. L.M. Macía Aparicio) (Texto 5)

Crémilo-. *(Dirigiéndose a Penía, personificación de la Pobreza). ¿Acaso podrías tú procurar algún bien aparte de quemaduras del baño, arrapiezos famélicos y una turbamulta de viejezuelas? Nada te digo, dado su número, de todos los bichos, mosquitos y pulgas que nos fastidian con su barullo en torno a nuestra cabeza y nos despiertan y nos dicen: «Tendrás hambre, conque, arriba». Y aparte de eso, en vez de manto se tienen harapos; en vez de cama, un jergón de juncos repleto de chinches [...]; en vez de alfombra, una estera deshilachada y en vez de almohada, una piedra enorme bajo la cabeza. Y a la hora de comer, en vez de pan, hojas de berza; en vez de galletas, rábanos; en vez de taburete, un orinal desportillado y en vez de artesa, el costado de un tonel igualmente desportillado. ¿Qué, he dejado claro que tú eres la causa de innumerables beneficios para todos los hombres?*

Penía-. *Propio de la vida del mendigo, a quien tú te refieres, es, en efecto, vivir sin tener nada y de la del pobre lo es vivir haciendo economías y dedicado al trabajo y no tener nada de sobra sin que le falte de nada.*

Aristófanes, *Acarnienses*, 593-595 (Trad. L.G. Fernández) (Texto 6)

Lámaco-. *¿Dices eso a un general, tú, un mendigo?*

Diceópolis-. *¿Que yo soy un mendigo?*

Lámaco-. *Entonces, ¿qué eres?*

Diceópolis-. *¿Que soy yo? Un ciudadano honrado [...].*

Homero, *Odisea*, 13.397-438 (Trad. J.M. Pabón) (Texto 7)

[...] Te voy a cambiar de tal modo que no te conozca ningún hombre: tu piel ajaré sobre el cuerpo flexible; perderá tu cabeza los rubios cabellos, de harapos vestiré tu persona que a todos repugne y tus ojos volveré pitañosos quebrando su brillo. Con ello deformado a la vista vendrás de esos fieros donceles, de tu esposa y el hijo que en casa dejaste [...]. Diciéndole así (Atenea a Ulises) le tocó con la vara, de su cutis ajó la hermosura en sus miembros flexibles, desnudó su cabeza del blondo cabello y en torno todo el cuerpo cubrió con la piel de un anciano provector; pitañosos le puso los ojos nublando su brillo; le vistió de una capa andrajosa y un sucio vestido con desgarros y manchas de tizne de humos; encima de un gran ciervo el pellejo le echó muy gastado y sin pelo y le dio una garrota y un saco averiado y deforme con trezado cordel que sirviese a colgarlo del hombro.

Homero, *Odisea*, 17.219-228 (Trad. J.M. Pabón) (Texto 8)

¿Hacia dónde llevas tú a semejante gorrón, oh gentil porquerizo, a ese pobre asqueante, aguador de festines [...]. Si quisieras cedérmelo a mí que guardase mi hato y barriese el establo y llevase el ramón a los chivos, llenaría sus muslos de carnes y bebiera buen suero; mas pues sabe tan solo de viles oficios, seguro que rehúsa el trabajo. Encogido andará por el pueblo y querrá mendigando llenar su insaciable barriga.

Homero, *Odisea*, 14.122-132 (Trad. J.M. Pabón) (Texto 9)

Mira, anciano, ningún vagabundo que venga a esta tierra con noticias de aquel persuadir ya podrá ni a su esposa ni a su hijo. Esos hombres errantes y faltos de todo llegan siempre contando embusteras historias; no hay forma de que digan la verdad y el que en Ítaca aborda, a mi dueña suele ir refiriendo patrañas; acógele ella y le brinda hospedaje [...]. Tú, asimismo, ¡oh, anciano!, urdirías bien pronto algún cuento si cualquiera te diese a vestir una túnica, un manto.

Sófocles, *Edipo en Colono*, 431-444 (Trad. A. Alamillo) (Texto 10)

Podrías objetarme que la ciudad entonces me concedió (dice Edipo) [...] el favor que estaba deseando [...]. Pasado el tiempo, cuando ya mi pena estaba apaciguada y me di cuenta de que mi ímpetu me había lanzado a un castigo mayor de lo que merecían las faltas cometidas anteriormente, entonces [...] la ciudad me arrojó por la fuerza del país tras tanto tiempo. Y ellos, que eran hijos, no quisieron ayudar a su padre aunque podrían haberlo hecho, sino que, a falta de una mínima palabra, sigo vagando gracias a ellos, proscrito, desterrado, mendigo.

Sófocles, *Edipo en Colono*, 1354-1365 (Trad. A. Alamillo) (Texto 11)

Porque tú, oh miserable (increpa Edipo a su hijo Polinices), cuando tenías el cetro y el trono [...], tú mismo a tu propio padre aquí presente expulsaste y le convertiste en desterrado y le hiciste llevar estas prendas ante las que ahora, al verlas te lamentas [...]. Pues tú has hecho que viva en esta miseria, tú me has arrojado a ella. Por tu culpa soy un vagabundo y pido a los demás mi sustento de cada día.

Teognis, *Elegías*, I, 155-158 (Trad. E. Suárez de la Torre) (Texto 12)

Jamás, en tu ira, le echas en cara a nadie la pobreza que roe el corazón o la funesta indigencia; pues Zeus inclina su balanza ya hacia un lado, ya hacia otro; ya dando la riqueza, ya privando de todo.

Tirteo, fr. 10.3 ss. West = 6.3 ss. (Trad. F. Rodríguez Adrados) (Texto 13)

Es en cambio la cosa más dolorosa de todas vivir como un mendigo, abandonando la patria y sus fértiles campos, errante

con la madre querida y el padre anciano y los hijos aún niños y la esposa legítima. Este será objeto de odio para aquellos a cuyo país llegue cediendo a la necesidad y a la horrible pobreza, deshonra su linaje, desmiente su noble rostro y toda infamia y vileza va con él. Por lo tanto, si no hay para un vagabundo ninguna ayuda ni tampoco respeto, consideración ni compasión...

Tucídides, 2.40.1-2 (Trad. J.J. Torres Esbarranch) (Texto 14)

[...] Entre nosotros no es un motivo de vergüenza para nadie reconocer su pobreza, sino que lo es más bien no hacer nada por evitarla.

Aristóteles, *Política*, 2.1265b 12-3 (Trad. M. García Valdés) (Texto 15)

[...] El dejar de lado esto (la limitación de la procreación), como ocurre en la mayoría de las ciudades, llega a ser forzosamente causa de pobreza y la pobreza engendra sediciones y crímenes.

Platón, *República*, 8.552d (Trad. C. Eggers Lan) (Texto 16)

[...] Es entonces manifiesto que, allí donde ves mendigos en un Estado, sin duda en el mismo lugar están escondidos ladrones, salteadores, profanadores, y artífices de todos los males de esa índole.

Jenofonte, *Recuerdos de Sócrates*, 1.2.1 (Trad. J. de Zaragoza) (Texto 17)

Era en primer lugar el más austero del mundo para los placeres del amor y de la comida, y en segundo lugar durísimo frente al frío y el calor y todas las fatigas; por último, estaba educado de tal manera para tener pocas necesidades que con una pequeñísima fortuna tenía suficiente para vivir con mucha comodidad.

Jenofonte, *Recuerdos de Sócrates*, 1.6.2 (Trad. J. de Zaragoza) (Texto 18)

Comes los manjares y bebes las bebidas más pobres, y la ropa que llevas no solo es miserable, sino que te sirve lo mismo para invierno que para el verano, no llevas calzado ni usas túnica. Encima, no aceptas dinero, que da alegría al recibirlo y cuya posesión permite vivir con más libertad y más agradablemente.

Arriano, *Diatribas de Epicteto*, 3.22.45-50 (Trad. P. Ortiz García) (Texto 19)

¿Y cómo es posible que uno viva serenamente sin tener nada, desnudo, flaco, sin casa, sin hogar, flaco, sucio, sin esclavos ni patria? Mira, la divinidad os ha enviado al que os muestra con hechos que es posible. «Miradme, no tengo casa, ni patria, ni hacienda, ni esclavos; duermo en el suelo; ni mujer, ni hijos, ni un mal palacio del gobernador, sino la tierra y el cielo y un mal manto. ¿Y qué me falta? ¿No vivo sin penas, sin temores, no soy libre? ¿Cuándo me vio alguno de vosotros que fallara en mi deseo, cuándo fuera a caer en lo que rechazo? ¿Cuándo censuré a la divinidad o a un hombre? ¿Cuándo hice reproches a alguien? ¿Verdad que ninguno de vosotros me ha visto con aire sombrío? ¿Cómo trato a esos a los que vosotros teméis y admiráis? ¿No los trato como a esclavos? ¿Quién, al verme, no cree ver a su propio rey y señor?» Eso son las palabras cínicas, su carácter, su propósito.

Aristófanes, *Asamblea de las mujeres*, 560 ss. (Trad. L.M. Macía Aparicio) (Texto 20)

Praxágora-. *¿Por Afrodita, de ahora en adelante sí que va a ser feliz esta ciudad!*

Blépiro-. *¿Por qué?*

Praxágora-. *Por muchas razones. Los que son capaces de causarle daño no podrán ya hacerlo, ni actuar como testigos, ni delatar [...].*

Ni robar vestidos, ni envidiar al prójimo, ni ir desnudos, ni ser pobres, ni calumniar, ni tomar nada en prenda [...]

Blépiro-. *¿Y no habrá ladrones?*

Praxágora-. *¿Cómo van a robar algo de lo que son conductores?*

Blépiro-. *¿Ni desplumarán a la gente de noche?*

Cremes-. *No, es decir, si duermes en casa.*

Praxágora-. *Y lo mismo si lo haces fuera, que es lo que pasaba antes, pues todos tendrán la vida resuelta.*

Platón, *República*, 4.421d (Trad. P. Bádenas de la Peña) (Texto 21)

No debe haber gente rica ni pobre, ya que, si es rica, no se ocupará de su trabajo, y si es pobre, no podrá realizarlo bien [...].

Hesíodo, *Los trabajos y los días*, 298 ss. (Trad. A. Pérez Jiménez y A. Martínez Díez) (Texto 22)

Ahora bien, tú recuerda siempre nuestro encargo y trabaja, Perses [...] para que te aborrezca el Hambre [...] pues el hambre siempre acompaña al holgazán.

Jenofonte, *Recuerdos de Sócrates*, 2.7.2-9 (Trad. J. de Zaragoza) (Texto 23)

Aristarco-. *Efectivamente, Sócrates, me encuentro en un gran aprieto, pues desde que hay revolución en la ciudad y mucha gente ha huido al Pireo, se han concentrado en mi casa tantas hermanas, sobrinas y primas abandonadas que somos catorce sin contar la servidumbre. No sacamos nada, ni del campo porque lo ocupa el enemigo, ni de las viviendas por la escasez de habitantes en la ciudad. Los muebles nadie los compra, ni se puede pedir dinero prestado en ninguna parte [...]. Es muy triste, Sócrates, dejar que tus parientes se mueran, pero resulta imposible mantener a tanta gente en estas circunstancias.*

Sócrates-. *En este momento ni tú las quieres a ellas ni ellas te quieren a ti porque las consideras una carga [...]. En cam-*

bio, si les mandas algún trabajo, tú las estimarás al ver que son útiles para ti [...].

Teopompo, *FGrHist* 115 F89= Ateneo, *Banquete de los eruditos*, 12.533 a-c (Trad. L. Rodríguez-Noriega Guillén) (Texto 24)

Cimón de Atenas [...] mantenía su casa abierta a todos, y siempre tenía preparada una cena sencilla para muchas personas, y los atenienses sin recursos que acudían entraban y cenaban. Se cuidaba, asimismo, por otro lado, de los que a diario requerían algo de él, y dicen que siempre llevaba consigo dos o tres jovencitos provistos de monedas sueltas, y que les ordenaba darlas cada vez que alguien se le acercaba con alguna petición. Cuentan también que incluso aportaba dinero para gastos de entierro. Y que con frecuencia hacía lo siguiente: cuando veía a algún ciudadano mal vestido, ordenaba a alguno de los muchachitos que lo acompañaban que cambiara sus ropas con él. Por todo esto, efectivamente, gozaba de buena consideración por parte de todos, y era el primero de los ciudadanos.

Tucidides, 2.37.1 (Trad. J. J. Torres Esbarranch) (Texto 25)

Tenemos un régimen político que no emula las leyes de otros pueblos, y más que imitadores de los demás, somos un modelo a seguir. [...] En lo que concierne a los asuntos privados la igualdad, conforme a nuestras leyes, alcanza a todo el mundo, mientras que en la elección de los cargos públicos no antepone las razones de clase al mérito personal, conforme al prestigio de que goza cada ciudadano en su actividad; y tampoco nadie, en razón de su pobreza, encuentra obstáculos debido a la oscuridad de su condición social si está en condiciones de prestar un servicio a la ciudad.

Lisias, *A favor del inválido* (24), 4-6 (Trad. J.L. Calvo) (Texto 26)

[...] Afirma el acusador que recibo injustamente el dinero del Estado; y ello porque soy capaz con el cuerpo —no perte-

nezco a los inválidos— y conozco un oficio como para poder vivir sin recibirlo. Como prueba del vigor de mi cuerpo utiliza el hecho de que monto a caballo; y de los abundantes ingresos de mi oficio, el que puedo codearme con hombres que pueden gastar dinero. Pues bien, de los ingresos procedentes de mi oficio y del resto de mis medios de vida creo que estáis informados de qué clase son; sin embargo, os lo diré brevemente.

Mi padre nada me dejó y mi madre hace dos años que he dejado de alimentarla porque murió; y no tengo hijo todavía que cuide de mí. Poseo un oficio que poco puede ayudarme: lo ejerzo ya con dificultad yo solo [...]. No tengo más ingresos que este: si me lo quitan correría el peligro de caer en el peor infortunio.

Para profundizar

Cecchet, Lucia. *Poverty in Athenian public discourse. From the eve of the Peloponnesian War to the rise of Macedonia*. Stuttgart, 2015.

Desmond, William. *The Greek Praise of Poverty: Origins of Ancient Cynism*. Notre Dame, IN: The University of Notre Dame Press, 2006.

Fernández Prieto, Aida. *Realidades e imágenes de la pobreza en la Atenas clásica: una aproximación al fenómeno en la época de la democracia*. Berlín-Oxford-Nueva York: Peter Lang, 2022.

Galbois, Estelle, Rougier-Blanc, Sylvie, eds. *La pauvreté en Grèce ancienne. Formes, représentations, enjeux*. Burdeos: Ausonius, 2014.

Helmer, Étienne. *Le dernier des hommes. Figures du mendiant en Grèce ancienne*. París: Editions du Félin, 2015.

Nieto, Elisa Amalia. *La figura del pobre y el debate sobre la pobreza en Grecia*. Tesis doctoral. Madrid: Universidad Complutense de Madrid, 2010.

Taylor, Claire. *Poverty, Wealth and Well-Being. Experiencing Penia in Democratic Athens*. Oxford: Oxford University Press, 2017.

Valdés Guía, Miriam, Fernández Prieto, Aida. «Familia, pobreza y vulnerabilidad en la Atenas clásica: ancianos, viudas y huérfanos de guerra». En *La pobreza en el mundo antiguo*, editado por Francisco Marco Simón, Francisco Pina Polo y José Remesal Rodríguez, 23-52. Barcelona: Universidad de Barcelona, 2022.

2.2. Desplazamientos forzados en la Antigua Grecia

Aida Fernández Prieto

2.2.1. Movilidad en la Antigua Grecia

El tema de la migración-voluntaria o forzada-ocupa un lugar central en la Agenda 2030 de las naciones Unidas, siendo abordada en 11 de los 17 *Objetivos para el Desarrollo Sostenible* que conforman la misma.



Fig. 19. La migración en la Agenda 2030. Fuente: Guía de Planificación: Mujeres Migrantes y Modos de Vida, p. 10. PNUD, Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo.

Cómo citar: Fernández Prieto, Aida. «Desplazamientos forzados en la Antigua Grecia». En *La Antigua Grecia hoy. De la ciudadanía y sus límites al «desarrollo sostenible»*, editado por Miriam Valdés Guía y Fernando Notario Pacheco, 109-129. Madrid: Ediciones Complutense, 2024. <https://dx.doi.org/10.5209/div.018.06>

Como otros pueblos de la Antigüedad, los antiguos griegos se caracterizaron también por su movilidad dentro y fuera de la Hélade. Estos desplazamientos podían darse de manera individual o involucrar a grupos más amplios de población, como en el caso de la colonización. Al igual que ocurre hoy en día, las razones que motivaron estos desplazamientos fueron diversas: falta de tierras, mejores oportunidades de empleo y/o de negocio, cuestiones religiosas, mero interés «científico», etc. Algunas ciudades-estado, como la antigua Atenas, llegaron a convertirse, de hecho, en un foco de atracción para muchos de estos comerciantes, artesanos, filósofos, «científicos», peregrinos, etc., quienes, si bien a veces se encontraban simplemente de paso, otras, terminaron por fijar su residencia permanente en Atenas en calidad de metecos o extranjeros domiciliados.



Fig. 20. Colonias griegas durante el período arcaico (s. VIII-VI a.C.).
Fuente: Wikimedia Commons.

2.2.2. Desplazamientos forzados

Si bien la decisión de dejar la comunidad de origen, ya fuera de manera temporal o permanente, con frecuencia se tomó de forma voluntaria, en otras ocasiones, esta se realizó de manera

forzada. Al igual que en la actualidad, en la Antigua Grecia numerosos individuos se vieron obligados a abandonar su hogar y a buscar refugio en nuevas comunidades. Muchas veces, se trataba de fugitivos y/o exiliados políticos (entre ellos víctimas del ostracismo, quienes, al cabo de un tiempo podían ser exonerados y regresar a su comunidad de origen)¹⁸, pero otras, se trataba simplemente de individuos o familias que buscaban huir de conflictos bélicos o desastres naturales.

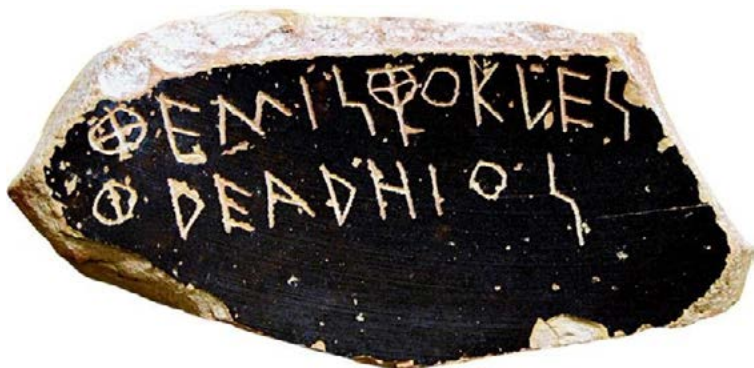


Fig. 21. Ostrakon donde se lee el nombre del general ateniense Temístocles, conocido por ser el principal artífice de la flota ateniense, que haría posible la victoria de Salamina contra los persas. Temístocles fue condenado al exilio en torno al 471 a.C. (Museo del Ágora, Atenas). Fuente: Wikimedia Commons.

¹⁸ Este procedimiento se utilizaba contra individuos que, por su poder, podían representar una amenaza para la comunidad. Cada año, los atenienses se reunían para decidir si se procedía a una votación de ostracismo; en caso afirmativo, se convocaba a un cuerpo de 6.000 votantes, quienes inscribían en un fragmento de cerámica el nombre de la persona a la que deseaban expulsar. Para formalizar una condena de ostracismo era necesario obtener una mayoría absoluta de votos. El condenado al ostracismo debía abandonar la ciudad en un plazo establecido, pero su fortuna y su familia eran intocables. Al cabo de un tiempo, podía ser exonerado y sus derechos políticos restablecidos.

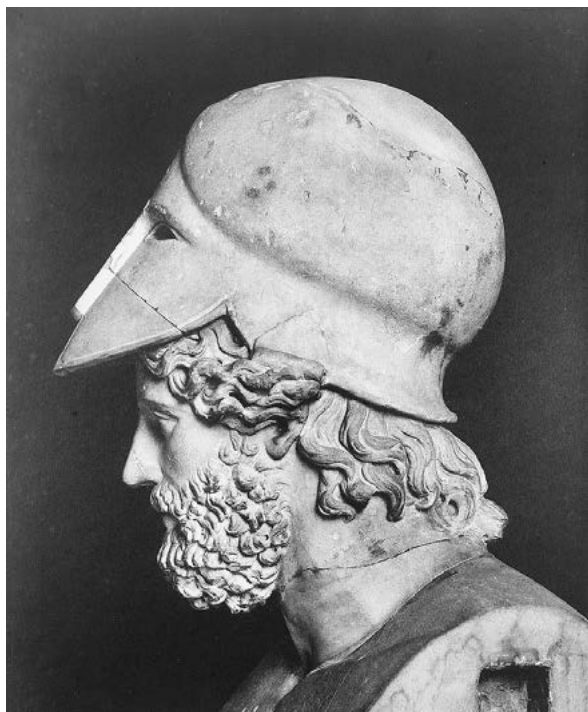


Fig. 22. Busto de Temístocles. Fuente: Wikimedia Commons.

A pesar de ello, no existe en griego clásico ninguna palabra que se ajuste exactamente al significado moderno del término «refugiado» (según la Convención de Ginebra de 1951), y rara vez se distingue en los textos antiguos entre quiénes han sido expatriados de la comunidad y quiénes han huido voluntariamente, ni tampoco se suele especificar cuándo se trata de un mero traslado o de una deportación. Así, por ejemplo, el calificativo «*apolis*» o «*apopolis*» designa a «aquél que no tiene vínculo con una determinada ciudad-estado» (bien porque ha elegido vivir fuera de esta comunidad, bien porque ha sido proscrito y/o desterrado); por su parte, el término «*phugas*» puede aludir tanto a la condición del «refugiado» como a la del «criminal que

escapa de la justicia»; mientras que «*hiketes*» o «suplicante» suele emplearse para referirse al solicitante de asilo, pero también al homicida exiliado en busca de purificación.

2.2.3. Edipo: criminal exiliado, mendigo y suplicante

A las dificultades que plantea la terminología a la hora de determinar la naturaleza de un individuo como desplazado, se suma el hecho de que en un mismo sujeto pueden confluír diferentes situaciones o condiciones. Este último parece ser el caso del legendario rey de Tebas, Edipo, en las tragedias de Sófocles. Edipo, tras descubrir que ha asesinado a su padre y desposado a su madre, quien, además, se ha convertido en la madre de sus propios hijos, decide arrancarse los ojos y marcharse voluntariamente al exilio para expiar su culpa. Sin embargo, aunque Edipo parece arrepentirse rápidamente de esta decisión, la ciudad de Tebas no tarda en condenarle al destierro por parricida e impuro. El destierro, a su vez, conduce al anciano y ciego Edipo, ahora sin medios y con dificultad para proveerse de estos, al vagabundeo y a la miseria.

La «impureza» de Edipo se conecta con su condición de homicida (involuntario) y parricida. Para los antiguos griegos, el homicidio conllevaba no solo la «contaminación» o *miasma* del culpable, sino también de toda la comunidad, de ahí la necesidad de desterrar al homicida impuro. No obstante, recientemente, algunos estudiosos han cuestionado hasta qué punto, al menos para la Atenas clásica, esa contaminación se extendería realmente a la comunidad, así como la dureza de la pena prescrita (pues parece que el exilio puede evitarse, a veces) (Textos 1 y 2).

Exiliado y mendigo, a su llegada a Atenas, Edipo se presenta en primer lugar como «suplicante» o «solicitante de asilo» (*hiketes*) de las diosas Erinias (divinidades que se conectan con los procesos purificatorios vinculados al «crimen» y a la impureza que se deriva de este), para volverse luego hacia Teseo, rey mí-

tico de Atenas, quien acoge al tebano bajo su protección, en calidad de «asilado» o «refugiado». En este sentido, es importante notar dos cuestiones: primero, que la buena voluntad de Teseo hacia el antiguo rey de Tebas puede tener que ver no tanto con un sentimiento de «piedad» ante la situación de miseria en la que se encuentra el anciano como con los posibles lazos de hospitalidad (*xenia*) que existirían entre estas dos familias nobles; y segundo, que además del amparo que, en este caso particular, ofrece Teseo a Edipo, los «suplicantes» contarían, al menos teóricamente, con cierta protección divina. Zeus, de hecho, es presentado con frecuencia como protector de huéspedes y extranjeros. Sin embargo, la Atenas clásica prohibió a los homicidas, a los ladrones, a los desertores y a otros criminales recurrir a la práctica de la «súplica», por lo que no todos los proscritos o fugitivos contarían con este recurso. Tampoco parece que los códigos legales griegos previeran castigo alguno para quienes ejercieran violencia contra los suplicantes, por lo que la situación de estos individuos podría llegar a ser muy vulnerable (Textos 3, 4 y 5).



**Fig. 23. Antígona acompaña a su padre Edipo al exilio (óleo sobre lienzo de Charles Jalabert, 1842).
Fuente: Musée des Beaux-Arts de Marseille.**

2.2.4. Deportados, evacuados y refugiados de guerra

Al igual que en la actualidad, los conflictos bélicos también fueron una de las principales causas de desplazamiento forzoso para los antiguos griegos. Por ejemplo, durante la Segunda Guerra Médica (480-479 a.C.), los persas invadieron Grecia, amenazando el territorio de Atenas. Ante esta situación de emergencia excepcional, los atenienses se vieron obligados a evacuar a toda su población, mientras la ciudad era arrasada.

En la evacuación, parece que se dio prioridad a las mujeres y los niños, que fueron enviados en naves a Trecén, mientras que los hombres en edad de combatir y los ancianos fueron enviados a Salamina, donde tendría lugar la famosa batalla y victoria griega contra los persas. No está claro, sin embargo, el destino de los miles de esclavos que se calcula que vivían en Atenas en

esta época, pero es posible que algunos huyeran, otros fueran dejados atrás (especialmente los más débiles) y otros fueran reclutados para servir en la flota (Textos 6 y 7).



Fig. 24. Decreto de Temístocles (=ML 23). Inscripción hallada en Trecén (Peloponeso), s. III a.C., que presuntamente reproduce el texto del decreto que fue aprobado por el Consejo y la Asamblea de Atenas con las instrucciones para la evacuación. Fuente: Museo Epigráfico de Atenas vía Wikimedia Commons.

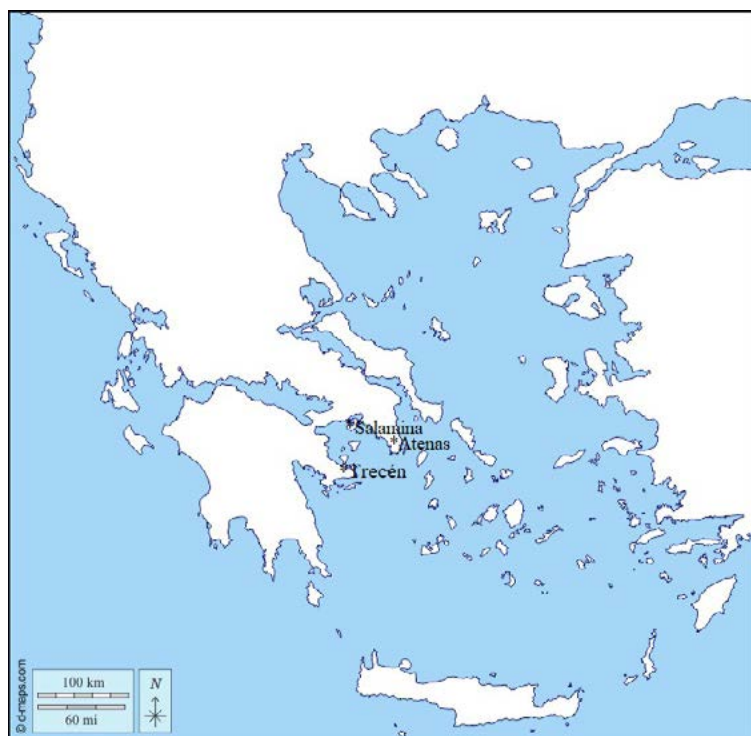


Fig. 25. Localización de Atenas, Trecén y Salamina. Fuente: elaboración propia sobre plantilla de mapa mudo ofrecida por dmaps.com.



Fig. 26. Estatuilla de terracota conocida como «el pequeño refugiado». s. I a.C., probable copia de un original del s. III a.C. (Museo Arqueológico Nacional de Atenas, inv. 3485). Fuente: Wikimedia Commons.

De nuevo, en el contexto de la Guerra del Peloponeso (431-404 a.C.), los atenienses, ante el avance en esta ocasión de los espartanos, se vieron obligados a evacuar a la población que vivía en las zonas rurales del Ática, la cual fue acogida en el interior de los muros de Atenas y del Pireo, donde miles de atenienses permanecieron hacinados durante varios años (Textos 8 y 9).



Fig. 27. Los Muros Largos de Atenas durante la Guerra del Peloponeso. Fuente: Wikimedia Commons.

Junto a las evacuaciones, los conflictos bélicos también trajeron consigo deportaciones, esto es, traslados forzados o expulsiones de grupos de población que habitaban el territorio ahora en poder del enemigo. Los deportados, además de perder sus tierras y sus casas, con frecuencia se veían obligados a partir al exilio sin apenas pertenencias, pues rara vez los vencedores les permitían llevarse consigo algo más que lo mínimo imprescindible, como les ocurrió a los habitantes de Potidea, Camarina y Metone (Textos 10-12).

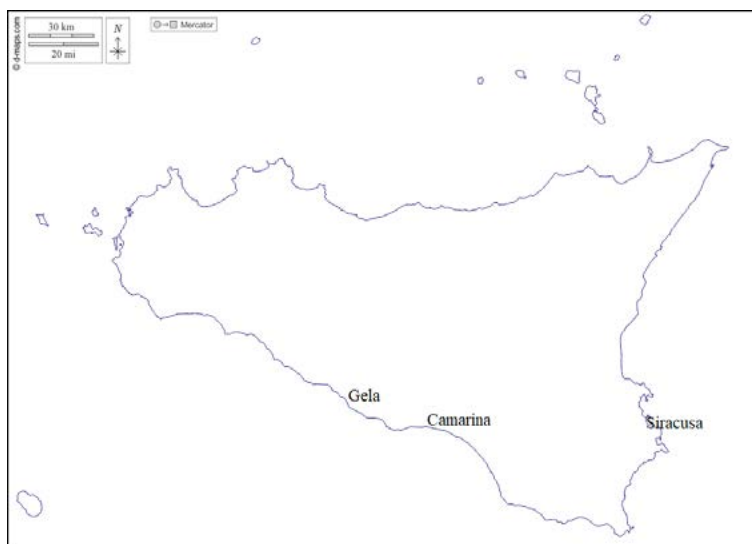


Fig. 28. Mapa de Sicilia, con la localización aproximada de Gela, Camarina y Siracusa. Fuente: elaboración propia sobre mapa mudo procedente de dmaps.com

Hoy en día, la expresión «repatriación forzosa» se utiliza a menudo como sinónimo de deportación. Significa la expulsión de una persona o un grupo de personas de un lugar o un territorio y su retorno a su comunidad de origen.

Aunque existen otros ejemplos, como la repatriación forzada de los clerucos atenienses tras la derrota de Atenas en la guerra del Peloponeso, uno de los casos más conocidos y masivos de repatriación «forzosa» en el mundo griego fue el promovido por Alejandro Magno al final de su reinado. En esta época, tanto la crisis de los mercenarios como la de los refugiados, que se había agravado en el siglo IV a.C., alcanzaron su punto álgido. Esta situación se agravó aún más con la disolución de los ejércitos mercenarios ordenada por el propio Alejandro en el 324 a.C. Poco después, Alejandro proclamó un decreto, conocido como el Decreto de los Exiliados, por el que se proclamaba la amnistía para todos los refugiados y su repatriación a sus comunidades de origen (Texto 13).



Fig. 29. Busto de Alejandro. Copia romana del original del s. III/II a.C. (Museos Capitolinos, MC732). Fuente: Wikimedia Commons.

2.2.5. Experiencias de exiliados y refugiados

La vida de estos individuos obligados a abandonar su comunidad de origen, bien por haber sido expulsados de su territorio por sus enemigos, bien por tratar de huir de la violencia provocada por la guerra, no sería, sin duda, fácil. A la pérdida del hogar familiar, se sumarían otras muchas desgracias derivadas, directa o indirectamente, de su desarraigo y de su condición de exiliados o refugiados: separación y/o muerte de abuelos/as, padres/madres, hermanos/as, cónyuges, hijos/as; enfermedad; pobreza; tristeza y desesperanza; etc. (Textos 14, 15 y 16).



Fig. 30. Refugiada armenia con su hijo herido tras el genocidio armenio. Fuente: Wikimedia Commons.



Fig. 31. Campo de refugiados ruandeses en la República del Congo tras el genocidio de Ruanda. Fuente: Wikimedia Commons.

Textos

Sófocles, *Edipo Rey*, 1337 ss. (Trad. A. Alamillo) (Texto 1)

¿Qué es, pues, para mí digno de ver o de amar, o qué saludo es posible ya oír con agrado amigos? Sacadme fuera del país cuando antes, sacad, oh amigos, al que es funesto en gran medida, al maldito sobre todas las cosas, al más odiado de los mortales incluso para los dioses.

Sófocles, *Edipo en Colono*, 431-44 (Trad. A. Alamillo) (Texto 2)

Podrías objetarme que la ciudad entonces me concedió [...] el favor que estaba deseando [...]. Pasado el tiempo, cuando ya mi pena estaba apaciguada y me di cuenta de que mi ímpetu me había lanzado a un castigo mayor de lo que merecían las faltas cometidas anteriormente, entonces [...] la ciudad me arrojó por la fuerza del país tras tanto tiempo. Y ellos, que eran hijos, no quisieron ayudar a su padre, aunque podrían haberlo hecho, sino que, a falta de una mínima palabra, sigo vagando gracias a ellos, proscrito, desterrado, mendigo.

Homero, *Odisea*, 9.269-71 (Trad. M. Pabón) (Texto 3)

[...] Al que en súplica llega y al huésped, amparo y venganza presta Zeus Hospital [...].

Sófocles, *Edipo en Colono*, 911-924 (Trad. A. Alamillo) (Texto 4)

Has cometido acciones indignas de mí, de aquellos de los que tú mismo has nacido y de tu país, porque, entrando en una ciudad que observa la justicia y que nada realiza que esté fuera de la ley y despreciando las leyes vigentes en esta tierra, irrumpes así en ella, te llevas lo que deseas y por la fuerza lo pones a tu lado. Te has creído que mi ciudad estaba despoblada o que tenía una población esclava y que yo para nada contaba. Sin embargo, Tebas no te ha educado en la maldad, pues no gusta de criar hombres injustos, ni podría alabarte si se enterara de

que has arrebatado lo que pertenece a mí y a los dioses, llevándote por la fuerza a infortunados mortales que están en calidad de suplicantes.

Jenofonte, *Helénicas*, 4.5.5 (Trad. O. Guntiñas Tuñón) (Texto 5)

Después que se dieron cuenta que las alturas estaban tomadas [...] hombres, mujeres, esclavos y libres con la mayor parte del ganado se refugiaron en el Hereo [templo de Hera]. Agesilao [general espartano] a su vez marchó con el ejército junto al mar, simultáneamente la compañía bajó de las cimas, tomó Énoe, el recinto amurallado, se apoderó de los que estaban dentro y todos los soldados en ese día cogieron muchos víveres de las aldeas. Los que se habían refugiado en el Hereo salieron dejando a Agesilao decidir a su voluntad sobre sus personas. Él decidió entregar a los desterrados [corintios] los responsables de la matanza y vender a todos los demás.

Decreto de Temístocles (ML 23.4 ss.=Fornara 55, *Themistocles' Decree*) (Trad. propia a partir de la trad. al inglés de C.W. Fornara) (Texto 6)

La ciudad será confiada a Atenea [...] y a todos los demás dioses para que la guarden y defiendan contra los bárbaros en nombre del país. Todos los atenienses y los xenoi que vivan en Atenas deberán instalar a sus esposas e hijos en Trecén. . . . [Los ancianos y] las posesiones se depositarán en Salamina [...].

Plutarco, *Vida de Temístocles*, 10.4 (Trad. A. Pérez Jiménez) (Texto 7)

[Temístocles] Consiguió que prevaleciera su opinión y propuso el siguiente decreto: que la ciudad se confiara a Atenea, la protectora de Atenas; que todos los que estaban en edad militar embarcaran en los trirremes; y en cuanto a los niños, mujeres y esclavos, que los pusiera a salvo cada cual como pudiera. Se

publicó el decreto y la mayoría de los atenienses enviaron a sus hijos y mujeres a Trecén. Los trecenios los acogieron con toda clase de atenciones; pues decretaron que se les alimentara a expensas públicas, dándoles dos óbolos a cada uno y que los niños pudieran coger fruta de cualquier sitio y además se pagara a los maestros el salario correspondiente por ellos. El decreto lo propuso Nicágoras I.

Tucídides, 2.17 (Trad. J. J. Torres Esbarranch) (Texto 8)

Y cuando llegaron a la capital, eran pocos los que tenían su casa en la ciudad o que encontraban alojamiento en casa de amigos o parientes; la mayoría se instalaron en los sitios deshabitados de la ciudad y en todos los templos y santuarios de los héroes, salvo la Acrópolis, el Eleusinio y otros lugares bien cerrados. Incluso el llamado Pelárgico, situado al pie de la Acrópolis, sobre el que pesaba una maldición que prohibía habitarlo [...].

Aristófanes, *Caballeros*, 792-794 (Trad. L. Gil Fernández) (Texto 9)

¿De qué le vas a amar tú, si no te compadeces de verlo [al pueblo de Atenas] habitar en tinajas, en nidos de buitres, en torreones, ya va para ocho años?

Tucídides, 2.70.1-4 (Trad. J. J. Torres Esbarranch) (Texto 10)

[...] Al faltar los víveres y llegar incluso algunos —entre otros muchos extremos a los que ya se había llegado allí por la necesidad de alimento— a comer carne humana, en esta situación hicieron proposiciones de capitulación a los estrategos atenienses que estaban al frente de las tropas que combatían contra ellos [...]. Estos las aceptaron, viendo los sufrimientos del ejército en aquel lugar de invierno tan riguroso, y siendo así que la ciudad ya había gastado dos mil talentos en el asedio. Se concluyó, por tanto, la capitulación en los términos siguientes:

los potideatas saldrían de la ciudad con sus hijos, mujeres y auxiliares, ellos con un solo vestido, pero las mujeres con dos, y llevarían consigo para el viaje una determinada cantidad de dinero. Salieron, pues, en virtud de este pacto y se dirigieron a Calcídica y adonde cada uno pudo.

Tucídides, 6.5.3 (Trad. J.J. Torres Esbarranch) (Texto 11)

Camarina [localidad situada sur de Sicilia] también fue fundada en un principio por los siracusanos [...]. Pero como los camarineos fueron expulsados por los siracusanos en una guerra que sostuvieron a causa del distanciamiento de la colonia, y como después de cierto tiempo Hipócrates, tirano de Gela, obtuvo el territorio de Camarina como rescate de unos prisioneros siracusanos, el mismo Hipócrates asumió el título de fundador y repobló Camarina. Luego, expulsada de nuevo su población por obra de Gelón [tirano de Siracusa], fue colonizada una tercera vez por los de Gela.

Diodoro Sículo, 16.34.4-5 (Trad. J.M. Guzmán Hermida y A. Alamillo Sanz) (Texto 12)

Filipo, al ver que los metoneos ofrecían su ciudad como base de operaciones para los enemigos de él, organizó el asedio. Y durante un tiempo los metoneos resistieron, pero después, vencidos, fueron obligados a entregar la ciudad al rey, de forma que los ciudadanos debieron de abandonar Metone llevando cada uno un solo vestido. Filippo destruyó la ciudad y repartió el territorio entre los macedonios.

Diodoro Sículo, 18.8.2.7 (Trad. J.P. Sánchez) (Texto 13)

Alejandro, poco tiempo antes de su muerte, decidió hacer regresar a todos los exiliados de las ciudades griegas, en parte para ganar fama, en parte por el propio deseo de tener en cada ciudad un buen número de individuos que le fueran leales para contrarrestar las revoluciones y revueltas en el territorio grie-

go. Por ello, cuando estaban a punto de celebrarse las Olimpíadas, envió a Nicanor el estagirita con un decreto en el que se trataba el asunto de la vuelta de los exiliados, y se ordenaba que en la celebración de ese festival se hiciera lectura del mismo a la multitud [...]. Se hizo como se le había ordenado, el heraldo recibió el decreto y lo leyó:

«El rey Alejandro a los exiliados de las ciudades griegas: Nosotros no somos responsables de vuestro exilio, pero sí que lo seremos del regreso a vuestras respectivas patrias, excepto en el caso de aquellos que estén bajo una maldición. Hemos escrito a Antípatro acerca de ello para que, si alguna de las ciudades se opusiera, él las obligue a cumplir la ley».

Isócrates, *Plateense* (14), 48-50 (Trad. J.M. Guzmán Hermida) (Texto 14)

[...] Todo el tiempo lo vivimos llorando a la patria y lamentando el cambio que se ha producido. ¿Qué creéis que pensamos al ver a nuestros padres envejecer indignamente, a nuestros hijos sin la educación que esperábamos darles, sino que muchos están esclavizados por pequeñas deudas, otros marcharon por un salario, otros, en fin, buscan su sustento como cada uno puede, de manera impropia de las hazañas de los antepasados, de su edad y de nuestro temple. ¿No sería lo más doloroso de todo que uno llegara a ver separados no solo a los ciudadanos entre sí, sino incluso a las mujeres de sus maridos, a las hijas de sus madres y deshecha toda la familia? Esto es lo que les ha ocurrido a muchos de nuestros conciudadanos por su pobreza; porque la pérdida de nuestra vida comunitaria ha hecho que cada uno de nosotros tenga solo esperanzas privadas. Creo que no desconocéis los demás ultrajes producidos por la pobreza y el destierro, que nosotros soportamos con más dificultad que otros, aunque los omitamos en el discurso, pues nos avergüenza describir con exactitud nuestros propios infortunios.

Tucídides, 2.52 (Trad. J.J. Torres Esbarranch) (Texto 15)

En medio de sus penalidades les supuso un mayor agobio la aglomeración ocasionada por el traslado a la ciudad de las gentes del campo, y quienes más lo padecieron fueron los refugiados. En efecto, como no había casas disponibles y habitaban en barracas sofocantes debido a la época del año, la mortandad se producía en una situación de completo desorden; cuerpos de moribundos yacían unos sobre otros, y personas medio muertas se arrastraban por las calles y alrededor de todas las fuentes movidos por su deseo de agua. Los santuarios en los que se habían instalado estaban llenos de cadáveres, pues morían allí mismo; y es que ante la extrema violencia del mal, los hombres [...] se dieron al menosprecio tanto de lo divino como de lo humano. Todas las costumbres que antes observaban en los entierros fueron trastornadas y cada uno enterraba como podía. Muchos recurrieron a sepelios indecorosos debido a la falta de medios, por haber tenido ya muchas muertes en su familia; en piras ajenas, anticipándose a los que las habían apilado, había quienes ponían su muerto y prendían fuego; otros, mientras otro cadáver ya estaba ardiendo, echaban encima el que ellos llevaban y se iban.

Isócrates, *Eginético* (19), 22-23 (Trad. J.M. Guzmán Hermida) (Texto 16)

Y no bien acabábamos de llegar a Trecén cuando contrajimos enfermedades tan graves, que yo mismo estuve a punto de morir. A mi hermana, muchacha de 14 años, la enterré a los 30 días de nuestra llegada y a mi madre apenas cinco días después. ¿Qué creéis que pensaba con este cambio tan grande que se había producido en mi vida? Yo, que nunca antes había sufrido nada malo, que hacía poco había probado el destierro, el vivir entre extraños y la pérdida de mis bienes, además de esto vi a mi madre y a mi hermana arrojadas de la patria y muertas en tierra extraña y ante extraños.

Para profundizar

- Assan Libé, Nathalie. «Un mendiant pour les uns, un allié pour les autres. Mendicité, supplication et hospitalité dans l'Œdipe à Colone de Sophocle». En *Mendiants et mendicité en Grèce ancienne*, editado por Étienne Helmer, 91-117. París: Classiques Garnier, 2020.
- Debidour, Michel. «De l'exclusion à l'exil dans le monde grec et d'un exilé célèbre en particulier». En *Les exclus dans l'Antiquité. Actes du colloque*, editado por Catherine Wolf, 37-57. Lyon: De Boccard, 2007.
- Forsdyke, Sara. «Exile, ostracism and the Athenian democracy», *Classical Antiquity*, 19, n° 2 (2000): 232-263.
- Garland, Robert. *Wandering Greeks: The ancient Greek diaspora from the age of Homer to the death of Alexander the Great*. Princeton: Princeton University Press: 2014.
- Gray, Benjamin. «Exile, refuge, and the Greek polis: between justice and humanity». *Journal of Refugee Studies* 30, n.º2 (2017): 190-219.
- Loddo, Laura. 2000. «Political exiles and their use of diplomacy in classical Greece». *KTÈMA* 44 (2019): 7-21.
- Mauro, Chiara, Chapinal-Heras, Diego, Valdés Guía, Miriam, eds. *People on the Move across the Greek World*. Sevilla: Editorial Universidad de Sevilla, 2022.
- Valdés Guía, Miriam. «Los excluidos de la ciudadanía con la ley de Pericles (Plut. *Per.*37.3-4): algunas reflexiones sobre ciudadanos, extranjeros y esclavos en Atenas del s. v a.C.». *De Rebus Antiquis* 9 (2019-20): 19-41.

2.3. Mujeres ciudadanas y no ciudadanas de Atenas

Miriam Valdés Guía

2.3.1. Ciudadanía de las mujeres atenienses

Las mujeres, esposas de los ciudadanos, en Atenas no participaban en la deliberación política y judicial, que es lo que califica, en Aristóteles, la pertenencia ciudadana (*Política*, 1275b 18-23) por lo que no tienen una ciudadanía «activa» en el terreno de la decisión política. Además, tampoco podían participar en los juicios de forma autónoma, sino que tenían que estar representadas por un «*kyrios*» o «tutor», generalmente su padre, su esposo o su hijo quienes defendían sus intereses en los tribunales.

Sin embargo, sí existe una noción de ciudadanía femenina en Atenas, pues las esposas e hijas de ciudadanos podían ser designadas con el nombre de *astai* y *politides*, el femenino de *astoi* y *politai* que significa «ciudadanos». Las mujeres ciudadanas de Atenas eran las casadas legítimamente (Fig. 32) mediante un contrato denominado «*engye*» que se realizaba cuando las niñas eran pequeñas entre el futuro esposo y el padre normalmente, ante testigos, y luego se formalizaba con el «*gamos*» o boda. Este contrato hacía de ellas esposas legítimamente casadas y por tanto con capacidad para engendrar futuros ciudadanos para la ciudad.

Cómo citar: Valdés Guía, Miriam. «Mujeres ciudadanas y no ciudadanas de Atenas». En *La Antigua Grecia hoy. De la ciudadanía y sus límites al «desarrollo sostenible»*, editado por Miriam Valdés Guía y Fernando Notario Pacheco, 131-157. Madrid: Ediciones Complutense, 2024. <https://dx.doi.org/10.5209/div.018.07>



Fig. 32. Lécyto con representación de una boda con los novios en un carro. Fuente: New York Metropolitan Museum of Art 56.11.1.

Su principal función era el mantenimiento y la gestión del «*oikos*», la casa familia, y el tejido, además, de, por supuesto, la procreación. Muchas mujeres de las clases más bajas (también ciudadanas) saldrían, sin embargo, con frecuencia a trabajar (Fig. 33) en el mercado, en los campos (como vendimiadoras y en las cosechas) o en el taller de artesano de sus esposos (generalmente situado dentro o en la proximidad de la casa familiar). Normalmente, además, no heredaban en las mismas condiciones que sus hermanos en el ámbito familiar, aunque se ha reconocido que la parte que les tocaba de la herencia se les daba en forma de «dote» al casarse (una garantía para su matrimonio y su posición como «ciudadanas»), generalmente propiedad mueble (esclavos, joyas, otras pertenencias, etc.).

A partir de una ley de Pericles (451 a.C.) se enfatizó todavía más la noción de ciudadanía femenina pues se estipulaba que para ser ciudadano y participar así de forma activa en la demo-

cracia de Atenas del s. V a.C., se tenía que ser hijo de «padre y madre ciudadanos o atenienses». La ciudadanía se transmitía, de este modo, por vía femenina (y no ya solo masculina, como hasta entonces), del mismo modo que cuando no había varón descendiente en la familia, la mujer «*epikleros*» (hija heredera), heredaba y transmitía la propiedad a su hijo.



Fig. 33. Copa del Pintor Duris. Mujer trabajando.
Fuente: New York Metropolitan Museum of Art 1986.322.1.

Sin embargo, el terreno en el que más claramente se manifiesta la ciudadanía femenina es, desde antes de la ley de Pericles, el religioso. Los cultos y sacrificios en la ciudad de Atenas estaban en manos tanto de hombres como de mujeres en condiciones bastante similares. Las sacerdotisas (Fig. 34) tenían las mismas atribuciones que los sacerdotes y podían sacrificar a los dioses y gestionar los cultos de la ciudad. En este sentido, por tanto, las mujeres participan de los mismos honores (*timai*) que los hombres, como se ve en un pasaje de *Melanipa cautiva* de Eurípides (Texto 1).



Fig. 34. Copa del Pintor Hieron con mujer sacrificando. Fuente: Toledo Museum of Art 1972.55.

También Demóstenes describe a las «ciudadanas» (*astai*) como las que tienen la capacidad de «engendrar hijos [...] y tener parte en las celebraciones de misterios, en el culto a los dioses y en los honores en la ciudad» (Demóstenes, *Contra Neera* (59), 113).

2.3.2. Matrimonio, *oikos* y reproducción

En realidad, esta sección que concierne a la unidad doméstica no debería separarse del apartado del trabajo de las mujeres, o del de la propiedad y la posición «legal» de las mujeres y la figura del *kyrios*, pues están estrechamente imbricados. La unidad básica de la sociedad griega es siempre la unidad doméstica, el *oikos*, que no es solo una familia o casa como tal sino una unidad de trabajo y de producción. Sin duda el cabeza del *oikos* era el adulto varón, el padre de familia y esposo que representaba y protegía ese *oikos* o patrimonio familiar y debía transmitir-

lo a la generación siguiente. Por eso en época del legislador Solón el *oikos*, en tanto que familia nuclear, recibe una especial atención como base de la ciudadanía.

Dentro de ese *oikos* ciudadano el principal objetivo y destino de las mujeres era casarse. A través del matrimonio se creaban redes sociales y relaciones entre distintas familias; puede suponerse que en general para el pueblo (*demos*), esto se daba en un entorno vecinal relativamente cercano. El matrimonio era concertado por el padre y el novio; en Atenas este era unos 15 años mayor que la novia. El contrato que hacían se denomina *engye* y fue regulado por Solón. Este contrato, que se firmaba ante testigos, era lo que confería legitimidad al matrimonio y a la descendencia y, por tanto, al ciudadano frente a los bastardos o *nothoi*. El contrato podía realizarse años antes de la boda o *gamos* y generalmente unía a la hija con un pariente cercano, primo o tío —aunque no necesariamente— que duplicaría su edad. Las jóvenes en Atenas se casarían en torno a los 14-15 años, mientras que el esposo rondaría los 30. La fórmula del contrato matrimonial decía: «te hago entrega de mi hija para la siembra de hijos legítimos» (Menandro, *Misoumenoi*, 444-445; *Perikeiromene*, 1013; *Samia*, 727; *Dyskolos*, 842). El contrato podía realizarse mucho antes de la ceremonia de boda, *gamos*. De este modo, como indica la fórmula, el objetivo principal de los matrimonios era perpetuar la ciudadanía, con la descendencia de hijos legítimos y por tanto estaba sometido a la legislación del estado («sean legítimos los hijos habidos de esa mujer a la que hubieran dado en matrimonio su padre, hermano o abuelo»: Demóstenes, *Contra Leocares*, 44, 49). De hecho, el divorcio, existente pero no muy común, podía darse, entre otras situaciones, en el caso de no tener hijos o de esterilidad, lo que podía propiciar devolver a la esposa con su dote a la casa paterna. El primer y principal objetivo de las mujeres ciudadanas en Atenas era, por tanto, dar a luz a hijos, especialmente a un hijo varón, en el seno del matrimonio legítimo. La joven novia o esposa (*parthenos*

—virgen— y *nymphē* —novia—) no dejaba de serlo hasta después de haber dado a luz a su primer hijo (lo que muestra que la «virginidad» está también construida y no coincide la «virginidad» cultural y social con la biológica). Una vez que se tenía un hijo, este era aceptado (o no) por la familia para ser criado y educado en ella, siendo la decisión fundamentalmente del padre; podían llegar a exponerse (abandonarse) hijos con defectos físicos, pero también, en ocasiones, niños sin taras en familias pobres, sobre todo las niñas. Si el hijo/a era aceptado/a se llevaba a cabo una ceremonia a los 7 días, *Amphidromia*, en torno al fuego del hogar. Cuando no había descendencia, para preservar el patrimonio familiar, desde Solón, se permitió la adopción (normalmente de algún familiar, sobrino o similar) y cuando no había descendientes varones, la hija, llamada *epikleros*, transmitía la herencia a sus descendientes varones, casándose con un pariente cercano (generalmente tío o primo paterno y en su defecto, materno). En este caso la mujer no abandonaba la casa paterna como sí ocurría con el resto de las mujeres que se casaban, que iban al *oikos* del esposo.

2.3.3. Reclusión de mujeres en el *oikos*: ¿mito o realidad?

En la historiografía sobre las mujeres se inició la idea, ya en el s. XIX, de que las mujeres estaban confinadas en el *oikos* por influencia oriental, idea retomada, por ejemplo, por Karl Julius Beloch. Empieza a poner en tela de juicio esta reclusión ya en 1925 Arnold W. Gomme quien no creía que la mujer ateniense tuviera menos libertad que la espartana. Este tema ha sido recientemente renovado gracias a los estudios arqueológicos de las casas griegas, especialmente en la ciudad de Olinto, destruida por Filipo de Macedonia en el 348 a.C. y abandonada a raíz de la destrucción, lo que ha permitido analizar en detalle la planimetría de la ciudad (descubriéndose un plano regular de tipo hipodámico). A

partir de los estudios arqueológicos se ha visto que las casas griegas, en general, especialmente desde inicios del s. VII, se estructuran en un complejo habitacional con patio central abierto y porticado y con una única entrada. Generalmente en ellas no se ha hallado el conocido como «gineceo» o lugar de las mujeres como tal, sino, más bien, el *andron* o lugar donde el dueño varón del *oikos* realizaría las reuniones de comensalidad y de bebida masculina conocidas como *symposia*. En el exterior, las casas de Olinto presentan poca visibilidad hacia el interior con ventanas altas que no permiten ver lo que se hallaba dentro. Todo ello ha llevado a plantear la posibilidad de una importante movilidad de las mujeres (niños, esclavos y esclavas) dentro del hogar y de la inexistencia de un único espacio reservado para las féminas que realizarían sus labores y trabajarían (el hilado y tejido, cocina) muchas veces en los lugares con más ventilación o luz, en el patio o en los pórticos en torno al mismo. En cualquier caso, la estructura cerrada por fuera y en general con una única entrada está también diseñada para un cierto control de los miembros del hogar, y especialmente, sin duda, de la movilidad de las mujeres. Además, en general, no serían admitidos hombres ajenos a la familia en este espacio doméstico.

A pesar de ello, sin embargo, las mujeres saldrían con frecuencia de casa, las más humildes, al campo o al mercado a trabajar o a por agua y las más acomodadas a celebrar rituales o ceremonias religiosas «públicas» y «privadas» o a visitar, con frecuencia, a familiares o amigas, parientes y vecinas (Texto 2) en situaciones diversas como bodas (con sus preparativos), partos, funerales, acompañamientos y ayudas diversas como en caso de enfermedad, o simplemente reuniones para hilar o tejer juntas, etc.

La realidad social no coincidiría, por tanto, plenamente con el ideal social masculino que aspiraba a una separación más tajante y al aislamiento o confinamiento de las mujeres, como indica Jenofonte (Texto 3).

Es decir, la reclusión es, más bien, conceptual y de comportamiento, muy relacionado, también, con la idea del pudor (*aidos*), del que las mujeres esposas e hijas de ciudadanos, tenían que hacer gala, como se pone de manifiesto en el texto de Jenofonte que también indica la edad del matrimonio de las jóvenes (Texto 4).

2.3.4. Propiedad y dote. La figura del *kyrios* y actuación legal

En Atenas las mujeres no heredaban la tierra, a diferencia de lo que ocurría en Esparta y en otros lugares como Gortina. Sin embargo, sí recibían una dote normalmente en riqueza mueble (dinero, joyas, telas, esclavos, utensilios, etc.) que constituía en cierto modo, según se está estudiando más recientemente, la herencia de la mujer. La dote era enteramente propiedad suya y se convertía en una garantía legal de protección de la mujer, aunque la gestión de la misma era llevada a cabo generalmente por el marido, pero si había divorcio por cualquier motivo, la dote tenía que ser íntegramente devuelta y volvía a la casa paterna junto con la mujer o al nuevo hogar en caso de nuevo casamiento. De hecho, en la oratoria, se conocen casos particulares de mala gestión de la dote y de juicios (en este caso de Demóstenes, el hijo de la interesada, contra sus tutores: *Contra Áfobo*) para reclamarla.

La mujer ciudadana en Atenas (como también las heteras y/o concubinas) no heredaban del marido (compañero) pero sí podían recibir de él regalos muy valiosos como joyas, tejidos, bienes muebles, esclavos.

La mujer, en general en todo el mundo griego, y específicamente la mujer ciudadana tenía lo que en griego se conoce como *kyrios* (señor), que fue interpretado como el tutor o el guardián, dentro de un marco legal en el que teóricamente las mujeres atenienses fueron consideradas siempre como «meno-

res», pues habitualmente en los juicios eran representadas por el tutor. El *kyrios* era, en general, primero el padre, luego el esposo y después el hijo (al quedar viuda), aunque podían darse casos variados en los que ejerciera como tal un tío, hermano, primo o cuñado. A través del *kyrios* la mujer podía actuar en defensa propia en los tribunales o en transacciones comerciales y financieras complejas e importantes (en transacciones menores tenían autonomía).

Sin embarco más recientemente se están realizando estudios que matizan este concepto tan restrictivo poniendo de manifiesto una casuística variada que da un amplio margen de actuación a las mujeres percibiéndose cierta autonomía y capacidad de decisión en los asuntos domésticos y de la propiedad del *oikos*. El *kyrios* no designaría tanto la tutela o el derecho absoluto de disponer de su pupila, como la autoridad legal sobre bienes y personas; además es importante distinguir entre lo legal y lo social, ámbito en el que se daría una mayor flexibilidad.

Por otra parte, en el tema de la *kyrieia* se manifiesta también que la mujer no rompía completamente, desde el punto de vista legal, con su familia de origen o con la propiedad de la misma. La casa natal mantenía algunos derechos administrativos sobre la mujer y su dote y se producía lo que se ha llamado una pervivencia de una *kyrieia* «residual» del padre o hermano a pesar de la boda y del cambio de domicilio (por ejemplo, con influencia en el tema del divorcio), así como la posibilidad de que la mujer pudiera heredar, en el contexto de la *anchisteia* (familia extensa), lo del hermano o el primo.

No siempre las mujeres necesitaban un *kyrios* en Atenas, como es el caso, excepcional, de las sacerdotisas en algunas ocasiones como Teano, sacerdotisa de Deméter. En cualquier caso, esto no era lo habitual. Sin embargo, existen formas también, para las mujeres, de elegir otra *kyrieia* o de zafarse de la misma y de gestionar los bienes, como fue el caso de la madre de Demóstenes, Cleóbula, quien manejó el patrimonio familiar

a la muerte de su marido y organizó la dote de sus hijas, evitando desposarse al quedar viuda con el *kyrios* que su marido había designado.

2.3.5. El trabajo de las mujeres

Las mujeres tenían un papel esencial en la economía doméstica, encargándose de la elaboración de alimentos, del cuidado de los niños y ancianos, de la gestión de la casa (también desde el punto de vista económico, muchas veces, dirigiendo las compras y el almacenamiento) y de la elaboración del tejido empleado por toda la familia (y a veces, incluso, elaborado para ser vendido en el mercado). Las mujeres de la casa (dueñas y esclavas) eran las encargadas de moler grano en el hogar, cocer pan, cocinar alimentos, limpiar, preparar fibras textiles para hilarlas realizando los vestidos de los miembros de la familia, la ropa de cama, etc. (Texto 5), (Fig. 35).



Fig. 35. Mujeres tejiendo en el hogar.

Fuente: New York Metropolitan Museum of Art 31.11.10.

Este papel de la mujer en la gestión económica del *oikos* se pone de manifiesto fundamentalmente en el *Económico* de Jenofonte, fuente privilegiada para conocerlo. Estas actividades se han vinculado en la economía doméstica (destacado también por Lisias: *Eratóstenes*, 7), con su función como portadoras de llaves (claveras), generalmente en los santuarios. Jenofonte señala que la mujer es guardiana de las leyes (*nomophylakes*) para las cosas de la casa (*Económico*, 9.15; 7.25). También Aristófa-

nes en *Asambleístas* (210-12) dice que las mujeres son «intendentes y administradoras de nuestras casas» (*tamiai*), además de «máquinas para hacer dinero» (236). En *Lisístrata* se afirma algo similar (494-495). La mujer se convierte en «señora del *oikos* divino» en el ámbito de la polis, poniéndose en contacto el espacio doméstico y el espacio público. Varios autores han investigado las limitaciones legales de las mujeres en relación con la propiedad y las posibles formas de «compensarlas». Una vía de «compensación» sería a través fundamentalmente de la influencia sobre maridos y, sobre todo, sobre los hijos. En general se ha revalorizado, en la historiografía actual, el papel de la mujer en la gestión de la propiedad del *oikos* (el caso de la madre de Demóstenes). Se incide, sobre todo, en la influencia de las mujeres en los juicios y en la «limitación» de *kyrieia* en muchas ocasiones. Una de las formas de influir en el *oikos* era a través de la dote que suponía una garantía para su seguridad. Se está estudiando también la influencia económica de la mujer, especialmente de las viudas (pensemos en el contexto de la Guerra del Peloponeso), no solo en el *oikos* sino también en el ámbito externo, sobre todo en el ágora como mercado. Por otra parte, uno de los elementos que se enfatizan también recientemente es la unidad entre el *oikos* y el entorno laboral, es decir, el *oikos* como unidad de trabajo, esencial para la economía de la familia y de la polis. Muchos de los talleres artesanos, además, como han demostrado las excavaciones de Olinto, se encontraban físicamente unidos a las casas y vinculados, por tanto, a ellas. Esta relación es especialmente evidente entre *oikos* y elaboración del tejido, produciéndose una imbricación aún más estrecha desde el punto de vista del espacio físico entre la casa y el lugar del trabajo. El tejido no era solo realizado para las necesidades domésticas sino, también, muchas veces, para la venta del excedente (Jenofonte, *Recuerdos de Sócrates*, 2.7.1-11).

Además del trabajo dentro del hogar, las mujeres, especialmente las de las clases bajas (del *demos*), salían con frecuencia

fuera del espacio físico de la casa, a trabajar; en primer lugar, al campo para llevar a cabo tareas relacionadas con la agricultura como vendimiadoras, recolectoras, ordeñando animales domésticos, recogiendo forraje y leña, con el ganado, etc. En Demóstenes, en el discurso *Contra Eubúlides*, se alude a estos y otros trabajos (a veces asalariados) que las mujeres tenían que hacer fuera del hogar por pobreza durante y después de la Guerra del Peloponeso (Texto 6).

Entre estos empleos se habla de recolectoras, vendedoras de cintas, guirnaldas (posiblemente producidas por ellas: Texto 7), verdura (de sus huertos), pescado, pan. También en *Lisístrata* de Aristófanes aparece esta imagen de mujeres trabajadoras y junto a las mujeres ancianas se menciona a «vendedoras de grano y de legumbres, verduleras, panaderas, vendedoras de ajos y venteras» (456-458); muchas serían extranjeras (metecas) o esclavas, pero otras serían ciudadanas de clases bajas, con dificultad para distinguir a unas de otras en estas actividades. Generalmente comerciaban con artículos o productos fabricados o producidos por ellas en el hogar a pequeña escala. Entre los oficios de las mujeres aparece también la elaboración de perfume (negocio que exigía capital). En general las mujeres se dedicaban al comercio a pequeña escala, pues como veremos ahora, había un límite a su capacidad de transacción financiera. Otro de los oficios era el de la gestión de posadas y tabernas que se consideraba un trabajo de bajo estatus pues las taberneras tenían mala reputación (por su lenguaje y deshonestidad) y se asociaban con frecuencia a la prostitución y a la población marginal: extranjeras, esclavas y libertas.

Una ley de la ciudad, recogida por el orador Iseo, imponía restricciones a transacciones financieras realizadas por las mujeres: «La ley prohíbe expresamente a una menor contratar, igual que a una mujer cuando excede de un medimno de cebada»¹⁹

¹⁹ La base de la alimentación era el cereal, un 75% y el resto: legumbres, frutos secos, queso y otros productos derivados, y más raramente y asociado a ocasiones rituales, la carne.

(Iseo, 10.10). El medimno de cebada equivale a tres dracmas en s. IV a.C. (52 litros: ración para adulto durante 24 días), y era suficiente para alimentar a una familia durante 5 o 6 días. Se cree que estas eran las transacciones que podía realizar sin el control del *kyrios*.

Entre los trabajos realizados por las mujeres eran especialmente apreciados el de partera (el caso de la madre de Sócrates), o el de médica, conocido ya al menos desde el s. IV. De hecho, el conocimiento tradicional ginecológico por parte de las mujeres debía de ser importante y fuente de información fundamental para los médicos varones, tal y como se recoge en el *corpus* hipocrático (elaborado por hombres). Ya en el *Himno homérico a Deméter* (s. VII a.C.) aparece este conocimiento de hierbas y su relación con fiestas como las Tesmoforias y la procreación y crianza de niños.

El trabajo como nodriza era altamente apreciado, pero era realizado muchas veces por las esclavas domésticas. En el mito, la nodriza por excelencia es Deméter (y Baubo/Iambe, figuras vinculadas a Deméter), diosa que se emplea de esta guisa, en casa de los reyes de Eleusis, Celeo y Metanira, para cuidar el pequeño Demofonte (en el *Himno homérico a Deméter*). Como decimos, generalmente eran esclavas y solían ser especialmente queridas o apreciadas por los miembros del hogar como se pone de relieve en los epitafios, como en el de Hipóstrate (Texto 8). Fueron frecuentemente liberadas.

Por último, encontramos también mujeres que trabajaban para el entretenimiento (especialmente de varones en el simposio): bailarinas, acróbatas o músicas que tocaban instrumentos en distintos espacios; en escenas rituales, en procesiones de bodas, en danzas rituales, en simposios. Tocaban, cantaban y bailaban por dinero y se encontraban al límite de respetabilidad social; eran generalmente heteras o prostitutas. También se podía hacer de plañidera por una compensación económica (contratadas por ricos) y lo hacían generalmente las ancianas.

2.3.6. Las «no ciudadanas»: metecas, esclavas, prostitutas

Las mujeres no ciudadanas quedan fuera de los privilegios de la ciudadanía, como las esclavas, metecas (extranjeras residentes en la ciudad), algunas de las cuales podían ser heteras, mujeres para el placer (Texto 9), o *pornai* (prostitutas, generalmente esclavas). Otras eran hijas de extranjeros residentes en la ciudad (metecos) que no tenían derechos cívicos, pero, según su posición socioeconómica, podían disfrutar de una situación más o menos holgada (tenían cierto papel ritual, por ejemplo, en la fiesta de las Panateneas). Algunas extranjeras, aunque también otras atenienses que no habían podido casarse de manera legítima mediante *engye* (generalmente de clases bajas), podían hacer también de concubinas (*pallakai*) sin derechos legales y sus hijos no disfrutaban de la ciudadanía (salvo en situaciones de crisis excepcionales como durante la Guerra del Peloponeso). Las no ciudadanas pero también, incluso, las hijas de ciudadanos si no tenían dote y eran pobres, podían llegar a prostituirse; estaba prohibida desde Solón la venta como esclavas de las ciudadanas, pero habría excepciones. En definitiva, la situación era compleja y multiforme para las mujeres dependiendo de su estatus (ciudadana o no ciudadana), de su condición de libre o esclava y de su posición socioeconómica.

De hecho, Demóstenes escribió todo un discurso para un juicio «*Contra Neera*» (Texto 10), una cortesana, extranjera, de origen servil (liberta). Se denunciaba que su hija (Fano) había sido dada ilegítimamente en matrimonio a un ciudadano y que había desempeñado, en los ritos de Dionisio, el cargo de *basilinna* «esposa del arconte *basileus*», reservado solo para las mujeres ciudadanas de Atenas que tenían una gran responsabilidad en la polis a través de sus funciones rituales.

Burdeles o *porneia* pueden encontrarse con el término *synoikiai*. Ejemplo de uno de estos burdeles es el regentado por Alce,

liberta de Euctemon (Iseo 6, 20-21). Sin duda la prostitución está estrechamente relacionada con la pobreza y también con la esclavitud (y las libertas) tanto en la Antigüedad como en el mundo contemporáneo. Luciano de Samósata muestra en un pasaje cómo la madre de la hetera Filina recrimina a su hija por su conducta de la noche previa por no haberse acostado con el cliente (Texto 11).

Posiblemente en algunas ocasiones la prostitución y el concubinato constituían salidas incluso para las ciudadanas más pobres, sobre todo en el s. iv a.C., aunque en general se solía evitar. En este sentido resulta muy revelador un pasaje del discurso mencionado del *Contra Neera* (Texto 12). La prostitución ciudadana, a todas luces mucho menos numerosa que la realizada por esclavas y extranjeras, probablemente no se ejercería en prostíbulos, sino en lugares más discretos, como la propia vivienda.

Las heteras y prostitutas estaban especialmente asociadas al culto de Afrodita vinculado estrechamente a los lugares de la prostitución. Esta fue regulada por el legislador Solón quien estableció burdeles públicos que costaban un óbolo. Normalmente el oficio de rufián lo ejercía un extranjero. En la cúspide de la prostitución se encontraban las heteras, extranjeras de gran belleza y con educación por las que se pagaba mucho dinero. Podían llegar a ser económicamente independientes en Atenas. En general las heteras y prostitutas eran extranjeras, esclavas y/o exesclavas (libertas), aunque como señalábamos antes, no hay que descartar a ciudadanas de baja condición social o pobres. Dentro de la prostitución se encuentran a veces relaciones permanentes y estables (sobre todo para las heteras). Se ha sugerido que la figura de la hetera emergió, desde el punto de vista cultural, como parte del discurso político aristocrático, en el contexto de la vida lujosa de la élite y del simposio en s. vi a.C. En cualquier caso, en muchas ocasiones las diferencias entre heteras y *pornai* no están claras y los límites no siempre son fáciles de distinguir.

El mundo de las heteras y de las *pornai* está asociado especialmente al simposio (Fig. 36), donde se comía se bebía, se conversaba, se escuchaba música y se disfrutaba de danzas, acrobacias, juegos, incluidos juegos sexuales con prostitutas o prostitutos. El simposio tenía lugar en las casas, en el *andron*. En los simposios se compartían valores, especialmente políticos, agrupando a grupos de la élite (heterías aristocráticas), que llegaron a crear, a veces, situaciones de tensión en la polis. En s. v el simposio deja de ser una forma de reunión solo aristocrática y es adoptado por grupos sociales más amplios. A él no iban mujeres respetables, esposas, madres hijas o hermanas. Solo mujeres para el placer, flautistas, bailarinas, acróbatas, etc., normalmente heteras, extranjeras, esclavas y/o libertas.



Fig. 36. Flautista en simposio en crátera de campana del pintor de Nicias. Fuente: Museo Arqueológico Nacional 11020.

2.3.7. Mujeres a escena: el teatro

El teatro es uno de los espacios privilegiados para adentrarse en los roles de género y en el conocimiento de las mujeres griegas (Textos 13-16). Hay que tener en cuenta, sin embargo, que estas obras fueron compuestas y escritas por varones que transmitieron su imagen de la mujer griega y a los que se ha tachado, en ocasiones de forma contradictoria, como a Eurípides, de misóginos (posiblemente porque «desveló» los entresijos del mundo femenino que estaba «velado») o, por el contrario, de amigos de las mujeres.

En el drama aparecen mujeres importantes como la reina Atosa de los persas o la reina Hécuba de Troya, esposa de Príamo; jóvenes heroínas a punto de ser sacrificadas como Ifigenia o las Jacíntidas; muchachas, *parthenoi*, que toman la iniciativa y defienden la ley sagrada, familiar, no escrita de enterrar a los parientes frente a las leyes de la polis (Antígona), trasladando a la escena el debate del siglo V entre ley humana escrita y ley ancestral no escrita y divina, debate del que se hacen eco los sofistas o el mismo Pericles en el discurso fúnebre.

El papel femenino y de género en la tragedia y en la comedia ha sido estudiado por muchos autores y se ha manifestado como una de las fuentes más importantes para conocer las relaciones humanas y el pensamiento, los sentimientos y la posición de las mujeres vistas a través de los ojos de los varones. Se ha especulado mucho sobre si detrás de esa visión puede o no discernirse algo del pensamiento propio de las féminas.

2.3.8. Mujeres en el pensamiento médico y científico/filosófico

En los textos médicos los hombres se distinguen de las mujeres fisiológicamente, apareciendo siempre las mujeres como «más débiles» o inferiores. Los hombres se ven como calientes y se-

cos y las mujeres como frías y húmedas (Pseudo Aristóteles, *Problemata*, 4.25). En general se percibe a las mujeres como más propensas a la pasión, menos racionales y sin control de sus emociones. Además, se puede encontrar la idea de que la capacidad sexual de las mujeres desborda los límites, y se equipara con su capacidad de consumir alimentos, su glotonería. Se utiliza la misma palabra, «*gaster*» para estómago y útero. Se veía a las mujeres como menos capacitadas para someter el impulso erótico al control racional, en la comedia por ejemplo donde aparecen como lujuriosas y se manifiesta su obsesión por la bebida, mientras que el hombre es percibido como fuerte, racional, activo, dispuesto a hacer. Las mujeres están asociadas a la idea de debilidad, de pasividad.

En este sentido Semónides, el autor griego misógino por excelencia, describe de forma peyorativa los distintos tipos de mujeres que presenta, de los que hay solo uno positivo, la mujer-abeja (Texto 17).

El cuerpo femenino se percibe en el pensamiento «científico» y «médico» como completamente diferente del cuerpo del varón tanto en estructura como en procesos vitales. Aristóteles, por ejemplo, considera que el cuerpo femenino era inferior y remedo de cuerpo masculino (Aristóteles, *Reproducción de animales*, 728a, 18-22, 27-32). La mujer sería, de este modo, un hombre que no se había desarrollado. Sin embargo, en Platón, aunque también se reconoce cierta inferioridad de la mujer, se produce una mayor igualdad o equiparación, o una « semejanza inferior ». Platón considera la naturaleza humana como unitaria (Platón, *Teeteto*, 149c1; Platón, *Timeo*, 90c3) e incluso piensa que la capacidad política no debe de ser exclusivamente masculina, ya que la competencia política no corresponde como función exclusivamente a uno u otro sexo. En la *República* Platón señala en boca de Sócrates que las ocupaciones relativas a la administración o la supervisión de la ciudad son indiferentes del sexo de sus agentes (Platón, *República*, v, 454e; 455a-d; 456a).

En el engendramiento es donde encontramos dos visiones contrapuestas del papel de mujeres y hombres. En este aspecto tiene una importancia capital el material del *corpus* hipocrático reunido entre los siglos III y II en Alejandría bajo el nombre del famoso Hipócrates de Cos (460-380), con escritos sobre la naturaleza de la mujer, sobre las enfermedades de las mujeres, sobre las mujeres estériles, sobre las enfermedades de las vírgenes, sobre la superfetación y sobre la escisión del feto, etc.

Una de las teorías, la más misógina, que encontramos en el teatro del s. V, es aquella por la que es el varón el que engendra y la mujer únicamente aporta el material donde se desarrolla el embrión; es el receptáculo de la semilla. Esta es la visión de Aristóteles y también de Esquilo (Texto 18).

Jasón en *Medea* de Eurípides expresa el deseo de que «los hombres deberían engendrar hijos de alguna otra manera y no tendría que existir la raza (*genos*) femenina: así no habría mal alguno para los hombres» (Eurípides, *Medea*, 569-75 y Texto 19).

Hay sin embargo otra visión en el *corpus* hipocrático en la que tanto el varón como la mujer aportan su semilla para el engendramiento. Los médicos hipocráticos defendían que el padre y la madre proporcionan cada uno una semilla, respectivamente fuerte y débil, en el acto sexual. Los niños varones se originarían de la semilla más fuerte del padre. Hay autores que postulan que los conocimientos del código hipocrático en aspectos ginecológicos (y en otros) se nutren de un saber tradicional femenino en estas cuestiones (igual que en el asunto de los fármacos y del conocimiento médico de hierbas en el que son expertas Medea y Circe) que se transmitirían de madre a hija (oralmente), muchas veces, puede suponerse, en contextos del culto a Deméter como en las fiestas Tesmoforias. En este sentido algunos autores resaltan que, aunque el *corpus* hipocrático recoge una vasta tradición de saberes femeninos en temas ginecológicos, este conocimiento fue utilizado por los doctores

hipocráticos y los varones en general como sistema de control y de poder.

En dicho *corpus* se habla de enfermedades de mujeres, todas relacionadas con el útero y se presentan las relaciones sexuales y el embarazo como las curas más seguras para muchas dolencias (por ejemplo, la histeria de la *parthenos*, que sanaba con el casamiento). La menstruación se percibe como el signo más claro de la diferencia entre mujeres y hombres.

En Grecia existieron muchas mujeres parteras u obstretas (oficio femenino), pero también médicas, como las conocidas en los siglos IV y III a través de epitafios. Es el caso de Fanóstrata (Texto 20).

Textos

Eurípides, *Melanipa cautiva* (fr. 495 Collard-Cropp.) Trad. M. Valdés Guía) (Texto 1)

Ahora bien, en cuanto los asuntos de los dioses, que considero de primera importancia, [las mujeres] tenemos la mayor parte [...]. De este modo, el derecho femenino se mantiene firme en lo concerniente a los dioses.

Demóstenes, *Contra Calicles* (55), 23-24 (Trad. J.M. Colubí Falcó) (Texto 2)

En efecto, como mi madre tuviera relaciones con la madre de esos tipos antes de que ellos intentaran demandarme con falsía, se hicieron visitas una a otra, cosa natural, en parte porque ambas viven en el campo y son vecinas.

Jenofonte, *Económico*, 7.50 (Trad. J. Zaragoza) (Texto 3)

Para la mujer, en efecto, es más honroso permanecer dentro de la casa que estar de cotillo en la puerta, mientras que al hombre le resulta más impropio estar dentro que cuidarse de los trabajos de fuera.

Jenofonte, *Económico*, 7.5-6 (Trad. J. Zaragoza) (Texto 4)

Y ¿qué podía saber cuando la recibí por esposa, si cuando vino a mi casa aún no había cumplido los quince años y antes vivió sometida a una gran vigilancia, para que viera, oyera y preguntara lo menos posible? ¿No te parece que pude estar contento si llegó a mi casa sin saber otra cosa que hacer un manto, si recibía la lana, o sin haber visto otra cosa que cómo se reparte el trabajo de la hilatura entre las criadas?

Jenofonte, *Económico*, 7.35 (Trad. J. Zaragoza) (Texto 5)

Tú, dije yo, tendrás que estar dentro de la casa, despachar afuera a los esclavos cuyo trabajo esté en el exterior; vigilar a los que tienen que trabajar adentro, recibir las mercancías que entren [...].

Demóstenes, *Contra Eubúlides* (57), 35 y 45 (Trad. J.M. Colubí Falcó) (Texto 6)

Pues también eso ha manifestado acerca de mi madre: que sirvió como nodriza. Nosotros, cuando la ciudad pasaba por un mal momento y todos se hallaban en situación precaria, no negamos que lo fuera; mas, de qué modo y por qué razones fue nodriza, os lo mostraré con claridad. Pero ninguno de vosotros, atenienses, lo tome a mal; en efecto, también ahora encontraréis numerosas mujeres ciudadanas que sirve como nodrizas, que, si queréis, os referiremos nombre por nombre. Y si nosotros fuéramos ricos, ni venderíamos las cintas ni, en suma, estaríamos en apuros.

45 En efecto, si cosa humilde es la nodriza, no rehúyo la verdad; pues no hemos faltado a la ley si fuimos pobres, sino si no éramos ciudadanos; tampoco sobre la suerte, ni sobre los bienes de fortuna versa nuestro presente proceso, sino sobre el linaje. La pobreza fuerza violentamente a los libres a ejercer muchos oficios propios de esclavos y humildes, por los que podrían ser compadecidos, atenienses, con más justicia que redu-

cidos a la nada por añadidura. En efecto, según yo oigo, muchas mujeres ciudadanas han llegado a ser nodrizas, segadoras y vendimiadoras bajo las desgracias de la ciudad.

Aristófanes, *Tesmoforiantes*, 444-458 (Trad. L.M. Macía Aparicio) (Texto 7)

Mi hombre se me murió en Chipre, dejándome cinco criaturas que yo con fatigas iba sacando adelante, tejiendo coronas en el mercado de las flores. Durante un tiempo, unas veces mejor y otras peor, me iba defendiendo; pero ahora ese tragediero ha logrado convencer a los hombres de que no existen los dioses, con lo que no logro vender ni la mitad. Por eso en este momento os digo y os recomiendo a todas que castigemos a ese sujeto por muchas razones: salvajes males nos hace, mujeres, ¡como que él mismo se ha criado entre verduras salvajes! Bueno, y yo me voy a la plaza, que tengo que trenzar veinte coronas de encargo para unos señores.

Epitafio de Hipóstrate: IG II² 7873 (Trad. M. Picazo Gurina) (Texto 8)

Aquí la tierra cubre a la valiosa nodriza de Hipóstrate; ella te echa de menos. Cuando estabas viva te amaba, nodriza y ahora te honro, aunque yaces bajo la tierra, y te honraré en tanto que viva. Y sé que, incluso bajo la tierra, si hay recompensa para quienes lo merecen, tú sobre todos, nodriza, tendrás honores junto a Perséfone y Hades.

Pseudo-Demóstenes, *Contra Neera* (59), 122 (Trad. J.M. Colubi Falcó) (Texto 9)

En efecto, las heteras las tenemos por placer, las concubinas por el cuidado cotidiano del cuerpo, y las mujeres para procrear legítimamente y tener un fiel guardián de los bienes de la casa».

Pseudo-Demóstenes, *Contra Neera* (59), 118 (Trad. J.M. Colubi Falcó) (Texto 10)

[...] ¿Qué dirán ante vosotros (los jueces) en su defensa (de Neera) ¿Acaso que es ciudadana Neera, aquí presente, y que a tenor de las leyes convive con él? Mas, se ha atestiguado que es una hetera y ha sido esclava de Nicáreta. ¿Que no es su mujer, sino que la tiene en casa como concubina? Pero [...] la hija que fue dada en matrimonio a un varón ateniense palmariamente demuestra que la tiene como mujer.

Luciano, *Diálogo de las cortesanas*, 3.3 (Trad. J.L. Navarro González) (Texto 11)

¿Y después ni siquiera te acostaste con él, sino que hasta cantabas mientras él lloraba? ¿No te das cuenta, hija, de que somos pobres, ni te acuerdas ya de todo cuánto recibimos de parte suya, o de cómo habríamos pasado el invierno anterior de no ser porque Afrodita nos lo envió?

Pseudo-Demóstenes, *Contra Neera* (59), 113 (Trad. J.M. Colubi Falcó) (Texto 12)

[...] Velad por las ciudadanas, para que no se queden sin dotar las hijas de los pobres. Pues ahora, si una es pobre, la ley reúne una dote suficiente, en caso de que la naturaleza le haya dado una presencia moderada; pero ultrajada la ley por vosotros [...] perfectamente ya el oficio de las prostitutas llegará hasta las hijas de los ciudadanos, cuantas por su pobreza no puedan ser dotadas [...].

Eurípides, *Ion*, 485 ss (Trad. J.L. Calvo Martínez) (Texto 13)

Antes que riquezas y palacios reales prefiero yo la crianza de hijos habidos en legítimo matrimonio. Me repugna una vida sin hijos y reprocho a quien le place. Viva yo con modestos haberes pero unida a una existencia de hijos robustos.

Eurípides, *Ion*, 398-400 (Trad. J.L. Calvo Martínez) (Texto 14)

Que la condición de la mujer está en desventaja con la del hombre. Incluso las buenas, al estar mezcladas con las malas, somos objeto de odio. ¡Así de malhadadas hemos nacido!

Eurípides, *Hécuba*, 354 ss (Trad. A. Medina González y J.A. López Férez) (Texto 15)

Yo era señora, desgraciada de mí, de las mujeres del Ida, y objeto de admiración entre las muchachas, semejante a los dioses, a excepción solo del morir. Y ahora soy esclava. En primer lugar, el nombre, por no serme habitual, me pone ya en trance de desear morir. Después, encontraría yo, quizá, las decisiones de un amo cruel, el cual, cualquiera que sea, me comprará por dinero, como hermana de Héctor y de otros muchos, y, tras imponerme la obligación de hacer pan doméstico, me obligará a barrer la casa y a atender las lanzaderas, mientras llevo una triste existencia. Un esclavo comprado donde sea ensuciará mi cama, considerad antes digna de reyes. ¡Desde luego que no! Aparto de mis ojos libres esta luz, entregando mi cuerpo a Hades. Llévame, pues, Ulises, y mátame cuando me lleves. Pues no veo junto a nosotras motivo de esperanza ni de confianza en la posibilidad de que yo sea feliz en alguna ocasión. Madre, tú no seas en nada un obstáculo para nosotros, ni de palabra ni de obra. Exhórtame a morir antes que encontrar un trato vergonzoso en descuerdo con mi dignidad.

Eurípides, *Medea*, 231-238 (Trad. A. Medina González y J.A. López Férez) (Texto 16)

De todo lo que tiene vida y pensamiento, nosotras, las mujeres somos el ser más desgraciado. Empezamos por tener que comprar un esposo con dispendio de riquezas y tomar un amo de nuestro cuerpo, y este es el peor de los males. Y la prueba decisiva reside en tomar a uno malo, o a uno bueno. A las mujeres no les da buena fama la separación del marido y tampoco

les es posible repudiarlo. Y cuando una se encuentra en medio de costumbres y leyes nuevas, hay que ser adivina, aunque no lo haya aprendido en casa, para saber cuál es el mejor modo de comportarse con su compañero de lecho. Y si nuestro esfuerzo se ve coronado por el éxito y nuestro esposo convive con nosotras sin aplicarnos el yugo por la fuerza, nuestra vida es envidiable, pero si no, mejor es morir. Un hombre cuando le resulta molesto vivir con los suyos, sale fuera de casa y calma el disgusto de su corazón (yendo a ver a algún amigo o compañero de edad). Nosotras, en cambio, tenemos necesariamente que mirar a un solo ser. Dicen que vivimos en la casa una vida exenta de peligros, mientras ellos luchan con la lanza. ¡Necios! Preferiría tres veces estar a pie firme con un escudo, que dar a luz una sola vez.

Semónides, 8.43-49 (Trad. E. Suárez de la Torre) (Texto 17)

A otra la hicieron de la burra tozuda de color ceniza: es la que, por la fuerza y con reprimendas, de mala gana soporta todo y realiza un trabajo satisfactorio. Mientras tanto, come en su habitación de noche, de día, y come junto al hogar. Además acepta por igual como compañero a cualquiera que llegue en busca del quehacer de Afrodita.

Esquilo, *Euménides*, 658-661 (Trad. B. Perea Morales) (Texto 18)

No es la que llaman madre la que engendra al hijo, sino la nodriza del embrión recién sembrado. Engendra el que fecunda, mientras que ella solo conserva el brote [...]. Puede haber padre sin que haya madre [...].

Eurípides, *Hipólito*, 616 ss (Trad. A. Medina González y J.A. López Férez) (Texto 19)

¡Oh Zeus! ¿Por qué llevaste a la luz del sol para los hombres ese metal de falsa ley, las mujeres? Si deseabas sembrar la raza humana, no debías haber recurrido a las mujeres para

ello, sino que los mortales, depositando en los templos ofrendas de oro, hierro o cierto peso de bronce, debían haber comprado la simiente de los hijos, cada uno en proporción a su ofrenda y vivir en casas libres de mujeres.

Inscripción de Fanóstrata: IG II² 6873 (Texto 20)

Fanóstrata, comadrona y doctora yace aquí. No causó daño a nadie y todos lamentaron su muerte.

Para profundizar

- Boehringer, Sandra, Violaine Sebillote-Cuchet, eds. *Des femmes en action. L'individu et la fonction en Grèce Antique*. (Metis, hors série 2013), París, Atenas: Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, 2013.
- Blok, Josine. *Citizenship in Classical Athens*. Cambridge. Cambridge University Press, 2017.
- Calderón Dorda, Esteban, Alicia Morales Ortiz, eds. *La madre en la Antigüedad. Literatura, sociedad y religión*. Madrid: Signifer Libros, 2007.
- Cantarella, Eva. *La calamidad ambigua. Condición e imagen de la mujer en la antigüedad griega y romana*. Madrid: Ediciones Clásicas, 1991[1981].
- Cid López, Rosa M. «Domus, mujeres y género. Imágenes y espacios de la dependencia femenina». En *Mujeres, género y estudios clásicos: entre España y Brasil*, editado por Manel García y Renata S. Garraffoni, 173-191. Barcelona: Instrumenta, 2019.
- Cisneros Abellán, Irene. *El trabajo de las mujeres en la Atenas de los siglos v y iv a.c.* Tesis doctoral. Zaragoza: Universidad de Zaragoza, 2019.
- Dillon, Matthew. *Girls and Women in Classical Greek Religion*. Londres, Nueva York: Routledge 2002.
- Faraone, Christopher A., Laura K. McClure, eds. *Prostitutes and Courtesans in the Ancient World*. Madison, Wis.: The University of Wisconsin Press, 2006.

- Foley, Helen. *Female Acts in Greek Tragedy*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 2001.
- Foxhall, Lin. *Studying Gender in Classical Antiquity*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.
- Glazebrook, Allison. «*Porneion*: Prostitution in Athenian Civic Space». En *Greek Prostitutes in the Ancient Mediterranean, 800 BCE- 200 CE*, editado por Allison Glazebrook y Madeleine Henry, 34-59. Madison, Wis.: Univ. of Wisconsin Press, 2011.
- Helmer, Etienne. «Semblables inférieures: quels lieux pour les femmes dans la cite juste de Platón?», *Plato Journal* 21 (2021): 97-109.
- Iriarte, Ana. *Las redes del enigma. Voces femeninas en el pensamiento griego*. Madrid: Taurus, 1990.
- Iriarte, Ana. *De Amazonas a ciudadanos. Pretexto ginecocrático y patriarcado en la Grecia antigua*. Madrid: Akal, 2002.
- Iriarte, Ana. *Feminidades y convivencia política en la antigua Grecia*. Madrid: Síntesis, 2020.
- James, Sharon L. y Sheila Dillon, eds. *A Companion to Women in the Ancient World*. Malden-Oxford-West Sussex: Wiley-Blackwell, 2012.
- Linn Budin, Stephanie y Jean MacIntosh Turfa, eds. *Women in Antiquity. Real Women across the Ancient World*. Londres, Nueva York: Routledge, 2016.
- Mirón Pérez, M.^a Dolores. «Oikos y oikonomia: El análisis de las unidades domésticas de producción y reproducción en el estudio de la Economía antigua», *Gerión* 22, n° 1 (2004): 61-79.
- Picazo Guriña, Marina, *Alguien se acordará de nosotras. Mujeres en la ciudad griega antigua*. Barcelona: Bellaterra, 2008.
- Reeder, Ellen D. ed. *Pandora: Women in Classical Greece*, Baltimore, Princeton University Press, 1995.
- Sebillote-Cuchet, Violaine. «Ces citoyennes qui reconfigurent le politique. Trente ans de travaux sur l'Antiquité grecque», *CLIO. Femmes, genre, histoire* 43, n° 1 (2016): 185-215.

2.4. Mujeres y no ciudadanos en Esparta

M.^a del Mar Rodríguez Alcocer

2.4.1. Las mujeres y la ciudadanía

«Porque solo nosotras parimos hombres» es una frase que atribuye Plutarco, en la *Vida de Licurgo* (Texto 1), a Gorgo, esposa de Leónidas, cuando una mujer extranjera le preguntó por qué las espartanas podían hablar y reprender a los hombres. A la misma Gorgo, Plutarco le atribuye una intervención en una embajada de su padre, Cleómenes I, con Aristágoras de Mileto, un emisario de las ciudades jonias que pretendía persuadir a los reyes espartanos para que les ayudaran en un levantamiento de las ciudades jonias contra los persas (Texto 2). Gorgo es el paradigma de mujer espartana aunque, seguramente, tanto Heródoto como Plutarco exageraran su participación en la actividad política de su padre y de su esposo. Lo que no es una exageración es la capacidad que tenían las mujeres de hablar en público y de criticar la actitud de los hombres. Plutarco utiliza este tema para desarrollar las *Máximas de las mujeres lacedemonias* donde el discurso femenino adopta precisamente un cariz represor y educativo en la forma de apotegmas concisos y directos característicos de la brevilocuencia lacónica.

Esta función censora y crítica no es única de las mujeres con poder; también está presente entre los ciudadanos, los ancianos,

Cómo citar: Rodríguez Alcocer, M.^a del Mar. «Mujeres y no ciudadanos en Esparta». En *La Antigua Grecia hoy. De la ciudadanía y sus límites al «desarrollo sostenible»*, editado por Miriam Valdés Guía y Fernando Notario Pacheco, 159-171. Madrid: Ediciones Complutense, 2024. <https://dx.doi.org/10.5209/div.018.08>

ciertas figuras institucionales del Estado, como el *paidonomos*, e incluso de las jóvenes lacedemonias (Texto 3) a las que se les permitía que reprobaran la actitud de sus coetáneos varones. Este hecho sitúa a la mujer lacedemonia como un agente más, desde su juventud, en la creación de una mentalidad y una forma de vida acorde con lo que el Estado esperaba de ellas. Por tanto, la mujer era parte integrante del Estado, a pesar de no tener derechos políticos activos, aunque sí algunas prebendas como el derecho a heredar, y por eso tiene sentido que tuviera una presencia pública. Vistas desde el prisma de la ciudad rival de Atenas, la presencia pública de las espartanas lo que nos ha dejado es un tinte de masculinidad, hipersexualización y amoralidad (Texto 4).

Dado el papel represivo de las espartanas, es lógico pensar que el Estado tuviera interés en guiar la forma de pensar de las mujeres. Esto se hacía mediante un sistema educativo paralelo al masculino pero adaptado a las funciones que el Estado exigía de ellas: la maternidad, la crianza, la educación de los niños y la represión de los adultos.

Para ello, una de las claves era el entrenamiento físico que ajustaba su cuerpo a las necesidades de criar en su vientre espartanos robustos (Texto 5). Además, recibían una ración de comida superior a la de otras mujeres griegas precisamente por la misma razón. No obstante, parece que el carácter eugenésico no era el único fin del deporte. Plutarco dice que era una forma de que los jóvenes entraran en contacto y surgiera una posible unión matrimonial (Texto 6).

A estas funciones específicamente pensadas para las mujeres habría que añadir otras más generales para cualquiera de los sexos: el carácter moral y reafirmador de roles del deporte.

La moralidad estaba presente en el ejercicio físico en relación con el carácter aristocrático y disciplinado del mismo desde sus orígenes, aunque Plutarco (Texto 7) insistía en su sentido virtuoso asociado al deporte femenino espartano que estaba relacionado también con la actividad ritual. En el caso masculino,

es de sobra conocido el sentido religioso y moralizante de los juegos panhelénicos. Por ejemplo, en los Juegos Olímpicos los deportistas visibilizaban su virtud aristocrática y cívica en las actividades atléticas del santuario de Zeus. En el caso femenino conocemos los Juegos Hereos, también en Olimpia, y en Esparta hay casos de festivales donde las mujeres también desarrollaban ritos deportivos femeninos de carácter juvenil o prenupcial como la carrera de Helena.

De manera similar, la carrera dedicada a Dioniso Colonatas también parece tener un carácter prematrimonial. El rito consagrado a Dioniso Colonatas lo dirigían las leucípides, sacerdotisas que tenían el mismo nombre que las heroínas casadas con los Dióscuros, hermanos de Helena, y cuyo mito tiene el componente de rapto y matrimonio que también presentan los mitos de Helena. En la carrera de Dioniso corrían un grupo de once muchachas llamadas *dionisiades* (Texto 8), aunque no es seguro que fueran *parthenoi* (doncellas). A pesar de todas las dudas que plantean estos ritos, lo que sí se puede afirmar es que su función principal era preparar a las mujeres para su futuro papel de esposas y madres que se hacía efectivo con un rito donde se simulaba un rapto y se hacía efectivo el cambio de papel: la mujer era vestida como un joven y le rapaban el pelo; después, el marido entraba y mantenía relaciones sexuales con ella (Texto 9).

Este sentido educativo del deporte también lo tenían los coros. Son muy conocidos los coros de las Gimnopedias, una festividad lacedemonia donde los espartiatas danzaban divididos en tres grupos de edad reafirmando así el papel de cada edad dentro de la sociedad lacedemonia. Para las mujeres, los coros de poetas como Alcman poseían un carácter similar, remarcando la función de las jóvenes en la sociedad, su papel futuro y la importancia de la división en grupos sociales según el poder y la riqueza (Fig. 37). Los coros formaban parte de la formación ideológico-social de la muchacha que iba a ser, en un futuro, madre; de hecho, el aprendizaje de los coros requería una disci-

plina y la temática solía ser religiosa pero con tintes institucionales en lo referente al papel que las jóvenes iban a desempeñar toda su vida: esposas y madres de espartiatas. Los más característicos son los compuestos por Alcmán en el siglo VII a.C. y que se siguieron representando en siglos posteriores.



**Fig. 37. Espejo de joven espartana. Segunda mitad del s. VI a.C.
Fuente: New York Metropolitan Museum 38.11.3.**

Observando su educación es posible comprender el papel fundamental de las madres a lo largo de la vida de sus hijos. Ellas eran las primeras en crear conciencia cívica al tomar parte de la educación de sus hijos antes de que estos marchasen a los barracones en los que vivirían durante toda la infancia y la adolescencia. Después, a lo largo de toda su vida, debían cumplir con su papel para con la sociedad fomentando una ideología ciudadana conforme a los cánones que su propia educación les había inculcado.

Por supuesto, todo ello pasaba por tener hijos, aspecto que fue problemático en Esparta por los problemas de oligantropía

surgidos en época clásica, lo que dio lugar a ciertas normativas peculiares que obligaban a los hombres a casarse, incluso penalizándoles si no lo hacían (Texto 10), y permitían a las mujeres tener relaciones extramatrimoniales para que dieran hijos sanos y fuertes a los ciudadanos siempre y cuando recibieran el permiso de su marido legítimo (Texto 11).

2.4.2. Los no ciudadanos

El grupo ciudadano espartano era muy pequeño, pero en Laconia, la región donde se encontraba Esparta, vivían también los hilotas y los periecos.

Los hilotas son los esclavos comunales, es decir, los esclavos propiedad común de la polis. Al ser esclavos, no podían tener la ciudadanía. De hecho, solo se dieron situaciones particulares en momentos en los que la participación de los hilotas en la guerra fue determinante, como en el caso de los *neodamodeis* que obtuvieron la ciudadanía tras la Paz de Nicias gracias a su participación en la Guerra del Peloponeso (Texto 12).

Generalmente, se tiende a considerar que había dos tipos de hilotas, los laconios y los mesenios. El estatus jurídico era el mismo pero el trato que recibían era distinto porque su origen también lo era. Los hilotas laconios trabajaban la tierra y en el hogar de los espartiatas y su origen es difícil de circunscribir, aunque parece que su estatus se debe a la pérdida de la condición ciudadana, por razones que desconocemos, en un periodo indeterminado del arcaísmo. Los hilotas mesenios, por su parte, eran los antiguos habitantes de Mesenia y fueron esclavizados tras la guerra en la que los espartanos conquistaron la región de Mesenia, en el siglo VII a.C. Tras esta guerra, los espartanos repartieron las tierras entre los espartiatas y obligaron a los mesenios a trabajarlas cediendo la mitad de la producción a los *homioi*. Los mesenios se levantaron en varias ocasiones contra los espartanos, aprovechando situaciones de debilidad (Texto

13) y provocando la alerta constante de los espartiatas hasta que, finalmente, consiguieron independizarse en el siglo IV a.C.

El estatus de hilita no solo implicaba la dependencia sino también una vergüenza y amoralidad implícita en el propio estatus; por eso los espartanos les obligaban a llevar la *kyne*, un gorro que indicaba su estatus esclavo, les prohibían cantar cantos de Alcmán o Terpandro y les obligaban a bailar danzas obscenas y a emborracharse en los *sysitia* con el fin de que los jóvenes espartanos vieran la degradación humana al excederse con el alcohol (Texto 14).

Los periecos, por su parte, eran hombres libres sin derechos ciudadanos. Habitaban en localidades de Laconia (Texto 15) con cierta autonomía especialmente en las zonas cercanas a las fronteras (etimológicamente, su nombre significa «alrededor del hogar»), y tenían posesiones propias, incluidos algunos santuarios. Su estatus parece originario de la época de la conquista de Laconia, en el siglo VIII a.C. Los espartanos solo dotaron de estatus ciudadano a la localidad de Amiclas mientras que el resto de localidades conquistadas o fundadas en territorio conquistado fueron recibiendo el estatus de libre sin derechos, es decir, el de localidad perieca.

El hecho de no ser hilotas les permitía tener tierras y trabajarlas (Texto 16), así como participar en el ejército, pero no tenían derechos políticos. La participación en el ejército fue muy importante, especialmente si tenemos en cuenta que los ataques al territorio de Laconia se dieron primeramente en áreas de frontera, lo que afectaba, como es lógico, a los territorios periecos, con lo cual, la presencia de los periecos en el ejército no solo era relevante para la protección de Esparta sino también para la defensa de sus campos y localidades (Texto 17). Además, en las áreas periecas de Laconia no había un sentimiento étnico tan poderoso como sí lo hubo en Mesenia. Por tanto, mientras Esparta fue una ciudad fuerte los periecos no fueron problemáticos a diferencia de los mesenios. En el siglo IV a.C.

cuando la crisis les afectó, la situación cambió. Algunos participaron en la conjura de Cinadón cuyo objetivo era levantarse contra los espartiatas (Texto 18), lo que es signo de un mal ambiente social. La derrota de Leuctra (371 a.C.) y la invasión de Laconia propició, de hecho, que muchos periecos se pasaran al bando enemigo.

Textos

Plutarco, *Licurgo*, 14.8 (Trad. A. Pérez Jiménez) (Texto 1)

De ahí que, a veces, les sucedía decir y sentir cosas como las que se cuentan sobre Gorgo, la esposa de Leónidas. Pues al dirigirse a ella cierta extranjera con estas palabras: «solamente vosotras, las laconias, mandáis en los hombres», dijo: «Pues solamente nosotras parimos hombres».

Heródoto, 5.51.2-3 (Trad. C. Schrader) (Texto 2)

En esa tesitura, Aristágoras, sin más preámbulos, empezó por prometerle de entrada diez talentos, si accedía a satisfacer sus demandas. Y en vista de que Cleómenes rehusaba, Aristágoras fue aumentando progresivamente la cifra, hasta que llegó a prometer cincuenta talentos, momento en el que la niña exclamó: «Padre, si no te alejas de aquí, el extranjero acabará por sobornarte». Entonces Cleómenes, a quien, como es natural, le había hecho gracia la sugerencia de la niña, se retiró a otra habitación, por lo que Aristágoras abandonó definitivamente Esparta, sin que le fuera posible añadir nuevos detalles a propósito del camino que va hasta la corte del rey.

Plutarco, *Licurgo*, 14.5 (Trad. A. Pérez Jiménez) (Texto 3)

A veces, con burlas dirigidas a cada uno, censuraban provechosamente a los que cometían errores; y, por el contrario, dedicando a quienes de ellos lo merecían encomios compuestos a base de canto, infundían en los jovencitos gran pundonor y celo.

Eurípides, *Andrómaca*, 595-600 (Trad. A. Medina González y J.A. López Férez) (Texto 4)

Ni aunque quisiera podría ser casta una de las muchachas espartanas, las cuales, tras abandonar sus casas, tienen carreras y palestras, insoportables para mí, en comunidad con los jóvenes, con los muslos desnudos y los peplos sueltos.

Jenofonte, *República de los lacedemonios*, 1.4 (Trad. O. Gutiérrez Tuñón) (Texto 5)

Licurgo, en cambio, pensó que las esclavas también bastaban para producir vestidos y, como consideraba que la procreación era la principal misión de las mujeres libres, en primer lugar, dispuso que el sexo femenino ejercitase sus cuerpos no menos que el masculino. Luego, organizó para las mujeres competiciones entre ellas de carreras y pruebas de fuerza, exactamente igual que lo hizo con los varones, convencido de que de parejas vigorosas también los hijos nacen más robustos.

Plutarco, *Licurgo*, 15.1 (Trad. A. Pérez Jiménez) (Texto 6)

En verdad eran también estas costumbres excitantes para el matrimonio, a saber: los desfiles de las jóvenes, sus desnudos y sus luchas a la vista de los jóvenes que eran arrastrados no por las leyes de la geometría, sino por las del amor, como dice Platón.

Plutarco, *Licurgo*, 14.7-8 (Trad. A. Pérez Jiménez) (Texto 7)

El desnudamiento de las jóvenes nada tenía de vergonzoso, al estar presente el pudor y ausente la lascivia; en cambio, las habituaba a la sencillez y fomentaba el estímulo por la belleza, al tiempo que hacía disfrutar al sexo femenino de una autoestimación no carente de nobleza, al pensar que no menos le estaba al alcance la participación de virtud y pundonor.

Pausanias, 3.3.7 (Trad. M.C. Herrero Ingelmo) (Texto 8)

Enfrente está la llamada Colona y un templo de Dioniso Colonata, y junto a él un recinto sagrado de un héroe que dicen que fue el que guio a Dioniso por el camino a Esparta. Las Dionisiadas y las Leucípides hacen sacrificios a este héroe antes que al dios. Para las once restantes, que también llaman Dionisiadas, establecieron un concurso de carreras. Esta costumbre les vino de Delfos.

Plutarco, *Licurgo*, 15.4-8 (Trad. A. Pérez Jiménez) (Texto 9)

Se casaban por rapto con ellas, no pequeñas y sin edad para el matrimonio, sino cuando ya se encontraban en la flor de la vida y maduras. A la raptada la recibía la que se llama nym-pheútria y le rapaba la cabeza; y, tras ataviarla con un manto de hombre y unas sandalias, le hacía reclinarsse sobre una yacija de paja sola, sin luz. El novio, no borracho ni cansado, sino sobrio, por haber cenado como siempre en los phiditia, nada más entrar le afloja el cinturón y la traslada en brazos a la cama. Después de pasar con ella algún tiempo, no mucho, se iba con cautela para dormir junto a los demás jóvenes a donde antes solía hacerlo. Y, en adelante, se comportaba igual, pasando el día y descansando con los de su edad, y visitando a la novia a ocultas y con cuidado, lleno de vergüenza y temeroso de que se diera cuenta alguno de los de dentro; en tanto que la novia también se las ingeniaba y cooperaba a que ambos se reunieran en el momento adecuado y furtivamente.

Plutarco, *Licurgo*, 15.1-3 (Trad. A. Pérez Jiménez) (Texto 10)

[...] Pero, además, estableció cierta privación de honores para los solteros. Pues eran excluidos, en las Gimnopedias del espectáculo y, en invierno, los arcontes los obligaban a dar vueltas en círculo alrededor del ágora, mientras otros, rodeándolos, entonaban cierta canción dedicada ex profeso a ellos, como que recibían su merecido por desobedecer las leyes. Tam-

bién se veían privados del respeto y la atención que los jóvenes tributaban a los ancianos; precisamente, por eso, nadie criticó lo que se le dijo a Dercílidas pese a que era un prestigioso general. Pues a su llegada uno de los jóvenes se negó a cederle su asiento diciendo: tampoco tú has engendrado a quien me lo ceda a mí en un futuro.

Jenofonte, *República de los lacedemonios*, 1.7-9 (Trad. O. Guntiñas Tuñón) (Texto 11)

Por cierto, siempre que se daba el caso de que un viejo tenía por esposa a una joven, al ver que los de tal edad guardaban celosamente a sus mujeres, estableció una ley contraria a esa costumbre, pues obligó al anciano a atraerse a un varón cuyo cuerpo y espíritu él admirase, para que él procreara.

Tucídides, 5.34.1 (Trad. J.J. Torres Esbarranch) (Texto 12)

El mismo verano, asimismo, cuando ya se encontraban en Esparta los soldados que habían partido con Brásidas hacia la costa tracia, conducidos de nuevo a la patria por Cleáridas después de la conclusión del tratado de paz, los lacedemonios decretaron que los hilotas que habían combatido con Brásidas fueran libres y habitaran donde quisieran; y no mucho después los establecieron con los neodamodes en Lépreo, en la zona fronteriza entre Laconia y Élide, pues ya tenían diferencias con los eleos.

Tucídides, 1.101-103 (Trad. J.J. Torres Esbarranch) (Texto 13)

[...] Ellos se lo prometieron a escondidas de los atenienses y tenían intención de cumplir su promesa, pero se lo impidió el terremoto que sobrevino en la época en que los hilotas con los periecos de Turia y de Etea se les sublevaron y se refugiaron en Itome. La mayor parte de los hilotas la constituían los descendientes de los antiguos mesenios antaño reducidos a la esclavitud; por eso todos fueron designados con el nombre de mese-

nios. Así, mientras la guerra enfrentaba a los lacedemonios con los sublevados de Itome, los tasios, al tercer año del asedio, llegaron a un acuerdo con los atenienses por el que desmantelaban las fortificaciones y entregaban las naves, les era fijado el dinero que debían pagar en el acto y el tributo para el futuro, y renunciaban al continente y a las minas.

Plutarco, *Licurgo*, 28.8-9 (Trad. A. Pérez Jiménez) (Texto 14)

También en las otras circunstancias los trataban cruelmente y con dureza. Así, a unos los metían en las syssítia y los obligaban a beber abundante vino puro, con la idea de mostrar a los jóvenes en qué consisten las borracheras, y les ordenaban cantar, ejecutar bailes humillantes y ridículos y mantenerse lejos de los hombres libres.

Heródoto, 7.234.2 (Trad. C. Schrader) (Texto 15)

«Majestad —respondió Demarato—, el número de los lacedemonios es, en total, elevado, y también lo es el de sus ciudades; sin embargo, vas a saber lo que quieres averiguar. En Lacedemonia hay una ciudad —Esparta— con unos ocho mil hombres aproximadamente. Todos ellos son iguales a los que aquí han combatido. Los otros lacedemonios, desde luego, no pueden comparárseles, pero también poseen valor».

Plutarco, *Licurgo*, 8.5 (Trad. A. Pérez Jiménez) (Texto 16)

Y sumando a la palabra la acción, repartió el resto de la Laconia en treinta mil lotes para los periecos y la que era tributaria de la ciudad de Esparta en nueve mil, pues tantos fueron los lotes de los espartiatas.

Isócrates, *Panatenaico*, 12.179-180 (Trad. J.M. Guzmán Hermida) (Texto 17)

Tras obrar así, la tierra que cada uno debía tener en igual proporción, la consiguieron unos pocos, y no solo la mejor sino

tanta como ningún griego tiene. A la masa, en cambio, le asignaron un lote de la peor, de tal manera que trabajándola con laboriosidad apenas tienen el sustento de cada día. Después dividieron al pueblo en grupos tan insignificantes como fue posible y los asentaron en muchos y pequeños lugares y les dieron nombres como si vivieran en ciudades, pero su importancia es menor que la de nuestros demos. Y cuando les arrebataron todo lo que deben tener hombres libres, les expusieron a la mayoría de los peligros. Pues en las expediciones que conduce el rey, las forman con ellos en orden de batalla hombre por hombre, y a algunos en primera línea, y si necesitan enviar un socorro y temen los esfuerzos, los riesgos o su larga duración, mandan a estos para que afronten el peligro por los demás.

Jenofonte, *Helénicas*, 3.3.6 (Trad. O. Guntiñas Tuñón) (Texto 18)

Como los éforos preguntaran si podía decir cuántos eran los confidentes que conocían el plan, declaró sobre eso que Cínadón decía que no tenían muchos directores, pero que eran los confidentes más fieles; estos aseguraron que se comprometían con todos, hilotas, neodamodes, inferiores y periecos; efectivamente en cualquier sitio que se hable entre ellos de los espartiatas, nadie podía ocultar que los comería con gusto incluso crudos.

Para profundizar

Delattre, Charles. «Voix de Lacédémoniennes. Injonction et identité de genre dans les paroles de femmes spartiates», *Cahiers «Mondes anciens»*. *Histoire et anthropologie des mondes anciens*, 3 (2012): 2-10.

Ducat, Jean. «La femme de Sparte et la cité», *Ktéma, Civilisations de l'Orient, de la Grèce et de Rome Antiques* 22 (1998): 385-406.

Ducat, Jean. *Les Hilotes*. París: Bulletin de Correspondance Hellénique, 1990.

- Ducat, Jean. «The Perioikoi». En *A Companion to Sparta*, editado por Anton Powell, 596-614. Chichester: Blackwell Pub, 2017.
- Duce Pastor, Elena y María del Mar Rodríguez Alcocer. «Dentro o fuera: el estatus de las mujeres atenienses y espartanas en la Grecia antigua». En *Blame it on the Gender. Identities and transgressions in Antiquity*, editado por Cristina de la Escosura Balbás *et al*, 53-66. Oxford: BAR international series 3005, 2020.
- Hodkinson, Stephen. «Spartiates, helots and the direction of the agrarian economy. Toward an understanding of helotage in comparative perspective». En *Slave Systems: Ancient and Modern*, editado por Enrico Dal Lago, Enrico y Constantina Katsari, 285-320. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- Luraghi, Nino. «Helotic slavery reconsidered». En *Sparta: Beyond the Mirage*, editado por Stephen Hodkinson, 229-250. Londres: Classical Press of Wales and Duckworth, 2002.
- Millender, Ellen. «Spartan Women». En *A Companion to Sparta*, editado por Anton Powell, 500-524. Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2017.
- Shiple, Graham. «The other Lakedaimonians: The dependent perioikic poleis of Laconia and Messenia». En *The Polis as an urban centre and as a Political Community. Symposium August, 29-31 1996*, editado por Mogens Herman Hansen, 189-281. Copenhagen: The Royal Danish Academy of Sciences and Letters, 1997.
- Pomeroy, Sarah. *Spartan Women*. Nueva York: Oxford University Press: 2002.
- Rodríguez Alcocer, María del Mar. «La educación de las mujeres espartanas». Tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid, 2018, <https://hdl.handle.net/20.500.14352/16748>.

2.5. La civilización y la barbarie

Arturo Sánchez Sanz

El estatus de ciudadano y la institución jurídica de la ciudadanía se encuentran estrechamente vinculados a la democracia y como esta, son «invenciones» que los griegos dejaron en herencia a la humanidad. Con polis, los griegos expresaban una realidad geográfica y política que podemos describir con la fórmula de ciudad-estado: ciudad, porque el centro de una realidad como la de Atenas de los ss. v y iv a.C. estaba constituido por el núcleo urbano, dentro de los muros; estado, porque tenía características de autosuficiencia propias de una comunidad política-autónoma. Dentro y fuera de los muros, vivían también los esclavos, los extranjeros de paso, los extranjeros residentes, inclusive por varias generaciones: los metecos, con hijos y nietos que a menudo nacían y vivían en Atenas. Hay una serie de diferencias que reproducen en parte algunas de las mencionadas; las que existen entre el ciudadano y el no ciudadano, diferencias de género entre el ciudadano hombre y las ciudadanas mujeres, diferencias culturales entre el ciudadano y el bárbaro, o políticas entre los ciudadanos de una ciudad gobernada según diferentes sistemas políticos.

2.5.1. Esclavos en Atenas

En el s. v a.C., cualquier ciudadano, meteco o viajero podía encontrar esclavos públicos a cargo del orden en las calles de la

Cómo citar: Sánchez Sanz, Arturo. «La civilización y la barbarie». En *La Antigua Grecia hoy. De la ciudadanía y sus límites al «desarrollo sostenible»*, editado por Miriam Valdés Guía y Fernando Notario Pacheco, 173-192. Madrid: Ediciones Complutense, 2024. <https://dx.doi.org/10.5209/div.018.09>

ciudad, asociados al personal de cualquier santuario, realizando labores de inventario o, incluso si era necesario, oficiando como sacerdotes. Entre los ss. v-IV a.C., la polis ateniense contaba con una población estimada en torno a 250.000 habitantes. De ellos, en torno a 50.000 (en la víspera de la Guerra del Peloponeso, 30.000 en el s. IV y a inicios del s. V) serían considerados ciudadanos de pleno derecho (que junto con sus familias sumarían más de 120.000), frente a no menos de 70.000 metecos residentes en la ciudad y una cifra aún mayor de esclavos. En Atenas se estableció por decreto que cualquier extranjero residente durante más de un mes se convirtiera obligatoriamente en meteco, adscrito a un ciudadano ateniense como su *prostates* (patrón), de forma que fuera posible cobrarles impuestos adicionales (como el *metoikion*²⁰ cuyo impago se castigaba, precisamente, con la esclavitud (Aristóteles, *Política*, 59. 2; Demóstenes, 25.57).

Todos los esclavos eran individuos explotados como mano de obra, aunque algunos de ellos tuvieron la oportunidad de integrarse en la vida cotidiana de los ciudadanos de pleno derecho. La gran mayoría eran bárbaros nacidos en tierras lejanas, que habían caído en la esclavitud por vías diferentes. Algunos eran apresados por piratas y bandidos, capturados como botín de guerra o cautivos entre los soldados enemigos derrotados. Eran vendidos en grandes mercados y podían adquirirse para multitud de tareas, convirtiéndose en esclavos domésticos, trabajadores de la tierra, obreros, secretarios si habían recibido educación, etc. Un ateniense de clase media-alta tenía al menos doce esclavos: un portero, un cocinero, un pedagogo (que llevaba a los niños a la escuela) y varias sirvientas que se ocupaban de las tareas de la casa. El peor destino de todos era el de los que trabajaban en las minas, pues malvivían en condiciones miserables. Allí, en los períodos de mayor actividad pudo haber decenas de miles.

²⁰ Esquilo, *Suplicantes*, 605-10, 963; Lisias, 31. 9.

La mayor parte de los esclavos eran considerados como propiedad privada de sus amos, aunque en Atenas también existía la esclavitud pública. La figura de los *demosioi* alude a la institución de la esclavitud pública asumida por el Estado como medio indispensable para el correcto funcionamiento y pervivencia del sistema democrático. Los *demosioi* realizaban labores administrativas, funcionariales, etc., esenciales que se les encomendaba como alternativa a la actuación de ciudadanos en tareas poco reconocidas o, al contrario, altamente cualificadas y, por tanto, susceptibles de permitir la acumulación de poder (Texto 1). De ese modo, se pretendía evitar que el magistrado responsable cediera fácilmente a la corrupción, enriqueciéndose ilícitamente hasta el punto de albergar deseos de usurpar el poder. Los *demosioi* no eran ciudadanos, ni tampoco ejercían su función sin supervisión, lo que reducía el riesgo que suponía el ejercicio de determinadas magistraturas. Es más, en Atenas surgió un grupo inédito de *demosioi*, conocidos como *speusinioi*, sin equivalente en el mundo heleno y de vida efímera, compuesto por esclavos de origen escita a los que les encargaron diversas funciones relacionadas con la seguridad ciudadana, vigilancia, custodia, etc., que actuaban a las órdenes de diversos arcontes.

Los *demosioi*, término que aludía no solo a su condición (esclavos), sino a su función (personal al servicio de la ciudad), se emplearon para tareas muy diversas, aunque todas siempre relacionadas con el buen funcionamiento de la vida cívica en la polis. Por ello, existían grandes diferencias entre los *demosioi* y los esclavos privados, aun cuando su propia labor requería que ocuparan igualmente un lugar fuera de la comunidad. Si bien es cierto que la esclavitud suponía la pérdida de todo derecho, identidad y legitimidad, quienes se convertían en propiedad de otro hombre pasaban a formar parte de su familia como medio de integración, pero los *demosioi* ni siquiera adquirirían una nueva identidad como tal, pues su amo era la ciudad, cuya caracterización como entidad jurídica es mucho más compleja. Y, sin



Fig. 38. Arquero escita. Plato ático de figuras rojas procedente de Vulci (s. VI a.C.). Fuente: British Museum GR 18376-9.59.

embargo, gozaron de privilegios que sus homólogos nunca tuvieron, aunque pueda parecer un contrasentido si recordamos su condición.

La esclavitud no solo suponía un nuevo estatus legal, en realidad tenía mucho que ver con las condiciones de vida a las que debía someterse quien había perdido su libertad, asignándoles un lugar determinado en la estructura de producción. En el caso privado, por lo general solían ser muy precarias, aun dentro de un abanico amplio que dependía de la benevolencia y recursos a disposición de sus amos, pero en el caso de los *demosioi* se relacionaban principalmente con el aprecio generado por sus habilidades y conocimientos específicos, por lo que aquellos más va-

lorados podían aspirar a ciertos beneficios. Por si fuera poco, el régimen patrimonial que articula las relaciones entre el amo y su esclavo no operaba de la misma manera en el conjunto de la comunidad cívica y sus servidores públicos, pues a estos se les asignaba un salario a pesar de su condición.

Es posible considerar a los esclavos como los marginados por excelencia, pero no podemos olvidar que la existencia de los *demosioi* no era exclusiva de la polis ateniense, pues todo aparato administrativo intrínsecamente unido al ejercicio del poder requería su concurso, y el resto de ciudades que asumieron el sistema democrático no podían sustraerse a esa realidad. Lo que diferencia a la polis ática es que entre aquellos destinados a realizar labores de seguridad eligieron a esclavos de origen escita, famosos por su proverbial destreza con el arco. Para entender la presencia de estos bárbaros en las calles de Atenas, por si fuera poco armados, y encargados de la seguridad ciudadana (entre otras), es necesario incidir en la esclavitud pública como parte esencial del sistema democrático, y analizar cómo se instauró este tipo de institución. No en vano, el número de esclavos públicos (*demosioi*) ejerciendo sus funciones en Atenas durante el periodo clásico se estima entre 1.000-2.000.

Parte de la escasa información con la que contamos sobre sus orígenes procede de las fuentes epigráficas, que refieren la existencia de los *demiourgoi* ya a comienzos del periodo arcaico, aunque realmente no se trataba de esclavos a las órdenes del *demos*, pues su principal diferencia con los *demosioi* está relacionada con su condición jurídica. Eran especialistas de condición libre (ciudadanos en sus lugares de origen o itinerantes) que ponían sus habilidades o su talento al servicio del público. Estos trabajadores cualificados viajaban ofreciendo su capacitación y experiencia, en ocasiones solicitados por las comunidades cívicas, a cambio de contratos laborales por un periodo de tiempo variable pero generalmente prolongado, según sus necesidades. De ese modo, adquirirían estatus, atribuciones y dere-

chos otorgados por la ciudad para el ejercicio de sus funciones, recogidos y publicitados como protección.

Eran tan demandados como podía serlo la habilidad necesaria para desempeñar el oficio en cuestión, sobre todo cuando se requería el servicio de personal letrado y formado en el ejercicio de funciones públicas (*demosia*) de auditoría, inventario, registro, etc., es decir, *mnemones* («memorizadores»)²¹, escribanos, etc., pero también otros no menos importantes como médicos (Texto 2), consideradas todos ellos imprescindibles para el adecuado devenir de la vida cívica en la polis y el cuidado de sus ciudadanos, pero necesariamente en manos de personajes ajenos al contexto político por su condición de extranjeros y, por tanto, al sistema de magistraturas. No era frecuente contar con una gran cantidad de personal tan ampliamente formado, sobre todo cuando no se consideraba conveniente dejar esas tareas en manos de ciudadanos o cuando la mayoría de estos, así como el resto de la población, carecían de experiencia en esas labores, por lo que es fácil comprender por qué su apelativo deriva de aquellos a quienes «las ciudades buscaban sobre la tierra sin límites» (Texto 3).

Con el tiempo y el desarrollo de los sistemas democráticos con una mayor participación del *demos* en los asuntos políticos, se hizo necesario incorporar aún más personal cualificado que actuara al margen de los colegios de magistrados, pero sin poner en peligro su propia esencia, instaurándose de ese modo la esclavitud pública. No en vano, muchas funciones indispensables para la organización de las *poleis* no formaban parte de las competencias directas de los propios magistrados, por lo que, incluso en esos casos, quedaban excluidas del ámbito político.

Los ciudadanos eren elegibles para ocupar magistraturas en cualquiera de las instituciones que articulaban el sistema democrático, investidos de autoridad política, que rotaban anualmen-

²¹ Aristóteles, *Política*, 1321b34.

te. Esto hacía necesario instaurar un cuerpo administrativo capaz de asistirles, cuyas funciones se prolongan en el tiempo para dar estabilidad al sistema, agilizar la transición de los magistrados, colaborar en la realización de auditorías y, con ello, garantizar la buena marcha de la vida cívica. Solo el uso de esclavos en poder de la ciudad disipaba la posibilidad de que los *demiourgoi* empleados hasta ese momento decidieran emigrar cuando expiraran sus contratos, dada la libertad que les otorgaba su condición de hombres libres, abandonando sus funciones consideradas esenciales.

Los atenienses entendían la política como una noble actividad reservada en exclusiva a los ciudadanos, de modo que el conocimiento necesario para desempeñar determinadas funciones públicas se situaba deliberadamente fuera de ese ámbito no solo por las razones antes mencionadas, sino por la necesidad de establecer una clara diferenciación entre la posición y labores asignadas al esclavo en el ámbito público, con respecto de aquellas en poder de los hombres libres, y legitimar el carácter esclavista asumido por el Estado. Toda magistratura quedaba en manos de los ciudadanos, quienes asumían sus funciones por delegación de la ciudadanía en su conjunto y, por tanto, debían rendir cuentas ante el *demos* una vez concluido su mandato.

Para ello, se requería un elaborado aparato administrativo capaz de articular la actividad cívica sin resultar afectado por la constante renovación a la que estaban sometidas las magistraturas. A pesar de estructurarse como organismo dependiente de una entidad política superior, la esencia de la acción burocrática se oponía al ideal democrático por definición, por lo que debía quedar disociada del contexto político. Con esa finalidad, nada mejor que sentar sus bases en el estigma que representaban los *demosioi* por su propia condición, con respecto a los derechos y deberes de la propia ciudadanía. El uso de esclavos públicos pretendía garantizar la independencia de la voluntad del *demos* frente a cualquier posible injerencia que tuviera su

origen en los responsables de la administración, deliberadamente establecida al margen del sistema político. Tanto es así, que los helenos ni siquiera establecieron una definición para esta actividad, por otro lado esencial, desde ese momento vinculada sin remedio a la situación de exclusión que suponía la más absoluta alteridad.

Si bien es cierto que los helenos esperaban salvaguardar el sistema democrático mediante esta fórmula, no lo es menos que la especialización de los esclavos públicos estaba directamente relacionada con las funciones que debían desempeñar, y por tanto, no todos eran letrados eruditos. Muchas labores asignadas a los *demosioi* no requerían habilidades especiales, sino solo el



Fig. 39. Esclavo transportando muebles para un simposio. Pélice ateniense de figuras rojas (s. v a.C. Ashmolean Museum 14589184566). Fuente: Wikimedia Commons.

concurso de mano de obra semicualificada (como los asignados al *argurokopeion*, la casa de la moneda)²² o directamente no cualificada. Los integrantes de esta última categoría específica de *demosioi*, de hecho los más numerosos, recibían el apelativo de *ergatai*, a cargo de distintos magistrados como los *astynomoi* (se atestigua el caso de que siete de estos asistentes incluso fueron iniciados en los misterios de Deméter como personal asignado a su santuario²³, realizando labores de cuidado, limpieza, inventario de bienes consagrados, y hasta oficiando ritos si era necesario).

Todos ellos, invariablemente, recibían un salario por sus servicios, que lógicamente variaba en función de la importancia asignada a sus atribuciones y su capacitación, aunque durante el periodo clásico algunos llegaron a ser remunerados al nivel de los propios magistrados²⁴. Por supuesto, cuanto más importantes eran sus atribuciones mayores eran sus responsabilidades para cumplirlas adecuadamente, y estaban sujetos a castigo si cometían un error (intencionado o no) en el ejercicio de sus tareas, como el resto de esclavos (*douloi*), que se concretaba mediante la pena de flagelación.

Del mismo modo, su coste en los mercados de esclavos especializados también era proporcional a la tarea que debían desempeñar, donde a buen seguro distintas *poleis* pujarían por hacerse con los servicios de los más diestros en habilidades especialmente importantes, encareciendo aún más su precio. Tanto es así que, a mediados del s. IV a.C., Jenofonte creyó adivinar un lucrativo negocio para el Estado consistente en la compra masiva de esclavos en mercados mayoristas para su posterior reventa a los particulares de Atenas (Texto 4), aunque él

²² Escolio a Aristófanes, *Avispas*, 1007 (Andócides, frag. 3.2).

²³ Cinco inicialmente, I. Eleusis 159, líneas 24-25 (336/335 o 333/332) = (K. Clinton, 2005-08. *Eleusis. The Inscriptions on Stone. Documents of the Sanctuary of the Goddesses and Public Documents of the Deme*, Athens), y dos más algunos años más tarde: *IE* 177, líneas 269-270 (329/328).

²⁴ *IE* 177, líneas 4-5; *IE* 159, línea 60. Loomis 1998: 11-12.

mismo deja entrever que siempre existía un latente peligro de rebelión por parte de los esclavos, dispuestos a luchar para recuperar su libertad (Texto 5). Realmente, su intención era conseguir de ese modo los beneficios necesarios para que la ciudad, por su parte, pudiera adquirir a los *demosioi* que necesitaba sin coste para el *demos*, empleando únicamente tales beneficios.

No en vano, participaban en la vida económica, administrativa, judicial, política (indirectamente) y religiosa de la ciudad, vinculados al orden y a la buena marcha de la actividad diaria. En muchos casos, muy probablemente ejercieron incluso con autoridad delegada por las propias autoridades cívicas directamente responsables, si no por derecho sí de facto (cuando aquellas no estaban presentes), además de encomendar parte de su fuerza de trabajo a los responsables religiosos. Los esclavos actuaban, así, como propiedad cívica asignada por delegación a distintos santuarios para cubrir sus necesidades a cargo del *demos*. En la Atenas clásica el sacerdocio se concebía como una magistratura, cuyos representantes actuaban como intermediarios entre el *demos* y las divinidades como oficiantes de los cultos cívicos. Por ese motivo, en principio no se explica fácilmente que tal responsabilidad a veces se encomendara a los *demosioi*, pues se requería la integridad plena del oficiante, por lo que solo se ha atestiguado de forma extraordinaria y bajo circunstancias específicas²⁵.

Como ya hemos comentado, los *demosioi* eran considerados esclavos que ocupaban una categoría menos clara jurídicamente que sus homólogos privados, pero contaban con mayores privilegios, y en muchos casos gozaban de una excelente consideración entre el *demos*. Al menos, así sucedía con aquellos que desempeñaban labores administrativas, que a partir del s. v a.C.

²⁵ En Delos (del 139 al 137 a.C.), los atenienses confiaron el sacerdocio del culto de Sarapis a un *demosios* durante dos años consecutivos. IE 2610, líneas 2-3. = (K. CLINTON (2005-08): *Eleusis. The Inscriptions on Stone. Documents of the Sanctuary of the Goddesses and Public Documents of the Deme*, Athens).

recibieron incluso el reconocimiento de ocupar la *proedria* (asientos reservados) en el Teatro de Dionisio²⁶ y en el s. IV a.C. su labor fue objeto de homenaje por parte del pueblo junto a los prítanos²⁷.

Sin embargo, la gran mayoría de esclavos eran adquiridos de forma privada, principalmente barbaros nacidos en tierras lejanas, que habían caído en la esclavitud por vías diferentes. Algunos eran apresados por piratas y bandidos, o bien eran capturados durante las frecuentes guerras, en las que mujeres y niños se convertían en un valioso botín. También podían ser vendidos por sus familias. Los traficantes de esclavos los llevaban a los grandes mercados de Éfeso y Bizancio, ciudades situadas en la periferia del mundo griego, desde donde eran conducidos hasta Atenas. Todos ellos desempeñaban muy diversas tareas, incluso sabemos que artesanos y comerciantes compraban al menos uno y le enseñaban su oficio con la esperanza de retirarse y vivir del trabajo de su esclavo en sus talleres. Las fuentes clásicas afirman que los tracios solían vender a sus compatriotas como esclavos, del mismo modo que hacían otros pueblos como los escitas, cuyas mujeres actuaron frecuentemente como matronas muy demandadas en Grecia (Texto 6).

También había numerosos esclavos domésticos. Se les incorporaba a la familia con el mismo ritual con el que se acogía a la novia: se les hacía sentar en el hogar y la dueña de la casa echaba sobre su cabeza higos y nueces. También se les daba un nombre. Por eso los esclavos eran enterrados en la sepultura familiar. Los amos podían conceder la libertad a sus esclavos con una simple declaración ante testigos; un esclavo también podía rescatar su persona gracias al peculio, esa pequeña cantidad de dinero que el amo le había permitido ir ahorrando, o bien por disposición testamentaria. Tras su libertad, se le consideraba

²⁶ IG I³ 1390.

²⁷ Decreto prítánico en 343/342 a.C. (Ágora 15. 37, línea 4), luego de forma regular a partir de 303/302 a.C. (Ágora 15. 62, col. 5, líneas 10-18).

como un meteco y normalmente quedaba obligado a permanecer al lado de su antiguo dueño mientras viviera o a cumplir ciertas disposiciones.

2.5.2. Los metecos

Eran hombres libres, extranjeros de nacimiento que residían en Atenas. Entre las distintas categorías sociales de los atenienses, los metecos («aquellos que han cambiado de casa») ocupaban el segundo lugar (tras los ciudadanos y solo por encima de los esclavos). Se trataba de extranjeros llegados a Atenas que debían cumplir una serie de obligaciones o, de lo contrario, pasarían a convertirse en esclavos. Los «turistas» también eran extranjeros, pero con la diferencia de que no disfrutaban de derechos durante su estancia.

El meteco no podía casarse con una ciudadana ateniense ni podía tener propiedades fundiarias. Tampoco tenía ningún derecho político. Pagaba un impuesto de residencia (*metoikon*), tenían un *prostates* ciudadano (patrón) y tenía la obligación de prestar servicio militar. Los metecos estaban repartidos en los distintos *demos* y eran numerosos en el artesanado y la industria, así como en el comercio. Con la ayuda de ellos se pudo conseguir parte del poderío económico de Atenas y de su progreso intelectual y artístico. Muchos metecos actuaban como remeros en los trirremes²⁸, percibiendo por ello un salario, y siendo muy apreciados por la habilidad que debían desarrollar para remar al unísono. Otros trabajaban en los mercados regentando negocios donde vendían distintos tipos de productos para la vida cotidiana, como vasijas, cántaros para el agua, el vino o el aceite, etc.

²⁸ Los trirremes se convirtieron en los barcos de guerra más conocidos de la Antigüedad, contaban con 170 remeros y varios infantes de marina que arrojaban sus flechas a los enemigos, tratando de embestir sus naves con el espolón de la proa para hundirlos. Ver el capítulo 1.2.



Fig. 40. Metecos pesando sus mercancías. Ánfora ática de figuras negras (s. VI a.C., New York Metropolitan Museum). Fuente: Wikimedia Commons.

2.5.3. Bárbaros

Quizás hayas escuchado esta palabra, pero, ¿sabes lo que realmente significa? Su origen griego se refiere simplemente a «el que balbucea», en referencia a quienes no hablaban griego o latín, que hoy se ha convertido en definición de «grosero», «inculto», «tosco», pero que en la Antigüedad se refería a «ellos», los «otros», el «extranjero», aquel cuyo origen se encontraba lejos de Grecia, por definición aquellos que no eran los propios griegos, que representaban para ellos mismos el concepto de «civilización», frente a la barbarie. Tracios, escitas, galos, persas, ilirios, íberos, incluso los macedonios eran considerados pueblos bárbaros, aunque no existían reparos a la hora de contratarlos como mercenarios (Texto 7).

Los bárbaros (los «extranjeros» al mundo greco-romano) eran vistos como salvajes, incivilizados, portadores de todos los males

imaginables (Textos 8-14). Expresiones tan corrientes como «es un bárbaro», «es un vándalo», «esto es una barbaridad»²⁹, etc., las repetimos continuamente en nuestra vida cotidiana y nunca con significado positivo, sino todo lo contrario. Haciéndolo, estamos reproduciendo tópicos y clichés que se pierden en el tiempo y, en realidad, son ficticios. A ello ha contribuido la imagen que griegos y romanos ofrecieron de ellos, una visión completamente irreal, imaginaria, mítica, y realizada desde el desconocimiento más absoluto de cómo eran, cómo vivían y quiénes eran verdaderamente aquellas gentes que vivían lejos de su patria (Texto 15).

De hecho, los griegos consideraban como bárbaros a todos aquellos que no fueran griegos, pues entendían que el nivel cultural alcanzado por su propia civilización no era comparable. Con esa idea, toda diferencia cultural se menospreciaba deliberadamente para así engrandecer sus propias características, aquellas que les definían. Sirva de ejemplo indicar que los escitas y otros pueblos famosos por su destreza en el manejo del arco, eran considerados como cobardes por los helenos, ya que mataba a distancia, lejos del oponente, sin darle oportunidad de defenderse en un combate al estilo heroico.

No obstante, es interesante recordar que la palabra griega *xenos* se empleaba para designar al «extranjero» a la vez que al «huésped», lo que supone una concepción de lo ajeno mucho más heterogénea de lo que a primera vista podamos pensar. La existencia de el «Otro» supone una necesidad imperativa para la autodefinición, y los griegos se enorgullecían de poseer una cultura, leyes y costumbres que entendían superiores a las de aquellos por oposición. Para la cultura griega, el bárbaro no era solo aquel que hablaba una lengua diferente a la propia, sino aquel que pertenecía a una cultura ajena y, por tanto, intrínsecamente

²⁹ Los griegos consideraban la barba como un signo de virilidad y no comenzaron a rasurarla hasta la época de Alejandro Magno, cuando este ordenó a sus soldados que se las cortaran para evitar que los persas trataran de agarrarlas para vencerles en combate.

diferente, de manera que lo eran en mayor grado cuanto mayor cantidad de aspectos lo hicieran totalmente distinto. Había que buscar recursos, tierras, pero también conocer al «Otro» para conocerse a sí mismos. No en vano no todos los comentarios sobre los bárbaros eran negativos, ya que parece que no pocos ilustrados helenos consideraban que el origen de la propia filosofía se encontraba lejos de Grecia (Texto 16).



Fig. 41. Escultura romana de original griego «Galo moribundo» (s. III a.C.). Fuente: Museos Capitolinos, Roma, S 747.

Aun cuando se entendía que la mayoría de los bárbaros habitaban más allá de los límites del mundo conocido, en parajes casi míticos con altas montañas o desiertos interminables, que comían carne cruda o, incluso, practicaban el canibalismo, interactuaban medio desnudos y carecían de lenguaje (al menos comprensible), esos mismos atributos se usaban al mismo tiempo para dignificarlos, dando origen al «mito del buen salvaje», ya que entendían que su vida transcurría en mayor contacto con la naturaleza (en el *agros*, no en la *polis*), de forma incorrupta, lo que contribuía a ennoblecerles.

Textos

Jenofonte, *Hierón*, 4.3 (Trad. O. Guntiñas Tuñón) (Texto 1)

Ciertamente, también la patria significa mucho para los demás hombres, pues los ciudadanos se defienden mutuamente con sus lanzas de los esclavos.

Heródoto, 5.131 (Trad. C. Schrader) (Texto 2)

Por cierto que las circunstancias merced a las que el tal Democedes, que procedía de Crotón, había entrado en contacto con Polícrates fueron las siguientes. En Crotón vivía a mal con su padre, un hombre de un carácter desabrido; como no podía aguantarlo, lo abandonó y se fue a Egina. Una vez establecido en dicha isla, en su primer año de estancia superó a los demás médicos, a pesar de que no contaba con pertenencia alguna y de que no poseía ni uno solo de los útiles propios del oficio.

Homero, *Odisea*, 17. 382 (Trad. J.M. Pavón) (Texto 3)

A los que tienen un arte en servicio de todos, ya adivino, ya médico, ya constructor de viviendas o inspirado cantor que re Cree con su canto. Son estos los varones que vas a buscar hasta el fin de la tierra.

Jenofonte, *Sobre las rentas*, 17 (Trad. O. Guntiñas Tuñón) (Texto 4)

Si se intentara lo que yo propongo, lo único nuevo sería el que el Estado adquiriese esclavos públicos hasta llegar a tres por cada ateniense, igual que lo hicieron los particulares procurándose una fuente de ingresos inagotable. En cuanto a nuestras afirmaciones, estúdielas quien quiera una por una y juzgue después sobre su posibilidad. Es evidente que la comunidad podría procurar mejor que los particulares el precio de los esclavos. Al menos al Consejo le es fácil proclamar por heraldo que aporte esclavos el que quiera y comprarlos luego. Y, una vez

hecho el trato, ¿es lógico que se les pague menos por ser de la ciudad, que por ser de los particulares, si se los va a tener en las mismas condiciones? Además, también se paga alquiler por los recintos sagrados y se compran casas y cargos al Estado.

Jenofonte, *Hierón*, 6.5 (Trad. O. Guntiñas Tuñón) (Texto 5)

Además, la confianza más en extranjeros que en ciudadanos, más en bárbaros que en griegos, el ansia de tener a los libres como esclavos y la obligación de hacer a los esclavos libres, ¿no crees que todo ello es prueba de un alma aterrorizada?

Heródoto, 5.6 (Trad. C. Schrader) (Texto 6)

He aquí ahora una norma que rige entre los demás tracios: ponen en venta a sus hijos, exportándolos. Además, no mantienen a sus doncellas a buen recaudo, sino que les permiten mantener relaciones con los hombres, a su antojo. En cambio, vigilan celosamente a sus esposas (a estas últimas se las compran a sus padres a un elevado precio). Llevar tatuajes está considerado como un signo de nobleza.

Tucídides, 6.90 (Trad. J.J. Torres Esberranch) (Texto 7)

[...] Nuestro objetivo ya era atacar al Peloponeso, trayendo con nosotros todas las fuerzas griegas que se nos hubieran unido allí, contratando como mercenarios a muchos bárbaros, iberos y otros pueblos reconocidos como los más belicosos de los bárbaros de aquellas tierras, y construyendo en fin muchas trirremes [...].

Tucídides, 3.94 (Trad. J.J. Torres Esberranch) (Texto 8)

(Los bárbaros) [...] hablan una lengua muy difícil de entender y comen, según se dice, carne cruda.

Tucídides, 4.126 (Trad. J.J. Torres Esberranch) (Texto 9)

(Sobre los macedonios) Así, estos bárbaros ofrecen unas perspectivas terribles a quien no los conoce; pues causan impre-

sión por el número de hombres que se presentan a la vista y son irresistibles por el estruendo de su griterío, y su manera de blandir inútilmente sus armas produce un cierto efecto de amenaza.

Estrabón, 9.2 (Trad. J.J. Torres Esberranch) (Texto 10)

[...] En el trato con los bárbaros es más importante la fuerza que la razón.

Estrabón, 1.9 (Trad. J.J. Torres Esberranch) (Texto 11)

Al final de su tratado, Eratóstenes, que no elogia precisamente a los que dividen en dos la totalidad de la población humana en griegos y bárbaros, ni a los que exhortaron a Alejandro a tratar a los griegos como amigos y a los bárbaros como enemigos, afirma que es mejor hacer esta división según la hombría de bien o la maldad, pues muchos de los griegos son malos y muchos de los bárbaros son educados, como los indios y los de Ariane, y, también, los romanos y los carquedonios, que se administran políticamente de manera tan admirable. Y que por ello precisamente Alejandro, sin hacer caso a los que le exhortaban, acogió e hizo favores a cuantos hombres de mérito le fue posible.

Isócrates, *Cartas*, 8.42 (Trad. J.M. Guzmán Hermida) (Texto 12)

Nuestros antepasados emplearon su vida guerreando con los bárbaros en provecho de los griegos.

Isócrates, *Cartas*, 5.124-125 (Trad. J.M. Guzmán Hermida) (Texto 13)

Porque ahora ¿quién no se admiraría lógicamente por lo sucedido y nos despreciaría porque entre los bárbaros que hemos considerado cobardes, inexpertos en la guerra y corrompidos por el lujo, hayan surgido hombres que pretendieron dominar Grecia, mientras que ningún griego ha tenido la ambición de intentar que nosotros fuéramos señores de Asia? No ha sido así, sino que tan lejos de ellos hemos quedado, que los bárbaros no

vacilaron en dar ejemplo de su odio contra los griegos, y nosotros, en cambio, ni nos atrevemos a defendernos por los males que sufrimos.

Isócrates, *Cartas*, 12.102 (Trad. J.M. Guzmán Hermida) (Texto 14)

Cuando existía entre nosotros un odio común contra los bárbaros y sus reyes, nosotros, que estuvimos en muchas guerras, que alguna vez caímos en enormes desgracias, que vimos con frecuencia saqueada y destruida nuestra tierra, nunca confiamos en la amistad ni en la alianza con los bárbaros, sino que, por sus conspiraciones contra los griegos, no dejamos de odiarlos más que a quienes nos hacen daño en el presente.

Pausanias, 1.21.5 (Trad. M.C. Herrero Ingelmo) (Texto 15). Sobre el santuario de Asclepio en Atenas:

Allí, entre otras cosas, está una coraza de los sármatas. Si uno la observa, dirá que los bárbaros no son de ningún modo menos hábiles en las obras de arte que los griegos; en efecto, los sármatas no tienen hierro extraído ni lo importan, pues entre los bárbaros de esta parte son los más aislados. Para hacer frente a este problema, ellos han hecho invenciones: sobre las lanzas ponen puntas de hueso en lugar de hierro, arcos y flechas de madera (de cornejo), y puntas de hueso sobre las flechas; y, rodeando con cuerdas a los enemigos con los que se encuentran, hacen dar la vuelta a los caballos y derriban a los que están cogidos en las cuerdas.

Diógenes Laercio, 1.1 (Trad. C. García Gual) (Texto 16)

*Dicen algunos que la Filosofía, excepto el nombre, tuvo su origen entre los bárbaros; pues como dicen Aristóteles en su *Mágico*, y *Soción*, en el libro *XXIII De las sucesiones*, fueron los magos sus inventores entre los persas; los caldeos entre los asirios y babilonios; los gimnosofistas entre los indios; y entre los celtas y galos, los druidas, con los llamados semnoteos.*

Para profundizar

- Brulé, Pierre y Jacques Oulhhen. *Esclavage, guerre, économie en Grèce ancienne*. Rennes: Presses universitaires de Rennes, 1997.
- Forsdyke, Sara. *Slaves and Slavery in Ancient Greece*. Cambridge: Cambridge University Press, 2021.
- Garlan, Yvon. *Les Esclaves en Grèce Ancienne*. París: La Découvert, 1989.
- Ismard, Pauline. *Democracy's slaves: A Political History of Ancient Greece*. Cambridge: Harvard University Press, 2017.
- Loomis, William. *Wages, Welfare Costs and Inflation in Classical Athens*. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1998.
- Morales, Fabio. «Metics, slaves and citizens in classical Athens». En *Ancient History from Below: Subaltern Experiences and Actions in Context*, editado por Cyril Courier y Julio Cesar Magalhães de Oliveira, 195-215. Oxford-Nueva York: Routledge, vol. 1, 2022.
- Sánchez Sanz, Arturo. *El poder naval de Grecia en el s. v a.C.* Zaragoza: HRM Ediciones, 2015.
- Sánchez Sanz, Arturo. «Cimerios, amazonas y el arte griego». *Studia Histórica. Historia Antigua* 39 (2021): 5-26.
- Sánchez Sanz, Arturo. «Ni ciudadanos, ni siquiera helenos. Esclavos públicos escitas a cargo de la seguridad (eukosmía) en la Atenas del s. v a.C.». *Anales de Historia Antigua, Medieval y Moderna* 57 (2023): 7-32.
- Sargent, Rachel Louisa. *The Size of the Slave Population at Athens during the Fifth and Fourth Centuries BC*. Roma: L'Erma di Bretschneider, 1971.
- Valdés Guía, Miriam. «Mercado de esclavos en Atenas arcaica». En *Routes et Marchés d'esclaves. Actes du Groupe de recherche sur l'esclavage dans l'antiquité* 26 (2002): 275-319.
- Vidal-Naquet, Pierre. *Les Femmes, les esclaves, les artisans*. París: La Découvert, 2005.
- Vernant, Jean Pierre. *Travail et esclavage en Grèce ancienne*. Bruselas: Editions Complexe, 2006.

2.6. La imagen del bárbaro en la Grecia clásica

M.^a Cruz Cardete

2.6.1. Identidad y etnicidad en el mundo griego

El ser humano es un ser social y es por ello que la identidad (tanto individual como grupal) es un elemento básico del desarrollo de cualquier individuo y de cualquier grupo social. Sin unas pautas de comportamiento, unos esquemas vitales que faciliten la vida de la comunidad y una sensación de pertenencia, ningún grupo podría sobrevivir, pero el desarrollo de las mismas lleva no solo a la aceptación de quienes forman parte del grupo, sino también a la suspicacia, el extrañamiento o el rechazo de quienes no lo hacen, de modo que se crea una dualidad entre Nosotros y Ellos. Mientras que el Nosotros suele estar más o menos definido, el concepto de Ellos tiende a ser más heterogéneo y ambiguo, puesto que entran en él todos aquellos que no somos Nosotros y a los que observamos con curiosidad, sorpresa, precaución, miedo u odio. Esto no quiere decir que siempre haya enfrentamientos violentos con los Otros, pero sí que existen líneas divisorias, en ocasiones sutiles, a veces más marcadas, con ellos y que, dependiendo de los contextos y las necesidades, esas líneas se pueden endurecer o flexibilizar y pueden acabar estallando en duros enfrentamientos que convierten a los «Otros» en el *bárbaro*.

Cómo citar: Cardete, M.^a Cruz. «La imagen del bárbaro en la Grecia clásica». En *La Antigua Grecia hoy. De la ciudadanía y sus límites al «desarrollo sostenible»*, editado por Miriam Valdés Guía y Fernando Notario Pacheco, 193-211. Madrid: Ediciones Complutense, 2024. <https://dx.doi.org/10.5209/div.018.10>

Existen muchos tipos de identidad, y todas ellas son construidas socialmente (identidad étnica, de género, familiar, social, económica, religiosa, personal, grupal...). Ello supone que son maleables y adaptables, pero sin embargo se presentan como inamovibles, dadas (por los ancestros, por los dioses, por la tradición...) y naturales, como si no fueran los seres humanos los que las hubieran construido y, por tanto, no pudieran cambiarlas.

En el ámbito de la Antigua Grecia, una de las identidades sociales más importantes es la étnica. La identidad étnica suele desarrollarse en contextos conflictivos (que pueden, aunque no tienen por qué, derivar en enfrentamientos bélicos), como una forma de cerrar filas dentro del grupo tanto hacia fuera, donde se encuentra el enemigo, el Otro, como hacia dentro, fortaleciendo el *statu quo*. Los dos ejes básicos de la identidad étnica son la genealogía (coordinada temporal) y la territorialidad (coordinada espacial). Lengua, religión, creencias, costumbres, historia compartida son otros tantos elementos que pueden (o no) ayudar a dar sentido y fuerza al grupo étnico y que a menudo se encuentran en la base de cualquier tipo de identidad. Por lo tanto, la etnicidad no supone el despertar de la conciencia de grupo, sino su creación conforme a los intereses de un poder dominante.

2.6.2. Las Guerras Médicas: un punto de inflexión en la construcción del bárbaro

En el mundo griego, uno de los momentos de máxima tensión, que contribuyeron como pocos al fortalecimiento de las identidades comunitarias y, especialmente, de la identidad étnica, es el de las Guerras Médicas. Las fuentes griegas hablan de ellas como un enfrentamiento entre dos grupos compactos: a un lado, los griegos, cargados de razón. Al otros, los persas, sedientos de sangre y poder. En este contexto, Heródoto (8.144) (Texto 1) define lo que para él es el *ethnos* griego: una comunidad de per-

sonas que comparten sangre, lengua, creencias religiosas, ritos sacrificiales, usos y costumbres.

Con este punto de partida podríamos pensar que, efectivamente, está muy claro lo que significa ser griego y, sobre todo, lo que significa no serlo y quién era el bárbaro para los griegos, pero, aunque el discurso étnico sea en blanco y negro, la realidad es obstinadamente grisácea y permeable. Primero, porque no existe una sola definición de griego, sino muchas diferentes dependiendo de la época, el contexto, los intereses en juegos y las percepciones sociales, luego ser o no ser griego no es una esencia, sino una acción. Por ejemplo, los tesprotos, un pueblo del Epiro, son considerados griegos por Heródoto (2.56), pero bárbaros por Tucídides (2.80.5). Segundo, porque el bárbaro fue sin duda el persa durante la época de las Guerras Médicas, pero también se aplicó a otros pueblos distintos en otras épocas (tracios, lidios, escitas...). Tercero, porque que el persa fuera tachado de bárbaro no impidió activas relaciones culturales, económicas, políticas y genealógicas entre griegos y persas ni antes, ni durante ni después de las Guerras Médicas. Un ejemplo muy llamativo es de la colaboración económica de los persas con Esparta tanto durante la Guerra del Peloponeso como posteriormente durante la llamada Guerra de Corinto, sin que eso mermara la helenidad de los espartanos. Cuarto, porque en las Guerras Médicas, en definitiva, no lucharon los griegos contra los persas, sino solo algunas *poleis* griegas, mientras que otras se mantuvieron neutrales y otras más apoyaron la causa persa (Fig. 42).

Los que se enfrentaron a los persas no eran ni más ni menos griegos que quienes tomaron el camino de la neutralidad, la ambigüedad o el apoyo a los persas, por mucho que la unión que se opuso a los persas se haya popularizado con el nombre de Liga Helénica (formada, principalmente, por Atenas, Esparta, los miembros de la Liga del Peloponeso, Corinto, Mégara, Egina, Platea, Calcis, Eretria y algunas *poleis* pequeñas). De hecho, los argivos, de los que nadie duda que fueran griegos, se apuntaron

cían más peligrosas las ansias expansionistas atenienses y la pericia militar espartana que los propios persas, con los que tampoco querían enfrentarse directamente.

Entre los que se declararon pro persas destacan los tebanos, a quienes les parecía mucha más peligrosa la relación entre Platea y Atenas que su propio apoyo a los persas (Tucídides, 3.62) (Texto 3). El castigo de la Liga Helénica fue terrible, por mucho que los tebanos fueran igual de griegos que ellos: la ciudad fue asediada, tomada y rendida, sus muros fueron destruidos y se ajustició a los grupos pro persas (Heródoto, 9.86-87).

Así pues, la definición de lo griego es permeable, como todas las categorías identitarias, aunque quienes las viven lo hagan de un modo inevitable y eterno. Y el discurso sobre el bárbaro que ha llegado hasta nosotros no es tanto griego (pues ya hemos visto que la categoría es muy ambigua) como sobre todo ateniense. Fueron los atenienses los que manejaron con más acierto los mecanismos de la propaganda ideológica, los que produjeron todo tipo de fuentes (literarias, iconográficas, epigráficas, artísticas...) para dibujar una línea que pretendía ser nítida entre la civilización y la barbarie y los que se constituyeron a sí mismos como referente de lo que significaba ser griego y, por ende, de lo que se oponía a lo griego: el bárbaro.

2.6.3. Características del bárbaro: la estigmatización del enemigo

Durante las Guerras Médicas se desarrollan las principales características de lo que para los griegos, pero especialmente para los atenienses, significa la barbarie. En ese momento se aplican especialmente sobre el persa, aunque muchos de estos caracteres son intercambiables con diferentes pueblos, pues a quien identifican es a sus creadores, no tanto a aquellos a los que pretenden definir. La barbarie es un concepto muy amplio, igual de flexible que el de civilización, pese a su aparente rigidez, que

engloba caracteres muy diversos, aunque los más importantes serían los siguientes: despotismo, servilismo, crueldad, barbarie y exceso. Por lo tanto, sus opuestos serían *politeia*, libertad, justicia, civilización y moderación. Aunque estos últimos podrían pasar por ideales griegos, analizados contextualmente responden más que a una generalidad helena, a una particularidad ateniense. Veámoslos con más detenimiento.

La idea de que los bárbaros son incapaces de desarrollar un sistema político que no esté marcado por el despotismo de uno y el servilismo del resto es un tópico básico de la construcción ateniense de la alteridad, sobre todo en el período democrático (Esquilo, *Persas*, 585-589) (Texto 4). Es cierto que en muchas *poleis* griegas existían formas de gobierno que, si no despóticas, sí podrían calificarse de marcadamente autoritarias (la propia Atenas de época arcaica vivió hasta Solón una oligarquía muy cerrada, por no hablar de la diarquía espartana) pero, sin embargo, el despotismo se considera siempre algo foráneo, propio de bárbaros, mientras que los griegos se caracterizan en las fuentes (insistimos, sobre todo en las atenienses, que son la mayoría de las que han llegado hasta nosotros) por ser amantes de la libertad y desarrollar sistemas políticos que la aseguran (Heródoto, 7.136; Eurípides, *Ifigenia in Aulide* 1400; Esquilo, *Persas*, 584-595) (Textos 4 y 5). Así, las fuentes atenienses equiparan libertad con democracia, aunque al menos la mitad de los regímenes griegos no eran democráticos. En sentido inverso, Atenas va a considerar que todo aquel que no defienda un sistema democrático es proclive a los persas y a la tiranía y, por tanto, debe ser castigado y, cuando es miembro de la polis, expulsado de ella.

De hecho, en la Atenas de las Guerras Médicas hubo muchas acusaciones de medizar (es decir, de apoyar a los persas) y los que así fueron señalados sufrieron un proceso de ostracismo que acabó, en muchas ocasiones, con su expulsión de Atenas. Famoso es el caso de Temístocles, que mutó de héroe de la lucha contra el persa en Salamina, demócrata convencido, impulsor del

rearme ateniense y de la reconstrucción de las murallas de la ciudad en acusado de medizar, condenado al ostracismo y refugiado en la Persia a la que combatió, convertido en gobernador de Magnesia por Artajerjes I, el hijo del enemigo contra el que había luchado (Tucídides, 1.135-138.1) (Texto 6); Diodoro Sículo, 9.55-57; Plutarco. *Temístocles*, 21-29). Su historia es la de muchos que, opuestos a determinadas acciones, decisiones y políticas, fueron eliminados con un subterfugio ideológico que, aunque falso, resultó muy útil y que demuestra lo permeable del discurso identitario.

Los tópicos negativos sobre el bárbaro no se centraron solo en el ámbito político, sino que este se vio reforzado con mucha asiduidad por juicios morales que comprendían al bárbaro como un ser malvado y nocivo (Esquilo, *Persas*, 81-86, 93-99) (Texto 4). Se le equipara con monstruos y seres híbridos como los centauros, con aberraciones morales como las Amazonas o con enemigos ancestrales de los griegos como los troyanos, que hasta entonces habían sido bastante respetados, como enemigos, sí, pero dignos, en la tradición griega. Los guerreros persas, cobardes, traidores y bastante torpes, comienzan a aparecer en la iconografía de los vasos cerámicos, extendiendo su imagen negativa (Fig. 43).

Una de las creaciones artísticas que más hizo por promover una imagen negativa de los persas, amalgamados todos bajo el terrible concepto de «El bárbaro», fueron los *Persas* de Esquilo, escrita en el 471 a.C. La tragedia desgrana todos los vicios atribuidos a los persas, totalmente opuestos a la medida y al buen gobierno (Esquilo, *Persas*, 81-86, 93-99, 584-595, 823-831) (Texto 4). El bárbaro se debate entre el despotismo de uno (Jerjes, que es el villano de la tragedia) y el servilismo de todos los demás, que obedecen ciegos a su señor, como esclavos bien entrenados. Además, el bárbaro es un ser irracional, desmesurado, que gasta como si lo tuviera todo, que desea sin pararse a pensar en los inconvenientes, comido por la lujuria, la avaricia, el sen-



Fig. 43. Ánfora ateniense de figuras rojas, fechada entre el 500 y el 450 a.C., procedente probablemente de Rodas. Representa la lucha entre un griego, aguerrido y valiente, con su escudo y su lanza, atacando de cerca, y un arquero persa en retirada. Fuente: New York Metropolitan Museum 06.1021.117.

timentalismo vacío y una cobardía que no les permite afrontar las consecuencias de sus actos, de ahí los continuos lamentos por la derrota, puestos además en boca de hombres, cuando en la tradición griega son cosa de mujeres. Todos estos desmanes llevan a considerarlos hombres afeminados, pues no poseen las virtudes de la masculinidad, pero sí los vicios considerados femeninos, de ahí su equiparación continuada con las amazonas, esas mujeres que se rebelan contra las estrictas normas griegas, rompiendo las diferencias de género, y que se creen semejantes a los hombres, luchando incluso contra ellos. Por si todo este conjunto de vicios fuera poco, los persas además incurren en *hybris*, es decir, en soberbia contra los dioses, algo imperdonable para la mentalidad griega (Esquilo, *Persas*, 823-831) (Texto

4). La consecuencia lógica de todos estos desmanes es que los dioses apoyan claramente la causa griega y castigan la desmesura persa, premiando el coraje y la contención de los griegos.

La comedia también estigmatiza a los persas, solo que lo hace burlándose de ellos, presentándolos como seres absurdos, presos de la avaricia, la necesidad de destacar y la estupidez. A este respecto es muy significativo el embajador persa Pseudartabas que aparece en los *Acarnienses* de Aristófanes (94-125: Texto 7), ridiculizado como un déspota venido a menos que no sabe hablar correctamente y cuyos símbolos de poder (el «ojo del rey») inducen a la sorna y el escarnio por parte de los griegos.

Las Guerras Médicas fueron una constante del pensamiento griego, pero con el tiempo el concepto de bárbaro se fue aplicando a otros pueblos que no eran persas pero que, a ojos griegos, destacaban por su salvajismo, sus costumbres extrañas que los griegos consideraban incivilizadas y su oposición, de una forma u otra, a la cultura griega. Es el caso de gran parte de los pueblos asiáticos, como escitas o lidios. En su afán racionalizador, buscaron una explicación a la barbarie de los vecinos, y la encontraron en el clima y la geografía. Un famoso tratado hipocrático del último cuarto del siglo v, *Sobre los aires, aguas y lugares* (12-16: Texto 8), concluye que el carácter de los pueblos está marcado por el clima, la latitud o las características de suelos, aguas y accidentes geográficos y que Asia es un lugar propenso a la barbarie, mientras que Europa lo es a la medida. Otro tanto va a defender Aristóteles (*Política*, 1327b23-38; 1284b1-1138; *Problemas* 859b21-861), para quien además la barbarie está en la naturaleza de los seres humanos y, por tanto, no es algo que pueda cambiarse (*Política*, 1285a16: Texto 9).

El siglo iv no afloja su retórica sobre la barbarie, al contrario. Los oradores áticos insisten una y otra vez en ese enemigo impersonal, sin matices ni cambios, que se enfrenta por naturaleza a la civilización. Hasta tal punto llega la idea de la conjura de la barbarie contra la civilización (entendiendo siempre por

civilización la que significa Atenas) que Éforo elabora una compleja teoría conspiranoica en la que el universo bárbaro (en este caso persas y cartagineses) se había unido para atacar a los griegos en sus dos flancos: el oriental, con la batalla de Salamina, y el occidental, con la batalla de Hímera. Más allá de que ambas tuvieron lugar en el 480, nada tienen que ver la una con la otra y, desde luego, persas y cartagineses no tenían ningún pacto para atacar desde varios frentes, como no tenían tampoco ninguno los griegos continentales con los de las colonias de Sicilia.

Tanta inquina contra un enemigo amorfo y sin rostro, individualizado en ese *bárbaro* que niega la pluralidad y la diferencia, era difícil de asumir, sobre todo porque, como ya hemos dicho, los griegos tuvieron fructíferas y fluidas relaciones con los persas y otros pueblos tachados de bárbaros, antes, durante y después de las Guerras Médicas, así que tuvieron que desarrollar mecanismos de relajación de los estereotipos negativos. Uno de ellos fue el del bárbaro noble, es decir, la excepción que confirma la regla. Bárbaros nobles eran aquellos (individualizados, no fuera a ser que se pensara que podían llegar a serlo todos) que se comportaban como griegos, dando una lección a sus salvajes correligionarios, pero siempre dejando claro que son excepciones individuales que no consiguen alejar a sus compatriotas del salvajismo (ocurre con el rey Darío de Esquilo, aunque no así en el de Heródoto, o con el rey Ciro de Jenofonte y Platón). De nuevo, no existe la civilización fuera de Grecia.

La idea de que el comportamiento también denotaba civilización, más allá del nacimiento y la consanguinidad, se ve abriendo paso en la Atenas del siglo IV, enfrentada a situaciones novedosas y grandes cambios provocados por las consecuencias de la Guerra del Peloponeso. En ese contexto Isócrates (*Panegírico*, 50: Texto 10), gran orador, propone una nueva definición de lo que es ser griego que se alinea con estas nuevas ideas: griego es aquel que se comporta como un griego. Su objetivo principal era presentar a Alejandro Magno como un hombre

fuerte capaz de rescatar el poderío de Atenas, pero como Alejandro era macedonio y los macedonios, en general, no eran considerados griegos, la única forma de helenizarlo era cambiar la definición de griego, que Heródoto había popularizado enraizada en la sangre.

En definitiva, las concepciones de lo griego no son sino recursos retóricos y herramientas ideológicas de profundo calado político y social que cambian según los intereses, aunque se presenten como inamovibles. En eso no hemos cambiado tanto, enzarzados como estamos aún hoy en los discursos y las luchas identitarias, como los griegos antiguos.

Textos

Heródoto, 8.143-144 (Trad. C. Schrader) (Texto 1)

El que los lacedemonios temieran que pudiésemos llegar a un acuerdo con el bárbaro era del todo humano; pero que os hayáis asustado, conociendo como conocéis la manera de pensar de los atenienses, se nos antoja a todas luces una vergüenza, porque no hay en toda la tierra oro suficiente, ni una comarca tan excepcional por su belleza y fertilidad, como para que estuviésemos dispuesto a ese precio a abrazar la causa de los medos y a esclavizar a la Hélade. De hecho, hay muchas y poderosas razones que nos impiden hacerlo, aunque quisiéramos. La primera y principal la constituye el incendio y la destrucción de las imágenes y los templos de los dioses, que exigen de nosotros una implacable venganza, en vez de pactar con el autor de tales sacrilegios; por otro lado, está el mundo griego, con su identidad racial y lingüística, con su comunidad de santuarios y de sacrificios a los dioses, y con usos y costumbres similares, cosas que, de traicionarlas, supondrían un baldón para los atenienses. Sabed, por lo tanto —si es que no lo sabíais ya de antemano—, que mientras quede vivo un solo ateniense jamás pactaremos con Jerjes.

Heródoto, 7.148-151 (Texto 2)

Después del envío de los espías, los griegos confederados contra el persa despacharon, acto seguido, emisarios a Argos. Y por cierto que, al decir de los argivos, lo que ocurrió en su patria fue lo siguiente. Prácticamente desde el principio, tuvieron conocimiento de los planes del bárbaro contra Grecia por lo que, al tener conocimiento y comprender que los griegos intentarían obtener su apoyo para enfrentarse al Persa, despacharon consultores a Delfos para que le preguntaran al dios qué proceder era el que redundaría en su beneficio [...]. Entonces los miembros del Consejo, ante su solicitud, les respondieron que los argivos estaban dispuestos a hacer lo que les pedían a condición de concertar con los lacedemonios un tratado de paz, de 30 años de duración, y de estar al frente de la mitad de todas las fuerzas de la coalición [...]. Los espartiatas dijeron que ellos poseían dos monarcas, mientras que los argivos solo tenían uno; por consiguiente, no era posible privar del mando a ninguno de los reyes de Esparta; sin embargo, nada impedía que el monarca argivo tuviese la misma capacidad de decisión que sus dos reyes. Los argivos, pues, aducen que, en esta tesitura, se negaron a aceptar la arrogancia de los espartiatas y prefirieron verse regidos por los bárbaros a ceder lo más mínimo ante los lacedemonios por lo que conminaron a los embajadores a que abandonasen el territorio antes de la puesta del sol ya que, en caso contrario, serían tratados como enemigos [...]. Sin embargo, circula por Grecia otra versión, que tiene su difusión, según la cual Jerjes, antes de emprender campaña contra la Hélade, despachó a Argos un heraldo que, según cuentan, dijo a su llegada: «Argivos, el rey Jerjes nos transmite el siguiente mensaje: «nosotros creemos que nuestro antepasado es Persa, hijo de Perseo (el hijo de Dánae) y de Andrómeda (la hija de Cefeo). Según esto seríamos descendientes vuestros. Por lo tanto, no es lógico que nosotros nos dirijamos en son de guerra contra nuestros antepasados ni que vosotros, por ayudar a otros, os convirtáis en enemigos nuestros; lo razonable

es que os mantengáis neutrales sin abandonar vuestro país [...]». Según dicen, los argivos, al oír el mensaje, lo tuvieron muy en cuenta, por lo que de momento, ni ofrecieron ni exigieron nada y cuando los griegos trataron de conseguir su apoyo, en esa tesitura, como sabían que los lacedemonios se negarían a compartir el mando, fue eso lo que exigieron, a fin de contar con un pretexto para permanecer neutrales.

Tucídides, 3.62 (Trad. J.J. Torres Esbarranch) (Texto 3)

Dicen que, cuando los bárbaros vinieron contra Grecia, [los plateos] fueron los únicos entre los beocios que no colaboraron con los medos, y por esto sobre todo ellos se enorgullecen, mientras que a nosotros nos injurian. Pero nosotros afirmamos que ellos no colaboraron con los medos porque tampoco lo hicieron los atenienses, y que, de modo semejante, más tarde, cuando los atenienses se han movido contra los griegos, también han sido los únicos beocios que han colaborado con los atenienses. Considerad, sin embargo, en qué situación hemos actuado de este modo, tanto ellos como nosotros. Nuestra ciudad no se encontraba gobernada en aquel entonces ni por una oligarquía basada en la igualdad ante la ley ni por una democracia, sino que, en el régimen que es más opuesto a la legalidad y al sistema de gobierno más sabio y que es más próximo a una tiranía, el poder estaba sometido al arbitrio de unos pocos. Y estos, en la esperanza de alcanzar un poder personal todavía mayor si la causa del Medo triunfaba, contuvieron al pueblo por la fuerza y llamaron al bárbaro; así, pues, la ciudad en su conjunto no era dueña de sí misma cuando actuó de ese modo, y no es justo que se le dirijan reproches por errores que cometió cuando no estaba bajo el imperio de la ley.

Esquilo, *Los Persas* (Trad. B. Perea Morales) (Texto 4)

81-86: *Mirando con sus ojos con sombría mirada de serpiente sanguinaria, rico en manos y rico en marineros y un ca-*

rro sirio haciendo correr, lleva contra héroes famosos por la lanza un Ares que triunfa por el arco.

93-99: *Pues Moira —así Zeus quiso— se impuso desde antiguo y encomendó al pueblo de Persia guerras que arruinan las murallas hacer, y en que jinetes luchan choques violentos, y destrucciones de ciudades.*

584-595: *Y los de toda el Asia, en adelante, no son ya gobernados por los persas, no están ya sometidos a tributo sirviendo a los dictados de sus amos, ni tampoco postrándose en la tierra les rinden homenaje, pues el regio poder ha sido aniquilado. Y ya no está la lengua de los hombres en vigilancia, pues está ahora suelto el pueblo que hable libremente de que el yugo de fuerza fue soltado.*

823-831: *Pues la hybris, tras florecer, da cual fruto la espiga de la culpa, de donde una cosecha de lágrimas recoge. Viendo la pena de estos hechos, acordaos de Atenas y de Grecia y nadie, por desprecio de un daimon presente, enamorado de otras cosas, derrame su prosperidad. Pues Zeus está en su puesto castigando a los que tienen un orgullo excesivo, juez severo. Ante esto a aquel, usando la prudencia, aconsejad con sabias amonestaciones que deje de a los dioses ofender con su arrogante audacia.*

Eurípides, *Ifigenia en Áulide*, 1400 (Trad. C. García Gual y J.L. Calvo Martínez) (Texto 5)

Los griegos dominan sobre los bárbaros, pero no los bárbaros sobre los helenos, puesto que aquellos son esclavos, mientras que estos son libres.

Tucídides, 1.135-138.1 (Trad. J.J. Torres Esbaranch) (Texto 6)

Del medismo de Pausanias, sin embargo, los lacedemonios, enviando en su día embajadores a los atenienses, habían acusado también a Temístocles, de acuerdo con los descubrimientos que habían hecho en el curso de su investigación sobre Pausanias, y habían reclamado que lo castigaran del mismo modo.

Los atenienses les hicieron caso y, al darse la circunstancia de que Temístocles, condenado al ostracismo, residía en Argos y viajaba con frecuencia por el resto del Peloponeso, enviaron unos hombres con los lacedemonios, que estaban dispuestos a colaborar en la persecución, con la orden de llevárselo detenido dondequiera que lo encontraran. Temístocles, prevenido, huye del Peloponeso hacia Corcira, de la que tenía el título de benefactor. Pero los corcireos le dicen que tienen miedo de darle asilo y de incurrir por ello en la enemistad de los lacedemonios y los atenienses [...]. Perseguido por aquellos que habían recibido la orden de detenerlo, según se enteraban del camino por donde iba [...]. Después se puso en marcha hacia el interior en compañía de un persa de la costa y dirigió una carta al rey Artajerjes, hijo de Jerjes, que reinaba desde hacía poco. Su contenido era el siguiente: «Yo, Temístocles, acudo a ti, yo, el griego que ha causado mayores males a vuestra Casa durante todo el tiempo en que me vi forzado a defenderme contra los ataques de tu padre; pero los bienes que le dispensé durante su retirada, cuando yo estaba en una situación de seguridad y él en peligro, fueron todavía mucho más grandes. Se me debe, pues, un servicio» (y se refería aquí al anuncio con que le previno en Salamina de la retirada de los griegos, y a su intervención de entonces para evitar la destrucción de los puentes, servicio que se atribuía indebidamente) «y ahora, con la posibilidad de proporcionarte grandes beneficios, estoy aquí, perseguido por los griegos a causa de la amistad que te profeso. Mi deseo es esperar un año y explicarte luego personalmente el motivo por el que he venido». El Rey, según se cuenta, celebró su propósito y le invitó a actuar como decía. Temístocles, en el tiempo que estuvo esperando, se instruyó tanto como pudo en la lengua persa y en las costumbres del país; y cuando al cabo de un año acudió a la corte se convirtió en un personaje influyente ante el Rey, como no lo había sido hasta entonces ningún griego, debido al prestigio que ya tenía y a las esperan-

zas que le hacía concebir de someter el mundo griego, pero sobre todo porque daba fundadas muestras de ser inteligente.

Aristófanes *Acarnienses* 94-125 (Trad. L. Gil Fernández) (Texto 7)

Heraldo: *El Ojo del Rey* (Entra con un ojo enorme en la frente y dos acompañantes).

Diceópolis: *¡Soberano Heracles! ¡Por los dioses!, hombre, tienes cara de buque de guerra. ¿Doblas acaso un promontorio y divisas la dársena? Te cuelga el estrobo por debajo del ojo.*

Embajador: *Anda, explica ya lo que te envió a decir el Rey a los atenienses, Pseudartabas.*

Pseudartabas: *Iartaman exarsan apissona satra.*

Embajador (A los prítanes): *¿Entendéis lo que dice?*

Diceópolis: *¡Por Apolo!, yo no.*

Embajador: *Dice que el Rey os enviará oro. (A Pseudartabas) Di más alto y con claridad eso del oro.*

Pseudartabas: *No recibir oro culiabierto Jaonau.*

Diceópolis: *¡Ay!, desgraciado, ¡qué claro!*

Embajador: *¿Qué dice ahora?*

Diceópolis: *¿Qué? Que son tontos del culo los jaonios, si esperan recibir oro de los bárbaros.*

Embajador: *No. Habla de ‘ajanas’ de oro.*

Diceópolis: *¿Qué clase de ‘ajanas’? Eres un gran embustero. Apártate. Yo le interrogaré por mi cuenta. (A Pseudartabas) Ven-ga ya, explicame claramente ante este (mostrándole el puño), si no quieres que te dé un baño en púrpura de Sardes, ¿nos va a enviar oro el Gran Rey? (alza la cabeza negativamente) ¿Nos están engañando miserablemente entonces los embajadores? (La inclina afirmativamente). Estos tipos han afirmado al modo griego. Imposible que no sean de aquí mismo. De los dos eunucos, éste de aquí yo sé quién es: Clístenes el de Sibirtio. ¡Oh! tú, el del culo de ‘ardorosas determinaciones’ rasurado, ¿con esa barbaza que tienes, macaco, nos vienes disfrazado de eunuco? Y este otro, ¿quién diantre es? ¿No es en realidad Estratón?*

Heraldo: *Calla. Siéntate. El Consejo invita al Ojo del Rey al pritaneo (Pseudartabas y los eunucos salen).*

Corpus Hippocraticum, *Sobre los aires, aguas y lugares*, 12-16 (Trad. J.A. López Férez y E. García Novo) (Texto 8)

Así están las cosas sobre esas cuestiones. Por otra parte, a propósito de Asia y Europa, quiero mostrar cuánto difieren mutuamente en todo; y, con referencia al aspecto de sus pueblos, en qué se distinguen y, además, que no tienen ningún parecido entre sí. Sería largo un discurso sobre todos sus pueblos, pero acerca de los más importantes y distintos voy a decir cómo me parece a mí que son. Afirmo que Asia es muy distinta de Europa en la naturaleza de todos los productos de la tierra y, también, en la de sus hombres. [...]. Respecto a la indolencia y cobardía de sus habitantes, y, concretamente, de que los asiáticos sean menos belicosos que los europeos y de carácter más pacífico, las responsables son, sobre todo, las estaciones, porque no ocasionan grandes cambios, ni en calor ni en frío, sino que son parecidas. Efectivamente, no se producen conmociones de la mente ni perturbación violenta del cuerpo, motivos por los que es natural que el carácter se vuelva rudo y tenga un componente mayor de irreflexión y apasionamiento que cuando está siempre en las mismas circunstancias. Los cambios en todos los aspectos son, en efecto, los que despiertan la inteligencia del hombre y no le permiten estar inactivo. Por esos motivos me parece a mí que carece de vigor el pueblo asiático y, además, a causa de sus instituciones, pues la mayor parte de Asia está gobernada por reyes. Donde los hombres no son dueños de sí mismos ni independientes, sino que están bajo un señor; su preocupación no es cómo ejercitarse en las artes de la guerra, sino cómo dar la impresión de no ser aptos para el combate [...]. Aparte de eso, la tierra de unos hombres de tal condición se encuentra, por fuerza, abandonada a causa de las guerras y la ociosidad, de tal suerte que, aunque uno sea por naturaleza va-

liente y animoso, se ve apartado de su manera de pensar por obra de las instituciones [...]. Verás, además, que los asiáticos son diferentes entre sí, unos, mejores, y otros, peores. De esto son responsables los cambios de las estaciones, tal como queda dicho por mí en lo que precede.

Aristóteles, *Política* 1285a16 (Trad. M. García Valdés) (Texto 9)

La monarquía, en el régimen laconio, parece ser de las más fundamentadas en la ley, pero no es soberana en todos los asuntos; solamente cuando sale del país en campaña de guerra el rey es jefe supremo de lo concerniente a la guerra [...]. Al lado de ésta hay otra forma de monarquía, como son las monarquías de algunos pueblos bárbaros. Todas ellas tienen un poder casi igual al de las tiranías, pero son legales y hereditarias, pues al ser los bárbaros por su carácter naturalmente más serviles que los griegos, y los de Asia más que los de Europa, soportan el gobierno despótico sin ningún desagrado.

Isócrates *Panegírico*, 50 (Trad. J.M. Guzmán Hermida) (Texto 10)

El nombre de helenos no se refiere a una raza, sino a la inteligencia y por ello son llamados helenos no aquellos que tienen nuestro mismo origen, sino aquellos que tienen en común con nosotros nuestra cultura.

Para profundizar

Briant, Pierre. «History and ideology: the Greeks and “Persian decadence”». En *Greeks and barbarians*, editado por Thomas Harrison, 193-201. Edimburgo: Edimburgo University Press, 2002.

Emma Bridge, Edith Hall y Peter John Rhodes, eds. *Cultural responses to the Persian Wars: antiquity to the third millennium*. Oxford: Oxford University Press, 2007.

Cardete, M.^a Cruz. *Paisaje, identidad y religión: imágenes de la Sicilia antigua*. Barcelona: Ediciones Bellaterra, 2010.

- Cartledge, Paul. *Los griegos: encrucijada de la civilización*. Barcelona: Crítica, 2004.
- Gonzalo Cruz Andreotti y Francisco Machuca. *Etnicidad, identidad y barbarie en el mundo antiguo*. Madrid: Síntesis, 2022.
- García Sánchez, Manel. «Los bárbaros y el Bárbaro: identidad griega y alteridad persa». *Faventia* 29, nº 1 (2007): 33-49.
- Hall, Edith. *Inventing the Barbarian. Greek self-definition through Tragedy*. Oxford: Clarendon Press, 1989.
- Hall, Jonathan. *Hellenicity: between ethnicity and culture*. Londres: Londres University of Chicago Press, 2002.
- Hall, Jonathan. *Ethnic Identity in Greek Antiquity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- Pedro López Barja y Susana Reboreda, eds. *Fronteras e identidad en el mundo griego antiguo*. Santiago de Compostela-Vigo: Publicaciones de las Universidades de Santiago de Compostela y Vigo, 2001.
- Malkin, Irad. ed. *Ancient Perceptions of Greek Ethnicity*. Washington: Harvard University Press, 2001.
- Francisco Marco, Francisco Pina y José Remesal, eds. *Xenofobia y racismo en el mundo antiguo*. Barcelona: Universitat de Barcelona Edicions, 2009.
- McInerney, Jeremy, ed. *A Companion to Ethnicity in the Ancient Mediterranean*. Malden-Oxford: Willey Blackwell, 2014.
- Miller, Margaret. *Athens and Persia in the fifth century BC: A study in cultural receptivity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- Siapkas, Joannes. *Heterological Ethnicity: conceptualizing identities in Ancient Greece*. Uppsala: Uppsala Universitet, 2003.
- Strootman, Rolf, Miguel John Versluys, eds. *Persianism in Antiquity*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2017.
- Zacharia, Katerina, ed. *Hellenisms: Culture, Identity and Ethnicity from Antiquity to Modernity*. Aldershot: Ashgate, 2008.

III. Desarrollos culturales y ciudadanía: religión, deporte y educación

3.1. Ciudadanos y no ciudadanos en santuarios y oráculos

Diego Chapinal-Heras

3.1.1. Los oráculos más famosos de Grecia

Una de las formas que tenían los griegos de conocer el futuro o averiguar alguna duda de eventos pasados era consultar a un oráculo. Eran muchos los santuarios que, estando repartidos por Grecia, contaban con uno. Allí los dioses hablaban por medio de diferentes mecanismos. Personas de diferentes clases sociales tenían la posibilidad de desplazarse a estos lugares sagrados y formular sus preguntas. En cada sitio se empleaba un método distinto y cada oráculo tenía ciertas particularidades. Por lo general, el oráculo contaba con sacerdotes o sacerdotisas que recibían a los peregrinos y llevaban a cabo el proceso, pero las técnicas empleadas variaban de un lugar a otro. Gracias a la arqueología, la literatura y la epigrafía (textos en piedra, metal u otra superficie dura), conocemos muchos de estos métodos, así como muchas de las preguntas que se hicieron.

El oráculo más famoso del mundo griego fue Delfos. Allí, la profetisa, conocida como la Pitia, se sentaba en un trípode (una

Cómo citar: Chapinal-Heras, Diego. «Ciudadanos y no ciudadanos en santuarios y oráculos». En *La Antigua Grecia hoy. De la ciudadanía y sus límites al «desarrollo sostenible»*, editado por Miriam Valdés Guía y Fernando Notario Pacheco, 213-222. Madrid: Ediciones Complutense, 2024. <https://dx.doi.org/10.5209/div.018.11>

especie de taburete de tres patas) en un lugar en el que algunos dicen que salían gases de la tierra que le hacían entrar en trance. Lo que balbuceaba cuando se le preguntaba la cuestión del consultante era interpretado como la respuesta del dios Apolo (Fig. 44).

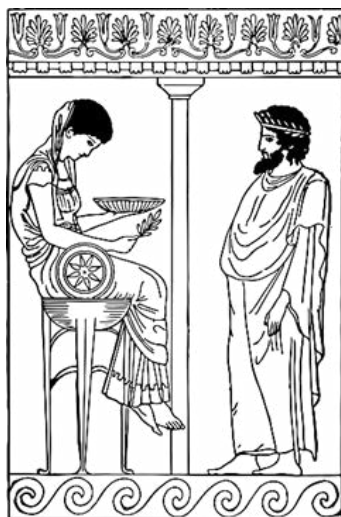


Fig. 44. La Pitia de Delfos sentada en un trípode.
Fuente: Pixabay.

Otro lugar muy importante que los griegos tenían a su disposición para preguntar sus inquietudes a los dioses era Dodona. En este santuario, se cuenta que había un círculo de calderos sobre trípodes en torno a un roble sagrado. Al golpear los trípodes se producía un sonido, a través del cual Zeus y Dione, los dioses principales del santuario, daban su respuesta. En Dodona, además, el consultante ponía por escrito su pregunta en placas de plomo, algo que por lo general en el resto de oráculos no se hacía. Gracias a esto, hoy en día se conservan más de 4.000 preguntas, lo cual constituye una fuente de información muy interesante.

En otros oráculos los métodos podían ser distintos. Por ejemplo, en Olimpia, sede de los famosos Juegos Olímpicos, se utili-

zaba la técnica de la catoptromancia, es decir, la adivinación por medio de espejos. En Dídima, el personal de este lugar estaba especializado en la astragalomancia, que consistía en emplear huesos, concretamente los que conocemos en castellano como «tabas», para conocer la respuesta de la divinidad. En otro oráculo, Claros, el método más utilizado era la cleromancia, el azar con los dados.

3.1.2. ¿Qué se preguntaba a un oráculo?

Normalmente dividimos las consultas oraculares en dos grupos, las públicas y las privadas. Las primeras son las que hacían comunidades o grupos de personas, normalmente ciudades. Por ejemplo, si la ciudad pasaba por un periodo de sequía, se consultaba al oráculo qué debían hacer para que volviera a llover o en honor a qué dioses tenían que hacer sacrificios. Las consultas privadas, por su parte, son las que formulaban los particulares, personas que iban de manera independiente para resolver alguna duda que tuvieran. Gracias sobre todo a las placas oraculares de Dodona conocemos muchas de ellas (Fig. 45). Los temas eran muy variados: enfermedad, negocios, felicidad, matrimonio, competiciones deportivas, agricultura, robos, filtros mágicos, muerte, asuntos militares, etc. Es una buena manera de conocer las inquietudes de la sociedad.

Uno de los episodios oraculares más populares tanto en la Antigüedad como en la actualidad tuvo lugar en Delfos. El orador romano Cicerón nos habla de Creso, rey de Lidia, una región en la actual Turquía. Creso aspiraba a vencer al Imperio Persa y fue a preguntar a varios oráculos qué ocurriría si les atacaba. Cicerón nos cuenta que en Delfos recibió una respuesta, un tanto ambigua (Texto 1). El rey pensó que podría derribar el poder de los enemigos, pero al final fue su propio reino el que cayó.

La gran cantidad de consultas en Dodona nos permite poner muchos ejemplos, pero al mismo tiempo solo podemos escoger

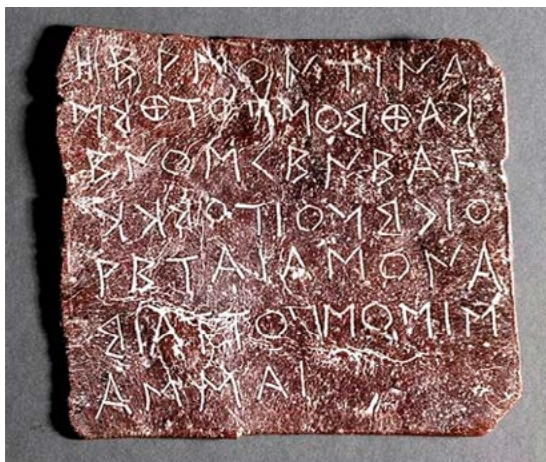


Fig. 45. Placa oracular de Dodona.

Fuente: Museo Arqueológico de Ioánina, Inv. M12 – AMI 2941.

unos pocos. Destaca, entre otras, una pregunta pública de los habitantes de la isla de Corcira, actual Corfú (Texto 2). En otra ocasión, un hombre preguntó acerca de un problema de salud (Texto 3). Otra consulta peculiar concierne a un posible robo (Texto 4). En materia de economía, la ganadería, una de las actividades más importante de la antigua Grecia, tenemos varias consultas (Texto 5). Por último, en cuestiones de amoríos y descendencia, se podía recurrir a los dioses para confirmar las sospechas que hubiese acerca de la paternidad (Texto 6).

3.1.3. Mujeres y esclavos en el oráculo de Dodona

En la antigua Grecia, el papel de la mujer quedaba relegado por lo general a un segundo plano, con una situación que podía variar en función de la región en la que vivieran. En el oráculo de Dodona, la mayor parte de las consultas fueron hechas por hombres llegados de toda Grecia, pero aun así tenemos algunos testimonios de mujeres. En algunos casos, vemos preguntas formuladas por un

matrimonio, donde el marido y la esposa aparecen. En otros, tenemos a mujeres en solitario que se desplazaron a este santuario para que los dioses Zeus y Dione resolvieran sus dudas. Esto demuestra que la mujer tenía, hasta cierto punto, independencia y autonomía suficientes como para poder viajar a un oráculo. Seguramente la clase social a la que pertenecieran influiría. Según los últimos cálculos, de las más de 4.000 consultas que se conservan, al menos 104 corresponden a mujeres.

La primera cuestión que nos puede venir a la mente cuando imaginamos a mujeres consultando oráculos es, seguramente, qué tipo de preguntas formulaban. ¿Cuáles eran los temas más acuciantes para ellas? A la luz de los testimonios que han llegado a nosotros, todo apunta a que encontrar pareja y tener descendencia eran los asuntos principales. Así ocurrió con Cleunica, que quiso saber si le convendría un marido mejor para tener hijos, una manera sutil de averiguar si su esposo era estéril (*DVC 2552B*).

El resto de preguntas se reparten en temáticas cotidianas, como, por ejemplo, la salud (*Texto 7*). La pérdida de dinero también era una preocupación. Así pasó con Bostrica, quien se dirigió a Dodona para saber qué había pasado con el dinero que Díon, presumiblemente su pareja, había perdido en los Juegos Actios. Bostrica sospechaba que en realidad se lo habían robado de alguna manera y esperaba conseguir más información de Zeus y Dione (*LOD 122*). En otras palabras, esta mujer seguramente pensaba que su esposo habría perdido el dinero en las apuestas que tan populares eran en los juegos de la Antigüedad... y tristemente todavía en la actualidad. En ocasiones, la mujer podía participar en la consulta junto con su pareja, como vemos en *LOD 8* (*Texto 8*). Llama la atención que aquí veamos el nombre del marido, Evandro, pero no el de su esposa, lo que es un indicador del rol secundario de esta.

Entre los «no ciudadanos» que vivían en las ciudades griegas, los esclavos integraban otro grupo muy numeroso. Carecían de

todo tipo de derechos y podían desempeñar diversas tareas. Es bastante sorprendente que sus enormes limitaciones en materia de libertad no les impidiera consultar oráculos, porque lo cierto es que conservamos varios testimonios en el oráculo de Dodona. Aunque son pocas, es posible distinguirlas por diferentes motivos.

Uno de ellos es la temática de la pregunta, ya que lo más frecuente era que quisieran saber si iban a obtener la tan ansiada libertad (Texto 9). Otra forma de identificar a un esclavo en una consulta era la forma que tenían de autodenominarse. A veces, en lugar de utilizar su nombre, como hemos visto en el caso de Cito, se limitaban a decir «este hombre» (*o anthropos*) para referirse a sí mismos.

3.1.4. Santuarios como espacios para la concesión de ciudadanía y la manumisión

En Grecia, lo más frecuente era heredar la ciudadanía de los progenitores al nacer. Pero también era posible recibirla en algún momento de la vida, por diferentes motivos. En el momento en que una persona recibía la ciudadanía, pasaba a tener una serie de derechos y deberes para con la comunidad. Sabemos que precisamente los santuarios eran lugares escogidos para celebrar el rito de la concesión de ciudadanía. Al tratarse de un espacio sagrado, un santuario gozaba de un gran prestigio y seguridad. El varón en cuestión pasaba a ser ciudadano de una comunidad ante los dioses. ¿Qué sabemos de estos eventos?

La mejor manera de registrar este tipo de acto y que así no cayera en el olvido era ponerlo por escrito en decretos, en placas o estelas de piedra o metal. Estas eran colocadas muchas veces en los santuarios, lugares sagrados, para que quedara constancia de que esa persona ahora tenía la ciudadanía. Para recordar la fecha de este evento, el texto siempre empezaba mencionando a las personas que gobernaban en ese momento, normalmente el gobernante (rey, estratega, magistrados u otros

cargos). En otras ocasiones, en vez de la *politeia* (ciudadanía), lo que se concedía era algún privilegio de otro tipo. Los más frecuentes eran la *proxenia* (vínculo de hospitalidad), *ateleia* (no pagar impuestos), *asilia* (inviolabilidad) y *asphaleia* (inmunidad). Un buen ejemplo de concesión de ciudadanía lo tenemos de nuevo en el santuario de Dodona (Texto 10).

No faltan tampoco las manumisiones de esclavos, es decir, el acto en el que recibían la libertad. Era frecuente que esto tuviera lugar en santuarios, con lo que podemos imaginarnos a un liberto, como así se conocía a quien había sido esclavo previamente, recordando su manumisión al visitar de nuevo dicho santuario. El hecho de celebrar la manumisión en un espacio religioso le confería al acto una connotación más sagrada, ratificando ante la morada de los dioses esta decisión que cambiaba la vida de la persona beneficiada. Había diferentes motivos por el que un esclavo o esclava era liberado. Por ejemplo, podía quedar estipulado en el testamento de sus amos. También podía deberse a su comportamiento ejemplar y buen hacer a lo largo de los años de trabajo. Por lo general, había ciertos patrones a la hora de poner por escrito el acto de la manumisión (Texto 11). Al igual que con la manumisión, se indica la fecha por medio de la mención al gobernante en ese momento, en este caso un estratego. Además, era requisito indispensable que hubiera testigos presentes. Curiosamente, del término empleado para referirse a estos, *martyres*, deriva nuestro actual «mártires», es decir, «testigos de fe» (Fig. 46).

Textos

Cicerón, *Sobre la Adivinación*, 2, 56 (Texto 1)³⁰

Creso, tras cruzar el [río] Halis, derribará un poder de gran magnitud.

³⁰ Todas las traducciones de este capítulo son del autor: Diego Chapinal-Heras.

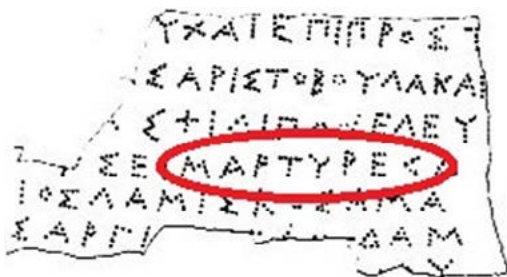


Fig. 46. Ejemplo del uso del término *martyres* (rodeado en rojo) para referirse a los testigos de una manumisión.
 Autor: Meyer, 2013, p. 148, n° 14.

LOD 1 (Texto 2)

Zeus. A la buena fortuna. Los corcireos preguntan a Zeus Naios y a Dione a qué dios o héroe pueden sacrificar y suplicar para lograr la armonía de su propio bien.

LOD 73 (Texto 3)

Dios. Fortuna. Leontio pregunta sobre su hijo Leonto, si superará la enfermedad de su pecho que ha cogido.

LOD 121 (Texto 4)

Agis pregunta a Zeus Naios y Dione sobre las sábanas y almohadas que perdió... o si acaso alguien de fuera las robó.

LOD 80 (Texto 5)

Pregunta Cleotas a Zeus y Dione si es útil y beneficioso aumentar (la cantidad de) las ovejas.

SGDI 1565a (Texto 6)

Lisantias pregunta a Zeus Naios y Dione si el hijo que espera Anila no es de él.

SGDI 1561 (Texto 7)

Nicocratea pregunta en honor a qué dios es mejor que haga sacrificios para librarse de su enfermedad.

LOD 8 (Texto 8)

Dios. Buena fortuna. Evandro y su mujer preguntan a Zeus Naios y Dione a qué dios, héroe o demon pueden dirigir sus plegarias y sacrificios para tener el mejor éxito, ellos mismos y su familia, en el presente y en el futuro.

DVC 1411 (Texto 9)

¿Conseguirá Cito la libertad por parte de Dionisio que el propio Dionisio le había prometido?

SGDI 1334 (Texto 10)

A la buena fortuna: Siendo rey Alejandro, cuando era magistrado epónimo de los molosos Aristómaco, onfalo, y secretario Menedamo, onfalo, concedió la igualdad de ciudadanía la confederación de los molosos a Simias, apoloniata, establecido en Teptino, a él, a su descendencia, y a la de sus descendientes.

SGDI 1349 (Texto 11)

A la buena fortuna. Siendo estratego de los epirotas Andronico hijo de Inquesto, puso en libertad a Filista Nicandro hijo de Aneretas, taleán, sin hijos. Testigos: Docimo hijo de Boisico, Eurino hijo de Dercas, Antíoco hijo de Menefilo, Androco hijo de Nicómaco, todos taleanes; Boisico hijo de Nicandro, opuo [...].

Para profundizar

Chapinal-Heras, Diego. *La Voz de los dioses. Oráculos y profecías en la Grecia Antigua*. Barcelona-Madrid: Ático de los Libros, 2023.

Chapinal-Heras, Diego. *Experiencing Dodona: The Development of the Epirote Sanctuary from Archaic to Hellenistic Times*. Berlín-Boston: De Gruyter, 2021.

Domínguez Monedero, Adolfo J., ed. *Politics, Territory and Identity in Ancient Epirus*. Pisa: ETS, 2018.

- Domínguez Monedero, Adolfo J. «Adivinación en los confines del mundo griego: el oráculo de Dodona». En *Profecía y adivinación en las religiones de la Antigüedad*, editado por Ferrer Albelda, Eduardo y Pereira Delgado, Álvaro, 67-106. Sevilla: Universidad de Sevilla, Sevilla, 2017.
- Fontenrose, Joseph Eddy. *The Delphic Oracle, its Responses and Operations, With a Catalogue of Responses*. Berkeley: University of California Press, 1978.
- Hernández de la Fuente, David. *Oráculos griegos*. Madrid: Alianza, 2008.
- Lhôte, Éric. *Les Lamelles Oraculaires de Dodone*. Ginebra: Droz, 2006.
- Meyer, Elizabeth A. *The Inscriptions of Dodona and a New History of Molossia*. Stuttgart: Franz Steiner, 2013.

3.2. El deporte femenino en la Antigua Grecia

Arturo Sánchez Sanz

Las mujeres tuvieron un papel importante en el ámbito religioso, pero también consiguieron trascender su adscripción al *oikos* gracias al deporte. En Esparta, el entrenamiento físico era promovido entre los varones para crear buenos soldados, y lo mismo sucedía con las mujeres hasta cierta edad, con la intención de favorecer la concepción de ciudadanos fuertes y capaces. Su situación no era común en el contexto heleno, pero en otros ámbitos de la Hélade las mujeres también podían ejercitarse al margen de los gimnasios.

3.2.1. *Heraia*

El mayor exponente de este tipo de actividades deportivas era el festival cuatrienal de los *Heraia*, en Olimpia (Texto 1)³¹: «Cada cuatro años tejen a Hera un peplo las dieciséis mujeres y ellas mismas convocan una competición en Olimpia, los Juegos He-reos». Su origen mitológico se asocia a Hipodamía, en agradecimiento a la diosa por su matrimonio con Pélope. Uno de sus

³¹ Aunque las mujeres participaban en todos los eventos deportivos panhelénicos (Olímpicos, Pitios, Nemeos e Ístmicos) según inscripciones que señalan sus nombres y pruebas en las que participaron (*Inscriptiones Graecae* 140, 13-14, 142, 17, etc.).

Cómo citar: Sánchez Sanz, Arturo. «El deporte femenino en la Antigua Grecia». En *La Antigua Grecia hoy. De la ciudadanía y sus límites al «desarrollo sostenible»*, editado por Miriam Valdés Guía y Fernando Notario Pacheco, 223-238. Madrid: Ediciones Complutense, 2024. <https://dx.doi.org/10.5209/div.018.12>

nietos fue el rey Agamenón, lo cual situaría la fundación del evento dos generaciones antes que la mítica guerra de Troya, en época micénica. Ello evidencia no solo su importante tradición, sino una elevada participación de la mujer en la sociedad, a través de este ritual religioso.

Esta celebración no solo se llevaba a cabo en el mismo lugar que los bien conocidos Juegos Olímpicos, sino que existen semejanzas entre los *Heraia* y los Juegos Olímpicos en cuanto a diversos eventos, pero sobre todo en la prueba en la que competían estas atletas, la carrera a pie³². Fue la única que formaba parte de ambas celebraciones en su origen, aunque en el caso masculino con el tiempo se añadieron otras pruebas. En los *Heraia* se mantuvo como la única disputada, lo que podría situar su comienzo en la primera mitad del s. VII a.C. o, incluso, mucho antes, influyendo en la aparición de su contraparte masculina.

Recientemente se debate sobre el verdadero inicio de estos eventos. Existen quienes lo sitúan a finales del s. VIII a.C. Otros defienden que se habrían iniciado en algún momento posterior a los juegos masculinos, en el s. VII a.C., aunque nada nos impide pensar lo contrario. Del mismo modo, aunque Pausanias (Texto 2) menciona a las dieciséis encargadas de su gestión, situándolas en el 580 a.C., probablemente se trataría de una reorganización del evento y no de su fundación, como ya sucediera en esa época con respecto a otros eventos panhelénicos.

Los griegos celebraban esta festividad cada cuatro años, permitiendo que sus mujeres participaran. Las atletas iban ataviadas con una túnica específica llamada *exomis*, que cubría por encima de la rodilla, dejando al descubierto el hombro y seno derechos. Se trataba de la misma que utilizaban los hoplitas en combate que permitía un mayor movimiento del brazo derecho.

³² La carrera a pie fue la única prueba de los juegos olímpicos durante sus primeros cincuenta años de vida (776-724 a.C.): Pausanias, 5.8.6. En ella las mujeres se untaban de aceite a semejanza de los atletas masculinos. Teócrito, *Idilios*, 18.22-25.

Si bien es cierto que esta desnudez pudo considerarse como una acción religiosa asociada a otros rituales de paso, y a pesar del uso de esta prenda típica masculina, existen ejemplos de inversión también integrados en distintas celebraciones religiosas griegas que no tuvieron esa finalidad.



Fig. 47. Estatua de bronce de una joven corredora procedente de Esparta (520 a.C., British Museum 1876,0510). Fuente: Wikimedia Commons.

Los juegos incluían pruebas de velocidad entre las participantes solteras, reunidas por edades, cuya distancia era una sexta parte menor que la tradicional empleada para los varones. Las ganadoras obtenían una corona de olivo y parte de la ofrenda animal que se realizaría a Hera, además de permitirse la creación de estatuas en su honor. El evento estaba dirigido por dieciséis mujeres, esta vez casadas (Pausanias, 5.16.4). En general,

las féminas no podían acudir a eventos deportivos donde participaran varones, y la única posibilidad consistía en actuar como propietarias de caballos o equipos de carros que participaran en ellos. Sin embargo, este tipo de eventos femeninos no solo se realizaban a nivel panhelénico, sino que existirían diversos certámenes locales donde las mujeres compitieron atléticamente, aunque en ellos se permitiera la participación de mujeres venidas de cualquier rincón de Grecia.

Observamos, pues, cómo la práctica del deporte, aunque restringida en cuanto a determinadas festividades, no era considerada como inaceptable para las mujeres griegas. Conocemos el relato mítico de Atalanta, así como el entrenamiento que las niñas espartanas recibían en su juventud. Lamentablemente, contamos con muy escasas representaciones de estas atletas, y sobre todo se trata de estatuillas. En ellas aparecen con la misma vestimenta indicada por las fuentes. El largo cabello que portaban se sujetaba en la frente y caía en trenzas por la espalda, para facilitar la carrera, y utilizaban un amplio ceñidor para sustentar la prenda, mientras con su mano izquierda sujetaban el dobladillo de la túnica para favorecer la carrera. No obstante, algunas de estas representaciones, si bien son similares en todos sus elementos, varían en el más importante, pues no todas muestran al descubierto el seno derecho, sino que cubren ambos. Pudo tratarse de representaciones de niñas participando en eventos similares como parte de festivales agonistas locales (como las Dionisiades entre las espartanas: Texto 3), más que de atletas disputando los *Heraia*, pues el mayor pudor que reflejan pudo verse motivado por su edad.

A pesar de la actitud negativa de la sociedad griega hacia la mujer, probablemente la existencia de este ritual, y su pervivencia, estuvieron relacionadas con la creencia de que una mujer fuerte y físicamente destacada podría generar una descendencia mucho más saludable que aquellas que no participaban, concepto compartido en Esparta. Así, la prueba se convertiría en un buen escaparate para las mujeres solteras a la hora de encontrar

marido. Sin embargo, no podemos pensar que fuera ni su finalidad última ni la originaria, dado que los hombres tenían prohibido asistir so pena de muerte (Pausanias, 5.6.7), solo permitiéndose la presencia de la gran sacerdotisa de Deméter.

3.2.2. *Arkteia*

Entre los ritos dedicados a la diosa Ártemis sabemos que las chicas de entre 5 y 10 años (Suda, s. v. *Arkteusai*) pasaban algún tiempo en su templo de Braurón (cerca de Atenas) como parte de ritos prenupciales de iniciación, donde se ejercitaban en la danza, la carrera pedestre y el arte de tejer, como ritos prenupciales para estar mejor preparadas en su vida adulta. Allí asistían a la festividad de las Brauronias, de carácter estrictamente femenino, aunque este tipo de ritos se celebraron también en el Pireo, Salamina o Eleusis. Las Brauronias se iniciaban anualmente el 17 del mes Muniquión, incluyendo concursos musicales, atléticos y competencias destinadas a recitar versos homéricos. No obstante, cada cuatro años tenían lugar las Grandes Brauronias que incluían una procesión cuyo comienzo se situaba en el templo de Ártemis Brauronia en la Acrópolis y continuaba hasta Braurón en la costa este del Ática.

Las competidoras de la carrera recibían el apodo de *arktoi* «osas», y entre ellas se incluían muchachas de diferentes edades. Distintas representaciones muestran eventos en los que participaban desnudas o empleando el quitón corto, por lo que la elección podría estar relacionada con su edad en el momento de participar. Quizá las más jóvenes aun mantenían su decoro empleando prendas que las más adultas desecharan o, simplemente, representaban a las mismas mujeres realizando pruebas diversas en las que a veces se requería vestimenta o no, las cuales representarían así visualmente el rito relacionado tanto con el paso de la niñez a la adolescencia, como de un estado salvaje a otro civilizado (asociado al ámbito doméstico a través del matrimonio).



**Fig. 48. Estatua de bronce de una atleta espartana (s. VI a.C.).
Fuente: Athens National Museum 2587511.**

No estamos seguros de que realmente se tratara de una carrera, ya que pudo, más bien, tratarse de un juego de persecución en que una parte de las competidoras debían ocupar el papel de osas para dar caza al resto, que actuaban como sus víctimas. Sea como fuere, el rito de la *arkteia* se llevaba a cabo lejos de Atenas, en un espacio asociado a Ártemis, que, como diosa liminal, presidía todos los ritos de paso de carácter femenino. Las participantes tomaban su lugar en una ceremonia secreta donde se desprendían de unas vestiduras características de color azafrán, momento en que comenzaban a correr y saltar imitando a las osas sobre jarrones invertidos bajo la atenta mirada de una sacerdotisa ataviada como una gran osa³³.

³³ Las fuentes clásicas destacan frecuentemente el marcado instinto maternal de la osa con sus crías, quizá en alusión a la condición salvaje asociada a la mujer antes de convertirse en parte reconocida de la so-

Al parecer, los atenienses decretaron que «ninguna virgen podría ser dada en matrimonio a un hombre, si antes no había servido como osa a la diosa». (Suda, s. v. *Arkteusai*). No en vano, se realizaban inventarios que documentan las ofrendas a la diosa (cintas, mantos, redecillas para el pelo... pero, sobre todo, vestidos, entre los cuales predominaban los quitoniscos), incluyendo el nombre de la oferente, su tipología y características, y quedaban expuestos a la vista pública tanto en Braurón como en la propia acrópolis de Atenas. Por tanto, se consideraba que las niñas se encontraban más cercanas a su lado salvaje propiamente femenino, como sucedía en mayor medida y de forma permanente con las amazonas al despreciar el rito del matrimonio, y por tanto se encomendaban a Ártemis para abandonarlo, un proceso que quedaba registrado de forma oficial.

3.2.3. Juegos Píticos, Ístmicos, Nemeos y Panateneos

Según parece, los *Heraia* sustituían a los Juegos de Olimpia en el calendario deportivo femenino de la Antigua Grecia, pero se organizaban versiones femeninas de todos los restantes eventos que componían los Juegos Panhelénicos, es decir, los Juegos de Nemea (Argólida), los Juegos Píticos (mes de bucatio, Delfos) y los Ístmicos (primavera, Istmo de Corinto). No solo eso, al margen de estas grandes citas, las mujeres participaron en muchas otras celebraciones de carácter deportivo, como los Juegos de Asclepio en Epidauro que se organizaban cada cuatro años, tan solo nueve días después de los Ístmicos, incluyendo pruebas deportivas, concursos musicales y poéticos.

Lo mismo ocurría con las Panateneas (mes de hecatombeón, Atenas), celebradas anualmente (Pequeñas Panateneas) y cada

cuatro años con más esplendor (Grandes Panateneas). Las pruebas atléticas se llevaban a cabo en el estadio construido por Licurgo en el s. IV a.C. (Focio, *Biblioteca*, 446b; *IG* 1 457= *Syll.* 326), y las carreras de carros en el hipódromo; mientras que los concursos de canto, poesía, etc., ocurrían en el Odeón de Pericles. Incluso se realizaba una regata en la que los participantes salían de Muniquia para regresar allí tras completar el recorrido.

Todos estos juegos se celebraban durante varios días, algunos cada cuatro años (Píticos, Juegos de Asclepio, Panateneas) o cada dos años (Juegos Nemeos, Ístmicos), y contaban con pruebas de habilidad musical, gimnástica, poética y deportiva. Los ganadores/as de cada prueba recibían una corona de laurel (Píticos), de pino (Ístmicos) o de apio silvestre (Nemeos) como símbolo de su victoria (Pausanias, 10.7.8; Eliano, *Varia Historia*, 3.1; Crónica de Paros A 37-38) y las listas de los/as vencedores/as quedaban registradas para la posteridad. Al igual que en los Juegos Olímpicos, la prueba más importante era la carrera del estadio (192,27 metros)³⁴, cuya longitud era la misma para hombres y mujeres. Incluso había versiones infantiles de muchas de estas pruebas, como el concurso dedicado a la destreza en el manejo de la cítara. No en vano, existían tres modalidades, niños, jóvenes y adultos.

Lo que desconocemos es si las pruebas femeninas se celebraban al mismo tiempo que las masculinas o en momentos distintos; tampoco sabemos si su participación era habitual o esporádica. Ni siquiera conocemos si algunas de ellas conmemoraron sus logros al estilo de la propia Cinisca de Esparta, mediante estatuas dedicadas (Textos 4-6), aunque muy probablemente así fue. Las espartanas practicaban la carrera, la lucha, el salto, los lanzamientos de disco y jabalina, natación y equitación (Textos 7-9), y existieron otras ganadoras laonias de las pruebas hípicas en los Juegos Olímpicos como Eurileónide en el 368 a.C.

³⁴ Pausanias, 2.15.3; 6.3.2; 6.4.11; 6.16.5; 6.17.2; Píndaro, *Nemeas*, 8.

(aunque esta vez solo como patrocinadoras), pero contaban igualmente con sus propios festivales religiosos que incluían competiciones deportivas.

Cerca de Esparta se celebraba un festival en honor de Dioniso que incluía una carrera, probablemente de un estadio, en la que participaban once jóvenes especialmente escogidas para conmemorar al dios (Pausanias, 3.13.7). Como evento de carácter probablemente ritual, quizá como parte de los ritos de paso o prenupciales, se realizaba en ausencia de público masculino fuera de la ciudad, quizá en el santuario de Helena y Menelao en Terapne. Sin embargo, en los gimnasios espartanos no ocurría lo mismo, pues compartían las zonas de entrenamiento, y parece que también entrenaban juntos, pero probablemente solo compitieron desnudas en eventos rituales, mientras que en los gimnasios portaban quitones cortos al estilo tradicional para facilitar la actividad.

En el s. II a.C. muchos aún mantenían una visión negativa de la mujer, como Filóstrato, aunque admitía las ventajas que una mujer bien entrenada podía aportar a la familia tras el matrimonio, pues «no dudará en llevar agua ni en moler a causa precisamente de los ejercicios físicos hechos desde su juventud» (Filóstrato, *Gimnástico*, 27). No en vano, durante el periodo helenístico la presencia femenina en el ámbito atlético se incrementó aún más (Texto 10), tanto en la práctica activa del deporte como mediante cargos de responsabilidad, pues conocemos los nombres de mujeres que, sobre todo en Asia Menor, ejercieron como gimnasiarcas (al modo de los actuales concejales de deportes).

A lo largo de la Antigüedad, las mujeres helenas encontraron diversas vías para liberarse del encorsetamiento al que se encontraban sometidas a través del papel que la tradición y las normas sociales otorgaban a la mujer, aunque este fuera menos evidente en el ámbito espartano. Sabemos que las mujeres actuaron en casi todos los eventos deportivos panhelénicos (Pitios,

Nemeos e Ístmicos) basándonos en inscripciones (Textos 11-12) que señalan sus nombres y pruebas en las que participaron³⁵. La práctica del deporte en el caso de la féminas espartanas, se realizaría incluso antes de la época de Licurgo (Texto 13), pues se dice que la propia Helena de Troya realizaba carreras en su juventud (*Teócrito*, 18).

Las restricciones de género en la sociedad helena, aun existiendo, parecen reflejar una situación más ideal que real en muchos aspectos. Las féminas también ejercían frecuentes labores fuera del *oikos*, no solo en el ámbito rural, sino relacionadas con el comercio, etc. Entre los oficios remunerados conocidos para la Grecia Antigua (especialmente en Atenas) sabemos que, al menos, 93 eran desempeñados por varones y 17 por féminas. Las mujeres ejercían actividades comerciales relacionadas con la venta de productos en un espacio asignado en el ágora (*gunaikeia* o *gunaikon*), cerca de los santuarios, etc. (Aristófanes, *Tesmoforiantes*, 449). Actuaron como parteras³⁶, enfermeras (Diodoro Sículo, 57.35-45) o médicos³⁷, llevaban a cabo negocios tras quedar viudas, etc. Si el marido estaba ausente o impedido, era necesario que la mujer tratara de convertirse en la fuente de ingresos familiar.

La llegada del periodo helenístico propició importantes cambios políticos y sociales relacionados también con la situación de la mujer en el mundo griego, los cuales no solo afectaron a las integrantes de las capas altas de la sociedad, sino de manera generalizada, a todas las mujeres, aunque en distinto grado y con diferente ámbito de desarrollo. Muestra de ello es su participación en política, asuntos económicos, deportes o infraestructuras³⁸. De hecho, la aparición de los ginecónomos («poli-

³⁵ *Inscriptiones Graecae* 140. 13-14, 142. 17.

³⁶ Como la madre de Sócrates (Platón, *Tht.* 149).

³⁷ Como Hagnodice (Higino, *Fábulas*, 274.10-13), alumna de Herófilo de Alejandría en el s. IV aC.

³⁸ Como File de Priene, arquitecta que construyó presas y acueductos (H. Pleket, *Epigraphica*. cit. 5).

cías de mujeres») en el s. IV a.C., parece relacionada con el intento de controlar esas crecientes «libertades» a través de su capacidad de sanción, lo que demuestra que no todas las mujeres griegas permanecían recluidas en el *oikos* o vivían al margen del resto de la sociedad fuera del hogar y la familia.

Los propios atenienses no tuvieron inconveniente en que colaboraran en labores militares en momentos de extrema necesidad y peligro, ayudando en la construcción de los Muros Largos (479 a.C.)³⁹, y se aprecia también en los actos protagonizados por Telesilla en Argos (Plutarco, *La virtud de las mujeres*, *Moralia*, 245), en la defensa de Platea (429 a.C.)⁴⁰ y Córcira (427 a.C.)⁴¹, o en el valor que demostraron las espartanas oponiéndose a Pirro (Plutarco, *Pirro*, 27.4). No en vano, cuando el rey Agis intentó retomar las costumbres ancestrales para evitar la creciente «decadencia» de la sociedad, atribuida a la autonomía de que gozaban las espartanas (Aristóteles, *Política*, 2.6.5-11), estas se negaron a cambiar su modo de vida (Plutarco, *Agis*, 7). De ese modo, existían medios para liberar parte del agravio que la sociedad patriarcal infligía a las mujeres. Aunque este agravio existió, es posible que no llegara a crear una brecha tan profunda, pues el ideal de actuación femenino poco tenía que ver con la realidad social, y el deporte se erigió como un excelente medio para demostrar que las aptitudes físicas no eran patrimonio exclusivo masculino.

Textos

Pausanias, 5.16.2-4 (Trad. M.C. Herrero Ingelmo, para todas las de este autor) (Texto 1)

Cada cuatro años, «las dieciséis mujeres» tejen un peplo para Hera y las mismas organizan también los Juegos Hereos. Los juegos consisten en una competición de carreras para muchachas. No

³⁹ Tucídides, 1.90.

⁴⁰ Tucídides, 2.78.

⁴¹ *Ibid.* 3.74.

son todas de la misma edad, sino que corren en primer lugar las más jóvenes, en segundo lugar las siguientes a estas en edad y, finalmente, las muchachas de más edad. Y corren de esta manera: su cabello está suelto, la túnica les llega un poco por encima de la rodilla, y muestran el hombro derecho hasta el pecho. Estas tienen también el estadio olímpico asignado para los juegos, pero para la carrera en el estadio les quitan la sexta parte aproximadamente. A las vencedoras les dan coronas de olivo y una parte de una vaca sacrificada a Hera y pueden ofrendar estatuas con una inscripción. Las que prestan servicio a las dieciséis que organizan los juegos son también mujeres. Hacen remontar también los juegos de las muchachas a la Antigüedad y dicen que Hipodamia en agradecimiento a Hera por su boda con Pélope, reunió a dieciséis mujeres y organizó con ellas por primera vez los Juegos Hereos.

Pausanias, 5.16.5-7 (Texto 2)

Dicen que Demofonte era tirano de Pisa (la ciudad vecina de Olimpia) y que cometía contra los eleos muchas crueldades. Y cuando murió Demofonte, como ciertamente los habitantes de Pisa no consentían en hacerse responsables como pueblo de las faltas del tirano, y también a los eleos les resultó grato disolver las acusaciones que se les imputaban, eligieron una mujer de cada una de las 16 ciudades de Élide que todavía permanecían habitadas por entonces para que acabaran con sus diferencias, la que fuera por su edad mayor y sobresaliera entre las mujeres por su prestigio y fama... Las mujeres de esas ciudades hicieron la paz entre pisatas y eleos, y luego también les fue encomendado organizar una competición, los Juegos Hereos, y tejer el peplo para Hera.

Pausanias, 3.13.7 (Texto 3)

Enfrente está la llamada Colona y un templo de Dioniso Colonnata, y junto a él un recinto sagrado de un héroe que dicen que fue el que guió a Dioniso por el camino a Esparta. Las Dionisiadas y las Leucípides hacen sacrificios a este héroe antes que al dios.

Para las once restantes, que también llaman Dionisiadas, establecieron un concurso de carreras. Esta costumbre les vino de Delfos.

Inscripción que acompañaba la estatua de Cinisca (IG v.1 n° 1564a. = Antología Palatina 13.16) (Texto 4)

Reyes de Esparta mis padres y hermanos, con el carro de caballos de rápidas patas ha vencido Cinisca y ha erigido esta imagen. Y afirmo que yo sola entre las mujeres de toda Grecia he obtenido esta corona.

Pausanias, 5.12.5 (Trad. M.C. Herrero Ingelmo) (Texto 5)

En cuanto a las ofrendas que están dentro o en el vestíbulo del templo (de Ártemis), hay un trono de Arimnesto, rey de los tirrenos, que fue el primer bárbaro que hizo un presente al Zeus Olímpico, y los caballos de bronce de Cinisca, símbolos de su victoria olímpica.

Plutarco, *Agésilao*, 20.1 (Trad. J.M. Guzmán Hermida) (Texto 6)

Agésilao animó a su hermana (Cinisca) a participar con la intención de demostrar a los griegos que el triunfo (en una prueba hípica) no requería ningún talento, sino únicamente ser rico y estar dispuesto a gastarse el dinero.

Eurípides, *Andrómaca*, 595 ss (Trad. A. Medina González) (Texto 7)

Ni aunque quisiera podría ser casta ninguna muchacha espartana, pues juntamente con los hombres, tras abandonar sus casas, con los muslos desnudos y los peplos sueltos, tienen pistas de carreras y palestras comunes, insoportables para mí.

Plutarco, *Licurgo*, 14.2 ss (Trad. A. Pérez Jiménez) (Texto 8)

(Licurgo) eliminando toda forma de molicie, educación sedentaria y feminidad, acostumbró a las muchachas no menos que a los muchachos a participar desnudas en procesiones y a

cantar y a bailar en algunas festividades religiosas, estando presentes los jóvenes como espectadores... La desnudez de las doncellas no tenía nada de indecoroso, ya que estaba presente el pudor y ausente la incontinencia.

Propercio 3. 14.1-4. (Trad. A. Ramírez de Verger) (Texto 9)

Muchas reglas de tu palestra, Esparta, admiramos, pero especialmente tantas excelencias del gimnasio de las doncellas, pues sin mala reputación se ejercita desnuda una muchacha entre hombres que luchan.

Aristófanes, *Lisístrata*, 78 ss (Trad. L.M. Macía Aparicio) (Texto 10)

¡Hola Lampito, queridísima laconia! ¡Cómo reluce tu belleza, guapísima! ¡Qué buen color tienes y cuán lleno de vitalidad está tu cuerpo! ¡Hasta un toro podrías estrangular! A Lisístrata responde Lampito dándole el secreto de su belleza: ¡Ya lo creo, por los dos dioses! Porque practico la gimnasia y salto dándome en el culo con los talones!

Inscripción de Delfos (s. III 802) (Trad. H.W. Pleket) (Texto 11)

Hermesianacte, hijo de Dionisio, ciudadano de Cesarea Trales y de Corinto, lo dedica a sus hijas, a Trifosa, que venció en los Juegos Píticos y en los Ístmicos en la carrera del estadio de manera sucesiva, a Hedeia, que venció en los Juegos Ístmicos en la carrera de carros armados, y en los Juegos Nemeos en la carrera del estadio, y en Sición; y venció también en la competición de niños citaredos en los 'Sebastia' de Atenas, a Dionisia, que venció... y en los Juegos de Asclepio en Epidauro, en la carrera del estadio. Dedicado a Apolo Pitio.

Inscripción honrando a Tatia (IG xvii, 3953c) (Trad. M. Picazo Gurina) (Texto 12)

El consejo, el pueblo y el senado honraron a Tatia, hija de Glykon, que recibió dos veces el honor de llevar una corona.

Era el director del gimnasio, sacerdote de Heracles y cabeza del consejo. Pensaron que Tatia era digna de este honor porque era una esposa fiel, era la directora del gimnasio y era honorable en todos los aspectos de su vida».

Jenofonte, *República de los lacedemonios*, 1.4 (Trad. O. Guntiñas Tuñón) (Texto 13)

Licurgo...considerando que para las mujeres libres lo más importante era la procreación de hijos, en primer lugar ordenó que el sexo femenino ejercitarse su cuerpo no menos que el masculino, y en segundo lugar estableció para las mujeres, como también para los hombres, competiciones de velocidad y fuerza entre ellas, estimando que de unos padres fuertes nacen asimismo hijos más robustos.

Para profundizar

Auget, Roland. *Lo sport nel mondo antico. Ludi, munera, certamina a Roma*. Roma: Quasar di Tognon, 1987.

Christesen, Paul y Donald Kyle. *A Companion to Sport and Spectacle in Greek and Roman Antiquity*. Malden: Wiley Blackwell, 2013.

García Romero, Fernando. «Deporte y educación en la Grecia Clásica». *Materiales para la historia del deporte*, nº extra 2 (2015): 17-36.

Harris, Arthur. *Greek Athletes and Athletics*. Bloomington: Indiana University Press, 1966.

Iriarte, Ana. *Feminidades y convivencia política en la Antigua Grecia*. Madrid: Síntesis, 2020.

Laurin, Joseph. *Women of ancient Athens*. Victoria: Trafford Publishing, 2005.

Nieto Ibáñez, Jesús María. «La mujer en el deporte griego: mitos y ritos femeninos». En *Estudios sobre la mujer en la cultura griega y latina*, editado por Nieto Ibáñez, Jesús María, 63-81. León: Universidad de León, 2005.

- Parca, Maryline y Angeliki Tzanetou. *Finding Persephone, Women's rituals in the Ancient Mediterranean*. Bloomington: Indiana University Press, 2008.
- Pomeroy, Sarah. *Diosas, rameras, esposas y esclavas. Mujeres en la Antigüedad Clásica*. Madrid: Akal, 1991.
- Reese, Anne, Irina Vallera-Rickerson. *Athletries: the untold history of ancient Greek women athletes*. Costa Mesa: Night Owl, 2002.
- Rodríguez Alcocer, María del Mar. *La educación de las mujeres espartanas*. Madrid: Tesis de la Universidad Complutense de Madrid, 2018.
- Sánchez Sanz, Arturo. «Physis en la Antigua Grecia». En *Enseño de Historia Antiga*, editado por André Bueno, Carlos Eduardo Campos y Airan Borges, 17-22. Río de Janeiro: Sobre Ontens, 2020.
- Sánchez Sanz, Arturo. *Ars Amazonica. Estudio de fuentes y análisis comparativo*. Madrid: Tesis de la Universidad Complutense de Madrid, 2019.
- Yalouris, Nikolaos. *The Olympic Games in Ancient Greece*. Atenas: Ekdotike Athenon, 1982.

3.3. Mujer y religión en la Atenas clásica

Miriam Valdés Guía



Fig. 49. Sacerdotisa ante altar realizando libación, del Pintor de Villa Giulia. Fuente: New York Metropolitan Museum of Art 1979.11.15.

Un ámbito público (y privado) en el que hay una participación esencial de las mujeres en la polis es el religioso. En esta esfera las

Cómo citar: Valdés Guía, Miriam. «Mujer y religión en la Atenas clásica». En *La Antigua Grecia hoy. De la ciudadanía y sus límites al «desarrollo sostenible»*, editado por Miriam Valdés Guía y Fernando Notario Pacheco, 239-250. Madrid: Ediciones Complutense, 2024. <https://dx.doi.org/10.5209/div.018.13>

mujeres actuaban, en líneas generales, con las mismas prerrogativas que los varones. Especialmente era un privilegio el cargo de sacerdotisa (Fig. 49). Estas tenían prácticamente las mismas prerrogativas y deberes que los sacerdotes varones. Muchas veces el cargo de sacerdote/sacerdotisa se ejercía en el contexto de agrupaciones familiares llamadas *gene* que tenían el privilegio de desempeñar determinadas funciones religiosas de forma hereditaria desde tiempos antiguos. Con el gobierno del pueblo, la polis también se abrió a la democratización de algunos sacerdocios, entre los que se encuentra el de la sacerdotisa de Atenea Nike en la acrópolis de la que se conserva una inscripción emanada de la asamblea (Texto 1), su epitafio y su lécito funerario (Texto 2) (Fig. 50).



Fig. 50. Lécito funerario de Mirrine, sacerdotisa de Atenea Nike (finales del s. v a.C.). Fuente: Museo Arqueológico Nacional, Atenas, Inv. 4485.

Uno de los sacerdocios más importantes de la ciudad, si no el más importante, era el de Atenea *Polias*, la diosa patrona de la ciudad, desempeñado por una mujer. Esta debía ser de la antigua y prestigiosa familia de los Eteobúadas y estar legítimamente casada. La sacerdotisa tenía una gran responsabilidad de cara al culto de la diosa en la Acrópolis, pues celebraba sacrificios, recibía las ofrendas, supervisaba el templo y el tesoro de la diosa y percibía una parte importante de todos los sacrificios que se celebraban en su honor. Dentro de las Panateneas, la fiesta principal de Atenas dedicada a Atenea, el acto central junto con el sacrificio (*hecatombe*) de 100 bóvidos a la diosa era la ofrenda de un vestido a Atenea (el peplo) que cosían niñas y mujeres en la acrópolis junto con la sacerdotisa y que se entregaba solemnemente a la diosa en las fiestas panatenaicas. En el tejido del peplo se escenificaba la lucha de la diosa Atenea contra los gigantes como imagen del pasado glorioso de la ciudad, de modo que las mujeres que lo elaboraban tenían en sus manos, a través de la costura del tejido —metáfora del relato— el destino (pasado, presente y futuro) de Atenas, siguiendo la estela de las Moiras, diosas hilanderas del destino.

Otra sacerdotisa muy importante en Atenas era la de Deméter en Eleusis (Fig. 51). El culto a esta diosa estaba muy vinculado a las mujeres, sobre todo en las Tesmoforias, la fiesta más extendida en todo el mundo griego, en la que solo podían participar activamente, mujeres ciudadanas, especialmente casadas, aunque posiblemente también acudían las jóvenes y algunas esclavas. Era una fiesta central para la reproducción ideológica de la ciudad. En ellas se recordaba el drama de Deméter de la pérdida de su hija, raptada por Hades, y su recuperación parcial unos meses al año, que conllevó el fin de la cólera de Deméter y la renovación de la fertilidad humana y natural. Era una fiesta, por tanto, agraria, pero en ella, además, las mujeres, alejadas de la mirada de los varones por unos días, festejaban y se reencontraban, especialmente madres e hijas, venerando a las diosas con una gran autonomía y con

burlas ritualizadas que incluían pantomimas y discursos obscenos. Las mujeres llamadas *archousai* —término femenino del magistrado principal de Atenas, el arconte— eran las que tenían autoridad y organizaban la fiesta (Texto 3). En muchos aspectos la actividad ritual de las mujeres se articula o se «construye», como en este caso, emulando la actividad política del varón.



Fig. 51. Relieve de Deméter, Perséfone y Triptólemo.
Fuente: New York Metropolitan Museum 14.130.9.

Una famosa obra de Aristófanes tiene como tema precisamente esta fiesta (Texto 4), ocasión y espacio, según el come-

diógrafo, de reunión, solaz, deliberación y pensamiento independiente de las mujeres en la ciudad.

En las fiestas de Atenas en general, las mujeres ocupaban el espacio central, político y religioso, de la ciudad: la acrópolis, el ágora, la Pnix, el Areópago, etc. Su actividad en este ámbito no solo era similar a la del varón, sino que se percibía como esencial para la continuidad y reproducción de la ciudad. El culto de Dioniso, el dios del teatro, central en la democracia ateniense, estaba de modo especial conectado con las mujeres, sus principales seguidoras denominadas «ménades» (Fig. 52).



Fig. 52. Lécyto de figuras rojas (500-450 a.C.) con ménade con tirso, nebris y serpiente. Fuente: New York Metropolitan Museum 41.162.19.

Las féminas, de nuevo ciudadanas, eran las responsables de la restauración mística del dios en Atenas que en el mito muere y es desmembrado a manos de los titanes, para luego renacer en sus fiestas de invierno despertado por sus seguidoras. Este vínculo se manifiesta de modo estrecho en varias fiestas de Atenas y de otros lugares (como Delfos), pero especialmente en las Antesterias, donde la *baslinna*, la mujer de uno de los oficiales más importantes de la ciudad, el arconte-rey (*basileus*), presidía, junto con otras sacerdotisas o asistentes (*gerarai*), unos ritos secretos en el santuario de Dioniso en Limnas para restaurar la relación de la ciudad con el dios a través de determinadas acciones rituales (Texto 5). Entre estas acciones se encuentran sacrificios, manipulación de vino, revestimiento de la estatua, comida y bebida, danzas extáticas en torno al ídolo del dios, etc. Después de estos ritos secretos, se celebraba, precedida por una procesión (*pompe*), una «boda sagrada» (*hieros gamos*) de la esposa del arconte-rey, la *baslinna*, con el mismo dios en el centro político de la ciudad, en el *Boucolion* del ágora vieja.

Además de las mujeres casadas, las niñas y jóvenes (Fig. 53) tenían también un gran protagonismo y visibilidad religiosa en varias fiestas centrales de la ciudad, como las Panateneas, donde las jóvenes muchachas (*parthenoi*) portaban la cesta con el cuchillo sacrificial (*kanephoroi*). Previamente estas (*ergastinai*) y las niñas llamadas *arrephoroi*, que vivían un año en la acrópolis, contribuían a coser, junto con mujeres mayores, el vestido (peplo) de la diosa. Muchos de los ritos de niñas y jóvenes (conocidos como ritos de paso o de iniciación) se daban en los principales santuarios del Ática, como los de la acrópolis o el de Braurón donde las niñas hacían de «osas» para la diosa Ártemis y practicaban deporte (desnudas o semidesnudas) en un contexto ritual y festivo. Ártemis es la diosa virgen que se liga a la caza y al mundo agreste, presidiendo los ritos de iniciación o ritos de paso de los jóvenes, tanto varones como muchachas, en su tránsito de la

adolescencia aún no «domada» a la adultez, tutelando, así, su socialización que resultaba ritualizaba y sancionada por lo divino.



Fig. 53. Estela de mármol de niña con pájaros. Fuente: New York Metropolitan Museum of Art 2745.

Además de las diosas, las niñas, jóvenes y mujeres casadas de Atenas tenían como referentes para su formación y actividad doméstica o ritual a las jóvenes heroínas, en Atenas, las Cecrópidas, hijas del Rey-Serpiente (Cécrope) y las Eréctidas, hijas del héroe Erecteo/Erictonio, el niño nacido de la Tierra que constituía la imagen del ciudadano ateniense, surgido de la Tierra y protegido por Atenea, en el mito de autotonía (Fig. 54).



Fig. 54. Nacimiento de Erictonio. Fuente: New York Public Library.

De hecho, la primera sacerdotisa de Atenea *Polias* había sido una de las Cecrópidas (Aglauro) o bien, la madre de las Eréctidas (Praxitea). Las ciudadanas como sus referentes míticos participan también de esta ideología de la autoctonía, pues se consideraban descendientes, como los varones, del héroe Erecteo, y su función, como la de las Cecrópidas, consistía en ser guardianas y criadoras del héroe junto con la diosa Atenea, y, por tanto, nodrizas y madres de los futuros ciudadanos y transmisoras fundamentales de la tradición de Atenas a través del relato oral en contexto ritual. Esta imagen de la mujer ateniense ciudadana como autóctona, surgida de la Tierra, se reconoce en la figura de Pandora, la primera mujer hesiódica, que en Atenas adquiere rasgos de la propia tierra, con la que es formada (y de la que nace Erecteo/Erictonio). Pandora en Atenas se asocia a una de las Cecrópidas (Pándroso) y termina identificándose como una de las hijas de Erecteo, jóvenes que ofrecen su vida por la ciudad en una versión posiblemente surgida como consecuencia de la situación de crisis que supuso la Guerra del Peloponeso.

Las mujeres en el pensamiento griego son percibidas como próximas a la naturaleza. Por ello están más cercanas al mundo salvaje que debe ser cultivado y «domado». Se asocian con lo irracional, secreto, desconocido y sobrenatural, como lo era, especialmente, el dionisismo. Por la percepción de su vínculo con lo natural, estaban más estrechamente ligadas a rituales que acompañaban los procesos vitales, como fundamentalmente el nacimiento y la muerte. En torno a estos dos acontecimientos debían llevarse a cabo una serie de ritos, fundamentalmente purificatorios, que concernían de manera especial a las mujeres, quienes se acercan, de este modo, a la vida y a la muerte, fuentes de polución. El concepto de polución (*miasma*) es inseparable, en el mundo griego, del de purificación. Se ha discutido mucho sobre si la contaminación y la pureza son conceptos únicamente «materiales» en el mundo griego o también conciernen a aspectos éticos y morales, en el sentido de una pureza interior y de intención (justicia). Esta dimensión moral de la purificación se descubre al menos en época clásica y especialmente desde el s. iv, por ejemplo en una inscripción a la entrada del santuario de Asclepio: «Debe ser puro el que penetre en el perfumado templo; la pureza consiste en tener pensamientos santos» (Clemente de Alejandría, *Stromata*, 5.1.13.3; Porfirio, *Abstinencia*, 2.19.5).

En definitiva, las mujeres en Atenas tienen un papel esencial en el ámbito religioso. No solo su protagonismo es innegable en la mayor parte de los ritos públicos de la ciudad, sino que tienen, además, responsabilidades fundamentales, con proyección y representación comunitaria, en la religión cívica.

Textos

Inscripción de la asamblea del s. v sobre la sacerdotisa de Atenea Nike (*IG I² 24*) (Trad. M. Valdés Guía) (Texto 1)

[*Pritanía de Leontis*] *Dado por la Boule y el Demos... presidía. Glaukos (?) propuso establecer como sacerdotisa de Atenea*

Nike a la que hubiera sido elegida por sorteo entre todas las atenienses y dotar de puertas el santuario según las especificaciones de Calícrates; y los poletai deben hacer el contrato en la pritanía de Leontis. La sacerdotisa recibirá cincuenta dracmas y las patas y la piel de los sacrificios públicos. Y el templo será construido según las especificaciones de Calícrates y un altar de mármol. Hestiaios propone que tres hombres serán elegidos por la Boule; y harán las especificaciones con Calícrates y deberán someter sus recomendaciones a la Boule de acuerdo con los contratos.

Epitafio de Mirrine, sacerdotisa de Atenea Nike de fines del s. v (IG I³ 1330 = SEG 12.80) (Trad. M. Valdés Guía) (Texto 2)

(He aquí) el luminoso monumento de la hija de Calímaco, la que fue la primera en servir en el templo (neos) de Nike. El nombre que recibió concuerda con esta alabanza puesto que, por suerte divina, se llamaba verdaderamente Mirrina. Fue la primera en servir en la sede (edos) de Atenea Nike, elegida entre todas (las atenienses) con un afortunado sorteo, Mirrina.

Iseo, *Sobre la herencia de Cirón* (8), 19-20 (Trad. M.-D. Jiménez López) (Texto 3)

Y las mujeres del demo, después de esto, la eligieron (a nuestra madre) junto con la mujer de Diocles de Pito para presidir las Tesmoforias y ejecutar con ella las ceremonias acostumbradas. [...] la habrían escogido para celebrar las ceremonias con la mujer de Diocles y darle autoridad sobre los objetos de culto.

Aristófanes, *Tesmoforias*, 77-85 (Trad. L.M. Macía Aparicio) (Texto 4)

(Eurípides): *En el día de hoy se decidirá si todavía vive o si ya está muerto Eurípides.*

(Pariente): *¿Y cómo es eso, si ni los tribunales celebran hoy sesión ni hay reunión del Consejo, porque hoy precisamente es el segundo día de las Tesmoforias?*

(Eurípides): *Pues por eso justamente creo que voy a morir: porque las mujeres se han confabulado contra mí y en el templo de las dos diosas tesmóforos se proponen celebrar hoy una asamblea para tratar sobre mi perdición.*

Pseudo-Demóstenes, *Contra Neera* (59), 75 ss. (Trad. A. López Eire y J.M. Colubi) (Texto 5)

[...] *Y en cuanto a su mujer (del basileus), promulgaron una ley para que fuese ciudadana y él se casara no con una que se hubiese unido a otro varón, sino con una virgen, a fin de que según los usos patrios celebrase los sacrificios secretos en nombre de la ciudad, las ceremonias rituales en honor de los dioses fueran acordes con la piedad y nada se aboliese ni innovase.*

76 *Después de haber escrito esta ley en una estela de piedra, la colocaron en el templo de Dioniso, cabe el altar, en Limnas (y esta estela todavía hoy se levanta mostrando lo escrito en oscuras letras áticas) [...]. Por estas razones la situaron en el más antiguo templo de Dioniso y más santo, en Limnas, para que no muchas conozcan lo escrito: se abre, en efecto, una sola vez cada año, en el duodécimo día del mes de antesterión. Quiero también llamaros al hierocérice, que sirve a la mujer del rey cuando toma juramento a las venerables (gerairai) en unas cestas cerca del altar, antes de tocar las víctimas, para que oigáis el juramento y lo que se dice, cuanto es posible oír, y sepáis cuán augustos, santos y antiguos son los ritos. (Juramento de las venerables): «Llevo una vida santa y estoy pura y limpia de las otras cosas que no están limpias y del contacto con varón, y celebraré las Teenias y Iobaquías según las costumbres patrias y en las fechas convenientes» [...]. [...] y esta (Neera) ofreció los sacrificios secretos en nombre de la ciudad y fue dada como mujer a Dioniso.*

Para profundizar

- Avramidou, Amalia. «Women Dedicators on the Athenian Acropolis and their Role in Family Festivals: The Evidence for Maternal Votives between 530-450 BCE», *Cahiers «Mondes anciens» Histoire et anthropologie des mondes anciens* 6 (2015):1-29.
- Bodiou, Lydie y Véronique Mehl, eds. *La religion des femmes en Grèce ancienne. Mythes, cultes et société*. Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2009.
- Brulé, Pierre, *La fille d'Athènes: la religion des filles à Athènes à l'époque classique*. París: Les Belles Lettres, 1987.
- Burkert, Walter. «Le mythe des Cécropides et les arrhéphories. Du rite initiatique à la fête des Panathénées». En *Sauvages origins. Mythe et rites sacrificiels en Grèce ancienne*, 71-111. París: Les Belles Lettres, 1998 [1966].
- Calame, Claude. «Offrandes à Artémis Braurônia sur l'Acropole: rites de puberté?». En *Le orse de Brauron. Un rituale di iniziazione femminile nel santuario di Artemide*, editado por Bruno Gentili, Franca Perusino, 43-64. Pisa: ETS, 2002.
- Connelly, Jean B. *Portrait of a Priestess: Women and Ritual in Ancient Greece*, Princeton: Princeton University Press, 2007.
- Dillon, Mathew. *Girls and Women in Classical Greek Religion*, Londres-Nueva York: Routledge 2002.
- Georgoudi, Stella. «Athanaïos therapeuein. Réflexions sur des femmes au service des dieux». En *Idia kai demosia: les cadres « publics » et « privés » de la religion grecque antique*, editado por Véronique Dasen y Marcel Piérart, 69-82. Liège: Centre International d'Étude de la Religion Grecque Antique, 2005.
- Kaltsas, Nicolaos y Alan H. Shapiro, eds. *Worshipping Women: Ritual and Reality in Classical Athens*. Nueva York: Alexander S. Onassis Public Benefit Foundation (USA), 2008.
- Valdés Guía, Miriam. *Prácticas rituales y discursos femeninos en Atenas. Los espacios sacros de la gyne*. (Colección de Estudios Helénicos), Sevilla: Universidad de Sevilla, 2020.

3.4. La religión cívica en Esparta

M.^a del Mar Rodríguez Alcocer

La religión es un elemento común a todos los griegos, como la lengua. Igual que esta, también había sustanciales diferencias entre la religión de una u otra comunidad griega a pesar de tener los mismos dioses y el mismo conglomerado mitológico. Es de sobra conocida la multiplicidad de versiones de los mitos que se iban reestructurando según la realidad política y cultural de cada momento histórico.

Lo que no varía es el carácter cívico de la religión: para los espartanos, como para el resto de los griegos, la religión era política y no podía separarse del resto de elementos de la polis, lo que dio lugar a particularidades locales, sociales y regionales y a que fuera clave en el discurso de configuración y desarrollo de la identidad comunal de los espartiatas. Conviene insistir en que solo se va a tratar la realidad cultural de los espartiatas, no de los periecos ni de los hilotas, aunque sabemos que tuvieron santuarios propios, y solo algunos aspectos muy característicos y generales de la religiosidad lacedemonia sin entrar a analizar cada uno de los cultos.

Incluso limitando solo al grupo de los espartiatas (hombres adultos, mujeres y niños), la religiosidad espartana fue muy rica. Existieron cultos en los que se reafirmaba el *statu quo*, como las Jacintias dedicadas a Apolo Amicleo y Jacinto. También había ritos donde se enfatizaba la importancia de cada etapa vital como fase formativa, como las Gimnopedias dedicadas

Cómo citar: Rodríguez Alcocer, M.^a del Mar. «La religión cívica en Esparta». En *La Antigua Grecia hoy. De la ciudadanía y sus límites al «desarrollo sostenible»*, editado por Miriam Valdés Guía y Fernando Notario Pacheco, 251-265. Madrid: Ediciones Complutense, 2024. <https://dx.doi.org/10.5209/div.018.14>

a Apolo Piteo. Había otros donde el peso recaía en las mujeres, como los cultos de Dioniso Briseas y Ártemis Limnátide, y, como no podía ser de otra forma, existieron ritos dedicados a múltiples divinidades adscritas a la guerra, como los de Atenea Calcioco, Enialio (Ares) o Afrodita Areia... Incluso se da la particularidad de que recibieron culto las pasiones, los *pathemata*. Todo este entramado cultural influenciaba el carácter laconio y su propia realidad histórica.

Probablemente el elemento más característico de la religiosidad espartana es que era una comunidad profundamente piadosa y temerosa de la reacción de los dioses si cometían un acto impuro (Texto 1). Por ejemplo, el terremoto del 464 a.C. en el que murieron un gran número de espartiatas se interpretó como un castigo por haber entrado en el santuario de Poseidón en cabo Ténaro para sacar de allí a un grupo de hilotas suplicantes (Texto 2).

La piedad de los lacedemonios hay que verla dentro de la actitud de respeto hacia las normas y el *statu quo*. La actitud hacia los dioses era la misma que hacia cualquier tipo de norma: los espartanos aceptaban las leyes humanas y divinas. Al fin y al cabo, ambas estaban íntimamente ligadas. Se le atribuye a Licurgo haber recibido la Gran Retra de Apolo en el santuario Delfos (Texto 3) y también sabemos que una de las atribuciones principales de los reyes era, precisamente, hacer las consultas a la Pitia de Delfos. Hasta tal punto fue importante la opinión de los dioses para los espartiatas que sin un buen presagio o durante ciertos festivales cívicos no salían a luchar. El ejemplo más conocido es la ausencia de los espartanos en Maratón por la celebración de las Carneas (Texto 4), aunque hay otros muy llamativos, como el momento en el que el rey Agesilao envió a los espartanos de Amiclas de regreso durante la campaña de Corinto (390 a.C.) para que pudieran cumplir con el canto del peán a Apolo Amicleo en las Jacintias (Texto 5).

Estas ausencias podrían interpretarse como estrategia política para evitar la participación de los espartanos en la campaña

pero ellos mismos las mostraron como un acto piadoso de respeto a las divinidades. Además, es bien sabido que lo bélico fue clave en el devenir social de Esparta y el ámbito religioso no fue una excepción. Hubo múltiples divinidades laconias vinculadas a la guerra como la propia diosa tutelar, Atenea Poliuko o Calcieco (Texto 6; Fig. 55), una diosa cuyo santuario estaba recubierto de bronce (por eso el epíteto *chalkioikos*, «casa de bronce») y probablemente la propia estatua era de bronce. Con este metal se hacían las armas y, además, tenemos el epíteto *chalkeos* vinculado a Ares. A eso debemos añadir que las fuentes siempre relacionan a esta diosa con lo militar cuando indican que allí se reunían los ciudadanos en edad militar (Texto 7) y los jóvenes armados, *neoi* («nuevos»), se congregaban donde luego estuvo el teatro, justo debajo del templo de la diosa (Texto 8).



Fig. 55. Restos arqueológicos del santuario de Atenea Calcieco.
Fuente: fotografía de la autora.

Otras divinidades que en el panteón griego no estaban vinculadas necesariamente con la guerra en Esparta sí lo estaban.

Afroditas, por ejemplo, recibía el culto en Esparta como *Hoplismene* («con armamento») (Texto 9), relacionada también con el epíteto *morfo* vinculado a la belleza y *areia* («de la guerra»), cuyo santuario estaba cerca del de Atenea Calcioco (Texto 10).

También hay que tener en cuenta en este sentido la gran cantidad de cultos cuya leyenda de fundación está relacionada con conflictos bélicos, como los cultos fronterizos de Apolo (Amicleo, Carneo, Delfidio, Maleatas...) y Ártemis (Limnátide, Ortia, Cariátide) y la importancia que se dio a los héroes homéricos de la guerra de Troya. Helena, Menelao (ambos en el mismo santuario; Fig. 56), los Dióscuros, las Leucípides, Aquiles, Agamemón y Casandra recibieron culto heroico en Esparta. Helena llegó incluso a tener un culto como divinidad de las jóvenes espartanas. Esta situación cultural tenía mucho que ver con la necesidad de tener referentes históricos y legendarios que apoyasen la idiosincrasia de la ciudad y le aportaran un cariz atemporal.



Fig. 56. Restos arqueológicos del Meneleo.
Fuente: fotografía de la autora.

Los cultos juveniles vinculados a la *agoge*, de hecho, se asociaron históricamente a momentos importantes de la expansión espartana por Laconia durante el arcaísmo. Los espartanos construyeron la identidad de sus jóvenes relacionándolos con santuarios que tenían mucha importancia en el discurso histórico de la propia génesis de la ciudad. Las Carneas, por ejemplo, se vincularon al poeta Terpandro que habría fundado la fiesta para sacar a la ciudad de una crisis. A Taletas de Gortina, por su parte, se le atribuyó la fundación de las Gimnopedias para aplacar una peste (Texto 11). En ambos casos, el culto generó supuestamente una situación de estabilidad social y acabó con una *stasis* («crisis»). Por otro lado, hay otra serie de ritos juveniles cuyo discurso legitima las conquistas laconias, es decir, la estabilidad territorial. Las Jacintias dedicadas a Apolo Amicleo y el héroe Jacinto eran una festividad donde había coros infantiles, juveniles y femeninos. La celebración estaba directamente relacionada con la toma de la localidad de Amiclas por parte de los espartanos (Texto 12). De la misma manera, los ritos dedicados a Ártemis también tenían un componente fronterizo y expansivo. La violación en el santuario de Ártemis Limnátide fue el *casus belli* de la Primera Guerra Mesenia (Texto 13), y sirvió para situar en esa zona la frontera entre Esparta y Mesenia. El intento de violación de las espartanas del santuario de Ártemis Cariátide durante la misma guerra, en la frontera con Arcadia, tuvo un discurso similar (Texto 14) que justificaba la localización de la frontera en torno a la localidad de Carias.

También hay que tener en cuenta a la diosa Ortia, o Ártemis Ortia (Fig. 57), una divinidad armada cuyo santuario estaba en Limnas (Fig. 58), una de las cuatro localidades originarias cuyo sinecismo dio lugar a Esparta. Limnas es la localidad situada en la frontera inicial de la ciudad tras su fundación y la diosa recibía un culto que en origen tenía que ver con unas máscaras y con los cambios de roles en la etapa juvenil. En

torno al siglo IV a.C. el registro arqueológico deja de presentar máscaras de forma paulatina y las fuentes literarias mencionan una celebración en la que los jóvenes fingían el robo de unos quesos y eran flagelados (Texto 15). En época helenística la parte de los quesos se obvia y el ritual consiste exclusivamente en la flagelación de los jóvenes que ofrecen así su sangre a la diosa (Texto 16). La tendencia es a que el ritual parezca más arcaizante, aunque no lo fuera en origen, para que se ajuste a esa idea de que Esparta siempre había funcionado bien manteniendo su sistema tradicional sin necesidad de cambios. Esto significa que las novedades de los ritos buscaban expresamente no parecer novedades y fortalecer el discurso de la recuperación de la Esparta de Licurgo justo en momentos en los que la comunidad se reunía.



Fig. 57. Figura de plomo del Santuario de Ártemis Ortia de finales del s. VII a.C. Fuente: New York Metropolitan Museum 24.195.4.



Fig. 58. Restos arqueológicos del santuario de Ortia.
Fuente: fotografía de la autora.

En este sentido, conviene insistir en el hecho de que no es una novedad de época helenística el uso ideológico de los festivos; de hecho, es lo normal en una ciudad griega por el principio de que la religión es política en tanto que es de los ciudadanos. La relación de los ritos con la educación y las identidades de los distintos grupos está presente desde la misma fundación de la ciudad, como hemos visto en los ritos juveniles vinculados a la expansión de Esparta por Laconia, y también en las Jacintias, donde se reforzaba el papel de cada uno en la sociedad⁴².

El culto a los *pathemata* también hay que encuadrarlo en este contexto ideológico. Los *pathemata* son las pasiones humanas. Sabemos que recibieron culto la Muerte (*Thanatos*), el Miedo (*Phobos*), el Sueño (*Hypnos*), la Risa (*Gelos*), el Hambre (*Limos*), el Pudor (*Aidos*) y el Amor (*Eros*) como personifica-

⁴² Nos referimos a este tema cuando hablamos de los ciudadanos espartanos.

ciones. El objetivo de estos cultos tenía que ver con la necesidad de controlar los comportamientos humanos, es decir, de mantener la virtud conocida como *sophrosyne*, el autocontrol de las pasiones (Texto 17) por parte de todos los individuos. El pudor, por ejemplo, es una virtud relacionada con el amor y muy vinculada a las mujeres por la capacidad de controlar los apetitos sexuales, pero el miedo, el sueño o la muerte tienen mucho que ver con la guerra. El control del hambre lo trabajaban desde la infancia con las limitaciones de las raciones en la *agoge* y la risa tenía que ver con la sátira burlona a los que no cumplen con la actitud esperada por la sociedad. Todas las pasiones que recibían culto en Esparta tenían que ver con el sometimiento a la ley y la disciplina de los individuos y la religión jugaba un papel fundamental en este sentido.

Textos

Heródoto, *Historias*, 7.134; 9,61-62 (Trad. C. Schrader) (Texto 1)

A raíz de aquel incidente, los espartiatas, en sus sacrificios, no conseguían obtener presagios favorables. Y esta situación se prolongó en Esparta durante largo tiempo. De ahí que los lacedemonios, angustiados ante la desgracia que les aquejaba, se reunieran repetidamente en asamblea y lanzaran un bando para saber si algún lacedemonio estaba dispuesto a dar su vida por Esparta. Entonces Espertias, hijo de Anaristo, y Bulis, hijo de Nicolao, unos espartiatas de noble familia y preeminente posición económica, se ofrecieron voluntariamente para expiar ante Jerjes el asesinato en Esparta de los heraldos de Dario; de manera que los espartiatas los enviaron ante los medos en la creencia de que iban a ser ejecutados.

Tucidides, 1.128.1 (Trad. J.J. Torres Esbarranch) (Texto 2)

Los atenienses replicaron exigiendo a los lacedemonios que expiaran el sacrilegio del Ténaro. En cierta ocasión, efectiva-

mente, los lacedemonios habían hecho salir del templo de Posidón del Ténaro a unos suplicantes hilotas, y, una vez que se los hubieron llevado, los mataron; por este motivo, por cierto, creen que les sobrevino el gran terremoto de Esparta.

Heródoto, 1.65.2-4 (Trad. C. Schrader) (Texto 3)

[...] Con ocasión de una visita a Delfos de Licurgo —un ciudadano reputado entre los espartiatas— para efectuar una consulta, así que hubo entrado en el sagrario, la Pitia, sin más preámbulo, le dijo lo siguiente:

«Vienes, Licurgo, a mi opulento templo, caro a Zeus y a cuantos olímpicas moradas poseen. Dudo en declararte dios u hombre; más bien, empero, un dios te creo, Licurgo».

En este sentido, algunos pretenden que, además de estas palabras, la Pitia le dictó también la constitución vigente hoy en día entre los espartiatas; pero, al decir de los propios lacedemonios, Licurgo la trajo de Creta durante el ejercicio de su tutela sobre Leóbotos, sobrino suyo y rey de los espartiatas.

Heródoto, 6.106.3 (Trad. C. Schrader) (Texto 4)

El heraldo, en suma, les notificó lo que le habían ordenado. Los lacedemonios, entonces, decidieron socorrer a los atenienses, pero les resultaba imposible hacerlo de inmediato, ya que no querían infringir la ley (resulta que corría el noveno día del mes en curso y manifestaron que no emprenderían una expedición el día nueve, supuesto que la luna no estaba llena).

Jenofonte, *Helénicas*, 4.5.11 (Trad. O. Guntiñas Tuñón) (Texto 5)

Los de Amidas desde antiguo se encuentran siempre en las Jacintias para cantar el Peán aunque se encuentren en compañía o fuera del país por algún otro motivo. Precisamente en esta ocasión Agesilao dejó a todos los amicleos que había en el ejército en el Lequeo.

Pausanias, 3.17.2 (Trad. M.C. Herrero Ingelmo) (Texto 6)

Allí está construido un santuario de Atenea llamada Poliuco y Calcioco. La construcción del santuario, según dicen, la comenzó Tindáreo. Cuando él murió, sus hijos quisieron terminar la construcción por segunda vez, y los recursos que iban a utilizar eran los despojos de Afidna. Como también lo dejaron sin terminar, fueron los lacedemonios muchos años después quienes construyeron el templo y la imagen de bronce de Atenea que hizo Gitiadas, un nativo. Gitiadas compuso también, además de otros cantos dorios, un himno para la diosa.

Polibio, 4.34.2 (Trad. M. Balasch Recort) (Texto 7)

En cierto sacrificio tradicional los que estaban en edad militar debían desfilar con sus armas hacia el templo de Atenea Calcieca, y los éforos debían llevar los preparativos para el rito sin moverse del recinto sagrado.

Polibio, 4.20.12 (Trad. M. Balasch Recort) (Texto 8)

Los jóvenes se ejercitan en marchas militares al son de la flauta, en buen orden, y se entrenan en las danzas para ofrecer un espectáculo a sus conciudadanos todos los años en el teatro, a iniciativa del estado, que sufraga los gastos.

Pausanias, 3.15.10-11 (Trad. M.C. Herrero Ingelmo) (Texto 9)

Avanzando un poco, hay una colina no grande, y sobre ella un templo antiguo y una xóana de Afrodita Armada. De los templos que conozco este es el único sobre el que ha sido construido otro piso superior, un santuario de Morfo. Morfo es un sobrenombre de Afrodita y está sentada con un velo y grilletes en los pies. Dicen que Tindáreo le puso los grilletes para simbolizar la fidelidad de las mujeres a sus maridos con los grilletes. La otra leyenda de que Tindáreo se vengó de la diosa con grilletes por considerar que a sus hijas les vinieron de Afrodita los ultrajes, no la acepto en absoluto, pues sería totalmente necio

esperar vengarse de la diosa haciendo una figurilla de cedro y poniéndole el nombre de Afrodita.

Pausanias, 3.17.5 (Trad. M.C. Herrero Ingelmo) (Texto 10)

A la izquierda de la Calcieco erigieron un santuario de las Musas, porque los lacedemonios no salían a las batallas al son de las trompetas, sino con música de flautas y bajo los acordes de la lira y la cítara. Detrás de la Calcieco hay un templo de Afrodita Areia. Las xoanas son antiguas como ninguna otro entre los griegos.

Plutarco, *Moralia*, 1146B-c (Trad. J. García López y A. Morales Ortiz) (Texto 11)

Se pueden citar muchos y diferentes testimonios de que las ciudades regidas con las mejores leyes se han preocupado por cuidar la música noble y se podría hablar de Terpandro que acabó con la guerra civil, surgida en un tiempo entre los espartanos, y de Taletas de Creta, del cual se cuenta que, obedeciendo a un oráculo de Delfos, visitó a los espartanos y, gracias a la música, curó y liberó a Esparta de la peste que la dominaba, como dice Prátinas.

Pausanias, 3.2.6 (Trad. M.C. Herrero Ingelmo) (Texto 12)

De Arquelao fue hijo Teleclo. En tiempo de este, los lacedemonios vencieron en guerra y conquistaron las ciudades de los periecos Amiclas, Faris y Gerantras, todavía en poder de los aqueos. Entre ellas, los habitantes de Faris y Gerantras, asustados por el ataque de los dorios, convinieron en virtud de un tratado en marcharse del Peloponeso, pero a los de Amiclas no los expulsaron mediante una incursión, sino tras una larga resistencia con lucha armada y tras distinguirse con acciones gloriosas. Muestran, por su parte, los dorios un trofeo que levantaron sobre los de Amiclas, en la idea de que entonces eso era para ellos muy valioso. No mucho después de estas cosas

murió Teleclo a manos de los mesenios en un santuario de Ártemis. Este santuario estaba construido en la frontera entre Laconia y Mesenia, en un lugar llamado Limnas.

Pausanias, 4.4.2-3 (Trad. M.C. Herrero Ingelmo) (Texto 13)

En las fronteras de Mesenia hay un santuario de Ártemis llamada Limnátide, y en él toman parte de los dorios solamente los mesenios y los lacedemonios. Los lacedemonios dicen que unos mesenios violaron a unas muchachas suyas que fueron a la fiesta y mataron a su rey que intentó impedirlo, a Teleclo, hijo de Arquelao, hijo de Agesilao, hijo de Doriso, hijo de Labotas, hijo de Equéstrato, hijo de Agis, y dicen, además de esto, que las muchachas violadas se suicidaron por vergüenza.

Los mesenios, por su parte, dicen que Téleclo tramó una conspiración contra los de mayor categoría en Mesene, que habían ido al santuario, y que la causa era la excelencia de la región de Mesenia, y que para su conspiración eligió a cuantos espartanos todavía no tenían barba, y que ataviando a estos con vestidos y adornos de muchachas los introdujo entre los mesenios que descansaban, habiéndoles dado puñales; y los mesenios al defenderse dieron muerte a los jóvenes imberbes y al propio Teleclo. Los lacedemonios —pues su rey tomó esta decisión no sin el consentimiento unánime— teniendo conciencia de que habían iniciado el agravio, no les exigieron satisfacción por el asesinato de Teleclo.

Pausanias, 3.10.7 (Trad. M.C. Herrero Ingelmo) (Texto 14)

El tercer desvío desde el camino recto a la derecha lleva a Carias y al santuario de Ártemis. Carias es el lugar consagrado a Ártemis y a las Ninfas, y al aire libre se levanta una imagen de Ártemis Cariátide. Allí, las muchachas de los lacedemonios forman cada año coros, y tienen una danza local tradicional. Dando la vuelta y yendo por el camino principal están las ruinas de Selasia: a esta, como antes he dicho, la redujeron a es-

clavitud los aqueos, después de vencer en batalla a los lacedemonios y al rey Cleómenes, hijo de Leónidas.

Jenofonte, *República de los lacedemonios*, 2.9 (Trad. O. Gutiñas Tuñón) (Texto 15)

En consecuencia, ellos castigan a los que son cogidos, por robar mal. [Sentó como honrosos y ordenó a otros que azotaran a los que intentaban arrebatarse el mayor número posible de quesos del altar de Ártemis Ortia porque con ello quería mostrar, asimismo, lo siguiente: que se puede ser feliz y famoso durante mucho tiempo por unos momentos de sufrimiento]. Se indica además con ello que, cuando hay urgencia, el perezoso sirve de muy poco y, en cambio, ocasiona muchísimas dificultades.

Pausanias, 3.16.9-11 (Trad. M.C. Herrero Ingelmo) (Texto 16)

Cuento también con los siguientes testimonios de que la Ortia de Lacedemonia es la xóana de los bárbaros: por un lado, Astrábaco y Alópeco, hijos de Irbo, hijo de Anfístenes, hijo de Anficles, hijo de Agis, tan pronto como encontraron la imagen, se volvieron locos. Por otro lado, los espartanos de Limnas, los de Cinosura y los de Mesoa y Pitane, mientras hacían sacrificios a Ártemis, se vieron inducidos a la discordia, y como consecuencia de ella a los malquereres y asesinatos, y después de haber muerto muchos en el altar, una enfermedad aniquiló a los restantes. Por ello les fue dado el oráculo según el cual deberían llenar el altar de sangre humana. Era sacrificado aquel al que le tocara por suerte, pero Licurgo lo cambió por azotes a los efebos, y por esto está lleno el altar con sangre humana. La sacerdotisa está en pie junto a ellos sosteniendo la xóana. Por lo demás, esta es ligera, porque es pequeña, pero si los que azotan golpean un día con miramientos a causa de la belleza o la dignidad de un efebo, entonces la xóana se vuelve pesada y ya no es fácil para la mujer llevarlo, que acusa a los que azotan y dice que está oprimida por su culpa. De este modo se ha mante-

nido para la imagen su complacencia en la sangre humana desde los sacrificios en el país Táurico. Y llaman a la misma no solo Ortia, sino también Ligodesma, porque fue hallada en una mata de mimbre, que al rodearla mantuvo la imagen de pie.

Platón, *Leyes*, 8.840c (Trad. F. Lisi) (Texto 17)

Anónimo de Atenas: *Les diremos que si obtienen la victoria sobre los placeres, podrían vivir con felicidad, pero que si son derrotados, les pasará todo lo contrario. Además, ¿el temor de que no sea para nada piadoso no nos dará la fuerza para someter aquello que otros tienen sometido aunque sean peores que estos?*

Para profundizar

Burkert, Walter. *Greek Religion: Archaic and Classical*. Oxford: Blackwell, 1985.

Flower, Michael A. «Spartan Religion». En *A Companion to Sparta*, editado por Anton Powell, 425-451. Chichester: Blackwell Pub, 2017.

Flower, Michael A. «Spartan Religion» and Greek «religion». En *Sparta: Comparative Approaches*, editado por Hodkinson, Stephen, 193-229. Swansea: The Classical Press of Wales, 2009.

Kõiv, Mait. «Sanctuaries and traditions in Ancient Sparta». En *Cultures in comparison: Religion and Politics in Ancient Mediterranean Regions*, editado por Thomas R. Kämmerer y Mait Kõiv, 25-59. Münster: Ugarit-Verlag, 2015.

Malkin, Irad. «The Polis between Myths of Land and Territory». En *The Role of Religion in the Early Greek Polis. Proceedings of the Third International Seminar on Ancient Greek Cult, organized by the Swedish Institut at Athens, 16 October 1992*, editado por Robin Hägg, 9-19. Estocolmo: Svenska Institutet i Athen, 1996.

- Pettersson, Michael. *Cults of Apollo at Sparta: The Hyakinthia, the Gymnopaïdai and the Karneia*. Estocolmo: Svenska Institutet i Athen, 1992.
- Parker, Robert. «Spartan Religion». En *Classical Sparta. Techniques behind her Success*, editado por Anton Powell, 142-172. Londres: Routledge, 1989.
- Richer, Nicolas. «The Religious System at Sparta». En *A Companion to Greek Religion*, editado por Daniel Ogden, 236-252. Malden, MA, Oxford, Victoria: John Wiley & Sons, 2007.
- Richer, Nicolas. *La religion des Spartiates. Croyances et cultes dans l'Antiquité*. París: Les Belles Lettres, 2012.

3.5. Saber escribir en la Antigua Grecia

Diego Chapinal-Heras

3.5.1. El origen del alfabeto

El alfabeto griego procede de la escritura fenicia, a raíz de los contactos comerciales entre los fenicios y las comunidades de Grecia. El mismo término que empleamos para referirnos al alfabeto es el resultado precisamente de la unión de las dos primeras letras griegas, alfa (α) y beta (β). En el s. VIII a.C. vemos los primeros ejemplos de textos escritos en griego. El texto más antiguo conservado es la llamada inscripción del Dípilon. Está fechada en el 720 a.C., se encuentra en un vaso cerámico de tipo enócoe encontrado en Atenas y se refiere a la danza (Texto 1; Fig. 59).

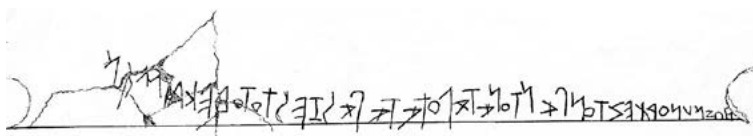


Fig. 59. Inscripción del Dípilon. Fuente: Wikimedia Commons.

Al principio se trataba simplemente de palabras en vasos y copas, por lo general el nombre de una persona (el artesano o el propietario). Poco a poco pasaron a escribir líneas, que podían corresponder a versos religiosos destinados a dioses o a otras funciones. También empezaron a emplear placas, de piedra o de

Cómo citar: Chapinal-Heras, Diego. «Saber escribir en la Antigua Grecia». En *La Antigua Grecia hoy. De la ciudadanía y sus límites al «desarrollo sostenible»*, editado por Miriam Valdés Guía y Fernando Notario Pacheco, 267-274. Madrid: Ediciones Complutense, 2024. <https://dx.doi.org/10.5209/div.018.15>

metal, para poner por escrito diferentes tipos de textos, como por ejemplo dedicatorias. Algo similar ocurre con las estatuas u otros objetos, como vasos, utilizados como ofrendas y en las que se incluía un texto. Ponemos como ejemplo la dedicatoria inscrita en una escultura con forma de águila, ofrendada en el santuario de Zeus Hipsisto, en la ciudad sagrada de Díon, en Macedonia (Texto 2).

Curiosamente, al principio se podía escribir tanto de izquierda a derecha, como de derecha a izquierda en modo espejo, ya que no había un sistema fijo. También tenían la modalidad de bustrofedón, en la que ambas formas se alternaban en cada línea en un mismo texto. Pero incluso cuando se generalizó la escritura de izquierda a derecha, tal y como hacemos hoy en día, no era fácil leer de corrido un texto en la antigua Grecia. El motivo principal era que, con el fin de ahorrar espacio en el material en el que escribían, normalmente no había cortes entre palabras (Fig. 60). Es decir, se escribía todo seguido, sin huecos. Con la práctica uno aprendía a separarlas al leerlas.

LACOLERACANTAOHDIOSADELPELIDAAQUILESMALDITAQUE
CAUSOALOSAQUEOSINCONTABLESDOLORESPRECIPITOALHA
DESMUCHASVALIENTESVIDASDEHEROESYALLOSMISMOSLOS
HIZOPRESAPARALOSPERROSYPARATODASLASAVESYASISECUM
PLIAELPLANDEZEUSDESDEQUEPORPRIMERA VEZSESEPARARON
TRASHABERREÑIDOELATRIDASOBERANODEHOMBRESYAQUIL
ESDELACASTADEZEUS

**Fig. 60. Escritos sin huecos entre las palabras.
Autor: Diego Chapinal-Heras.**

3.5.2. La vida del estudiante

En su forma más completa, la educación comprendía de los 7 hasta los 19 o 20 años. En un primer momento, el periodo esco-

lar duraba hasta los 14 años, quedando un lapso de tiempo vacío hasta el ingreso en la efebía, etapa de formación cívica y militar que se extendía, por lo general, entre los 18 y 20 años. En las épocas arcaica y clásica la educación pertenecía al ámbito privado, mientras que en el periodo helenístico pasó a ser pública.

De modo general, primero se enseñaba las letras y aritmética, después se profundizaba en el estudio de los poetas y la gramática y, para los que pudieran continuar, el ciclo terminaba con la retórica, el arte de hablar en público. Aparte, uno de los pilares de la educación griega siempre fue la gimnasia, una idea que ha perdurado hasta nuestros tiempos. La educación física acompañaba a la enseñanza de las letras desde los 7 años. Por supuesto, la música también solía estar presente en el programa educativo, incluyendo entre otros aspectos el aprendizaje de la composición poética. La flauta y la lira eran los instrumentos más recurrentes.

La encargada del cuidado de los niños hasta los 7 años era la madre o, en las familias más pudientes, la niñera o nodriza (*trophos*). Normalmente en casa, el niño aprendía a hablar y se iniciaba en la cultura a través de las nanas y las fábulas (Texto 3). Cuando crecía, pasaba a tener un maestro. El sirviente encargado de llevar al niño de la casa al local del maestro era conocido como *paidagogos*. Con el tiempo, sus tareas se ampliaron hasta el terreno de la moral, convirtiéndose en un complemento del maestro (Texto 4). Nuestra lengua refleja esta evolución con la figura del pedagogo. Finalmente, el maestro, conocido comúnmente como *grammatistes*, se sentaba en su trono (*thronos*), mientras que los alumnos se colocaban a su alrededor en taburetes (*bathra*). También era frecuente impartir clase al aire libre.

Sabemos el nombre de varios de estos maestros. Probablemente el más famoso de ellos fue Aristóteles, bien conocido por su prolífica producción literaria en prácticamente todos los ámbitos del conocimiento. Aristóteles, natural de la colonia

griega de Estagira, en el norte de la Hélade, fue contratado por Filipo II para ser el mentor del joven príncipe Alejandro, que a la postre terminaría siendo más conocido como Alejandro Magno. Maestro y pupilo mantuvieron el contacto a lo largo de muchos más años después de terminar el aprendizaje de este (Texto 5).

3.5.3. Materiales e instrumentos empleados para escribir

Un material bien conocido para la práctica de la escritura y la lectura era el papiro. Sin embargo, era demasiado frágil y caro para el manejo continuo de las manos de un niño. También podían utilizar trozos de cerámica (*ostraka*, en singular *ostrakon*), así como tablillas de madera, a las que se ponía una capa de cera en la superficie interior, sobre la que los discípulos escribían. El instrumento más frecuente era el estilete o estilo (*stylos*), pero también podían utilizar una pluma o una caña (*kalamos*), combinadas con la tinta, que se almacenaba en un tintero. Los estudiantes llevaban consigo estos utensilios dentro de una cajita llamada *theke*.

Cuando se empleaba el papiro, la manera más frecuente de utilizarlo era uniendo varias hojas, pegadas de extremo a extremo, para enrollarlo todo. Las tablillas de madera, por otro lado, podían ser simples, dobles o múltiples. Cuando constaban de más de una pieza, cada parte se unía a otra por medio de bisagras o un cordel que se pasaba por unos agujeros de pequeño tamaño perforados en el borde. El *stylos* era de metal, madera o marfil. Mientras que uno de los extremos era afilado, para escribir, el opuesto era plano, ya que servía para pasarlo por la cera y borrar lo escrito. De esta manera, las tablillas se podían reutilizar. En el caso del *kalamos*, el método más usual para borrar era una esponja humedecida que se pasaba suavemente por la superficie.

3.5.4. Ejercicios en la escuela

Durante el proceso de enseñanza los alumnos debían aprender a leer, memorizar, escribir y calcular. Los métodos estaban estructurados de una manera progresiva, lógica y ordenada, que iba de lo simple a lo complejo. De este modo, empezaban por las letras, siguiendo con sílabas, palabras, frases y párrafos cortos. En los estadios iniciales, el maestro grababa cada letra de manera permanente en la tablilla, a fin de que el estudiante siguiera los surcos y aprendiera el trazado o *ductus* de cada una. Una vez que los estudiantes superaban la escuela elemental, pasaban a aprender las normas de la escritura, es decir, la gramática. Esta enseñanza se llevaba a cabo por medio de la lectura de los grandes autores. Pero no era necesario que el alumno leyera la obra entera, sino que el maestro les proporcionaba unos resúmenes (*hypotheseis*).

Una actividad típica para memorizar el alfabeto era la de los *chalinoi*, alfabetos dispuestos al azar en secuencias de difícil pronunciación que los alumnos debían transcribir y pronunciar lo más rápidamente posible. Cuando el niño tenía un nivel más avanzado, el maestro recurría a las *gnomai*, frases que debían escribir para practicar y que contenían enseñanzas sobre los valores básicos, como la modestia o el ayudar a los amigos. Una máxima frecuente es la que puedes leer en el Texto 6. Como era de esperar, las obras de Homero, la *Iliada* y la *Odisea*, siempre fueron los referentes para el estudio de la gramática griega. Podríamos decir que no hubo ningún estudiante que recibiera formación y no hubiera estudiado a Homero o aprendido a escribir y leer a partir de sus versos. Sin embargo, un problema de la poesía homérica era que, al ser tan antigua, algunas palabras no se utilizaban ya en el día a día. Para solucionar esto, el ejercicio llamado *onomastikon Omerou* era el más frecuente. Este consistía en presentar dos columnas paralelas, la de la izquierda con términos homéricos y la de la derecha sus sinónimos modernos.

Textos

IG I² 919 (Trad. D. Chapinal-Heras) (Texto 1)

Quien de todos estos bailarines lo hace ahora más delicadamente, a él este [...].

AE 2003, 1579 (Trad. D. Chapinal-Heras) (Texto 2)

A Zeus Hipsisto, Lucio Trebio León, esta ofrenda.

Plutarco, *Moralia*, 3F. (Trad. C. Morales Otal y J. García López) (Texto 3)

Y me parece que el divino Platón aconsejaba acertadamente a las nodrizas que no contaran a los niños leyendas tomadas al azar, para que no sucediera que las almas de estos se llenaran desde el principio de insensatez y corrupción.

Plutarco, *Moralia*, 4A-C. (Trad. C. Morales Otal y J. García López) (Texto 4)

Así pues, cuando alcancen la edad de ser puestos bajo la dirección de los pedagogos, entonces se ha de tener gran cuidado en la elección de estos, para no entregar a los hijos sin darse cuenta a bárbaros o tramposos [...]. Y voy a hablar de la más grande y más importante de todas las cosas dichas hasta ahora. Se debe buscar para los hijos unos maestros que sean irreprochables por su género de vida, irrepreensibles en sus costumbres y los mejores por su experiencia, pues la fuente y raíz de una conducta intachable es casualmente una buena educación. Y así como los agricultores colocan estacas a las plantas, del mismo modo los buenos maestros dan buenos preceptos y consejos a los jóvenes, para que los caracteres de estos crezcan rectamente.

Plutarco, *Vida de Alejandro*, 7 (Trad. A. Guzmán Guerra) (Texto 5)

Como [Filipo II] además sentía cierta desconfianza de algunos de sus educadores que le enseñaban música y otras mate-

rias del currículum ordinario de su instrucción y educación, ya que se trataba de un asunto de la mayor trascendencia y, como decía Sófocles: «Empresa que precisa de mucho freno y de mucha habilidad al mismo tiempo», hizo llamar pues Filipo a Aristóteles, el más afamado e instruido filósofo, a quien recompensó generosa y adecuadamente por sus enseñanzas, pues reconstruyó y embelleció la ciudad de Estagira, patria de Aristóteles, que anteriormente había sido arrasada por él mismo, e hizo que regresaran a ella aquellos ciudadanos que se habían visto obligados a desterrarse o ser vendidos como esclavos. Asignó a Aristóteles y sus discípulos el templo de las Ninfas, cerca de la ciudad de Mieza, como lugar de estudio y reflexión, lugar en el que aún hoy en día suelen enseñar los asientos de piedra y los parajes por los que Aristóteles paseaba a la sombra. Al parecer, Alejandro recibió formación no solo de ética y política, sino también de esas otras enseñanzas más reservadas y rigurosas que los filósofos llaman acroamáticas y epópticas, enseñanzas que no suelen transmitir más que a sus discípulos directos. En efecto, sabemos que cuando Alejandro ya había pasado con su ejército al Asia y recibió noticias de que Aristóteles había publicado algunos libros con este tipo de enseñanzas, le escribió a su maestro una serie de cartas acerca de estas cuestiones de filosofía, de una de las cuales es copia lo siguiente: «Alejandro a Aristóteles, salud. No hiciste bien en divulgar las enseñanzas acroamáticas, pues ahora ¿en qué nos vamos a distinguir tus verdaderos discípulos de los demás, si las enseñanzas en que hemos sido instruidos por ti van a ser compartidas por todo el mundo? ¡Yo preferiría sobresalir por mis conocimientos de lo que es lo mejor, antes que poseer un gran poder ¡Que te vaya bien!». Aristóteles, por su parte, le felicitaba por su elección, al tiempo que se defendía de aquellas acusación de Alejandro diciéndole que sus obras habían sido y no habían sido divulgadas, porque en verdad su tratado sobre *Metafísica* no resultaba nada útil para la enseñanza y al aprendizaje, ya que se trataba

más bien de un memorándum escrito para quienes desde un principio habían sido instruidos directamente en dicha materia.

Aquiles Tacio, 6.19.1 (Trad. D. Chapinal-Heras) (Texto 6)

La cólera y el amor son dos antorchas.

Para profundizar

Heath, John. «Women's Work: Female Transmission of Mythical Narrative». *TAPhA* 141, nº 1 (2011): 69-104.

Missiou, Anna. *Literacy and Democracy in Fifth-Century Athens*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

Pébarthe, Christophe. *Cité, Démocratie et Écriture. Histoire de l'Alphabétisation d'Athènes à l'Époque Classique*. París: De Boccard, 2006.

Robb, Kevin. *Literacy and Paideia in Ancient Greece*. Nueva York-Oxford: Oxford University Press, 1994.

Valderrábano, Irune. «Nodrizas y pedagogos: El saber del hogar en la Atenas democrática». En *Dialogues d'Histoire Ancienne* 49, nº extra 27, *Les Lieux du Savoir dans l'Athènes Démocratique*, editado por García Quintela, Marco, 253-273. Besançon: PUFC, 2023.

Vallejo, Irene. *El infinito en un junco. La invención de los libros en el mundo antiguo*. Madrid: Siruela, 2020.

3.6. La educación en el mundo griego

M.^a del Mar Rodríguez Alcocer

3.6.1. ¿Quién podía ser educado?

La educación griega era privada, esto es, las familias que podían permitírselo pagaban para que sus hijos varones recibieran una educación formal. La única excepción fue Esparta, donde todos los ciudadanos de pleno derecho (espartiatas) pasaban por la *agoge*⁴³, el sistema educativo en el que se formaban para poder llegar a ser los ciudadanos que la polis exigía. No se tiene constancia clara de quién financiaba la educación, pero hay algunos indicios que parecen apuntar a que una parte se hacía con lo que aportaban a las comidas comunales (*syssitia* o *phiditia*) y otra parte con la ayuda de las familias más pudientes.

En Atenas se tiene constancia de personas sin un alto poder adquisitivo que también aprendían unos conocimientos básicos de escritura, lectura y matemáticas en el propio hogar, pero seguramente fueron casos excepcionales. Por el estudio de la escritura de los *ostraka* atenienses (fragmentos de cerámica donde se inscribía el nombre del político condenado al *ostracismo*, la expulsión temporal de la ciudad), sabemos que fueron muy pocas manos las que los escribieron, lo que significa que seguramente la mayoría de los ciudadanos pedían que lo hicieran por ellos debido a su desconocimiento de la escritura.

⁴³ Vid. *supra*. «La ciudadanía espartana».

Cómo citar: Rodríguez Alcocer, M.^a del Mar. «La educación en el mundo griego». En *La Antigua Grecia hoy. De la ciudadanía y sus límites al «desarrollo sostenible»*, editado por Miriam Valdés Guía y Fernando Notario Pacheco, 275-290. Madrid: Ediciones Complutense, 2024. <https://dx.doi.org/10.5209/div.018.16>

Evidentemente, la escritura no es el único indicativo de educación formal; también hubo formas pedagógicas orales que, de hecho, son las más habituales hasta el siglo V a.C. cuando surgieron las primeras escuelas, pero en cualquiera de los casos, ya sea una educación musical y poética como escrituraria, ambos modelos requerían de maestros, es decir, técnicos del conocimiento que no trabajaban gratis.

También había formas de educación informal que se hacían en el hogar y en la práctica de la vida pública. Por ejemplo, los festivales religiosos y el teatro tenían un componente pedagógico y político importante que contribuía a la formación de todo el grupo ciudadano.

De esta manera, podemos considerar que había una educación informal y otra formal pero no porque hubiera ningún tipo de institucionalización. Era, más bien, la costumbre y la presencia de un maestro (*didaskalos*) lo que decidía qué actividades tenían un carácter educativo y cuáles no. No obstante, sí es importante remarcar la relevancia de las actividades «informales» si tenemos en cuenta que el objetivo de la educación griega no era la aportación de cultura o conocimientos prácticos a los niños sino la creación de hombres virtuosos (*agathoi andres*), buenos ciudadanos de la polis (Texto 1). Este aspecto es clave para entender la importancia de los coros arcaicos y de los festivales como elementos educativos.

3.6.2. Las prácticas educativas en Atenas en época clásica

La mayoría de las evidencias sobre educación formal están presentes en representaciones pictóricas de vasos cerámicos áticos y en las obras de filósofos que desarrollaron su actividad en Atenas, con lo cual, casi todo lo que sabemos de la educación griega es información ateniense. Esto no significa que toda la educación griega fuera como la ateniense, ni mucho menos; de

hecho, tenemos el caso espartano que es muy distinto por su carácter arcaizante.

A pesar de que la mayoría de las fuentes que tenemos sobre educación son atenienses, las primeras escuelas documentadas fueron las del Micaleso (Texto 2) en el siglo v a.C. En Atenas, incluso durante este siglo, las formas educativas de carácter oral fueron las más habituales y se practicaron medios pedagógicos como el canto y la danza coral, el aprendizaje de los poemas homéricos (base del aprendizaje moral) y la dialéctica socrática en la que el aprendizaje se generaba a través de la discusión y reflexión en forma de diálogo. En época arcaica, y hasta bien entrado el siglo v a.C., la música, el deporte y el aprendizaje memorístico de los poemas homéricos suponían la base educativa porque ayudaban a forjar las virtudes que se consideraban propias de los *aristoi*.

Aristófanes, por ejemplo, no menciona en las *Nubes* (Texto 3) al *grammatistes*, maestro de letras, pero sí al *kitharistes* y al *paidotribes*, ambos dedicados a la enseñanza musical y deportiva. Es posible que la relación entre las letras y la educación surgiera mediante el uso de textos para aprender poemas, es decir, como una técnica para aprender mejor un elemento oral. También la enseñanza de las letras está vinculada con la práctica educativa de los sofistas, que empezaron a usar la escritura como medio de atesoramiento de datos para luego exponerlos oralmente. Isócrates critica que los sofistas confundían los *grammata* con el *logos* (Texto 4), lo que nos indica que en su época, finales del siglo v y buena parte del siglo iv a.C., la reflexión seguía considerándose oral mientras que la escritura era una mera técnica (*techne*).

Hasta el siglo iv a.C. no se empieza a usar el término *agrammatos* («iletrado») como sinónimo de inculto frente al término *amousikos* que era el que se usaba habitualmente. Este nuevo término se fue generalizando a lo largo de este siglo para referirse a la población inculta de la misma manera que usamos en la actualidad el concepto de «analfabeto» que, etimológicamente, significa que no tiene conocimientos de lectura y escritura,

aunque lo entendemos como sinónimo de «inculto». Esto es posible porque ya desde, al menos, mediados del siglo v a.C. se había ido incluyendo los *grammata* en las escuelas o en la educación privada en casa como una técnica de estudio. Platón (Texto 5) habla de los maestros de Hipócrates (ca. 460-370 a.C.) incluyendo ya a un *grammatistes*.

Por tanto, se puede decir que en el siglo v a.C. en Atenas al menos había tres formas educativas habituales, aunque unas se consideraran superiores a otras y tuvieran un carácter más o menos tradicional. Por un lado, los *grammata*, enseñada por el *grammatistes*, que incluía lectura, escritura, poesía y aritmética. También estaba la *mousike*, cuyo maestro era el *kitharistes* (el citarista) que enseñaba música y danza, aunque para Platón era mucho más porque para él la música era la disciplina donde se moldeaba a los jóvenes en términos morales. Finalmente, estaba el *paidotribes*, el maestro de educación física que les entrenaba físicamente en la palestra en actividades de lucha como el boxeo o el pancracio (Texto 6). Todas estas disciplinas no estaban institucionalizadas por lo que los padres decidían a cuáles acudían sus hijos.

Con la presencia de los sofistas en Atenas la tendencia fue a quitar cada vez más peso a la parte física de la educación en favor de la educación intelectual porque su trabajo consistía en acumular conocimiento y enseñar cómo usarlo en los discursos públicos. No obstante, la fuerza del aspecto moral y aristocrático del deporte hizo que nunca desapareciera como actividad educativa, ni siquiera en época romana.

3.6.3. Las prácticas educativas en Esparta

La educación espartana, frente a la ateniense, mantuvo siempre un fuerte componente arcaico y aristocrático donde primaban las actividades orales y el ejercicio físico.

La *gymnastike* fue una actividad básica de la educación griega aristocrática desde el siglo VIII a.C. vinculada a competi-

ciones (*agones*) donde los atletas representaban a sus comunidades y honraban tanto a su familia como a su ciudad.

El deporte tenía varios objetivos. Por un lado, el más obvio era el mantenimiento de un cuerpo fuerte, joven y sano cercano al ideal de belleza griego. Este objetivo tenía mucho que ver con la descripción del *aristos* como bello y bueno y, por tanto, con la distinción de los que son superiores socialmente también en su aspecto físico y no solo económico, social o intelectual. También llegó a tener un componente militar importante, especialmente en Esparta, por la disciplina necesaria para poder mantener un cuerpo atlético y porque se consideraba una imitación del enfrentamiento violento, la guerra (Texto 7). Tanto la guerra como el deporte tenían objetivos agonísticos: la victoria, la gloria y la honra.

Vinculado a estos fines agonísticos existe un fuerte carácter moralizante presente en la competición y el ejercicio. La disciplina y el deporte están relacionados con virtudes como la *sophrosyne*, el autocontrol, de gran importancia tanto en la guerra, como en la política y la convivencia cívica (Texto 8), pero también con la *andreia*, la virtud masculina (Texto 9) y la *arete* (coraje).

En lo referente a los ejercicios físicos, podemos constatar gracias a la lista de vencedores en Olimpia que, desde el principio del arcaísmo, los varones participaban en la carrera a pie y en las carreras de caballos. En época clásica tenemos constancia de la lucha como otra actividad habitual (Texto 10) que seguramente estaba presente desde el arcaísmo, así como el salto de longitud y altura (Texto 11). Jenofonte, de hecho, dice que los espartanos ejercitaban todo su cuerpo. Pausanias (Texto 12) habla de la existencia de dos *dromoi* para las carreras y de la lucha de los efebos en el área del Platanistas. Es posible que el lanzamiento de disco y jabalina también estuvieran presentes ya desde el clasicismo teniendo en cuenta que Plutarco dice que todas las prácticas mencionadas también las hacían las mujeres (Texto 13) porque ejercitaban sus cuerpos igual que sus congéneres masculinos.

En lo relativo al ejercicio intelectual, no podemos confirmar que la *paideia* pública espartana enseñara a los jóvenes a leer y a escribir. Plutarco (Texto 14) menciona que aprendían lo justo y necesario, aunque parece que esta práctica es propia de época romana, cuando se extendió mucho más la alfabetización. De hecho, intelectuales atenienses como Isócrates (Texto 15) utilizaron la falta de educación intelectual para llamar rústicos a los espartanos. Lo más probable es que la lectura fuera una actividad que se enseñara en privado, lo que no significa necesariamente que los espartanos no tuvieran ningún tipo de formación intelectual. Su gran conocimiento de las grandes obras literarias de su tiempo, los poemas homéricos, la presencia de grandes músicos en los siglos VIII y VII a.C., como Terpandro de Lesbos, que introdujo la lira y venció por primera vez en las Carneas, o Taletas de Gortina, al que se atribuye la introducción de la flauta y la invención de las Gimnopedias (Texto 16); y la importancia de poetas tan relevantes de la lírica griega como Tirteo o Alcmán, son elementos que inciden en la importancia cultural de Esparta en época arcaica y también en momentos posteriores pero vinculada siempre a sus tradiciones. Sabemos, de hecho, que en época clásica las Gimnopedias y las Carneas tenían competiciones de música y danza y los cantos de Alcmán y Tirteo se enseñaban a los jóvenes y se recitaban en contextos religiosos y militares, lo que parece indicar que la enseñanza se hacía de manera oral asociada a la música, al modo dorio.

Es también muy conocida la forma lacónica de hablar que consiste en expresar una idea de forma breve, concisa, reflexiva y severa. El tipo de expresión cortante está presente ya en Heródoto (Texto 17) y es reflejo de una práctica educativa que se debe entrenar para que el individuo sea capaz de reflexionar sobre una idea antes de exponerla. La influencia de las máximas delficas en esta forma de expresarse es indicativa de la presencia de planteamientos filosóficos en Esparta desde el arcaísmo.

3.6.4. ¿Y qué pasa con las mujeres?

Aunque generalmente se tiende a creer que la educación femenina griega no existía, al menos tenemos dos ejemplos que hacen a los historiadores dudar de este asunto. Por un lado, el caso espartano, con muchachas participando en ejercicios gimnásticos y coros⁴⁴, y, por otro lado, el grupo de Safo de Lesbos, del siglo VI a.C., integrado por la poetisa y un grupo de jóvenes aristócratas de Lesbos.

El grupo de Safo tenía la particularidad de ser muy reducido, lo que indica un fuerte carácter aristocrático que nos hace pensar que la finalidad del mismo también estaba muy circunscrita a algunos intereses que tuvieran las aristocracias regionales. El tipo de cantos que llevaban a cabo hacen pensar que estaban orientados a fomentar la gracia y la belleza con el fin de atraer el matrimonio. De hecho, el tema del matrimonio aparece en los propios poemas de Safo como algo inevitable (Texto 18) y a menudo se han interpretado los poemas de Safo como epitalamios.

En la Atenas del siglo V a.C. la educación femenina se hacía en el hogar y no estaba organizada de la misma manera que la de los varones. Hasta aproximadamente los 7 años, tanto niños como niñas vivían junto a sus madres pero, al llegar esa edad, los niños cuyas familias se lo podían permitir marchaban a las escuelas acompañados del pedagogo. Las niñas permanecían en casa aprendiendo las labores del hogar, principalmente, a tejer (Texto 19) y a dirigir el *oikos* (hogar) (Texto 20).

En las familias menos pudientes a menudo tenían que trabajar desde la infancia, también las niñas y mujeres. La posibilidad de que una mujer permaneciera en el hogar era signo de estatus y su formación estaba centrada en cómo gestionar el silencio y el anonimato que eran las expresiones de su honor (*time*) (Texto 21). La virtud femenina se encontraba precisamente en la ausencia de fama (*doxa*) porque una mujer no debía andar en boca de todos.

⁴⁴ Se ha tratado este tema en el capítulo sobre la ciudadanía.

Uno de los pocos momentos en los que podían exponerse públicamente era en los rituales y su preparación. Solo en el caso de los festivales dedicados a Ártemis Brauronia parece haber una participación mayor de las jóvenes porque se han encontrado fragmentos cerámicos de niñas corriendo que sugieren algún tipo de carrera, así como la más conocida participación de las «osas» de Braurón en un rito de transición llamado *arkteia* (Texto 22).

Solo se conocen casos excepcionales de mujeres educadas intelectualmente, como las *hetairai* o las mujeres de familias muy pudientes que decidieron, fueran de lo común, educarlas.

Las heteras son mujeres que se formaban (Texto 23) para entretener a los varones (sin ser prostitutas). Generalmente trabajaban en los *symposia* (festividades privadas) hablando con los varones, cantando y danzando. Su formación debió estar encaminada precisamente a esas prácticas, pero aportándoles un componente erótico.

Las mujeres alfabetizadas y cultas debieron ser la excepción si tenemos en cuenta que las pocas pinturas vasculares que representan mujeres con elementos escriturarios se han interpretado como una broma y de los textos que se han conservado que se refieren a mujeres intelectuales tenemos poetas y filósofas, lo que no indica necesariamente que sus composiciones fueran escritas. De hecho, lo más probable es que fueran composiciones orales porque la mayoría de ellas son autoras de época arcaica.

Textos

Platón, *Protágoras*, 325d-325e (Trad. J. Calonge Ruiz, E. Lledó Igo, C. García Gual) (Texto 1)

Le enseñan, en concreto, la manera de obrar y decir y le muestran que esto es justo, y aquello injusto, que eso es hermoso, y es otro feo, que una cosa es piadosa, y otra impía, y «haz estas cosas, no hagas esas». Y a veces él obedece de buen gra-

do, pero si no, como a un tallo torcido o curvado lo enderezan con amenazas y golpes. Después de eso, al enviarlo a un maestro, le recomiendan mucho más que se cuide de la buena formación de los niños que de la enseñanza de las letras o de la cítara. Y los maestros se cuidan de estas cosas, y después de que los niños aprenden las letras y están en estado de comprender los escritos como antes lo hablado, los colocan en los bancos de la escuela para leer los poemas de los buenos poetas y les obligan a aprendérselos de memoria.

Tucidides, 7.29.5 (Trad. J.J. Torres Esbarranch) (Texto 2)

En esta ocasión, entre no pocos alborotos y todo tipo de matanzas, se precipitaron sobre una escuela de niños, que era la más importante del lugar, y en la que los niños habían entrado hacía poco, y los asesinaron a todos. Esta desgracia, la más grave de todas para la ciudad entera, se abatió sobre ella de forma más inesperada y terrible que ninguna otra.

Aristófanes, *Nubes*, 961-1023 (Trad. L.M. Macía Aparicio) (Texto 3)

No. Así pasarás el tiempo en el gimnasio, reluciente y fresco como una flor; y no discutiendo en el ágora idioteces sin sentido, como hacen ahora, dejándose arrastrar por asuntos de minucia, especialidad de embaucadores que, pese a su presunción, no saben nada de nada. Tú bajarás a la Academia y allí correrás bajo los olivos sagrados, coronado de juncos ligeros, al lado de otro sensato joven de tu edad, entre aromas de zarzaparrilla, ocio y álamo blanco perdiendo la hoja, gozando de la primavera, cuando el plátano cuchichea con el olmo. (Desde aquí hasta el final, más rápido).

Si haces lo que te digo y dedicas a ello tu atención tendrás siempre el pecho fuerte, la piel brillante, los hombros anchos, la lengua corta, el culo grande, la polla pequeña. Pero si te comportas como los de ahora, tendrás la piel pálida, los hombros

estrechos, el pecho débil, la lengua larga, el culo breve y el nabo grande; serás capaz de proponer largos decretos y tendrás a bien considerar bueno todo lo vergonzoso y vergonzoso lo bueno, y además estarás lleno de las mariconerías de Antímaco.

Isócrates, *Contra los sofistas*, 10 (Trad. J.M. Guzmán Hermida) (Texto 4)

De esta habilidad en nada hacen partícipes ni a las experiencias ni a la naturaleza del alumno, sino que afirman que les transmitirán la ciencia de los discursos como la de la escritura, sin haber examinado que son cosas distintas y creyendo que, gracias a las exageraciones de sus programas, serán admirados y parecerá más importante su enseñanza retórica. Ignoran que hacen prosperar las artes no los que se atreven a envanecerse de ellas, sino quienes puedan descubrir qué posibilidades hay en cada una.

Platón, *Protágoras*, 312a-b (Trad. J. Calonge Ruiz, E. Lledó Igo, C. García Gual) (Texto 5)

Pero tal vez, Hipócrates, opinas que tu aprendizaje de Protágoras no será de ese tipo, sino más bien como el recibido del maestro de letras, o del citarista, o del profesor de gimnasia, de quienes tú aprendiste lo respectivo a su arte, no para hacerte profesional, sino con vistas a tu educación, como conviene a un particular y a un hombre libre.

Aristófanes, *Caballeros*, 1238-1239 (Trad. L. Gil Fernández) (Texto 6)

Morcillero: *En los quemaderos del rastro me enseñaron compostura a puñetazos.*

Paflagonio: *¿Cómo dices? ¡Cómo toca el oráculo la fibra sensible de mi corazón! Sea. En la escuela de gimnasia, ¿qué deporte aprendiste?*

Morcillero: *A robar y a perjurar y a mirar cara a cara.*

Aristóteles, *Política*, 1324b9-10 (Trad. M. García Valdés) (Texto 7)

Por eso, aunque la mayor parte de las leyes establecidas en la mayoría de los pueblos es, por así decir, caótica, no obstante, si las leyes miran hacia un objetivo único, todas apuntan a dominar; como en Lacedemonia y en Creta, donde la educación y el conjunto de las leyes están ordenadas en gran parte en función de la guerra. También, en todos los pueblos capaces de dominar a otros se honra esa capacidad, como entre los escitas.

Tucídides, *Historia de la Guerra del Peloponeso*, 1.84-85 (Trad. J.J. Torres Esbarranch) (Texto 8)

Respecto a la lentitud y a las vacilaciones, que tanto nos reprochan, no os avergoncéis. Pues si os apresuráis, acabaréis la guerra más lentamente por haberla emprendido sin estar preparados; y, además, vivimos en una ciudad que siempre ha sido libre y muy gloriosa. Y esto que nos reprochan puede ser muy bien prudencia consciente. Gracias a ella somos los únicos que en los éxitos no nos excedemos y en las desgracias cedemos menos que otros; y no nos dejamos arrastrar por el placer de los elogios si con ellos nos incitan a aventuras en contra de nuestro parecer; y si alguien nos provoca con acusaciones, no somos más fáciles de persuadir porque se nos haya importunado. Somos valerosos en la guerra y prudentes en las decisiones gracias a la moderación de nuestra conducta; lo primero, porque el sentimiento del honor está muy ligado a la moderación, y de este sentimiento de vergüenza ante el deshonor arranca el valor; y somos prudentes en las decisiones porque hemos sido educados con demasiada sencillez para poder sentir desprecio por las leyes, y con una moderación tan unida al rigor que no podemos dejar de escucharlas; y no censuramos con hermosas palabras, en una manifestación de exceso de inteligencia sin ninguna utilidad, los preparativos de los enemigos para después no responder del mismo modo con los hechos, sino que pensamos que la inteligencia de los otros es pa-

recida a la nuestra, y que las vicisitudes de la fortuna no están determinadas por la razón. En nuestros preparativos siempre contamos con que nuestros adversarios deciden con prudencia; y así no hemos de basar nuestras esperanzas en los posibles errores de aquellos, sino en la seguridad de nuestras propias previsiones; y no hay que pensar que existe mucha diferencia entre un hombre y otro hombre, sino que es más fuerte quien está educado en medio de las más duras dificultades.

Aristóteles, *Política*, 1338b3 (Trad. M. García Valdés) (Texto 9)

[...] Los lacedemonios, en cambio, no han caído en ese error, pero los embrutecen a fuerza de trabajos, creyendo que esto es muy conveniente para el valor.

Plutarco, *Licurgo*, 16.9 (Trad. A. Pérez Jiménez) (Texto 10)

Los vigilaban los ancianos durante sus juegos y, con frecuencia, suscitando de continuo entre ellos algunos combates y riñas, se informaban no a la ligera de cómo era por naturaleza cada uno de ellos en cuanto a aguantar y no rehuir la lucha en las contiendas.

Jenofonte, *República de los lacedemonios*, 2.3-4 (Trad. O. Guntiñas Tuñón) (Texto 11)

A su vez, en lugar de mantener delicados sus pies con calzado, ordenó fortalecerlos andando descalzos, convencido de que, si se ejercitaban en eso, realizarían las marchas por terrenos abruptos con mucha mayor facilidad, correrían más seguros por las pendientes, y efectuarían más rápidos los saltos de longitud y altura y las carreras, [si ejercitaban sus pies descalzos, mejor que calzados].

Pausanias, 3.14.6 (Trad. M.C. Herrero Ingelmo) (Texto 12)

Los lacedemonios llaman Dromo a un lugar donde los jóvenes, todavía en nuestra época, se ejercitan en la carrera. Yendo

hacia este Dromo desde la tumba de los Agíadas está a la izquierda el sepulcro de Eumedes, que era también hijo de Hipocoonte. Hay una imagen antigua de Heracles, al que hacen sacrificios los Esfereos. Estos son los que están pasando de efebos a hombres. Han sido construidos también dos gimnasios en el Dromo, uno ofrenda de Euricles, un espartano.

Plutarco, *Licurgo*, 14.3 (Trad. A. Pérez Jiménez) (Texto 13)

Pues sometió el cuerpo de las jóvenes a la fatiga de las carreras, luchas y lanzamientos de disco y jabalina, pensando que, si el enraizamiento de los embriones ha contado con una base sólida en cuerpos sólidos, su desarrollo será mejor; y que ellas mismas, si se enfrentan a los partos en buena forma física, combatirán bien y con facilidad los dolores.

Plutarco, *Licurgo*, 16.10 (Trad. A. Pérez Jiménez) (Texto 14)

Letras, en realidad, solo aprendían para salir adelante; mientras que toda la restante educación estaba orientada a la total obediencia, a tener firmeza en las fatigas y a vencer en los combates.

Isócrates, *Panatenaico*, 209-210 (Trad. J.M. Guzmán Hermida) (Texto 15)

Porque se vería que estos últimos han sido discípulos y maestros de muchos hallazgos, pero los lacedemonios han estado tan distantes de la educación y filosofía comunes que ni conocen las letras, tan importantes que quienes las saben y las usan no solo se hacen expertos en lo que se realizó en su tiempo, sino también en lo que alguna vez ocurrió. A pesar de todo, tú te atreviste a decir que esos individuos tan ignorantes han llegado a ser los inventores de las más hermosas costumbres, aunque sabías que habitúan a sus hijos a dedicarse a unas ocupaciones de tal naturaleza como para esperar que,

gracias a ellas, no resulten bienhechores de otros, sino capaces de causar el mayor daño a los griegos.

Plutarco, *Moralia*, 1146B-c (Trad. J. García López y A. Morales Ortiz) (Texto 16)

Se pueden citar muchos y diferentes testimonios de que las ciudades regidas con las mejores leyes se han preocupado por cuidar la música noble y se podría hablar de Terpandro que acabó con la guerra civil, surgida en un tiempo entre los espartanos, y de Taletas de Creta, del cual se cuenta que, obedeciendo a un oráculo de Delfos, visitó a los espartanos y, gracias a la música, curó y liberó a Esparta de la peste que la dominaba, como dice Prátinas.

Heródoto, 3.46 (Trad. C. Schrader) (Texto 17)

Cuando los samios expulsados por Policrates llegaron a Esparta, se presentaron ante los magistrados y debido a la entidad de su demanda, pronunciaron un largo discurso. Sin embargo los magistrados, en la primera audiencia, les respondieron que se habían olvidado del comienzo de su discurso y que no comprendían el resto. Posteriormente, los samios volvieron a presentarse y no añadieron nada nuevo, únicamente trajeron un saco y adujeron que dicho saco estaba falto de harina. Ellos entonces les replicaron que con lo del saco habían exagerado pero, en cualquier caso, decidieron prestarles ayuda.

Safo de Lesbos, fr. 31C (Trad. F. Rodríguez Adrados) (Texto 18)

Me parece igual a los dioses aquel varón que está sentado frente a ti y a tu lado te escucha mientras le hablas dulcemente y mientras ríes con amor. Ello en verdad ha hecho desmayarse a mi corazón dentro del pecho: pues si te miro un punto, mi voz no me obedece, mi lengua queda rota, un suave fuego corre bajo mi piel, nada veo con mis ojos, me zumban los oídos, [...]

brota de mí el sudor; un temblor se apodera de mi toda, pálida cual la hierba me quedo y a punto de morir me veo a mi misma. Pero hay que sufrir todas las cosas...

Platón, *República*, 455C (Trad. C. Eggers Lan) (Texto 19)

Ahora bien, ¿conoces alguna de las actividades que practican los seres humanos donde el sexo masculino no sobresalga en todo sentido sobre el femenino? ¿O nos extenderemos hablando del tejido y del cuidado de los pasteles y pucheros, cosas en las cuales el sexo femenino parece significar algo y en la que el ser superado sería lo más ridículo de todo?

Lisias, 1.7 (Trad. J.L. Calvo Martínez) (Texto 20)

Pues bien, en los primeros tiempos, atenienses, era la mejor de todas: hábil y fiel dispensera, todo lo administraba escrupulosamente. Pero cuando se me murió mi madre, cuya muerte fue la culpable de todas mis miserias.

Eurípides, *Heráclidas*, 476-77 (Trad. A. Medina González y J.A. López Pérez) (Texto 21)

Pues para una mujer lo más hermoso es, junto al silencio, el ser prudente y permanecer tranquila dentro de casa.

Aristófanes, *Lisístrata*, 641-645 (Trad. L.M. Macía Aparicio) (Texto 22)

Nada más cumplir siete años fui arréforo; a los diez molía el grano para nuestra patrona y después, con el vestido de azafrán fui osa en Braurón. Finalmente, hecha una guapa moza, fui canéforo y llevaba al cuello un collar de higos secos.

Demóstenes, 59.18 (Trad. J.M. Colubi Falcó) (Texto 23)

En efecto, estas siete mujerzuelas de muy niñas las compró Nicáreta, que era liberta del eleo Carisio y mujer de Hippias, aquel célebre cocinero, hábil en reconocer la belleza natural de

las niñas pequeñas, entendida, además, en criar y educar con destreza, una mujer preparada en esta técnica y que había reunido medios de vida con estos oficios.

Para profundizar

- Ducat, Jean. *Spartan Education: Youth and Society in the Classical Period*. Swansea: Classical Press of Wales, 2006.
- Griffith, Mark. ««Public» and «Private» in Early Greek Institutions of Education». En *Education in Greek and Roman Antiquity*, editado por Yun Lee Too, 23-84. Leiden: Brill, 2001.
- Morgan, Teresa J. «Literate Education in Classical Athens». *The Classical Quarterly*, 49, n.º 1 (1999): 46-61.
- Parker, Holt N. «Sappho Schoolmistress». *Transactions of the American Philological Association*, 126 (1993): 309-351.
- Pritchard, David. M. «Athens». En *A companion to Ancient Education*, editado por W. Martin Bloomer, 112-12. Chichester: Wiley-Blackwell, 2015.
- Seveso, Gabriella. *L'educazione delle bambine nella Grecia antica*. Milán: Franco Angeli, 2010.
- Wolicki, Aleksander. «The Education of Women in Ancient Greece». En *A Companion to Ancient Education*, editado por W. Martin Bloomer, 305-320. Chichester: Wiley-Blackwell, 2015.

IV. Medio ambiente, recursos naturales y salud

4.1. Ecología en la Antigua Grecia

Diego Chapinal-Heras

4.1.1. La Naturaleza, morada de los dioses

Los antiguos griegos veían la Naturaleza como el lugar donde vivían sus dioses. Los manantiales, los bosques, los ríos, las montañas, los animales... Los helenos identificaron todos estos elementos con diferentes divinidades. Por ejemplo, Zeus y Deméter contribuyendo a que las cosechas fueran buenas (Texto 1). Esta percepción de la Naturaleza como un espacio protegido por los dioses llevó a los griegos a considerarla algo sagrado. De entre todas las divinidades, la mayor protectora de la Naturaleza era Ártemis, la diosa cazadora por excelencia. Su territorio principal eran los montes y bosques (Fig. 61).

Los filósofos fueron los primeros en plantearse la relación de los seres vivos con su entorno natural. Pitágoras, por ejemplo, opinaba que todas las criaturas vivas, incluido el ser humano, estaban relacionadas y tenían un origen y lazos comunes. Sus seguidores, conocidos como los pitagóricos, trataban con bondad a los animales. No consumían carne procedente de los sacrificios y tenían costumbres vegetarianas. Por su parte, Aristóteles, con una visión muy antropocéntrica, defendía que la Naturaleza estaba al

Cómo citar: Chapinal-Heras, Diego. «Ecología en la Antigua Grecia». En *La Antigua Grecia hoy. De la ciudadanía y sus límites al «desarrollo sostenible»*, editado por Miriam Valdés Guía y Fernando Notario Pacheco, 291-299. Madrid: Ediciones Complutense, 2024. <https://dx.doi.org/10.5209/div.018.17>



Fig. 61. Ártemis. Fuente: Pixabay.

servicio del ser humano (y más concretamente, del hombre). Por el contrario, Teofrasto, discípulo de Aristóteles, sostenía que la Naturaleza tenía su propia razón de ser; era autónoma respecto a la especie humana, aunque estaba interrelacionada con ella.

4.1.2. La madera y los bosques

Uno de los mayores problemas medioambientales en la antigua Grecia fue la deforestación. Esto además tenía como consecuencia una mayor erosión de los suelos. Son muchos los escritores antiguos que describen zonas de bosque que con el tiempo habían dejado de serlo. A veces las zonas boscosas se talaban para

aprovechar su madera, siendo la construcción de barcos una de las principales finalidades. Barcos para desplazarse, comerciar y, quizá con demasiada frecuencia, luchar (Fig. 62). Pero también se talaban amplios territorios arbolados para conseguir más terrenos de cultivo. Platón, en su diálogo *Critias*, critica la deforestación de la península del Ática (Texto 2).



Fig. 62. Trirreme griego. Deutsches Museum, Múnich, Alemania. Fuente: Wikimedia Commons.

La ganadería intensiva favoreció la deforestación de muchas áreas, que fueron reconvertidas en pastizales. La cabra es de hecho el animal más destructivo, por su gran capacidad para comerse todo. Precisamente en Grecia los rebaños de cabras constituían un pilar fundamental en la economía. Aparte, los incendios, provocados por el ser humano o generados por la actividad natural (rayos, erupciones volcánicas), devastaban igualmente grandes extensiones boscosas. El reino antiguo de Macedonia, situado en el norte de Grecia y el lugar donde gobernaron Filipo II y Alejandro Magno, era famoso por sus grandes bosques y la buena calidad de su madera. Precisamente, en un famoso discurso que Alejandro dio a sus tropas durante su campaña en Asia, aludió a la condición de pastores de parte de la población macedonia, an-

tes de convertirse en un reino tan poderoso y civilizarse (Texto 3). Esta afirmación en realidad es exagerada, pero es un fiel reflejo de la importancia que tuvo la ganadería.

4.1.3. La sobreexplotación animal

Conforme pasaron los años, la fauna fue retrocediendo en el Mediterráneo, llegando a extinguirse muchas especies. De hecho, la deforestación influyó mucho también. La acción destructora del ser humano provocó que el ecosistema se simplificara y fuera más vulnerable, con menos medios para restaurar su equilibrio. De este modo, la fauna fue reduciéndose no solo por acción directa del hombre (caza, pesca, sacrificios), sino también por no poder adaptarse a las nuevas condiciones de su entorno.

La caza fue una actividad muy extendida, sirviéndose también para ello de perros (Texto 4). Cuando se practicaba como ocio, subrayaba la jerarquía social y el pertenecer a las clases altas. Un ejemplo de medida que podemos entender como «proteccionista» era la prohibición de cazar a los animales que vivían en las zonas de los santuarios, al estar conectados con los dioses. La hecatombe, por su parte, consistía en sacrificar cien bueyes, un claro ejemplo de sobreexplotación animal (Fig. 63). Este tipo de celebración se daba únicamente en grandes eventos, ya que era muy costoso. A la larga, la sobreexplotación animal perjudicó al ser humano. Por ejemplo, al cazar a gran parte de los depredadores, estos ya no se alimentaban de roedores, los cuales proliferaban y devoraban muchas cosechas.

Los animales también fueron objeto de estudio para algunos intelectuales. Aristóteles fomentó la creación del Museo, en Alejandría, que disponía de ejemplares de pitones, chimpancés, búfalos indios y africanos, jirafas y hasta un oso polar. Podemos imaginarlo como una especie de zoo antiguo. Una parte considerable de estos ejemplares los consiguió gracias a las campañas en Asia de quien fuera su pupilo en la juventud, Alejandro Magno.



Fig. 63. Friso del Partenón de Atenas representando a bueyes preparados para ser sacrificados. Ref. Bloque S XLVI. Fuente: fotografía del autor.

4.1.4. Ecología urbana

Una de las características principales de la cultura griega es el desarrollo de la polis, la ciudad-estado. Fueron muchos los grandes centros que proliferaron en el territorio griego y que, especialmente en época helenística, experimentaron un gran crecimiento. Como es de esperar, aquellas grandes aglomeraciones urbanas impactaron negativamente sobre su entorno natural y sus recursos faunísticos y vegetales, alterando el equilibrio de los ecosistemas y generando diversos problemas ecológicos urbanos.

La contaminación era alta. Como para el calor, para la cocina y la iluminación se dependía de antorchas o braseros de carbón, y los humos producían a menudo una atmósfera irrespirable. El ruido es otra forma de contaminación, con los incesantes ruidos urbanos, causados por la gente, los carruajes, los talleres, etc. Dichos talleres, que producían cerámica, ladrillos, tejas, vi-

drio, mortero y fertilizantes, entre otros, consumían muchos recursos, especialmente madera. Además, muchos de ellos vertían productos químicos en el agua.

Los residuos generados por las personas y los animales también debían ser evacuados. Pero de este tipo de problemas se podía sacar beneficio, en realidad. El oficio del *koprologos* consistía precisamente en gestionar los recursos orgánicos, principalmente las heces fecales de los habitantes de la ciudad, para aprovecharlas como estiércol (Texto 5). Este negocio, que generaba bastantes beneficios, ayudaba a sanear la ciudad. También es importante tener en cuenta que había muchos parques y jardines en las ciudades griegas antiguas, lo que indica la valoración de los espacios verdes como pulmones urbanos. Sabemos, por ejemplo, que Cimón, político del s. v, abrió sus jardines o campos al público (Texto 6).

Textos

Hesíodo, *Trabajos y días*, 465-489 (Trad. A. Pérez Jiménez y A. Martínez Díez) (Texto 1)

Suplica a Zeus Ctonio y a la santa Deméter que, al madurar; hinchen el sagrado grano de Deméter, cuando inicies las primeras tareas de la labranza y con el puño de la mancera en la mano piques con el aguijón el lomo de los bueyes, que arrastran la clavija del yugo; detrás el pequeño esclavo dará trabajo a los pájaros enterrando las semillas con la azada. Pues una buena organización es lo mejor para los hombres mortales y una mala organización lo peor. Así las espigas se inclinarán con fuerza hacia el suelo si luego el mismo Olímpico concede una buena maduración. Entonces podrás quitar las arañas de las jarras y espero que te alegrarás al coger el trigo que hay dentro. Si tienes en abundancia llegarás a la blanca primavera sin necesidad de mirar a otros; sino que otro hombre tendrá necesidad de ti. Si aras la tierra con el solsticio, recogerás agachado tan poca cosecha

que la abarcarás con la mano atando los haces cubierto de polvo sin ninguna alegría; te los llevarás en una cesta y pocos serán los que te admiren. Distinta es en cada ocasión la voluntad de Zeus portador de la égida, y difícil para los hombres mortales conocerla. Si te retrasas en arar, este puede ser tu remedio cuando el cuchillo cante por primera vez entre las hojas de la encina y alegre a los hombres sobre la tierra sin límites entonces ruega a Zeus que haga llover al tercer día y no pare hasta que el agua ni sobrepase la pezuña del buey ni quede por debajo.

Platón, *Critias*, 111b-c (Trad. M.^a A. Durán y F. Lisi Bereterbide) (Texto 2)

En comparación con lo que había entonces, lo de ahora ha quedado, tal como sucede en las pequeñas islas, semejante a los huesos de un cuerpo enfermo, ya que se ha erosionado la parte gruesa y débil de la tierra y ha quedado solo el cuerpo pelado de la región. Entonces, cuando aún no se había desgastado, tenía montañas coronadas de tierra y las llanuras hoy de suelo rocoso estaban cubiertas de una capa fértil.

Arriano, *Anábasis*, 7.9.2 (Trad. A. Guzmán Guerra) (Texto 3)

Ante todo, comenzaré mis palabras refiriéndome, como es natural, a Filipo, mi padre. En efecto, Filipo os encontró siendo unos vagabundos indigentes: muchos de vosotros, mal cubiertos con unas burdas pieles, erais pastores de unas pocas ovejas allá en los montes, ovejas que teníais que guardar (y no siempre con éxito) de los ilirios, tribalos y vuestros vecinos tracios. Fue Filipo quien os facilitó clámides en vez de vuestras toscas pieles, os bajó del monte a la llanura, os hizo contrincantes capaces de pelear con vuestros vecinos bárbaros, de suerte que pudiérais vivir confiados, no tanto en la seguridad de vuestras fortalezas del monte, como en la capacidad de salvaros por vuestros propios méritos. Os hizo habitar las ciudades y os proporcionó leyes y costumbres en extremo útiles.

Aristóteles, *Investigaciones sobre los animales*, 9.608a, 27-33 (Trad. J. Pallí Bonet) (Texto 4)

De los perros que se crían en el país de los molosos, la variedad que sirve para la caza no se distingue en nada de la de los demás países, pero la que acompaña a las ovejas destaca por su tamaño y por su valentía contra las fieras. El cruzamiento de estas dos razas, es decir, el cruzamiento entre los perros molosos y los de Laconia, produce perros notables por su coraje y laboriosidad.

Aristóteles, *Constitución de los atenienses*, 50.2 (Trad. M. García Valdés) (Texto 5)

Y diez inspectores urbanos de estos, cinco desempeñan el cargo en el Pireo, y cinco en la ciudad, los cuales vigilan a las flautistas, a las tañedoras de lira y a las citaristas, para que no cobren más de dos dracmas como salario, y si varios quieren conseguir la misma, ellos la echan a suertes y la ponen a sueldo de aquel a quien corresponda. Cuidan también de que ninguno de los basureros [koprologoi] eche la basura a menos de diez estadios de la muralla.

Plutarco, *Cimón*, 10.1 (Trad. J. Cano Cuenca, D. Hernández de la Fuente y A. Ledesma) (Texto 6)

Como Cimón fuera ya rico a causa del buen éxito de la expedición, de la que parecía haber sacado un buen provecho de los enemigos, esto le granjeó aún más el favor de los ciudadanos. Pues abrió las cercas de sus campos para que se permitiera a los extranjeros y a los ciudadanos necesitados servirse enteramente de sus frutos, y preparaba diariamente en su casa una mesa frugal, pero suficiente para muchos, a la cual el menesteroso que lo necesitara podía acudir y hallar sustento sin tener que trabajar, dedicándose solo a los asuntos públicos.

Para profundizar

Gallego, Julián, ed. *El mundo rural en la Grecia Antigua*. Madrid: Akal, 2003.

Hughes, J. Donald. *La ecología en las civilizaciones antiguas*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económico, 1981.

Kwiatkowska, Teresa, Issa, Jorge y Piñón Gaytán, Francisco. *Mundo antiguo y naturaleza*. Ciudad de México: Plaza y Valdés, 2001.

Owens, E.J. «The Koprologoi at Athens in the fifth and fourth centuries B.C.». *The Classical Quarterly* 33 (1983): 44-50.

Rodríguez Neila, Juan Francisco. *Ecología en la Antigüedad Clásica*. Madrid: Arco Libros, 1996.

4.2. Los recursos del mar en el mundo griego

Chiara M. Mauro

4.2.1. Los recursos marítimos

En el contexto egeo, el mar ha sido siempre un elemento de importancia primaria, favoreciendo la comunicación entre los distintos territorios y proporcionando diferentes recursos, como, por ejemplo: pescado, marisco, esponjas, conchas y sal. La explotación de los recursos marinos en el área egea se remonta al menos al mesolítico⁴⁵. Sin embargo, es a partir de la mitad del II milenio a.C. cuando el mar empieza a desempeñar un papel fundamental en el día a día de la población, especialmente de aquellos grupos humanos asentados en las zonas costeras.

Desde los periodos que denominamos medio-minoico⁴⁶ y medio-cicládico⁴⁷, los elementos marítimos (animados y no) se convierten en un motivo decorativo típico (Fig. 64), al punto de que —para la segunda mitad del II milenio a.C.— podemos hablar de la aparición de un «estilo marino», caracterizado por la

⁴⁵ Se denomina mesolítico al periodo intermedio entre paleolítico y neolítico; abarca aproximadamente desde el 10000 a.C. hasta el 8000 a.C.

⁴⁶ El periodo medio-minoico corresponde a una de las tres etapas en las que convencionalmente se divide la cronología de la civilización minoica (Creta). Cubre aproximadamente la primera mitad del II milenio a.C.

⁴⁷ El periodo medio-cicládico corresponde a una de las tres etapas en las que convencionalmente se divide la cronología de la civilización que habitaba las islas Cícladas (Mar Egeo, Grecia). Cubre aproximadamente la primera mitad del II milenio a.C.

Cómo citar: Mauro, Chiara M. «Los recursos del mar en el mundo griego». En *La Antigua Grecia hoy. De la ciudadanía y sus límites al «desarrollo sostenible»*, editado por Miriam Valdés Guía y Fernando Notario Pacheco, 301-314. Madrid: Ediciones Complutense, 2024. <https://dx.doi.org/10.5209/div.018.18>

representación de abundantes criaturas marinas, entre ellas, pulpos, peces y delfines, sobre un fondo de rocas, algas y esponjas (Fig. 65). Si bien este estilo se desarrolla principalmente en la producción cerámica, este se observa también en otros tipos de soportes, como sellos o frescos murales. La precisión con la que se plasman la fauna y la flora marina denota un profundo conocimiento del mundo subacuático.

El mundo griego del I milenio a.C. sigue dependiendo en gran medida de la explotación de los recursos del mar: estos no solo eran fundamentales para la alimentación, sino que a algunos de ellos se les daban también otros tipos de uso. Los múrices (moluscos gasterópodos), por ejemplo, se utilizaban para extraer un colorante orgánico de color rojizo (la púrpura) que servía para teñir textiles y otros soportes. La sal marina, además de para condimentar los platos, se utilizaba con frecuencia para la conservación de los alimentos: la salazón permitía, de hecho, alargar notablemente el periodo de preservación de carne, pescado y verduras y favorecía su almacenamiento y exportación.

Refiriéndose al mar, Homero usa repetidamente la expresión «el mar rico en peces» que nos sugiere la consciencia, ya durante la edad oscura, de un mar rebosante de vida y, por lo tanto, abundante en recursos (ej. Homero, *Odisea*, 9.135-136). Los hallazgos ictiológicos y malacológicos —así como el estudio de los motivos iconográficos— confirman esta primera impresión, ya que revelan la extrema variedad de pescados y mariscos con los que los antiguos griegos estaban familiarizados (Fig. 66). Entre las especies más pescadas y consumidas destacan aquellas que habitaban en aguas poco profundas o, por lo general, no muy alejadas de la costa. Los registros arqueológicos ponen en evidencia el consumo de especies tales como: espáridos, meros, escorpenas, lapas y mejillones. Peces más grandes, o típicos de aguas más profundas, se atestiguan solo raramente. Aun así, al menos durante toda la época arcaica, el consumo de pescado era percibido como propio de la alimentación de los pobres: Home-

ro (Texto 1), por ejemplo, cuenta cómo Odiseo y sus compañeros, tras atravesar el estrecho de Escila y Caribdis, tuvieron que resignarse a comer pescado, ya que habían terminado el resto de fuentes de avituallamiento.

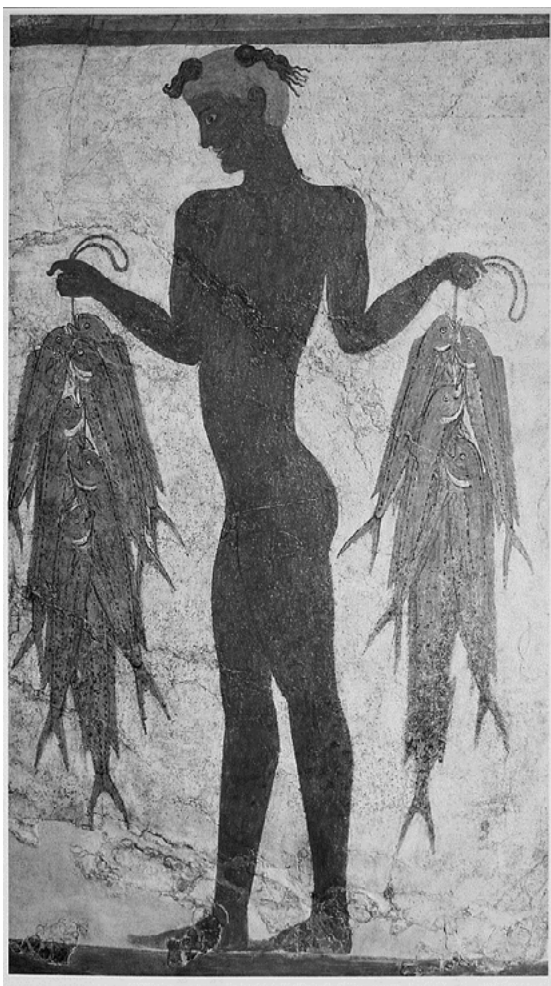


Fig. 64. Pescador que lleva llampugas representado en un fresco de Akrotiri, en la isla de Santorini, Grecia, (1600 a.C. Museum of Prehistoric Thera). Fuente: Wikimedia Commons.

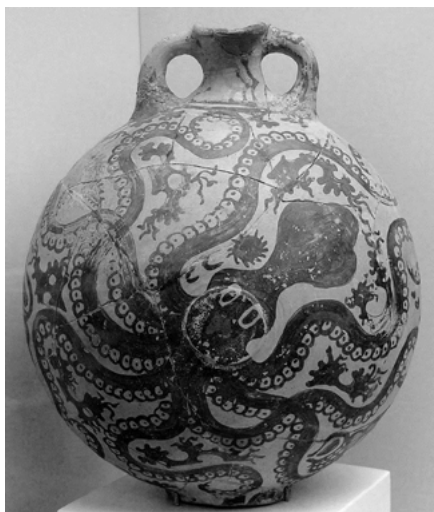


Fig. 65. Vasija minoica con decoración marina, 1500 a.C. Hoy en el Museo Arqueológico de Heraklion (Creta, Grecia), C 3383.
Fuente: Wikimedia Commons.



Fig. 66. Plato para consumir pescado decorado con peces. Procedente de Apulia, 340-320 a.C. Hoy en el Museo del Louvre. K588. La cavidad central se utilizaba para que los líquidos del pescado se acumularan allí o bien para alojar salsas con las que acompañar el pescado (como, por ejemplo, la salsa tasia). Fuente: Wikimedia Commons.

4.2.2. La pesca en el mundo griego

Aunque el consumo de pescado y marisco está descrito en las fuentes literarias como algo a lo que resignarse solo en caso de necesidad (ej. Homero, *Odisea*, 4.368-369 y 12.329-332), la pesca ocupaba un lugar clave dentro de la economía de las ciudades costeras del mundo griego; además, a pesar los testimonios homéricos, los datos que tenemos a nuestra disposición sugieren que los productos ícticos formaban parte de la dieta de gran parte de la población, siendo consumidos frescos o en conserva.

Una descripción bastante completa de las diferentes técnicas de pesca utilizadas por los antiguos procede de la obra de Eliano (*Sobre la naturaleza de los animales*) y, sobre todo, *De la pesca* de Opiano de Anazarba (un trabajo en verso que contiene dos cantos que describen los peces y tres cantos que tratan del arte de la pesca). Eliano y Opiano son autores del siglo II d.C.; sin embargo, las informaciones sobre el mundo submarino que incluyen en sus trabajos no son fruto de observaciones directas, sino que se basan en la lectura y en la consulta de fuentes escritas de épocas anteriores. Los conocimientos ictiológicos de Eliano y Opiano son, por tanto, deudores de los tratados biológicos de Aristóteles y de otros manuales helenísticos que no han sobrevivido al paso del tiempo (o han sobrevivido solo en parte): el *Epítome a la obra de Aristóteles* de Aristófanes de Bizancio (s. III a.C.), *Sobre los animales acuáticos* de Clearco de Solos (s. III a.C.), *Sobre los peces* de Dorión (s. I a.C.), diversas obras de Mecrodoro de Bizancio relativas a los peces (s. I d.C.), *Iatría* de Marcelo de Side (s. II d.C.) y el *Haliéuticon* de Ovidio (s. I d.C.).

Según Opiano (Texto 2), cuatro eran las principales técnicas de pesca:

1. la pesca con anzuelo;
2. la pesca con redes;
3. la pesca con nasas;
4. la pesca con arpón.

La elección de la técnica a adoptar dependía, sin duda, de las condiciones naturales del entorno, pero, sobre todo, de la especie que se pretendía capturar.

Los anzuelos podían atarse a una caña, una vara larga realizada en material vegetal, flexible y resistente. A la caña se conectaba un largo hilo fabricado o con lino o con crines de caballo, preferiblemente de color neutro para que las presas no lo vieran y no desconfiasen. La pesca con caña podía llevarse a cabo desde una embarcación o, directamente, desde los muelles o la playa. Los cebos solían hacerse generalmente (pero no únicamente) con una mezcla de harina, queso y leche cuajada. Los pescadores que practicaban la pesca con caña tenían que armarse de paciencia, ya que podía trascurrir mucho tiempo antes de que un pez mordiera el anzuelo (Opiano, *De la caza*, 1.57).

La pesca con redes consistía en obtener grandes cantidades de pescado con un esfuerzo más reducido. Los pescadores griegos, como queda reflejado en el testimonio de Opiano, conocían numerosas variantes de redes para pescar, que utilizaban según las necesidades del lugar o el número de pescadores disponibles. Para la realización de las redes se utilizaban algodón, junco, cáñamo y lino, mientras que como lastre se empleaban pesas de plomo, piedra o hierro. Algunas de estas redes se arrastraban desde las embarcaciones; otras eran fijas y se instalaban junto a la costa.

Las nasas eran cestos de mimbre, esparto o junco entretrejidos, hechos como si fuesen embudos. Estas se bajaban hasta el fondo marino y allí se instalaban hasta que las presas penetraban en su interior. Servían fundamentalmente para la captura de calamares, langostas, anguilas, bogavantes y quisquillas (Opiano, *De la caza*, 4.225).

Por último, la pesca con arpón (tridente) precisaba una gran fuerza. Esta herramienta podía ser utilizada a bordo de los barcos de pesca para cazar emperadores y atunes pequeños, o en aguas bajas y zonas estuarinas para capturar esturiones.

4.2.3. La pesca en las *poleis* del Mar Negro y del Mar de Mármara

Tras haber entrado por el Estrecho de Gibraltar desde el Atlántico, los atunes bordeaban la costa septentrional de África y, desde allí, remontando la corriente de los Dardanelos, entraban en el Mar de Mármara y en el Mar Negro. Debido a estas favorables condiciones, muchas *poleis* de este área vivían principalmente de la pesca y de la exportación de los productos ícticos.

Entre las ciudades que desempeñaron un papel destacado en estos ámbitos se encontraba seguramente la polis de Cícico, fundación milesia de la Propóntide (Mar de Mármara). Para capturar los abundantes y grasos atunes, Cícico utilizaba la técnica de la almadraba, instalando un laberinto de redes que cortaban el paso de los bancos de peces. A partir del 550 a.C., el atún de Cícico se convirtió en el mismo símbolo de la ciudad, siendo acuñado en el anverso⁴⁸ de las producciones monetarias. Más allá de Cícico, otras ciudades cuya economía se basaba fundamentalmente en la pesca fueron: Bizancio, Amisos, Sínope, Themiskyra, Trébizonte y Kerasous.

Según nos sugieren las fuentes literarias, los habitantes de Cícico y de las otras ciudades de este área capturaban tantos atunes —y productos marítimos en general— que sus habitantes por sí solos no eran capaces de consumirlos. Los recursos pescados se trataban, por lo tanto, a través del sistema de la salazón; gracias a este tipo de conserva, eran comercializados en lugares lejanos a cambio de otros productos que escaseaban en el territorio. El término genérico griego para indicar las salazones de pescado era *tharicos*. Mientras que el pescado se solía conservar en salazón, para la preservación de los mariscos se utilizaban la salmuera y el vinagre.

⁴⁸ Se denomina anverso la cara principal de una moneda.

4.2.4. El coste del pescado y del marisco

Si durante la época arcaica los productos del mar eran considerados alimentos reservados a los pobres, a partir del siglo v a.C. se registra un cambio llamativo: las costumbres alimentarias varían a tal punto que la siempre creciente demanda de pescado y marisco aumenta el precio de estos productos en el mercado. En el periodo clásico el pescado se convierte en un lujo y durante el periodo helenístico se escriben tratados especializados —el *Arte de comprar pescado no caro* de Linceo de Samos— sobre cómo comer pescado sin gastar una fortuna.

En un pasaje del *Emporos* de Dífilos, un personaje exclama que pagó su peso en plata por comprar pescado, comparando su gasto al que se enfrentó Príamo para rescatar a Héctor. En el *Neaniskoi* uno de los personajes creados por Antífanos se queja de que tiene que mirar hacia el otro lado cada vez que va a comprar pescado; pues si viera lo pequeño que es el pescado y pensara cuánto se está gastando, se quedaría helado. En los *Acarnienses*, Aristófanes afirma que en Atenas el precio de una anguila era de tres dracmas, mientras Ánfide le hace eco documentando que el pulpo costaba cuatro óbolos y la barracuda llegaba a ocho. Si bien es conocido que las comedias a menudo exageraban la realidad, también es cierto que las frecuentes bromas sobre el precio del pescado y del marisco se basaban probablemente en situaciones reales observables en la Atenas del siglo v a.C.

A finales del siglo III a.C. en la pequeña localidad de Acrefias (Beocia) se exhibió, como medida para proteger a los consumidores de los aumentos excesivos, una estela con la lista de los peces y sus respectivos precios: el pescado menos caro era el *skaren*, quizás identificable con el *Sparisoma cretense* o vieja colorada; en cambio, la ventresca de atún costaba tres veces más. Ateneo, transmitiendo las palabras de Érifó, sitúa —junto con la ventresca de atún y entre otros productos fuera del alcance de los pobres— la cabeza de lubina, el congrio y la sepia.

Afortunadamente existían también productos más accesibles: las salazones o los pescados ahumados eran menos costosos y se podían encontrar bastante comúnmente en las mesas de los griegos. Según los testimonios de Demóstenes (*Contra Lácrito*, 31) y Aristófanes (*Paz*, 564 y *Caballeros*, 1247), los esclavos y los jornaleros que trabajaban en los campos consumían habitualmente pescado en salazón.

Uno de los aliños más apreciados para acompañar los platos de pescado era la salsa de Taso, una salsa elaborada en la homónima isla del Norte del Egeo. Esta salsa (a veces llamada simplemente «tasia») estaba hecha a base de pescado (probablemente boquerones), era aceitosa (por lo tanto, reluciente) y tenía un sabor intenso y ligeramente picante. Ateneo de Náucratis, en un comentario al fragmento 426 K.-A. de Aristófanes, aconseja emplearla para acompañar el pescado a la plancha, mientras Aristófanes documenta su uso para consumir el pescado frito (Aristófanes, *Acarnienses*, vv. 670-671).

4.2.5. El estatus legal de los recursos marítimos y su explotación

«El mar podría muy bien ser de todos. En cuanto a los peces, estos son de quien los paga». Este fragmento, atribuido a Feníclides de Megara —poeta cómico del siglo III a.C.— resume claramente la distinción que se operaba en la Antigua Grecia entre el mar como patrimonio común y el estatus legal de sus recursos. También implica, de manera tácita, la existencia de algún tipo de control sobre la actividad pesquera. Este control, en la práctica, se podría ejercer solo sobre espacios acuáticos limitados, tales como lagunas y dársenas y cuencas portuarias (Platón, *Leyes*, 7.824b-c).

En cierta medida, hubo en la Antigüedad episodios circunstanciales (tanto voluntarios como involuntarios) de sobreexplotación de los recursos marítimos. En primer lugar, la facilidad

de pescar en aguas poco profundas, frente a las dificultades de la pesca en mar abierto, determinó un mayor consumo de las especies que vivían a poca profundidad y de ejemplares pequeños o jóvenes. En determinados periodos, además, la demanda de especies concretas creció considerablemente, llegando a plantear serios problemas de abastecimiento. Por ejemplo, durante el I milenio a.C., la demanda de múrices para la producción de la púrpura fue tan alta que llegó a niveles preocupantes. Además, en Corinto, durante el siglo V a.C., el consumo de atunes y productos derivados era tan elevado que este pescado —si bien se podía encontrar en áreas cercanas— se importaba procesado también desde el Atlántico. Las excavaciones arqueológicas han sacado a la luz una estructura conocida como «Edificio de las ánforas púnicas» (*Punic Amphora Building*): se trataba de un complejo comercial utilizado por mercaderes especializados en productos importados, sobre todo pescado. Los pescados encontrados dentro de las ánforas (en su mayoría atunes y pargos) se pescaban y salaban en Occidente y se llevaban, vendían y consumían en Corinto y en toda Grecia.

En la Grecia Antigua existían formas de reciclaje y optimización del uso de los recursos marinos que hoy calificaríamos de «ecológicamente sostenibles». ¿Algún ejemplo? No todos los productos del mar se comían. La pesca de determinadas especies estaba prohibida o regulada. Entre otros, un particular tipo de cangrejo (la cigarra de mar) no podía comerse ni pescarse por ser considerado compañero de Perseo, héroe de la mitología griega, hijo de Zeus y de la mortal Dánae (Claudio Eliano, *Sobre los animales*, 13.26).

Tampoco el consumo de salmonetes estaba consentido a todos. Los iniciados en los misterios eleusinos, por ejemplo, tenían prohibido comerlos, ya que no se consideraban un alimento puro. Según Eliano, el salmonete devoraba cualquier cosa a su alcance, incluyendo «cadáveres de hombres o de otros peces» (Claudio Eliano, *Sobre los animales*, 2.41).

También existían formas para optimizar el aprovechamiento de algunas especies. Los múrices, por ejemplo, una vez pescados para producir púrpura, tenían varios usos en la medicina y en la magia. Por lo tanto, aunque su carne era dura e indigerible, el líquido que contenían se utilizaba porque se creía que tenía propiedades laxantes. Las conchas de los crustáceos se machacaban y reducían a un polvo que se utilizaba para enyesar muros y pavimentos. Cuando estaban enteras, se utilizaban para mosaicos, joyería o para decorar e impermeabilizar las paredes de los estanques.

Textos

Homero, *Odisea*, 12.327-332 (Trad. J.M. Pabón) (Texto 1)

*Mis amigos, en tanto hubo pan y duró el rojo vino,
aplacaban el hambre y la sed sin tocar a las vacas;
mas, gastado por fin cuanto había en el bajel, la penuria
los forzaba a cazar errabundos y fue su alimento
no otra cosa que peces o aves por caso atrapados
con los corvos anzuelos: el hambre roía sus entrañas.*

Opiano, *De la pesca*, 3.71-91 (Trad. C. Calvo Delcán) (Texto 2)

Cuatro métodos de captura en el mar han ideado los pescadores. Algunos se deleitan con los anzuelos, y de este grupo unos pescan con largas cañas a las que se han atado un sedal de crin de caballo bien trenzado, otros simplemente arrojan un torzal de lino sujeto a sus manos; y otros se recrean con linos emplomados, o con linos de los que penden muchos anzuelos.

Otros prefieren disponer redes y de estas hay las llamadas redes arrojadizas, y las llamadas de arrastre: rastras, y redondas redes de bolsa, y redes barrederas hay las llamadas redes de suelo y redes arrojadizas redondeadas, y las corvas redes que pueden contener toda clase de pesca; innumerables son las variadas clases de redes de astutos senos.

Otros tienen sus mentes más puestas en nasas que proporcionan alegría a sus dueños mientras duermen tranquilamente y espléndida ganancia les espera con pequeño esfuerzo.

Otros con el tridente provisto de largas puntas hieren a los peces desde tierra o desde una barca, según lo deseen. La medida adecuada y la recta norma de codos estos instrumentos las conocen exactamente los que efectúan estos trabajos.

Opiano, *De la caza*, 1.57 (Trad. C. Calvo Delcán) (Texto 3)

El pescador de caña se sienta en las rocas cerca del mar y con sus curvadas cañas y mortíferos anzuelos, tranquilamente, se apodera del pez de reflejos variados; y se alegra cuando, traspasándolo con las puntas de bronce, se lleva a través del aire al palpitante danzarín marino que salta alto sobre las profundidades.

Opiano, *De la caza*, 4.225 (Trad. C. Calvo Delcán) (Texto 4)

Como cuando los pescadores colocan una nasa para engañar a los peces, trenzada con esparto de Salamina, y en su interior ponen un pulpo o mújol tostado al fuego; el olor llega a las bajas riberas y conduce a los peces espontáneamente a la nasa, y ellos son incapaces de salir de nuevo y encuentran una terrible muerte.

Ateneo de Náucratis, *Banquete de los eruditos*, 8 (Trad. L. Rodríguez-Noriega Guillén) (Texto 5)

Pues estas cosas los pobres no pueden comprarlas: ventresca de atún, ni cabeza de lubina, ni congrio, ni sepia, que creo que ni siquiera los dioses bienaventurados desdeñan.

Aristófanes, *Acarnienses*, 670-671 (Trad. L. Gil Fernández) (Texto 6)

[...] cuando los pescaditos están ya listos, unos remueven la salsa de Taso de reluciente diadema [...].

Platón, *Leyes*, 7.824b-c (Trad. P. de Azcárate) (Texto 7)

Se prohibirá la pesca en los puertos, en los ríos, en los lagos, y en los estanques sagrados; fuera de estos puntos todo el mundo puede pescar, con prohibición sin embargo de usar ciertas composiciones venenosas.

Claudio Eliano, *Sobre los animales*, 13.26 (Trad. J.M. Díaz-Regañón López) (Texto 8)

Hay también una cigarra marina. La más grande de ellas se parece a una cigala pequeña, mas no tiene como esta grandes antenas ni grandes rejos. La cigarra de mar tiene un aspecto más oscuro que la cigala y, cuando se la coge, chirría como el insecto. Bajo sus ojos le nacen pequeñas alas y estas se parecen también a las de la cigarra terrestre. La mayoría de la gente no come estas cigarras porque las consideran sagradas. Tengo entendido que los habitantes de Sérifos las entierran cuando son cogidas muertas. Cuando caen vivas en la red no las retienen, sino que las devuelven al mar. Las lloran cuando mueren y dicen que son la prenda amorosa de Perseo, el hijo de Zeus.

Claudio Eliano, *Sobre los animales*, 3.41 (Trad. J.M. Díaz-Regañón López) (Texto 9)

De todos los animales marinos el salmonete es el más glotón y el más dispuesto, sin disputa alguna, a devorar cualquier cosa que se ponga a su alcance. A algunos de ellos los llaman «escabrosos», nombre que hacen derivar de los lugares en que existen rocas ásperas y agujereadas y densas colonias de algas en medio de ellas, y en donde también hay un lecho de limo o arena. El salmonete puede alimentarse también de cadáveres de hombre o de pez. Experimenta especial placer en devorar alimentos inmundos y fétidos.

Para profundizar

- Alfaro Giner, Carmen. «Purple in the Ancient Mediterranean World». En *The Inland Seas. Towards an Ecohistory of the Mediterranean and the Black Sea*, editado por T. Bekker-Nielsen y R. Gertwagen, 137-158. Princeton: Stuttgart, 2016.
- Martínez Maganto, Julio. «Las técnicas de pesca en la Antigüedad y su implicación económica en el abastecimiento de la industria de salazón», *Cuadernos de Prehistoria y Arqueología de la Universidad Autónoma de Madrid* 19 (1992): 219-244.
- Mylona, Dimitra. *Fish-Eating in Greece from the Fifth Century B.C. to the Seventh Century A.D. A story of impoverished fishermen or luxurious fish banquets?* Oxford: Archaeopress, 2008.

4.3. ¿Vegetarianos en la Antigua Grecia?

Arturo Sánchez Sanz

El vegetarianismo ya existía en la Antigüedad, aunque es necesario aclarar las diferencias que presentaba esta corriente con respecto a la actualidad. Hoy, el vegetarianismo, término que deriva del latín «*vegetus*» (saludable), busca mejorar la salud física y mental rechazando los alimentos de origen animal. Es decir, se trata de una creencia basada en la ética y la fisiología; sin embargo, en la Antigüedad, la decisión se tomaba a partir de la división de los alimentos en dos grandes grupos: los *apsucha*, es decir, «carentes de alma», frente a los *empsucha*, que se entendían como, «dotados de alma» (Eurípides, *Hipólito*, 952). Por tanto, muchas veces esta decisión tenía más que ver con los principios filosóficos o religiosos que con los beneficios dietéticos. Por tanto, todo alimento era inicialmente dividido en dos categorías básicas, a partir de las cuales se consideraba lícita o no su ingesta, como era la posesión de «alma», es decir, que su origen estuviera en un ser vivo.

Sin embargo, las razones morales utilizadas para defenderlo muestran grandes similitudes con las ideas actuales. Sus defensores se encontraban casi exclusivamente entre los sabios y filósofos, para quienes comer carne no era saludable ni para el cuerpo ni para la mente, aunque el debate sobre la «cuestión animal» se extendió a toda la sociedad, principalmente relacionada con la relación entre el ser humano y los animales domésticos (no los salvajes).

Cómo citar: Sánchez Sanz, Arturo. «¿Vegetarianos en la Antigua Grecia?». En *La Antigua Grecia hoy. De la ciudadanía y sus límites al «desarrollo sostenible»*, editado por Miriam Valdés Guía y Fernando Notario Pacheco, 315-336. Madrid: Ediciones Complutense, 2024. <https://dx.doi.org/10.5209/div.018.19>

A pesar de todo, debemos tener en cuenta que la dieta básica de la Antigua Grecia estaba principalmente compuesta por cereales y legumbres, de modo que el consumo de carne no era habitual, al menos entre la mayoría de la población, y normalmente se relacionaba con el aprovechamiento de las víctimas animales destinadas a los sacrificios. No en vano, el poeta cómico Antífanes caracterizó a los griegos como «comedores de hojas» (Ateneo, 13.130E), lo que demuestra el bajo nivel de productos cárnicos que los helenos ingerían en comparación con el de otros pueblos. Incluso, se consideraba que la carne de caza era mucho más indigesta, aunque entre los tradicionalmente frugales espartanos, se permitía que los comensales aportaran carne de caza, pero los ancianos se dice que dejaban a los jóvenes la carne que se agregaba a su famoso «caldo negro» (*melas zomos*)⁴⁹, puede que porque sus estómagos ya no eran capaces de procesarla (Texto 1).

En las leyendas heroicas griegas no se mencionan referencias vegetarianas, sino más bien todo lo contrario, pues personajes como Heracles o Aquiles aparecen caracterizados como grandes consumidores de productos cárnicos, hasta el punto de que, en el caso de este último, se llegó a decir que su maestro, el centauro Quirón, lo alimentó habitualmente empleando «entrañas de leones y jabalíes, y tuétano de osos» (Apolodoro, 3.13.6; Estacio, *Aquileida*, 2.384). Por su parte, se dice que para Odiseo no había «nada más hermoso que recordar cuando todo un pueblo celebraba una fiesta y en las casas los invitados escuchan melodías con las mesas llenas de productos horneados y carne» (Homero, *Odisea*, 9.6). No en vano, ya en la época homérica la práctica del sacrificio de animales (sacrificios cruentos) convertía la carne en un alimento sagrado, aunque no siempre era así, ya que los sacrificios incruentos eran igualmente frecuentes y determinadas divinidades prohibían que se les realizaran sacrifi-

⁴⁹ Plutarco, *Licurgo*, 12.

cios de animales, como Zeus Hypatos, quien era adorado en el Erecteo situado en la Acrópolis de Atenas.

En cualquier caso, los defensores de esta práctica no eran mayoritarios, y principalmente se encontraban entre los pitagóricos y los órficos, además de figuras como Empédocles, Demócrito, Diógenes Laercio, Pitágoras, Jenócrates, Plutarco, Séneca o Porfirio (Textos 2-4). No obstante, entre ellos no colocamos a Diógenes ni a Sócrates, por cuanto se les ha considerado de forma incorrecta como vegetarianos, cuando sabemos que el primero no era ajeno a la carne (Texto 5) y por su discípulo Jenofonte (*Apología de Sócrates*, 3.14) sabemos que nada más lejos pensaba el segundo, pues aunque defendía la mesura y la frugalidad, ese comportamiento no implicaba la abstinencia de carne en su justa medida.

Se dice que Platón era vegetariano y lo recomendó a otros, pero podemos albergar dudas sobre ello. Tal afirmación se desprende de sus comentarios negativos hacia los sacrificios cruentos y de su modo de vida más cercano a los órficos y los pitagóricos, pero de ello no es posible deducir su negativa a la ingesta de carne, pues no contamos con fuentes que lo afirmen de forma directa. Es más, en otros casos como el de Empédocles, este no prohibió la dieta vegetal, aun cuando compartía la idea de la metempsicosis (transmigración de las almas), incluyendo en ese devenir no solo a los animales, sino también a las plantas. Qué Platón disfrutaba más comiendo frutas, legumbres y vegetales que consumiendo carne quizá pueda ser cierto, pero tampoco podemos negar categóricamente que lo hiciera alguna vez, sobre todo cuando en su utopía es él mismo quien indica que la mejor dieta para la clase de los guardianes es la misma que injerían los héroes, es decir, la que incluía carne (Texto 6). No obstante, no deja de ser interesante que en las elecciones a sucederle al frente de la Academia el elegido fuera Jenócrates, un vegetariano confeso, frente a Heráclides, acérrimo opositor del vegetarianismo, a pesar de haber sido también discípulo de los pitagóricos.

Para los órficos la abstinencia en el consumo de carne se explicaba mediante su oposición al derramamiento de sangre que, por otro lado, se constituía como una prohibición básica asociada a su modo de vida que prohibía el sacrificio animal y, en consecuencia, la ingesta de animales (Textos 7-8). Los órficos creían que los seres humanos se originaron a partir de los restos de los titanes que Zeus había fulminado por perpetrar la muerte de Dioniso, de forma que al caer y mezclarse con la tierra entendían que los seres humanos tenían una parte divina (a través de su herencia no solo de los titanes, sino de Dioniso) que correspondía al alma; mientras que el cuerpo era mortal. Por tanto, los seres humanos debían su origen a un crimen primigenio que, por tanto, tenía que ser expiado, lo que ocurría mediante el castigo que suponía la constante transmigración (metempsicosis) de su alma hasta que, tras un tiempo indeterminado, pero supuestamente mayor al de una sola vida, el alma quedaba liberada de su culpa para trascender (Texto 9).

Para ello, los seres humanos decididos a romper la cadena de la reencarnación debían cumplir varios preceptos: iniciarse en los misterios dionisiacos relacionados con Orfeo, llevar una vida de estricta pureza, es decir, ajena a la culpabilidad de haber provocado derramamiento de sangre (cuya consecuencia fuera la muerte de otro ser vivo) y celebrar los rituales establecidos. Siguiendo esta lógica, el mero hecho de comer carne se consideraba canibalismo hacia un congénere.

Empédocles es considerado como el principal defensor de la solidaridad entre los seres vivos, como lógica resultante de su creencia en la teoría de la transmigración de las almas. De ese modo, el alma se reencarna en diversos seres, incluidos animales y plantas, lo que suponía que matar a cualquiera de ellos podía resultar que se estaba haciendo con el alma de algún amigo o familiar que se encontraba en pleno proceso de regresar algún día a ser humano (Textos 10-11). De hecho, en realidad Empédocles promulgaba que él mismo había sido en otro tiempo un *daimon*

que había cometido un crimen nefasto al comer carne, ya que estaba prohibido por los dioses, y su castigo había sido reencarnarse como ser humano y habitar entre ellos (Papiro de Estraburgo, d 6). Podemos apreciar que en ambos casos la negativa a comer carne se sustenta en la culpa, de un modo u otro, y no tanto en un convencimiento razonado de carácter moral.

Por su parte, los pitagóricos iban aún más allá en esta prohibición, pues añadieron la de consumir vino (Texto 12). No obstante, las informaciones sobre diversas comunidades pitagóricas difieren, y a veces parece que se aceptaba su ingesta, aunque la prohibición de consumir «animales que respiran» era comúnmente aceptada, pues se relacionaba directamente con el modo de vida elegido por el propio Pitágoras. De hecho, es el primer caso en que observamos que este precepto de la transmigración no se origina en la culpa o en alguna especie de pecado, sino aparentemente tan solo resulta como consecuencia lógica para la continuidad de la vida. Entendían que las almas podían ocupar no solo cuerpos humanos, sino también animales, por lo que el valor de ambas queda así equiparado para argumentar la necesidad de respetarlas por igual.

Sus partidarios afirmaban que la comida vegetariana era buena para la salud y alargaba la vida. Un medio de alcanzar un alma pura era mantener una dieta vegetariana. Los filósofos vegetarianos llevaban un modo de vida austero que según ellos les permitía alcanzar más fácilmente la iluminación, evitando las distracciones del lujo y la pereza mental causada por la ingesta de carne. Afirmaban que el ser humano consumía carne más por deseo propio que por necesidad de mantener una dieta que entendían ya era suficientemente variada sin recurrir a la crueldad del sacrificio animal.

Según ellos, nadie capaz de apreciar la filosofía comería ninguna cosa «viva», diferenciando así entre la pureza de los filósofos frente el resto de la gente común, pues estaban convencidos de que «es injusto dañar a quienes no dañan a los humanos».

Entendían la ingesta de carne como sinónimo de los grandes banquetes en los que las personas adineradas comían en exceso, lo que desembocaba en frecuentes indigestiones y nublaba la mente. Sin embargo, sus opositores defendían la necesidad de matar animales como medio para controlar su población y evitar así que consumieran sus cultivos; además de afirmar que el consumo de carne era tradicional.

4.3.1. La ingesta de animales

En la Antigüedad, la cuestión del vegetarianismo se relaciona estrechamente con la propia definición de los animales y su interacción con los humanos. La consideración de los animales, su estatus y valor influían decisivamente en la forma en que eran tratados. Se consideraba de manera diferente la carne procedente de la caza o la pesca y la que tenía su origen en animales domésticos o piscifactorías. De hecho, se defendía el consumo de carne por parte de los atletas, ya que solo de ese modo podrían obtener la energía necesaria para competir. Igualmente sucedía con todos aquellos que desempeñaban trabajos de fuerza, como los campesinos, soldados, marineros, etc., retomando la idea de que solo los filósofos debían ser vegetarianos.

Una razón para el vegetarianismo fue que los animales, como los humanos, no solo tenían alma, sino capacidad de raciocinio. Por lo tanto, demostrando así compasión hacia sus semejantes, los humanos debían tratar bien a los animales. Entre otros, Sócrates se oponía al consumo de carne animal y lo consideraba antinatural, defendiendo el sufrimiento que se les provocaba al tomar sus vidas. El debate sobre la legitimidad de la muerte animal no se centraba solo en el posterior consumo de su carne, sino en decidir si era adecuado tomar sus vidas como sacrificios a los dioses. La abstinencia de la alimentación animal le permitía al ser humano mantenerse espiritualmente despierto, apartado de las pasiones y el engaño de los sentidos.



Fig. 67. Posible busto de Séneca (s. I d.C. Museo Archeologico Nazionale di Napoli Inv. 5616). Fuente: Wikimedia Commons.

En resumen, una dieta animal nutría el cuerpo, mientras que una dieta vegetal nutría el alma. Plutarco señala que, si los humanos hubieran estado destinados a comer animales, sus cuerpos habrían sido equipados para matarlos, con colmillos y garras.

No solo eso, en ocasiones la ingesta de carne propiamente dicha elevada al extremo, como sucede con el canibalismo, se convertía en uno más de los rasgos que definían a los pueblos bárbaros en contraposición a la civilizada actitud de los helenos, ya que estos deploraban tal comportamiento. Homero hace referencia en su obra a multitud de pueblos caracterizados por su canibalismo (p.ej. *Odisea*, 9.39-61) y Heródoto (4.18.106) recuerda a los andrófagos cuyo territorio sitúa al norte de los escitas, aunque recuerda otros pueblos similares en la India o Etiopía, es decir, siempre más allá del mundo conocido. Incluso, a veces se les otorgaba nombres relacionados con la especial cua-

lidad de alimentarse solo con un tipo específico de carne, como los elefántofagos (Agatárquides, fr. 55) que habitaban supuestamente junto al mar Rojo. De hecho, encontramos aquí de nuevo la visión totalmente opuesta que a veces se asocia al «buen salvaje», pues no pocos testimonios afirman la existencia de otros tantos pueblos que no incluían ningún tipo de carne en su dieta, igualmente míticos, como los lotófagos que según Homero (*Odisea*, 9.82-105) solo consumían flores de loto y se caracterizaban por ser un pueblo pacífico, o como se aprecia en el caso de los pictos. Timero (Diodoro Sículo, 5.21.5) los elogia por su sencillez y la frugalidad de su dieta exclusivamente basada en cereales, pero esta afirmación contrasta con el posterior relato de César (*Galias*, 5.14.2).

Sin embargo, no es posible negar este hecho categóricamente, pues a veces se mencionan pueblos reales, como los tracios getas, que Estrabón (7.297) convierte en vegetarianos. De hecho, la sirvienta de Pitágoras llamada Salmoxis, se dice que era de origen tracio, y quizá fue ella la que introdujo esa costumbre en su maestro en cuanto a la abstinencia en la ingesta de carne.

4.3.2. La dieta

La dieta principal de los vegetarianos en la Antigüedad era similar a la actual, aceptando el consumo de pan, queso, verduras, vegetales, productos lácteos, frutos secos, vino, legumbres, pasteles, miel, frutas, aceitunas, higos, etc. Sin embargo, algunos filósofos aceptaban el consumo de carne como último recurso contra el hambre, y siempre tomando la vida del animal con el mayor respeto y evitando su sufrimiento; de otro modo, su ingesta permanente afirmaba que conducía a la degradación moral del ser humano, privando a los animales de la vida que les pertenecía por derecho. Sin embargo, se aceptaba que los atletas no solo consumieran carne, sino que lo hicieran en exceso para fortalecerse y competir adecuadamente.

Platón describe un Estado ideal donde la población debía practicar el vegetarianismo, puesto que la naturaleza proporcionaba al ser humano todo lo necesario para evitar así que este dañara a otras especies, ya sea para comer o como sacrificio (Texto 13). Los relatos clásicos de los primeros seres humanos a menudo asumían que nuestros antepasados vivían en armonía con otras especies y se alimentaban predominantemente, aunque quizás no exclusivamente, de frutas y vegetales.

Plutarco apoya la opinión de que una dieta sin carne es beneficiosa para la salud (Texto 14), y Séneca admitía que la dieta vegetariana favorecía la claridad mental y beneficiaba la actividad cerebral. Algunas fuentes clásicas afirman que el hábito vegetariano resultaba no solo fácil sino agradable después de un año de práctica. Es más, no pocos filósofos defendían también que los animales tenían raciocinio para evitar su consumo. Por lo tanto, por compasión hacia sus semejantes, los humanos debían tratar bien a los animales. No en vano, Plutarco refleja en sus escritos un profundo amor por los animales, pues entendía que la vida animal en su equilibrio merecía incluso mayor elogio que la vida humana, pues afirma que los animales superan con mucho al hombre en todas las virtudes, y que el alma animal por naturaleza es más adecuada y perfecta para la virtud.

Es más, defiende el consumo de plantas por el hecho de que utilizar sus frutos no supone arrebatárles la vida, mientras que caracteriza al ser humano por su voracidad, que le hace consumir más de lo que necesita y satisfacer su ambición más allá de lo razonable, acercándolo a una condición aún más salvaje que las propias fieras. Sin embargo, se cuida mucho de equiparar a animales y plantas, pues, aunque vivas, se justifica el consumo de las primeras porque no son capaces de sentir, como sí los animales, de forma que no sufren cuando son consumidas o arrancadas, aun cuando igualmente se entiende que pierden la vida. Sea como fuere, Plutarco se mostró siempre como uno de los más comprometidos con el vegetarianismo en la Antigüe-

dad, prueba de ello es que dedicó dos volúmenes de su obra a esta cuestión: *Acerca de comer carne* y *Los animales utilizan la razón*.

Hablando de personajes como Sócrates y Platón, no podemos dejar de mencionar la opinión de Aristóteles al respecto. En su obra defiende que la diferencia entre seres humanos y animales no se encuentra en su naturaleza, sino en su grado de habilidad. La observación de abejas, hormigas y arañas planteaba dudas sobre si los animales son inteligentes o si están dotados de otra habilidad, como el instinto (*Física*, 2.8.199). En el primer supuesto, los animales serían muy superiores a los seres humanos, por lo que Aristóteles no deja duda alguna de que, en su opinión, los animales no están dotados de razón. Las diferencias se extienden incluso al concepto del alma, de forma que entiende a los seres humanos como los más perfectos de entre los animales y, por tanto, el resto existe solo para su beneficio.

4.3.3. Algunas corrientes religiosas a favor del vegetarianismo

Generalmente, el vegetarianismo en la Antigüedad se basaba en la idea de unidad entre los seres humanos y los animales, así como en la creencia religiosa que defendía la reencarnación de las almas en cualquier ser vivo. Si las almas pasaran del cuerpo humano al animal y viceversa, ¿no sería tan malo comer animales como el canibalismo? Al menos, eso pensaban, y negando el consumo de carne también evitaban la posibilidad de practicar ese canibalismo con algún ser querido reencarnado sin su conocimiento.

Algunos opinaban que los dioses desprecian el sacrificio de animales, e incluso Pitágoras despreciaba el uso de pieles para vestirse (Textos 15-16). Los peripatéticos y los estoicos (como principales grupos filosóficos opositores al vegetarianismo),

atribuían a los animales un alma, cuyo elemento definitorio era el instinto irracional de la naturaleza. Por tanto, al igual que Aristóteles, defendían que su existencia se entendía solo como un recurso para los seres humanos. De ese pensamiento se extraía una máxima que se resume en que si los animales no pueden actuar con justicia hacia nosotros, tampoco hay posibilidad de que nosotros actuemos injustamente con ellos; es decir, que no existe una relación jurídica entre humanos y animales. Es más, algunos de sus miembros incluso defendían que el canibalismo estaba permitido en caso de emergencia.



Fig. 68. Posible estatua de Plutarco (Delphi Archaeological Museum 003MAD). Fuente: Wikimedia Commons.

Existían honrosas excepciones entre los propios estoicos, entre los que destaca Séneca, un conocido vegetariano que según dijo (*Cartas*, 87.3) cuando describió su tarifa de viaje: «La comida se limita a lo absolutamente necesario, no lleva más de

una hora prepararlo. Nunca paso sin higos secos y sin mis tablillas para escribir; estos sirven, si tengo pan, como sustituto de la carne, y si no tengo, entonces como sustituto del pan». Sin embargo, el propio Séneca reconoció que, aun cuando siempre defendería los beneficios de este tipo de dieta, él mismo solo la practicó esporádicamente (Texto 17), retomando el consumo de carne a petición de su padre que, preocupado por su salud, le persuadió de volver a una dieta más saludable. En cualquier caso, parece que su progenitor tuvo que insistir, y en algunos de sus pasajes deja entrever un amor por los animales casi impropio de los estoicos, pero ¿cómo culparle? cuando en su época (reinado de Tiberio) bastante tenía con oponerse a la tan extendida matanza de personas en el anfiteatro.

El propio Epicuro probablemente también fue vegetariano, y no dudó en instar a sus discípulos para que amasen a los animales, aun cuando nunca lo expresa de manera directa (Texto 18). De ese modo, si bien es cierto que el vegetarianismo nunca llegó a ser un movimiento popular en Grecia, al menos podemos apreciar que ya en aquella época se alzaron voces en favor de los animales oponiéndose al consumo de carne.

Textos

Plutarco, *Licurgo*, 12 (Trad. A. Pérez Jiménez) (Texto 1)

De los platos era muy apreciado, entre ellos (los espartanos), el caldo negro; tanto que los ancianos ni siquiera pedían un trozo de carne, sino que se lo dejaban a los jovencitos, y ellos comían sirviéndose el caldo.

Porfirio, *De abstinentia*, 1.1-2 (Trad. M. Periago Lorente) (Texto 2)

Firmo, habiéndome enterado por los que a mí llegaban, de que habías desechado la alimentación sin carne y que de nuevo habías vuelto a un régimen de comidas a base de ella, no

me lo creía en un principio, al reparar en tu sensatez y en el respeto que hemos profesado a unos hombres venerables por su vejez, y a la vez temerosos de los dioses, que marcaron una línea de conducta. Pero, puesto que también otros, sumándose a los primeros en sus denuncias, me confirmaban la noticia, reprenderte, por no haber encontrado lo mejor; alejándote del mal, según el proverbio, y por no añorar, de acuerdo con Empédocles, tu vida anterior, volviendo a otra mejor, me parecía tosco y en desacuerdo con una persuasión fundada en el razonamiento. [...]. Porque también, al reflexionar conmigo mismo sobre el motivo de tu cambio, no podría asegurar que ello obedezca a un intento de conseguir salud y fortaleza, como diría la muchedumbre ignorante. Al contrario, tu mismo, de acuerdo conmigo, reconocías que un régimen de comidas sin carne era lo adecuado para la salud y para la correcta tolerancia de los esfuerzos que lleva consigo la consagración a la filosofía.

Porfirio, *De abstinentia*, 1.14 (Trad. M. Periago Lorente) (Texto 3)

El que prohíbe comer la carne de los animales por considerarlo, además, injusto, tampoco dirá que es legal darles muerte y privarles de su alma. Pero, realmente, la lucha contra los animales salvajes es algo connatural a nosotros y a la vez justo. Porque unos atacan a los hombres deliberadamente, como los lobos y los leones; otros, sin proponérselo, como las víboras, que muerden a veces al ser pisadas. Unos, pues, atacan a los hombres; otros destruyen sus cosechas. Por todas estas razones los perseguimos y les damos muerte, tanto si toman, como si no, la iniciativa de atacarnos, para no sufrir nada de su parte. Pues cualquiera que vea una serpiente le da muerte, si puede, para no ser víctima de su mordedura él mismo ni ninguna otra persona. Por un lado, se da el odio contra los animales que reciben la muerte de nosotros y, por otro, el afecto del hombre para el hombre.

Porfirio, *De abstinentia*, 1.15. (Trad. M. Periago Lorente) (Texto 4)

De manera que la alimentación a base de carne no daña al alma ni al cuerpo. El consumo de carne vigoriza, evidentemente, los cuerpos de los atletas, y también los médicos, con sus prescripciones alimenticias a base de carne, hacen que los cuerpos se recobren de su debilidad.

Diógenes Laercio, 6.73⁵⁰ (Trad. C. García Gual) (Texto 5)

No le parecía nada impropio llevarse cualquier cosa de un templo ni comer la carne de cualquier animal. Ni siquiera le parecía impío el devorar trozos de carne humana, como ejemplificaba con otros pueblos. Incluso comentaba que, según la recta razón, todo estaba en todo y circulaba por todo. Así, por ejemplo, en el pan había carne y en la verdura pan, puesto que todos los cuerpos se contaminan con todos, interpenetrándose a través de ciertos poros invisibles y transformándose conjuntamente en exhalaciones.

Platón *República*, 3.404⁵¹ (Trad. J. Manuel Pabón) (Texto 6)

Y a sabes que, cuando comen los héroes en campaña, el poeta no les sirve pescados, a pesar de que están a orillas del mar, en el Helesponto, ni carne guisada, sino únicamente asada, que es la que mejor pueden procurarse los soldados. Porque, por regla general, es más fácil en todas partes encender un fuego que ir acá y allá con las ollas por delante.

Aristófanes, *Ranas*, 1030-1032 (Trad. L.M. Macía Aparicio) (Texto 7)

Observa en efecto, desde el primer momento cuán útiles resultaron ser los poetas más nobles: Orfeo, en efecto, nos enseñó las teletai y a apartarnos de las matanzas.

⁵⁰ *Idem.*

⁵¹ Sobre la dieta de los guardianes en su utopía.

Eurípides, *Hipólito*, 952-954 (Trad. A. Medina González) (Texto 8)

Ahora ufánate y vende que te alimentas de comida sin alma, y teniendo a Orfeo como señor.

Platón, *Crátilo*, 400c (Trad. J. Calonge Ruiz) (Texto 9)

En efecto algunos afirman que este [el cuerpo] es sepultura del alma, como si esta estuviera sepultada en su situación actual [...] me parece que Orfeo y los suyos le pusieron este nombre sobre todo porque el alma, que paga el castigo por lo que debe pagarlo, lo tiene como un recinto, a semejanza de una prisión [...] hasta que expie lo que debe.

Empédocles, fr. 124. 1. (Trad. J.L. Calvo Martínez) (Texto 10)

Alza el padre un hijo suyo transmutado en su figura para degollarlo entre plegarias, el gran infeliz. Y los otros, presa del error, van a sacrificarlo, mientras los implora. Pero aquel, sordo a los quejidos, después de degollarlo, en las estancias dispone el sórdido festín. De igual modo un hijo que toma a su padre, o a su madre unos niños, les arrancan la vida y la carne antes amada la devoran.

Empédocles, B 136 DK (Trad. J.L. Calvo Martínez) (Texto 11)

¿No pondréis fin a esta matanza disonante? ¿No estáis viendo que os devoráis unos a otros por la incuria de vuestra inteligencia?

Aristofonte, fr. 12 (Trad. L.M. Macía Aparicio) (Texto 12)

Dijo que, una vez que bajó a donde vivían los de abajo (infierno) vio a unos y a otros, y que se diferencian del todo los pitagóricos de los demás muertos. Pues solo a ellos les dijo Plutón que le acompañaran en el banquete por su piedad. [...] Y comen verduras y beben sobre todo agua.

Platón, *Leyes* 782c (Trad. F. Lisi Bereterbide) (Texto 13)

Hemos oído decir que en otros [pueblos] ni se atrevían a probar la carne de vaca; las ofrendas a los dioses no eran animales, sino tortas y frutos bañados en miel y otras víctimas puras similares a estas y que se abstendían de la carne porque no era santo comerla ni contaminar con sangre los altares de los dioses. Nuestra vida entonces era como una de las llamadas órficas, limitadas a todo lo inanimado y por el contrario, apartadas de todo lo que tenga alma.

Plutarco, *Moralia*, 8.3E (Trad. R. María Aguilar) (Texto 14)

Y es posible conjeturarlo por las palabras y sacrificios de los antiguos, que hacían no solo de la comida, sino también de la muerte de un animal que no hace daño, una acción maldita e ilícita; pero, oprimidos por la multitud de animales que los inundaba y mandando, además, cierto oráculo de Delfos, según dicen, ayudar a los frutos que estaban pereciendo, comenzaron a ofrecerlos en sacrificio; pero, sin embargo, turbados y temerosos igualmente todavía decían «hacer» y «obrar», como considerando algo grande el sacrificar un ser vivo y hasta ahora se guardan muy mucho de degollarlos antes de que ellos asientan en ser ofrendados con un signo de su cabeza. Tan precavidos eran contra cualquier injusticia. Por cierto, para dejar de lado lo demás, si todos se abstuvieran solo de las gallinas o de los conejos, no sería posible en poco tiempo ni habitar una ciudad por la cantidad de ellos, ni aprovecharse de los frutos; por ello, si bien la necesidad lo introdujo al principio, ahora a causa del placer es difícil terminar con la alimentación a base de carne. Pero el linaje de los seres marinos, que no consume ni el mismo aire ni la misma agua que nosotros, ni recurre a los mismos frutos, sino que está envuelto como por otro mundo y usa caminos propios que, si se los salta, pende sobre ellos como castigo la muerte, no dan pretexto ni pequeño ni grande al vientre contra ellos, sino que la pesca con anzuelo o red de cualquier pez

es manifestamente obra de glotonería y afición a la buena comida, que altera los mares y se sumerge en sus abismos por algo nada justo.

Diógenes Laercio, 6.37⁵² (Trad. C. García Gual) (Texto 15)

A quienes le decían: «Eres ya viejo, descansa ya», les contestó: «Si corriera la carrera de fondo, ¿debería descansar al acercarme al final, o más bien apretar más?». Al invitarle a un banquete, dijo que no asistiría; porque la vez anterior no le habían dado las gracias. Caminaba sobre la nieve con los pies desnudos y hacía las demás cosas que se han dicho antes. Incluso intentó comer carne cruda, pero no pudo digerirla.

Diógenes Laercio, 8.46 (Trad. C. García Gual) (Texto 16)

Era Pitágoras un sabio tal que él en persona no probaba la carne y lo consideraba algo impío. Pero dejaba que los demás la comieran. Admiro su saber. Se aseguraba de no pecar él, y dejaba a los otros el pecado.

Séneca, *Cartas*, 108.14-22. (Trad. I. Roca Meliá) (Texto 17)

Recuerdo que tales consejos nos los daba Átalo, cuando asediábamos su escuela siendo los primeros en llegar y los últimos en salir, incitándolo a ciertas disputas incluso mientras paseaba, dispuesto como estaba no solo a responder a los discípulos, sino a anticiparse a sus preguntas. [...] En efecto, cuando escuchaba a Átalo hablando contra los vicios, los extravíos, las desgracias de la vida, con frecuencia sentí compasión del género humano, y lo consideré un filósofo sublime, elevado por encima del nivel superior humano. [...] Cuando pasaba a estigmatizar nuestros placeres, a alabar la castidad del cuerpo, la sobriedad en el comer, la pureza del alma que se aparta no solo de los placeres ilícitos, sino también de los superfluos, me complacía

⁵² Sobre el filósofo Diógenes para negar su vegetarianismo.

en moderar la gula y la voracidad. De aquella época he conservado ciertos propósitos, Lucilio; es cierto que yo había acudido a todas sus lecciones con gran entusiasmo.

Después, reintegrado en la vida de la ciudad, conservé unos pocos de mis buenos principios. Desde entonces renuncié a las ostras y a las setas para el resto de mi vida; porque no son alimentos sino golosinas que incitan a comer a los ya saciados y que el estómago recibirá fácilmente y fácilmente expulsará —lo cual resulta gratisimo a los glotones que se ceban más de cuanto son capaces—. Desde entonces me abstengo de perfumes para el resto de mi vida, ya que el olor más grato en el cuerpo es no percibir ninguno. Desde entonces mi estómago prescinde del vino. Desde entonces rehúyo el baño caliente para el resto de mi vida; he pensado que poner el cuerpo a cocer y debilitarlo con sudores es cosa inútil y afeminada. Las demás prácticas que había desechado han vuelto, pero de tal suerte que en aquellas de las que he dejado de abstenerme conservo una moderación ciertamente muy próxima a la abstinencia, que quizá es más difícil todavía, puesto que ciertas tendencias más fácilmente se erradican del alma que se moderan. Puesto que he comenzado a explicarte cómo, siendo joven, me adherí a la filosofía con mayor ímpetu del que ahora, viejo, conservo, no me avergonzaré de confesar qué gran amor despertó en mí Pitágoras. Soción explicaba por qué motivo se había abstenido él de la carne de animales y por qué motivo, más tarde, lo había hecho Sextio. La motivación para uno y otro era diferente, mas para ambos espléndida.

Sextio pensaba que, sin derramar sangre, tenía el hombre suficientes alimentos y que se originaba una costumbre cruel cuando, por causa del placer, se había provocado el desgarramiento de los animales. Añadía que era necesario reducir las ocasiones de la voluptuosidad; y concluía que la variedad de alimentos era contraria a la buena salud e inadecuada para nuestros cuerpos. Pitágoras, por su parte, afirmaba que existen

vínculos de parentesco entre todos los seres y relaciones entre las almas que transmigran de unas a otras formas. Si le otorgas crédito, ningún alma perece, ni siquiera está inactiva, a no ser en el breve intervalo en que se traslada a otro cuerpo. Veremos a través de qué vicisitudes y en qué momento, después de recorrer varios domicilios, vuelve al cuerpo humano: entretanto Pitágoras infundió en los hombres el miedo a un delito y, concretamente, a un parricidio, puesto que estos podían sin saberlo lanzarse contra el alma del padre o de la madre y profanarla con un arma o con los dientes, si es que en un animal se hospedaba el espíritu de algún pariente. Soción, después de haber hecho esta exposición y haberla confirmado con sus argumentos, decía: «¿No crees que las almas se distribuyen en estos y aquellos cuerpos y que la realidad que llamamos muerte no es sino una trans migración? ¿No crees que en estos animales domésticos o salvajes o en los que viven en el agua reside el alma que perteneció en otro tiempo a un ser humano? ¿No crees que en este mundo nada perece, sino que todo cambia de lugar? ¿Que no solo los cuerpos celestes giran por determinados circuitos, sino que también los animales se mueven sucesivamente y que las almas recorren sus órbitas?

Grandes hombres han creído en esta doctrina. Así pues, suspende tu juicio, pero deja enteramente a tu decisión la respuesta: si esta doctrina es verdadera, haberte abstenido de la carne de animales es virtud; si es falsa, supone frugalidad. ¿Qué detrimento sufre, en este caso, tu credulidad? Te sustraigo los alimentos de los leones y de los buitres.

Empujado por estas razones comencé a abstenerme de la carne de animales y, transcurrido un año, la costumbre no solo me resultaba fácil, sino agradable. Tenía la impresión de que mi espíritu estaba más ágil y hoy no podría asegurarte si lo estuvo realmente. ¿Quieres saber cómo dejé de abstenerme? La época de mi juventud coincidía con los primeros años del principado de Tiberio César: entonces eran llevados en procesión los obje-

tos sagrados de los cultos extranjeros y se consideraba prueba de superstición la abstinencia de carne de ciertos animales. Por ello, a ruegos de mi padre que no temía una falsa acusación, sino que aborrecía la filosofía, volví a mi antigua costumbre; sin dificultad me persuadió a que tomara alimentos más nutritivos.

Diógenes Laercio, 10.128-133 (Trad. C. García Gual) (Sobre Epicuro) (Texto 18)

Un conocimiento firme de estos deseos sabe, en efecto, referir cualquier elección o rechazo a la salud del cuerpo y a la serenidad del alma, porque eso es la conclusión del vivir feliz. Con ese objetivo, pues, actuamos en todo, para no sufrir dolor ni pesar. [...] Porque tenemos necesidad del placer en el momento en que, por no estar presente el placer, sentimos dolor. Pero cuando no sentimos dolor, ya no tenemos necesidad del placer. Precisamente por eso decimos que el placer es principio y fin del vivir feliz. Pues lo hemos reconocido como bien primero y connatural y de él tomamos el punto de partida en cualquier elección y rechazo y en él concluimos al juzgar todo bien con la sensación como norma y criterio. Y puesto que es el bien primero y connatural, por eso no elegimos cualquier placer, sino que hay veces que soslayamos muchos placeres, cuando de estos se sigue para nosotros una molestia mayor.

Muchos dolores consideramos preferibles a placeres, siempre que los acompañe un placer mayor para nosotros tras largo tiempo de soportar tales dolores. Desde luego todo placer, por tener una naturaleza familiar, es un bien, aunque no sea aceptable cualquiera. De igual modo cualquier dolor es un mal, pero no todo dolor ha de ser evitado siempre. Conviene, por tanto, mediante el cálculo y la atención a los beneficios y los inconvenientes, juzgar todas estas cosas, porque en algunas circunstancias nos servimos de algo bueno como un mal y, al contrario, de algo malo como un bien. Así que la autosuficiencia la consideramos un gran bien, no para que en cualquier ocasión nos sir-

vamos de poco, sino para que, siempre que no tengamos mucho, nos contentemos con ese poco, verdaderamente convencidos de que más gozosamente disfrutan de la abundancia quienes menos necesidad tienen de ella, y de que todo lo natural es fácil de conseguir y lo superfluo difícil de obtener. Y los alimentos sencillos procuran igual placer que una comida costosa y refinada una vez que se elimina todo el dolor de la necesidad. Y el pan y el agua dan el más elevado placer cuando se los procura uno que los necesita.

En efecto, habituarse a un régimen de comidas sencillas y sin lujos es provechoso a la salud, hace al hombre desenvuelto frente a las urgencias inmediatas de la vida cotidiana, nos pone en mejor disposición de ánimo cuando a intervalos accedemos a los refinamientos y nos equipa intrépidos ante la fortuna. Por tanto, cuando decimos que el placer es el objetivo final, no nos referimos a los placeres de los viciosos o a los que residen en la disipación, como creen algunos que ignoran o que no están de acuerdo o interpretan mal nuestra doctrina, sino al no sufrir dolor en el cuerpo ni estar perturbados en el alma. Porque ni banquetes ni juergas constantes ni los goces con mujeres y adolescentes, ni pescados y las demás cosas que una mesa suntuosa ofrece, engendran una vida feliz, sino el sobrio cálculo que investiga las causas de toda elección y rechazo, y extirpa las falsas opiniones de las que procede la más grande perturbación que se apodera del alma.

Para profundizar

Bernabé, Alberto. «Vegetarianismo en la Antigua Grecia». *Mare Nostrum* 10 (2019): 31-53.

Detienne, Marcel y Jean Pierre Vernant. *La Cuisine du Sacrifice en Pays Grec*. París: Gallimard, 1979.

Haussleiter, Johannes. *Der Vegetarismus in der Antike*. Berlín: Verlag von Alfred, 1935.

- Letterio, Mauro. «The Philosophical Origins of Vegetarianism. Greek Philosophers and Animal World». *Relations. Beyond Anthropocentrism* 5 (2017): 13-26.
- Norm, Phelps. *The Longest Struggle: Animal Advocacy from Pythagoras to PETA*. Nueva York: Lantern Publishing, 2007.
- Riedweg, Christoph. *Pythagoras. His Life, Teaching and Influence*. Londres: Cornell University Press, 2008.
- Sorabji, Richard. *Animal Minds and Human Morals: The Origins of the Western Debate*. Ithaca: Cornell University Press, 1993.
- Zatta, Claudia. *Interconnectedness. The Living World of the Early Greek Philosophers*. Sankt Augustin: Academia Verlag, 2017.

4.4. De la peste de Atenas a la pandemia actual⁵³

Miriam Valdés Guía

Hace unos años pocos imaginaban los acontecimientos que se iban a vivir con la pandemia mundial de coronavirus que se inició en 2020. En ese tiempo se han revivido, con la extensión del COVID-19 y con el desconocimiento inicial para el tratamiento, experiencias de plaga o pestes como la de la gripe del 18⁵⁴ y otras más remotas (peste negra).

Vamos a poner de relieve algunas líneas generales de la pandemia reciente y de la plaga en la antigua Grecia a partir de una fuente privilegiada: Tucídides.

Tucídides ha servido de inspiración para el relato y para la explicación de muchas plagas y pandemias antiguas y modernas, ya desde el mundo helenístico y romano hasta el medieval y moderno, pasando por el bizantino. El relato de Tucídides de la peste, acaecida en el primer año de guerra, se realiza en el libro segundo después del discurso fúnebre de Pericles. Se ha señalado el valor poético, dramático y trágico de su narración, así como las influencias del lenguaje médico (hipocrático) en sus

⁵³ Este capítulo recoge, de forma abreviada y resumida, una conferencia impartida en el XXIX Ciclo de conferencias de otoño organizado por la SEEC (*Jano: el pasado mira al futuro. Actualidad de los Clásicos*) con el título: «La pandemia a la luz de Tucídides» (publicada en 2023).

⁵⁴ Murieron 40 millones de personas, afectando a un tercio de la población mundial y con una tasa de mortalidad de 2,5%.

Cómo citar: Valdés Guía, Miriam. «De la peste de Atenas a la pandemia actual». En *La Antigua Grecia hoy. De la ciudadanía y sus límites al «desarrollo sostenible»*, editado por Miriam Valdés Guía y Fernando Notario Pacheco, 337-354. Madrid: Ediciones Complutense, 2024. <https://dx.doi.org/10.5209/div.018.20>

términos y en su concepción historiográfica, desde la que analiza la Guerra del Peloponeso. La guerra se presenta como una enfermedad mortal para el cuerpo cívico, con consecuencias graves tanto para los desarrollos de la propia plaga (por el hacinamiento causado por la estrategia ateniense de refugio en los muros largos, dentro de la ciudad), como para otros fenómenos endémicos del mundo griego agravados por la guerra, como la lucha civil interna (*stasis*), especialmente la de Corcira que se narra con especial realismo y crudeza (Tucídides 3.69-85).

El relato de Tucídides sobre la peste (Tucídides 1.23.3; 2.47.3) comienza en el libro segundo, justo después de la mención del inicio de la primera invasión del Ática por los peloponesios, bajo Arquidamo. Tucídides no se va a adentrar en sus causas y en su origen; simplemente hace alusión a que «se dice» (*legomenon*: Tucídides 2.47.3) que se había dado ya en otros lugares y especialmente en Lemnos, aunque señala que nunca de forma tan terrible y con tantas pérdidas de vidas humanas como en Atenas. Más adelante retomará el tema y aludirá a que «según se dice» (2.48.1-2) se originó en Etiopía y se propagó hacia Egipto, Libia y el territorio persa y que en Atenas se presentó de repente, primero en el Pireo y luego en la ciudad. Tucídides no se adentra en las causas ni en el origen. Él se va a ceñir a la descripción (*prognosis*) de la epidemia, usando un lenguaje casi técnico vinculado al conocimiento médico-hipocrático de aquellos tiempos.

Es sumamente interesante en esta parte de su análisis el papel casi «periodístico» del historiador, que recoge las corrientes de opinión de su época. Especialmente relevante, en relación con la pandemia actual, es el hecho de que refleja, como ha ocurrido recientemente, la teoría de la conspiración (Texto 1).

Tucídides se hace eco de estos rumores aparentemente sin crérselos. Esta referencia recuerda tanto la culpabilización de los enemigos —en el caso actual, enemigos económicos/comerciales e ideológicos—, como también la focalización en un chivo expiatorio, algo frecuente en las pandemias en distintos con-

textos, afectando a los «enemigos» distantes y próximos (pogromos a judíos en pandemias diversas o la desconfianza frente a chinos en la actual).

La teoría de la conspiración junto a la responsabilidad de los gobernantes puede tener también un eco en Tucídides al mencionar que echaban a Pericles la culpa de los males, pues se le atribuía el inicio de la guerra y, consecuentemente, en la estrategia ateniense, el hacinamiento dentro de los muros de la ciudad que agravó la pandemia. No hay que olvidar tampoco la creencia en la responsabilidad personal de Pericles por su implicación familiar en la contaminación (*agos*) que su familia arrastraba desde época arcaica.

La idea de la polución, aunque fuera de uno solo como causa de los males de todo tipo (guerras, hambrunas, pestes, *staseis*, matanzas), causa además de esterilidad, está vívidamente representada en la coetánea obra de Sófocles, *Edipo rey* que comienza precisamente con la descripción de la peste en Tebas, con ecos de la peste de la *Iliada*, cuya responsabilidad descansaba, en gran medida, en la impiedad de Agamemnon (Homero, *Iliada*, 1.46 ss). El anciano sacerdote de Zeus de Tebas, en Sófocles, presenta un cuadro dramático ante la pregunta de Edipo por las súplicas y los gemidos de la ciudad devastada por la pandemia (Texto 2).

Todo ello debería suscitar un análisis, también en la actualidad, de los movimientos sociológicos de culpabilización de minorías o de determinados colectivos y personajes. Al mismo tiempo deberían analizarse de forma crítica las conspiraciones de carácter cuasi «místico» o esotérico (teoría del 5G, farmacéuticas y vacunas, distintos negacionismos, etc.) que se han suscitado en la pandemia reciente.

Tucídides muestra una fina comprensión y un acertado espíritu crítico en su época, frente a la rumorología, lo que recuerda la expansión de los bulos y *fake news* que se dispararon en los momentos álgidos de la pandemia de 2020 en los distintos medios (especialmente en las redes sociales) y que se hicieron virales.

La impotencia y el desconocimiento iniciales señalados por Tucídides (Texto 3) tienen también paralelismos y similitudes con los primeros tiempos de la pandemia reciente, del mismo modo que la realidad del contagio de los médicos y del personal sanitario con los que se ha cebado el COVID-19. Esta implicación del personal sanitario es algo esencial, aunque a costa, sin duda, del contagio y de la muerte de muchos médicos. A ello se suma la experiencia atroz, en determinados países, de la falta de medios, aunque uno de los elementos positivos de las pandemias ha sido, en general, el estímulo a la investigación médica.



Fig. 69. Una imagen reconstruida de niña de 11 años que murió durante la plaga en Atenas y cuyo esqueleto se encontró en el Cerámico (Museo Arqueológico Nacional, Atenas. Exposición temporal). Fuente: Flickr.

Ha habido mucho debate sobre el tipo de enfermedad de la plaga de Atenas. Actualmente parece que prevalece la idea de que fueron fiebres tifoideas, a partir, sobre todo, del descubrimiento arqueológico en 1994 de una fosa común en el Cerámico de Atenas (Fig. 69) que contenía restos óseos procedentes de 150 cuerpos probablemente muertos durante la plaga. La plaga promovió, sin duda, el estudio de la medicina hipocrática, vinculado en Atenas especialmente al culto a Asclepio, introducido en un ambiente de necesidad de salud después de la epidemia, que llevó, entre otras motivaciones, a actuaciones como la purificación de Delos (Diodoro Sículo 12.58.6-7). El santuario del dios Asclepio en el mundo griego y específicamente en Atenas, situado junto al Teatro, al pie de la acrópolis, centro de *katharsis* y de sanación física y espiritual, se convierte en espacio de ejercicio médico, de estudio práctico y teórico de la medicina de aquellos tiempos. Algo similar se ha producido en la época actual, salvando las distancias, con el desarrollo de varias vacunas en tiempo record. Sin embargo, no puede olvidarse tampoco el fenómeno extendido y multifacético de recursos o técnicas de carácter casero, en general infructuosos, pero también inocuos, tanto en la época actual como en tiempos de Tucídides, quien señala: «tampoco servía de nada ninguna otra ciencia (*techne*) humana» (2.47.4). Tucídides es pionero, desde sus amplios conocimientos médicos, en la constatación y formulación de la realidad del contagio persona a persona y de la inmunidad adquirida, ideas que parece que ya estaban también aceptadas y difundidas entre el pueblo, aunque no se encuentran en la teoría hipocrática de la época que habla de contagio por el aire contaminado.

Las epidemias no solo han contribuido al estímulo de la investigación médica, sino al desarrollo y mejora de las infraestructuras en la Antigüedad, como fuentes, cañerías y acueductos que parece que se construyeron después de la plaga en el Pireo, cuyos pozos menciona Tucídides (2.48.2). En la actualidad esta actividad se ha reflejado en múltiples mejoras (hospitales, in-

fraestructuras, respiradores, etc.) aunque no siempre con la celebridad y la eficacia deseada.



Fig. 70. Representación de la plaga de Atenas por Michael Sweerts. Fuente: Los Angeles County Museum of Art.

Es el conocimiento médico de Tucídides, por otra parte, lo que le lleva a una descripción detallada (2.49), casi técnica pero también literaria, de la enfermedad que él mismo padeció. Pretende proporcionar una sintomatología fiable para prevenir y «no errar en el diagnóstico» («en el caso de que un día sobreviniera de nuevo, se estaría en mejores condiciones para no errar en el diagnóstico»: 2.48.3). Tucídides tiene en mente la precaución frente al contagio, elemento muy presente en la pandemia reciente donde el diagnóstico temprano de la enfermedad se ha revelado como crucial para poder aislar y llevar un seguimiento de los contactos, evitando, así, la propagación. Otra coincidencia sorprendente es la afirmación en Tucídides de que ese año no hubo otras enfermedades (2.49.1) y de que podía manifestarse de formas diferentes según la persona (2.59.1).

La descripción de los síntomas de Tucídides es detallada y meticulosa, aunque no coincide de forma exacta en todos sus puntos con una enfermedad concreta lo que recuerda la importancia de un estudio histórico de la enfermedad como algo también «construido» y cambiante.

Tucídides describe los estragos de la plaga, incluso para aquellos que sobreviven, a los que les sobrevienen efectos secundarios (como la amputación o inhabilitación de las extremidades: 2.49.8), de lo que pudo hacerse eco Aristófanes, quien no menciona, sin embargo, de forma explícita la plaga en la comedia. Esta realidad encuentra un paralelismo tristemente en los efectos a veces tardíos del COVID-19 y en el covid persistente, con problemas de trombos y cardiovasculares, manifestados también con la vacuna, y otros que han podido afectar incluso a procesos neuronales. El mismo Tucídides habla también de amnesia como consecuencia de la plaga (2.49.7-8) (Texto 4).

Pero quizás lo más notorio es el análisis sociológico que lleva a cabo Tucídides sobre los estragos sociales y en la psicología colectiva de la plaga en Atenas. Sin duda recuerda que, además de la enfermedad física, la pandemia desencadena situaciones agudas de crisis que afectan a la salud mental, dando pie a depresiones, aislamiento, desesperación, tristeza. Son vivencias crudas que de algún modo deben abordarse y sobre las que hay que reflexionar, más quizás de lo que se ha hecho hasta ahora, pues han afectado a colectivos especialmente vulnerables, como los ancianos, niños, adolescentes, grupos en situación de pobreza o mendicidad.

Quizás algo notorio que ha suscitado la pandemia reciente en nuestro país, y sin duda, también lo hizo en tiempos pretéritos, fue la oleada de solidaridad, de ayuda material, médica, asistencial; en este terreno los estados tienen un papel esencial, pero en muchos casos ha sido fundamentalmente, tanto en la actualidad como en la Antigüedad, el contexto familiar y vecinal de los enfermos el que ha proporcionado ayudas y me-

dios, con el surgimiento de iniciativas particulares de todo tipo. La pandemia actual y la plaga de Atenas han llevado, sin embargo, también, en muchísimos casos, a la soledad, a la muerte en aislamiento, a los entierros masivos (a veces olvidados y «despersonalizados»: Fig. 71) e incluso, a la ausencia de entierro (algunos sin familiares que los reclamen, sin duda quizás vagabundos o pobres), o al descuido de los muertos y familiares enfermos (por miedo al contagio o por imposición de aislamiento social).



Fig. 71. Un sepulturero camina por las tumbas del cementerio de Cajú (Río de Janeiro, Brasil) después de finalizar el entierro de una persona que se sospecha pudo morir de COVID-19.

Fuente: Antonio Lacerda (EFE) en *El País*.

Tucidides, en su descripción, no ahorra nada de la crudeza de la situación, no tanto para regodearse en la desgracia, sino como reconocimiento de la dureza de la peste, primer paso necesario para asimilarla y para, de algún modo, sanar, médica, psicológica y socialmente (2.51.4-6) (Texto 5).

Este desánimo e impotencia en tiempos de Tucídides afectó también de modo profundo a la vivencia religiosa y espiritual de la comunidad ateniense como señala este autor (2.47.4) (Texto 6), quien comenta: «se dieron al menosprecio tanto de lo divino como de lo humano» (Tucídides, 2.52.3) y «ningún temor de los dioses ni ley humana los detenía» (2.53.4).

El recurso a lo religioso (en múltiples facetas, ámbitos y modalidades) ha sido, en efecto, uno de los elementos más constantes y comunes de toda pandemia o plaga, como factor explicativo y recurso o remedio a los males padecidos. Dentro del esquema explicativo de lo religioso las plagas se han percibido bien como castigo de los dioses o de Dios, bien como signo (de tiempos apocalípticos).

Tucídides parece que deja de lado en su análisis histórico este factor como explicación, aunque no lo excluye totalmente o al menos lo considera como aquello que forma parte de lo incomprendible y de lo que acontece fuera o más allá de la acción humana, coincidente, en ese momento, con la plaga y con la guerra; sin embargo, no lo introduce en su explicación histórica. Lo que sí hace el autor es describir el recurso a lo religioso de la sociedad de su tiempo que en esos momentos se manifiesta como ineficaz. Esta situación, además, se suma a corrientes ya presentes en la Atenas de la época de increencia en los dioses tradicionales, desde la filosofía (en el pensamiento de los sofistas, fundamentalmente reflejado en la comedia, por ejemplo de Aristófanes o en el propio Tucídides), lo que lleva a alternativas agnósticas, ateas, pero también a formular la existencia de divinidades filosóficas (el caso de Anaxágoras) y a una tendencia a la introspección interior moralizante (con Sócrates), con un énfasis en el aspecto de la purificación interna en la religión tradicional (precisamente constatado en el culto de Asclepio en Epidauro poco tiempo después).

Sin duda la plaga llevó a corrientes espirituales (en el teatro y en el culto de Asclepio), purificadoras y expiatorias (en Delos, en el culto de Apolo *Alexikakos* y en el oráculo de Delfos), así

como a tendencias hacia lo exótico, los dioses extranjeros y la salvación (*soteria*) desde el exterior, que tendrán una incidencia importante en los desarrollos religiosos y espirituales posteriores del s. IV e incluso en época helenística.

Dentro de este ámbito, Tucídides recuerda, con plena actualidad y desde una postura crítica, la incidencia y las interpretaciones de todo tipo de oráculos, profecías y adivinaciones señalando: «se acordaron de un oráculo de que vendría una guerra doría y con ella una hambruna/plaga»⁵⁵. Nuestro autor presenta también otro oráculo de Delfos que vaticinaba la victoria a los peloponesios y señala, asimismo en este caso, lo que la gente decía, indicando, en efecto, que aquellos —los peloponesios— no se habían contagiado pues contaban con el apoyo del oráculo de Delfos. No hay que perder de vista que era Apolo el dios (junto con Zeus) que enviaba la peste.

No solo en el ámbito de la ley divina se advierte un influjo notable de los acontecimientos de la plaga y de la pandemia reciente; también Tucídides es pionero en poner de manifiesto la deriva de la ley o leyes humanas y el alejamiento o dejación de las mismas, la situación de anomía. También durante la pandemia actual se han dado estos incumplimientos o incluso desórdenes en distintos países provocados o acentuados por la situación de emergencia. Y es que Tucídides lleva a reflexionar sobre los efectos sociales de la pandemia y sobre el agravamiento de las situaciones y de los problemas ya existentes a partir de la misma: guerra, pobreza, hacinamiento, insalubridad.

Así, Tucídides describe crudamente el problema del tratamiento de los cadáveres y de la mortalidad en masa, en un pasaje célebre que recuerda, al mismo tiempo, la importancia de la dignidad del entierro (quizás uno de los aspectos más duros, crudos y dolorosos de la plaga, como se ve en la India, con las piras funerarias masivas) (Tucídides, 2.52) (Texto 7).

⁵⁵ Tucídides, 2.54.2. También: Tucídides, 2.54.3: «la gente acomodaba su memoria al azote que padecía».

La situación de pandemia, de plaga, agudiza las situaciones de pobreza, las diferencias económicas, las condiciones precarias de colectivos desclasados, marginales y en exclusión social, con consecuencias, sin duda, dramáticas en todo el mundo.

En el caso de Atenas durante la Guerra del Peloponeso la plaga no solo diezmó a la población (más que la propia guerra) sino que, sin duda, contribuyó a acelerar y agravar situaciones de empobrecimiento, especialmente, cabe suponer, entre las clases más bajas de la población, los *thetes*, tanto aquellos dedicados a la agricultura (hacinados en la ciudad) como los ocupados en tareas artesanales y en obras diversas. La precariedad y la vulnerabilidad afectarían, de modo especial, a los ancianos, huérfanos y viudas, pues aunque los padres e hijos de los caídos en combate parece que percibían de la polis una ayuda, no era así en el caso de las mujeres, viudas e hijas huérfanas, cuya precaria situación pudo reflejarse en el personaje de Electra de la obra homónima de Eurípides (alejada de la casa paterna y con un matrimonio inferior a lo que le correspondía por su estatus); otras jóvenes posiblemente tuvieron que recurrir, por falta de dotes, a matrimonios irregulares (también con extranjeros residentes en la ciudad —metecos— y con esclavos y libertos), al concubinato (*pallakia*) e incluso a la prostitución, además, de, obviamente, hacerse cargo de los negocios familiares y de los hijos, pero sin el respaldo legal que ello requería. Los ancianos y huérfanos cuyos hijos/padres hubieran muerto por otras causas ajenas al combate, como la propia plaga, tampoco percibían ningún tipo de ayuda de la polis. Todos estos estragos causados por la plaga (y por la guerra) se agravarían, sin duda, entre la población no ciudadana, metecos y esclavos de la ciudad, por su situación de exclusión y de marginalización social.

Por último, Tucídides constata un fenómeno social típico posiblemente de este tipo de situaciones como la tendencia a la evasión, a pasarlo bien, la inmoralidad y lo que llamaríamos el *carpe diem*, muy presente también en los tiempos actuales en

relación con la pandemia, y pertinente en estos tiempos en los que se ha celebrado en el Guggenheim los «locos o felices años 20» que tuvieron lugar justo después de la mortífera Gripe del 18 o mal llamada «gripe española». No hay que olvidar tampoco las pandemias como ocasiones para el «cambio de fortuna», el enriquecimiento de algunos de forma inesperada, pero, al mismo tiempo, la ruina de muchos otros (con el aumento del paro), algo también constatado por Tucídides (2.53.1-3) y que nos lleva a nosotros a la reflexión de los tiempos recientes. (Texto 8).

Precisamente este hedonismo y la tendencia al placer particular, al individualismo como única salida o recurso, es lo que tratará de combatir Pericles en el discurso que le atribuye el propio Tucídides en la asamblea ateniense cuando le echaban la culpa de los males (guerra agravada por la peste) que asolaban la ciudad.

El primer ciudadano insistirá precisamente en el valor de lo colectivo, en la importancia de preservar el sistema político (la democracia) que se sustenta, como él mismo indica (en este y otros pasajes, como el discurso fúnebre) en el imperio (*arche*) ateniense, apelando al sacrificio por la patria y a la libertad fundada en esos momentos en Atenas para el *demos* (especialmente los de la clase más bajas) en el dominio externo (la *arche* de cara a los aliados de la Liga de Delos).

Esta presentación de Tucídides (Texto 9) es un estímulo también para la reflexión y el análisis de los discursos políticos actuales unidos a las actuaciones y acciones, acertadas o desafortunadas, de los dirigentes políticos, así como al tema del funcionamiento democrático y sus fundamentos, con el uso y abuso de estos conceptos, en relación con la pandemia. De especial relevancia son las consecuencias e influencias de las acciones y gestiones llevadas a cabo en los sistemas democráticos y de otros sistemas no democráticos, como los totalitarismos comunistas, con consecuencias también en acontecimiento dramáticos como la guerra de Ucrania.

En definitiva, Tucídides es una fuente imprescindible para analizar la plaga en la Antigüedad, pero también para iluminar la pandemia reciente y el mundo contemporáneo en su complejidad. La historia del mundo clásico se adivina como esencial para la autocomprensión de la sociedad actual y para estimular líneas de reflexión y de actuación con respecto a la gestión de una crisis como ha sido la promovida por el COVID-19 en todas sus ramificaciones.

Textos

Tucídides, 2.48.2. (Trad. J.J. Torres Esbarranch)⁵⁶ (Texto 1)

Atacó primeramente a la población del Pireo, por lo que circuló el rumor entre sus habitantes de que los peloponesios habían echado veneno en los pozos, dado que todavía no había fuentes.

Sófocles, *Edipo Rey*, 20 ss (Trad. A. Alamillo) (Texto 2)

La ciudad, como tú mismo puedes ver, está ya demasiado agitada y no es capaz todavía de levantar la cabeza de las profundidades por la sangrienta sacudida. Se debilita en las plantas fructíferas de la tierra, en los rebaños de bueyes que pacen y en los partos infecundos de las mujeres. Además, la divinidad que produce la peste, precipitándose, aflige la ciudad. ¡Odiosa epidemia (loimos), bajo cuyos efectos está despoblada la morada Cadmea, mientras el negro Hades se enriquece entre suspiros y lamentos!

Tucídides, 2.47.4 (Texto 3)

Nada podían hacer los médicos por su desconocimiento de la enfermedad que trataban por primera vez; al contrario, ellos mismos eran los principales afectados por cuanto que eran los que más se acercaban a los enfermos.

⁵⁶ Para todas las traducciones de Tucídides de este capítulo.

Tucídides, 2.49.7-8 (Texto 4)

El mal, después de haberse instalado primero en la cabeza, comenzando por arriba recorría todo el cuerpo, y si uno sobrevivía a sus acometidas más duras, el ataque a las extremidades era la señal que dejaba: afectaba, en efecto, a los órganos genitales y a los extremos de las manos y de los pies; y muchos se salvaban con la pérdida de estas partes, y algunos incluso perdiendo los ojos. Otros, en fin, en el momento de restablecerse, fueron víctimas de una amnesia total y no sabían quiénes eran ellos mismos ni reconocían a sus allegados.

Tucídides, 2.51.4-6 (Texto 5)

Unos morían por falta de cuidados y otros a pesar de estar perfectamente atendidos. No se halló ni un solo remedio, por decirlo así, que se pudiera aplicar con seguridad de eficacia; pues lo que iba bien a uno a otro le resultaba perjudicial. Ninguna constitución, fuera fuerte o débil, se mostró por sí misma con bastante fuerza frente al mal; este se llevaba a todos, incluso a quienes eran tratados con todo tipo de dietas. Pero lo más terrible de toda la enfermedad era el desánimo que se apoderaba de uno cuando se daba cuenta de que había contraído el mal (porque entregando al punto su espíritu a la desesperación, se abandonaban por completo sin intentar resistir), y también el hecho de que morían como ovejas al contagiarse debido a los cuidados de los unos hacia los otros: esto era sin duda lo que provocaba mayor mortandad. Porque si, por miedo, no querían visitarse los unos a los otros, morían abandonados, y muchas casas quedaban vacías por falta de alguien dispuesto a prestar sus cuidados; pero si se visitaban, perecían, sobre todo quienes de algún modo hacían gala de generosidad, pues, movidos por su sentido del honor no tenían ningún cuidado de sí mismos entrando en casa de sus amigos cuando, al final, a los mismos familiares, vencidos por la magnitud del mal, ya no les quedaban fuerzas ni para llorar a los que se iban. No obstante, eran los

que ya habían salido de la enfermedad quienes más se compadecían de los moribundos y de los que luchaban con el mal por conocerlo por propia experiencia y hallarse ya ellos en seguridad; la enfermedad, en efecto, no atacaba por segunda vez a la misma persona.

Tucídides, 2.47.4 (Texto 6)

Elevaron, asimismo, súplicas en los templos, consultaron a los oráculos y recurrieron a otras prácticas semejantes; todo resultó inútil, y acabaron por renunciar a estos recursos vencidos por el mal.

Tucídides, 2.52 (Texto 7)

En medio de sus penalidades les supuso un mayor agobio la aglomeración ocasionada por el traslado a la ciudad de las gentes del campo, y quienes más lo padecieron fueron los refugiados. En efecto, como no había casas disponibles y habitaban en barracas sofocantes debido a la época del año, la mortandad se producía en una situación de completo desorden; cuerpos de moribundos yacían unos sobre otros, y personas medio muertas se arrastraban por las calles y alrededor de todas las fuentes movidos por su deseo de agua. Los santuarios en los que se habían instalado estaban llenos de cadáveres, pues morían allí mismo; y es que ante la extrema violencia del mal, los hombres, sin saber lo que sería de ellos, se dieron al menosprecio tanto de lo divino como de lo humano. Todas las costumbres que antes observaban en los entierros fueron trastornadas y cada uno enterraba como podía. Muchos recurrieron a sepelios indecorosos debido a la falta de medios, por haber tenido ya muchas muertes en su familia; en piras ajenas, anticipándose a los que las habían apilado, había quienes ponían su muerto y prendían fuego; otros, mientras otro cadáver ya estaba ardiendo, echaban encima el que ellos llevaban y se iban.

Tucídides, 2.53.1-3 (Texto 8)

También en otros aspectos la epidemia acarreo a la ciudad una mayor inmoralidad. La gente se atrevía más fácilmente a acciones con las que antes se complacía ocultamente, puesto que veían el rápido giro de los cambios de fortuna de quienes eran ricos y morían súbitamente, y de quienes antes no poseían nada y de repente se hacían con los bienes de aquellos. Así aspiraban al provecho pronto y placentero, pensando que sus vidas y sus riquezas eran igualmente efímeras. Y nadie estaba dispuesto a sufrir penalidades por un fin considerado noble, puesto que no tenía la seguridad de no perecer antes de alcanzarlo. Lo que resultaba agradable de inmediato y lo que de cualquier modo contribuía a ello, esto fue lo que pasó a ser noble y útil.

Tucídides, 2.60.1-4 (Texto 9)

Esperaba las manifestaciones de vuestro enfado contra mí, pues conozco sus causas, y por esto he convocado la asamblea, para refrescar vuestra memoria y recriminaros si es que sin ninguna razón os enojáis conmigo o cedéis ante las desgracias. Tengo para mí, en efecto, que una ciudad que progrese colectivamente resulta más útil a los particulares que otra que tenga prosperidad en cada uno de sus ciudadanos, pero que se esté arruinando como Estado. Porque un hombre cuyos asuntos particulares van bien, si su patria es destruida, él igualmente se va a la ruina con ella, mientras que aquel que es desafortunado en una ciudad afortunada se salva mucho más fácilmente. Siendo así, pues, que una ciudad puede soportar las desgracias privadas, mientras que los ciudadanos particularmente son incapaces de soportar las de aquella, ¿cómo no va a ser misión de todos defenderla y no hacer lo que vosotros ahora? Abatidos por las desventuras de vuestras casas, os despreocupáis de la salvación de la comunidad, y me hacéis responsable a mí, que os exhorté a entrar en guerra, y a vosotros mismos, que participasteis conmigo en la decisión.

Para profundizar

- Alsina, José. «¿Un modelo literario de la descripción de la peste de Atenas?», *Emerita* 55, n.º 1 (1987): 1-14.
- Baziotopoulou-Valavani, Effie. «A Mass Burial from the Cemetery of Kerameikos». En *Excavating Classical Culture: Recent Archaeological Discoveries in Greece. Studies in Classical Archaeology*, editado por Maria Stamatopoulou y Marina, Yeroulanou, 187-201. Oxford: Beazley Archive, 2002.
- Bruzzone, Rachel. «Polemos, pathemata, and Plague: Thucydides' Narrative and the Tradition of Upheaval», *GRBS* 57, n.º 4 (2017): 882-909.
- Carreño Guerra, María del Pino. «Guerra y peste en Atenas. Revisión sobre el posible origen de la epidemia ateniense de 430-426 a.C.», *Asclepio*, 71, n.º 1 (2019): 1-15.
- Chaniotis, Angelos. «Ancient Plagues and Covid-19: Is History Repeating Itself?», *Institute for Advanced Study*, 2020. URL: <https://www.ias.edu/ideas/chaniotis-ancient-plagues-covid>.
- Demont, Paul. «The Causes of the Athenian Plague and Thucydides», En *Thucydides between History and Literature*, editado por Antonis Tsakmakis y Melina Tamiolaki, 73. Berlín, Boston: W. de Gruyter, 2013.
- Gonzalbes Cravioto, Enrique, Inmaculada García García. «Una aproximación a las pestes y epidemias en la Antigüedad», *Espacio, Tiempo y Forma, Serie II, Historia Antigua* 26 (2013): 63-82.
- Kallet, Lisa. «Thucydides, Apollo, the Plague, and the War», *AJP* 134, n.º 3 (2013): 355-382.
- Longrigg, James. «Death and Epidemic Disease in Classical Athens». En *Death and Disease in Ancient City*, editado por Valerie M. Hope y Eireann Marshall, 67-76. Londres-Nueva York: Routledge, 2000.
- Mitchell-Boyask, Robin. *Plague and the Athenian Imagination: Drama, History, and the Cult of Asclepius*. Cambridge, Nueva York: Cambridge University Press, 2007.

Watts, Sheldon, J. *Epidemics in History: Disease, Power and Imperialism*. New Haven, Londres: Yale University Press, 1997.

Valdés, Miriam. «La pandemia a la luz de Tucídides». En *Jano: el pasado mira al futuro*, editado por Juan Piquero y Jesús Quílez Bielsa, 141-170. Madrid: SEEC, 2023.

4.5. La mujer en la medicina de la Antigua Grecia

Arturo Sánchez Sanz

En la actualidad, muchas extraordinarias profesionales desempeñan su labor en todas las especialidades de la medicina gracias a los avances en la lucha por los derechos de la mujer, pero no siempre fue así. Tradicionalmente, y hasta hace poco, era más habitual que asumieran un papel más relacionado con el cuidado (enfermeras, ayudantes, cuidadoras) que con el ejercicio directo del arte médico. Sin embargo, eso no quiere decir que no existieran mujeres que practicaran la medicina, incluso en la Antigua Grecia, aunque su lucha por recibir el mismo respeto y reconocimiento que sus contrapartes varones fue igualmente difícil, al menos al principio. Para analizar este proceso, contamos con muy diversas fuentes, no solo escritas, sino también epigráficas y arqueológicas.

La propia mitología nos ofrece una imagen interesante de la mujer sanadora, pues el dios griego de la salud, Asclepio, aparece frecuentemente representado junto a sus hijas Hygeia y Panacea que, como dignas descendientes a pesar de su condición femenina, se asocian a la práctica médica incluso por derecho propio. Sin embargo, las representaciones que las muestran de ese modo aparentemente desaparecen a partir del s. VII a.C., lo que podría indicar una mayor libertad de la mujer en este terreno, que se redujo en época clásica, para resurgir durante el helenismo. El pro-

Cómo citar: Sánchez Sanz, Arturo. «La mujer en la medicina de la Antigua Grecia». En *La Antigua Grecia hoy. De la ciudadanía y sus límites al «desarrollo sostenible»*, editado por Miriam Valdés Guía y Fernando Notario Pacheco, 355-368. Madrid: Ediciones Complutense, 2024. <https://dx.doi.org/10.5209/div.018.21>

pio Homero menciona a una tal Agamedea como especialista en la preparación de drogas y remedios destinados a fines curativos a partir de plantas medicinales (Texto 1), aunque ese conocimiento quizás no fuera indicativo de la práctica médica, pues se trataba de un destreza tradicionalmente asociado a las mujeres.

Sin embargo, en época clásica, la medicina era en su mayor parte una profesión solo para hombres, ya que la forma femenina de la palabra médico ni siquiera existía en griego hasta el s. IV a.C. Entonces, se dice que en Atenas surgió un problema cuando los doctores dejaron de examinar físicamente a las mujeres (Higino, *Fábulas*, 274). Realmente no sabemos si se debía a que ellas se negaron por el pudor que sentían o que ellos decidieron respetar el decoro, asociado a la mujer, sin que ellas se manifestaran siquiera al respecto, al considerarlo un ideal social. Incluso, se ha comentado que los doctores creían que el cuerpo femenino contenía elementos «contaminantes» que debían evitar, los cuales incluso afectaban a su mirada o su forma de hablar, y podían perturbar su labor.

Sea como fuere, con anterioridad al periodo helenístico, los médicos comenzaron a diagnosticar solo por las descripciones de las dolencias, sin visitar a las enfermas o, en el mejor de los casos, permanecían tras una cortina mientras alguien (quizás la comadrona si se trataba de un parto) les ofrecía indicaciones, por lo que solo intervenían en caso de grave peligro (Galeno, *Fac. Nat.* 3.3; Sorano, 4.9), lo que provocó muchas muertes por mala praxis. Probablemente fueron mujeres las que informaron a los médicos hipocráticos que elaboraron sus textos ginecológicos, ese saber indirecto y sesgado era, en realidad, poco práctico. No solo eso, a veces eran las propias mujeres quienes se negaban a ser reconocidas por un médico varón, mucho menos durante el embarazo o el parto, hasta el punto de que solo conocemos la descripción de dos tactos vaginales en todo el *corpus* Hipocrático de medicina.

Hasta el s. IV, parece que el oficio de la medicina estaba prohibido para las mujeres y los esclavos/as, que solo podían ejer-

cer como parteras (como la madre de Sócrates, cuyo oficio describe su propio hijo calificándolo como una *techne*, Platón, *Teeteto*, 149), pero fue en este momento y quizá debido a la situación descrita, que todo cambió. Así, poco a poco, las mujeres alcanzaron un destacado papel en el mundo de la medicina antigua, mucho mayor de lo que en principio se pensaba (Texto 2).

Ya en los poemas homéricos hay referencias a mujeres que conocían las propiedades medicinales de las hierbas y producían medicinas. La profesión de comadrona estaba bien establecida y era respetada, y sabemos que también existían doctoras, aunque en menor número, desde al menos el s. IV a.C. Platón ya proponía la misma educación para las niñas que para los niños, afirmando que se debía liberar a las mujeres que desempeñaran cargos de Estado en cuanto a sus obligaciones domésticas o relativas a la crianza de sus hijos. La opinión de Platón era que las mujeres no diferían de los hombres excepto en su capacidad para tener hijos, ya que el alma humana no tenía género. El primer modelo de sociedad utópica se lo debemos a él. En uno de sus diálogos más conocidos, *La República*, además de la defensa de una determinada concepción de la justicia, hallamos una detallada descripción de cómo sería el Estado ideal, es decir, el Estado justo.

Aunque en una sociedad dominada por los hombres los prejuicios se mantuvieron mucho tiempo, estos fueron desapareciendo poco a poco gracias a su excelente labor y se establecieron hasta tres grados de profesionales según su experiencia y habilidad (Texto 3). Las del grupo menos cualificado actuaban como parteras, quienes formaban parte del segundo grupo también ejercían la misma profesión, pero con mayor experiencia y prestigio; mientras que las pertenecientes al tercer grupo eran consideradas igual de capacitadas y diestras que los médicos varones, pues habían recibido incluso formación en cuanto a tratamientos, dietas e, incluso, cirugías. Las inscripciones funerarias de las doctoras revelan que fueron honradas de la misma mane-



Fig. 72. Aribalo ático de figuras rojas que representa un físico atendiendo un paciente (s. v a.C.). Louvre CA 1989-CA 2183. Fuente: Wikimedia Commons.

ra que los hombres por sus servicios, llegaron a ser tratadas como colegas y se citó con respeto a aquellas que escribieron textos médicos (Textos 4-5).

Plinio el Viejo recuerda que varias mujeres griegas y romanas escribieron tratados sobre obstetricia y ginecología, a menudo aparentemente para la formación de parteras. El propio Galeno, uno de los médicos más influyentes de su época, apreciaba el trabajo de las parteras, y la mayoría de estas profesionales también impartían y preparaban recetas contra diversos males, incluso anticonceptivos, lo que prueba no solo conocimientos médicos, sino también botánicos y de farmacología. Así, aunque nunca hubo muchas doctoras, el mundo clásico no parece haber puesto obstáculos insuperables en el camino de las mujeres que deseaban ejercer la medicina. La farmacología es la rama de las ciencias que estudia la historia, el origen, las propiedades, los

efectos, los mecanismos de acción, absorción y el uso terapéutico, entre otras actividades biológicas, de las sustancias químicas que interactúan con los organismos vivos.

Así, destacan las profesiones de comadrona y médica, aunque existe cierta superposición entre sus deberes, ya desde el s. IV a.C. Las parteras eran mucho más numerosas, asistiendo en los partos, seguramente una de las profesiones más antiguas de la historia; mientras que el papel de enfermera era desconocido para los griegos, siendo una profesión que se desarrolló relativamente tarde, aunque sí se conoce la existencia de ayudantes femeninas que podríamos considerar ejercían una función similar (Demóstenes, 57.35-45). Cuando fue necesario, los médicos parecen haber hecho uso de esclavos, o miembros de la familia de un paciente, como asistentes. También desconocían la idea de un hospital (al menos hasta el s. III d.C.). Los templos de Asclepio a los que la gente acudía en masa para curarse mediante el sueño (incubación) posiblemente podrían verse como un precedente para los hospitales modernos, aunque realmente se parecían más a centros de peregrinación religiosa, como Lourdes en la actualidad.

A partir del s. IV a.C., en la Antigua Grecia las doctoras acabaron por recibir el nombre de *iatrike*, mientras que las comadronas que actuaban como parteras recibían el apelativo de *maia*. Pero ¿cómo se formaban estas mujeres? Probablemente antes de su casamiento, las jóvenes recibían de sus madres ciertas nociones básicas para realizar curas, atender a enfermos, etc., entre los miembros y esclavos pertenecientes a su futura familia, y una vez dentro de ella, si el marido era médico podía instruir a su esposa e hijos/as para ejercer la misma profesión o a alguna de sus esclavas, quienes a partir del s. IV a.C., también podían acceder a tratados sobre obstetricia y ginecología para su formación. Es más, conocemos varios casos en los que ambos esposos eran médicos y, por ello, podían formar juntos a otros miembros de su familia, llegando a constituir una tradición familiar.

De otro modo, con el tiempo se instauraron centros de conocimiento médico reconocidos en todo el Mediterráneo, como en Cos, Cnido, Alejandría y más tarde Roma y Pérgamo, donde se reunían muchos médicos expertos que aceptaban estudiantes. No obstante, los gastos que suponía el viaje y el aprendizaje hacían que solo las mujeres pertenecientes a las clases más adineradas pudieran acceder a tales conocimientos fuera del hogar. Por su parte, los esclavos eran propiedad de sus amos y ellos eran quienes determinaban su educación, pero eso no significaba que solo se les diera una educación rudimentaria. Las mujeres recibían la educación que mejor se ajustaba a lo que querían sus amos, y si sus amos decidían que tener una doctora bien capacitada sería beneficioso para mantener la salud de los otros esclavos o del hogar, una esclava sería instruida para ello. Esta, más tarde, podía pagar su libertad con el dinero ganado ejerciendo fuera del hogar (si se lo permitían) o ser vendida a mayor precio gracias a sus cualidades aprendidas. De hecho, conocemos la existencia más o menos común de parejas de libertos en las que ambos ejercían profesiones médicas, a veces en la misma especialidad y otras en ámbitos diferentes.

En general, la formación de las médicas, al igual que la de sus pares masculinos, se centró en la práctica más que en una base teórica estricta, y sus habilidades médicas se transmitieron con mayor frecuencia de padre a hija o de marido a esposa y al contrario, o por medio del aprendizaje mediante tratados, en lugar de por medio de una escuela de medicina, ya que no existieron específicamente como tales. Así, se creía que una partera debía saber leer y escribir; tener un conocimiento profundo de la teoría y práctica de la obstetricia y disfrutar de su trabajo, o de lo contrario no podría desarrollar esta profesión.

Sorano de Éfeso, expuso una serie de características que debía atesorar cualquier aspirante a comadrona recogidas en su tratado de ginecología: «estar siempre sobria y llevar una vida honorable, ya que las mujeres les confían los secretos de su co-



**Fig. 73. Relieve que representa una operación de cirugía.
Casa del alivio de Télefo. Herculano (s. I d.C.), Nápoles.
Fuente: Museo Arquelógico Nacional 946377.**

razón; no debían ser supersticiosas ni dadas al pánico, ni tampoco demasiado habladoras, avariciosas (para despreciar cualquier tipo de soborno por parte de mujeres que desean practicar abortos legales); debía ser físicamente fuerte y saludable, con dedos largos y delgados y manos suaves (lo que significaría que no debe realizar las labores tradicionalmente asociadas a las mujeres en el hogar, como el cardado de la lana, que afectaba mucho a sus manos)». Las fuentes no ofrecen una descripción similar sobre las cualidades de las aspirantes a médico, pero dado que en muchos casos ambas profesiones realizaban labores similares podemos suponer que no se diferenciarían demasiado (Texto 6).

Las doctoras, al estar más familiarizadas con las enfermedades femeninas y los partos (Texto 7), eran consultadas principal-

mente por pacientes mujeres, aunque sabemos que podían atender todo tipo de enfermedades y practicar cirugías. La mayoría de ellas eran libres, aunque en un elevado número de casos no nacieron en tal condición, sino que la consiguieron ahorrando para pagar a sus amos reuniendo una parte de los beneficios que obtenían, por lo que hasta entonces ejercieron como esclavas. No en vano, sus servicios no eran baratos, y llegaron a crearse disposiciones legales sobre las tarifas según las cuales todos estos profesionales cobraban lo mismo independientemente de su género y disfrutaban del mismo estatus.

En una inscripción conmemorativa del s. I a.C. se dice que la ciudad de Tlos en Lidia (Asia Menor) dio permiso oficial a Antioquida, la hija de Diodoto, para erigir una estatua de sí misma por su experiencia en medicina (Texto 8). Esta mujer, que trabajaba en Roma, ciertamente debía gozar de gran respeto en su ciudad natal. Galeno también se refiere a ella como la creadora de la medicina para el dolor en el bazo, así como para la gota en la cadera y el reumatismo, y el célebre médico Heraklides de Taranto también le dedicó un libro sobre las hemorragias nasales. Por lo tanto, era respetada por derecho propio y en pie de igualdad con sus colegas masculinos, como sucedió con muchas de sus compañeras (Sorano de Éfeso, *Ginecológicas*, 2.6).

4.5.1. La historia de Agnódice

Una joven llamada Agnódice quería estudiar medicina, y ante este problema decidió cortarse el pelo largo y vestirse como un chico con ayuda de su padre. Así viajó a Alejandría, donde se formaban los mejores médicos, y se convirtió en aprendiz del famoso Herófilo (Higino, *Fábulas*, 274. 10-13), uno de los pocos médicos que diseccionaron cadáveres antes del s. XIX, contribuyendo enormemente al conocimiento de la anatomía en el s. IV a.C. A su regreso, se enteró de que una mujer estaba teniendo un parto difícil y quiso ayudarla. Pero la mujer, con la impre-

sión de que Agnódice era un hombre, no aceptó hasta que ella se levantó la ropa y le mostró que era una mujer. Tras lograr que se recuperara le pidió que no mencionara a nadie su secreto, pero los problemas del parto eran muy frecuentes en Atenas y muy pronto se corrió la voz entre las mujeres embarazadas, que no pararon de llamarla hasta hacerse famosa.

Los médicos varones, en vista de que ya nadie les llamaba para estos casos, comenzaron a quejarse de Agnódice, y como aún no sabían que era una mujer lo acusaron de ser un seductor con las féminas, pues creían que ese debía ser el motivo de su éxito. El tribunal estaba a punto de declararla culpable cuando Agnódice se quitó la túnica y demostró que era una mujer y el problema se multiplicó, pues los otros médicos la acusaron con aún más rabia y el tribunal la condenó por violar la ley que le prohibía ejercer la medicina por su género. Sin embargo, fue entonces cuando las mujeres de Atenas a las que había ayudado protestaron para defenderla y lograron que el tribunal le perdonara la vida. De ese modo, la ley cambió para permitir a las mujeres aprender medicina y Agnódice ya no tuvo que esconderse. Se dice que ejerció la medicina como mujer con mucho éxito desde entonces.

Textos

Homero, *Iliada*, 11.734-741 (Trad. E. Crespo Güemes) (Texto 1)

Mulio, que era yerno de Augías, pues tenía por esposa a su hija mayor, la rubia Agamedea, que conocía tantas medicinas como cría la ancha tierra.

Eurípides, *Hipólito*, 293-6⁵⁷ (Trad. A. Medina González) (Texto 2)

Si estás sufriendo una aflicción de la que no debemos hablar, estas mujeres están aquí para ayudarte a superarla. Pero si se

⁵⁷ Fedra se dirige a su ayudante y se da por sentado que los médicos son hombres.

trata de una dolencia que podemos mencionar a los hombres, hablen para que los médicos puedan saberlo.

Inscripción dedicada a Fenóstrata⁵⁸ (Texto 3)

Aquí yace la comadrona y doctora Fenóstrata, ella no causó dolor a nadie y, habiendo muerto, es extrañada por todos.

Epitafio para una doctora de Roma (CIL VI 7581) (Texto 4)

A mi santa diosa, a Primilla, médica, hija de Lucius Vibius Melito. Ella vivió cuarenta y cuatro años, de los cuales pasó treinta con Lucius Cocceius Aphorus sin una pelea. Aphorus construyó esta tumba para su excelente y devota esposa y para sí mismo.

Epitafio encontrado en Pérgamo (Apéndice de la Antología Griega 190) (Trad. A. Lasso de La Vega)⁵⁹ (Texto 5)

Recibe, Pantheia, esposa mía, el saludo de despedida de tu esposo, que está sumido en un luto eterno por el destino que provocó tu muerte. Porque nunca antes Hera, patrona del matrimonio, vio a un esposo con tanta perfección de belleza, temperamento y sabiduría como tú. Me diste hijos, las imágenes de mí mismo. Cuidaste a tu vez de tu marido y de tus hijos. Dirigías hábilmente la casa y junto a mí gozabas de fama como médico porque, querida esposa, no estabas menos calificada que yo en el arte. Por tanto, Glykon, tu marido, te ha enterrado en este sepulcro, en el que también yace enterrado el cuerpo del difunto Filadelfo, y en el que yo mismo descansaré después de mi muerte; como compartí tu lecho nupcial, así me acostaré a tu lado bajo tierra.

⁵⁸ G. Kaibel, *Epigrammata Graeca ex lapidibus conlecta*, Berlín, 1878, 45. Fenóstrata ejerció en el Ática (s. IV a.C.). La inscripción contiene un relieve donde se la aprecia rodeada de niños.

⁵⁹ Un médico honra a su esposa y colega médico.

El juramento hipocrático (Hipócrates, *Tratados 1*)⁶⁰ (Trad. C. García Gual) (Texto 6)

Juro por Apolo el Médico y Esculapio y por Hygeia y Panacea y por todos los dioses y diosas, poniéndolos de jueces, que este mi juramento será cumplido hasta donde tenga poder y discernimiento. A aquel quien me enseñó este arte, le estimaré lo mismo que a mis padres; él participará de mi mandamiento y si lo desea participará de mis bienes. Consideraré su descendencia como mis hermanos, enseñándoles este arte sin cobrarles nada, si ellos desean aprenderlo.

Instruiré por precepto, por discurso y en todas las otras formas, a mis hijos, a los hijos del que me enseñó a mí y a los discípulos unidos por juramento y estipulación, de acuerdo con la ley médica, y no a otras personas.

Llevaré adelante ese régimen, el cual de acuerdo con mi poder y discernimiento será en beneficio de los enfermos y les apartará del perjuicio y el terror. A nadie daré una droga mortal aún cuando me sea solicitada, ni daré consejo con este fin. De la misma manera, no daré a ninguna mujer supositorios destructores; mantendré mi vida y mi arte alejado de la culpa.

No operaré a nadie por cálculos, dejando el camino a los que trabajan en esa práctica. A cualesquier casa que entre, iré por el beneficio de los enfermos, absteniéndome de todo error voluntario y corrupción, y de lascivia con las mujeres u hombres libres o esclavos.

Guardaré silencio sobre todo aquello que en mi profesión, o fuera de ella, oiga o vea en la vida de los hombres que no deba ser público, manteniendo estas cosas de manera que no se pueda hablar de ellas.

⁶⁰ El juramento se estableció en la Antigüedad y fue inicialmente modificado durante la Declaración de Ginebra (1948) y su revisión más reciente corresponde a 2017, pero en su formato original probablemente fue respetado tanto por médicos varones como por doctoras y parteras.

Ahora, si cumplo este juramento y no lo quebranto, que los frutos de la vida y el arte sean míos, que sea siempre honrado por todos los hombres y que lo contrario me ocurra si lo quebranto y soy perjuro.

Platón, *Teeteto*, 149⁶¹ (Trad. M.I. Santa Cruz) (Texto 7)

Sócrates: *Ten en cuenta lo que pasa con las parteras en general y entenderás fácilmente lo que quiero decir. Tú sabes que ninguna partera asiste a otras mujeres cuando ella misma está embarazada, sino cuando ya es incapaz de ello.*

Teeteto: *Desde luego.*

Sócrates: *Dicen que la causante de esto es Ártemis porque, a pesar de no tener hijos, es la diosa de los nacimientos. Ella no concedió el arte de partear a las mujeres estériles, porque la naturaleza humana es muy débil como para adquirir un arte en asuntos de los que no tiene experiencia, pero sí lo encomendó a las que ya no pueden tener hijos a causa de su edad, para honrarlas por su semejanza con ellas.*

Teeteto: *Es probable.*

Sócrates: *¿No es, igualmente, probable y necesario que las parteras conozcan mejor que otras mujeres quiénes están encintas y quiénes no?*

Teeteto: *Sin duda.*

Sócrates: *Las parteras, además, pueden dar drogas y pronunciar ensalmos para acelerar los dolores del parto o para hacerlos más llevaderos, si se lo proponen. También ayudan a dar a luz a las que tienen un mal parto, y si estiman que es mejor el aborto de un engendro todavía inmaduro, hacen abortar.*

Teeteto: *Así es.*

Sócrates: *¿Acaso no te has dado cuenta de que son las más hábil es casamenteras, por su capacidad para saber a qué hom-*

⁶¹ Sócrates explica a su amigo Teeteto el oficio de su madre, asegurando que solo las mujeres menopáusicas pueden ejercerlo, pero además deben haber sido madres con anterioridad.

bre debe unirse una mujer si quiere engendrar los mejores hijos?

Teeteto: *No, eso, desde luego, no lo sabía.*

Sócrates: *Pues ten por seguro que se enorgullecen más por eso que por saber cómo hay que cortar el cordón umbilical.*

Inscripción de la estatua erigida por Antioquida en Tlos, Licia (CMGen. 5.11, 13.827.14: *De Compositione Medicamentorum per Genera*) (Texto 8)

Antioquida de Tlos, hija de Diodoto, elogiada por el consejo y la gente de Tlos por su experiencia en el arte médico, ha erigido esta estatua de sí misma.

Para profundizar

Achterberg, Jeanne. *Woman as Healer*. Boston: Shambhala, 1991.

Flemming, Rebecca. *Medicine and the Making of Roman Women: Gender, Nature, and Authority From Celsus to Galen*. Oxford: Oxford University Press, 2000.

Flemming, Rebecca. «Women, Writing and Medicine in the Classical World». *The Classical Quarterly* 57 (2007): 257-279.

Furst, Lilian. *Women Healers and Physicians: Climbing a Long Hill*. Lexington: University Press of Kentucky, 1997.

Hemelrijk, Emily. *Matrona Docta: Educated Women in the Roman Elite*. Londres: Routledge, 1999.

Irving, Jennifer. «Restituta: The Training of The Female Physician». *Melbourne Historical Journal* 40 (2018): 44-56.

Kaibel, Georg. *Epigrammata Graeca ex lapidibus conlecta*. Berlín, 1878.

King, Hellen. «Agnodike and the profession of medicine». *Proceedings of the Cambridge Philological Society* 32 (1986): 53-77.

Parker, Holt. «Galen and The Girls: Sources for Women Medical Writers Revisited». *The Classical Quarterly* 62 (2012): 359-386.

Retief, Francois y Louise Cilliers. «The healing hand: the role of women in Graeco-Roman medicine». *Acta Theologica Supplementum* 7 (2006): 165-188.

Samana, Evelyne. *Les médecins dans le monde Grec*. Ginebra: Droz, 2013.

Conclusiones

Fernando Notario Pacheco

Corría el año 2019 cuando, ante la convocatoria de las actividades de la Semana de la Ciencia, los integrantes del Grupo de Investigación *Eschatia* decidimos apostar por elaborar un taller que, en ese momento, nos parecía plenamente novedoso. No creo equivocarme si afirmo que ninguno de los que nos involucramos en el proyecto en un primer momento llegamos a ser plenamente conscientes del carácter de la empresa que, con una mezcla de temeridad e inconsciencia, estábamos acometiendo. Sobre el papel, la propuesta no parecía ser especialmente ambiciosa: hacer un taller con unos materiales didácticos y una actividad de ludificación asociada a ellos (permítame quien lea estas líneas que empleemos este término en lugar del anglicismo «gamificación», particularmente disonante para quienes hacemos del inglés una de nuestras lenguas habituales de trabajo). La buena acogida del taller por parte del alumnado de Secundaria a quienes se les presentó (atribuible al interés de los materiales elaborados, a la original manera de presentarlos y al juego con el que culminaba el taller) nos llevó a pensar en la conveniencia de recuperarlo para la siguiente edición de la Semana de la Ciencia. Poco podíamos saber, sin embargo, que entre finales de 2019 y comienzos de 2020 el mundo iba a contemplar cómo resucitaba uno de los espectros con los que la humanidad había luchado desde que, al menos, conservamos documentos escritos: la pandemia global.

Cómo citar: Notario Pacheco, Fernando. «Conclusiones». En *La Antigua Grecia hoy. De la ciudadanía y sus límites al «desarrollo sostenible»*, editado por Miriam Valdés Guía y Fernando Notario Pacheco, 369-375. Madrid: Ediciones Complutense, 2024. <https://dx.doi.org/10.5209/div.018.22>

El COVID-19 nos sometió a un severo régimen de aislamiento, como buena parte de los lectores podrán recordar. Poco se puede añadir sobre los demoledores efectos que este tuvo en el bienestar físico, psicológico y emocional de quienes tuvimos que contemplar cómo un mundo que dábamos por seguro se derrumbaba para dar paso a otro donde la angustia, la perplejidad y la incertidumbre parecían estar a punto de ganar la partida. En lo que se refiere a nuestro pequeño proyecto, sin embargo, las nuevas circunstancias impuestas por la enfermedad llevaron a que lo que hacía tan solo un año había sido algo novedoso y casi impensado, como era un taller digital, ahora fuera algo prácticamente demandado para atender las necesidades de la educación a distancia. Con el convencimiento de que podíamos dar el salto con cierta solvencia, decidimos volver a lanzar un nuevo taller, con nuevos materiales, aunque de estructura similar al anterior. A partir de ahí, año tras año hemos ido revisando, retocando y actualizando los talleres digitales para que puedan ser empleados por los docentes y alumnos de la educación Secundaria que los consideren adecuados.

Estos talleres no pueden, sin embargo, por su propia naturaleza, publicarse exactamente de manera impresa. Se publicarán, en efecto, como situaciones de aprendizaje adaptadas a los ciclos de educación Secundaria que se ofrecerán de manera abierta en la página web del Grupo de Investigación (<https://www.ucm.es/eschatia/proyecto-fecyt-ludificacion>). Quienes estuvimos involucrados en el proyecto sentíamos, sin embargo, que no podíamos limitar el esfuerzo realizado a los materiales de los talleres y a la actividad de ludificación asociada a ellos: era la oportunidad de sacar adelante unos textos, no muy complejos, pero que permitieran hacer llegar nuestro trabajo a un público que no estuviera necesariamente vinculado al entorno educativo sin sacrificar, por otro lado, su afán divulgativo y didáctico.

En el primer capítulo hemos decidido agrupar las contribuciones que tenían una mayor relación con la política de la Grecia

clásica. Cualquier interesado en el mundo antiguo reconocerá que la antigüedad griega ha tendido a tener una proyección notable en el pensamiento político occidental en diferentes esferas que van desde el entramado conceptual con el que construimos el vocabulario actual hasta las formas más refinadas de pensar las relaciones entre el individuo, la comunidad y las leyes que la rigen. Sin embargo, moviéndonos entre los márgenes contrapuestos de la igualdad y la desigualdad en la ciudadanía, hemos intentado subrayar las contradicciones de unos sistemas políticos pretendidamente igualitarios que, en el fondo, no podían (ni, probablemente, hubieran querido) serlo. La democracia ateniense adquiere un papel de primera importancia en este capítulo tanto por ser el entorno del que más documentación conservamos como por ser, posiblemente, el espejo desde el que nos parece más fácil establecer parecidos y diferencias entre nuestras sociedades actuales y las pasadas. Y, sin embargo, como en todo ejercicio de atenta observación en un espejo, pronto podemos advertir grietas, arrugas y canas en nuestro rostro, ojos y cabellos. Al lector complaciente le puede parecer fácil desdeñar las democracias antiguas por su dependencia de la mano de obra esclava, pero tras revisar el pasado, puede correr el riesgo de enfrentarse a las desigualdades en las democracias actuales o al modo en que los insaciables mercados contemporáneos dependen de mano de obra explotada en condiciones degradantes en los países más pretendidamente democráticos del mundo. La lectura del capítulo también puede hacernos pensar sobre un problema esencial en las sociedades antiguas y que, en las contemporáneas, parecemos querer olvidar con inquietante tozudez: ¿a qué coste puede un sistema político establecer unas situaciones de privilegio de ciertos grupos de la población frente al resto? Los «iguales» espartiatas deben su predominio social a un cuidadoso control del conjunto de la sociedad espartana, desde los hilotas hasta sus propios niños, del mismo modo que la democracia ateniense no puede comprenderse sin el ejercicio de su imperio sobre unos aliados

que, en el mejor de los casos, podríamos decir que tienen unos márgenes limitados de autonomía.

En el segundo capítulo se han agrupado las aportaciones que, al hacer del género, la pobreza y la extranjería sus reflexiones principales, pueden resonar con especial relevancia en un mundo en el que los debates sobre estos aspectos se han adueñado de buena parte del discurso político y social. Con ellas ponemos de relieve cómo problemas como la pobreza social, el debate sobre cómo solucionarla o el drama de los migrantes forzados (exiliados, refugiados o simples personas que buscan una vida mejor más allá de su patria) son fenómenos que están bien lejos de ser únicamente contemporáneos. Los griegos plantearon ante estos problemas unas soluciones que, necesariamente, se encontraban ancladas en sus propios condicionantes históricos, pero que pueden servirnos en cualquier caso para incentivar la reflexión ante los debates que encontramos en el presente acerca de estas mismas cuestiones. Del mismo modo, el trato concedido por los sistemas políticos clásicos a los excluidos del sistema (mujeres y no ciudadanos) no puede comprenderse fuera de sus coordenadas históricas, pero puede ofrecer una perspectiva de interesante contraste con un presente donde todavía estamos lejos de tener una inclusividad política real. Finalmente, en unos tiempos donde las tensiones identitarias parecen haberse disparado bajo el impulso de unos discursos irresponsablemente impregnados de intolerancia, racismo y xenofobia, el análisis de los primeros relatos coherentes sobre la barbarie y la civilización puede ayudarnos a encontrar siquiera un mísero hilo de Ariadna que nos sirva para encontrar el inicio del demoníaco laberinto de prejuicios, bulos y medias verdades con que se construye la visión de los Otros.

En el tercer capítulo hemos recogido todas las aportaciones que trataban sobre la formación de los ciudadanos griegos a través de sus desarrollos culturales, sean estos elementos vinculados a la religión, al deporte o a la educación (ámbitos que, en

cualquier caso, resultarían difícilmente distinguibles entre sí en el mundo griego). La ciudadanía, tanto la antigua como la actual, no es una condición natural de nadie: en el fondo no deja de ser un constructo sociojurídico que cualquier comunidad política necesita perfilar, asumir y reproducir. La afirmación de la condición de ciudadano o ciudadana a través de la participación en actividades culturales compartidas ante la comunidad no es un gesto frívolo ni una simple ostentación de capital simbólico. Al contrario, se trata de una de las maneras más habituales y recurrentes de certificar el estatus cívico en un mundo donde los recursos documentales vinculados a la identidad individual tienen un carácter entre mínimo y anecdótico para la burocratizada sensibilidad actual. Del mismo modo, la participación en eventos musicales, religiosos o deportivos de los grupos sociales que no participan de las decisiones políticas directas no deja de ser una importante fuente de reafirmación de los valores compartidos por la comunidad, y, con ello, se consolidan como mecanismos para su reproducción. En todos estos sentidos, los paralelos entre las sociedades antiguas y actuales se vuelven a hacer presentes toda vez que podemos reconocer en los grandes eventos y celebraciones culturales los fuertes lazos que atan al individuo, la comunidad y la manera en la que esta se expresa.

Finalmente, en el cuarto capítulo se han agrupado los textos que tienen como punto de reflexión común la relación entre los griegos, su entorno natural y la salud. Al lector podría parecerle extraña la introducción de la ecología como un aspecto importante en el mundo griego: desde el mundo actual estamos habituados a pensar en el pasado como un horizonte libre de problemas ambientales o en donde, al menos, la humanidad tenía una capacidad más bien marginal para imponerse al entorno natural. En el periodo preindustrial, sin embargo, tenemos bien detectada la capacidad humana para sobreexplotar, desajustar y esquilmar los ambientes naturales. Los efectos adversos de estas crisis naturales no podían pasar desapercibidos, fuera el elevado gra-

do de deforestación del Ática o el alto precio de los productos marinos amenazados por la sobrepesca, aunque no siempre se pusieran en relación directa con las causas que los habían generado. El «pensamiento ecológico» del mundo griego diverge, como no podía ser menos, del actual, asentado como estaba en elementos más vinculados con el universo religioso y la moral que con cualquier observación científica. Sin embargo, algunos de los comportamientos iniciados en el periodo arcaico siguen resonando con fuerza en el presente, como son las complejas negociaciones culturales, sociales e identitarias que se establecen en torno al vegetarianismo o la desequilibrada posición de la mujer en el campo de la medicina profesionalizada. Del mismo modo, es difícil contemplar algunos eventos del pasado sin que nos recorra un incómodo escalofrío motivado por paralelismos con los que a veces querríamos no estar tan familiarizados, como la epidemia ateniense vivida por Tucídides y la más reciente pandemia.

La relación entre el pasado y el presente es siempre compleja, dinámica y cambiante, y en pocas ocasiones conviene reducirla a un simple ejercicio de primacía, interés o causalidad. Hay muchas maneras de acercarse a la Antigua Grecia desde el presente, como la admiración, la ironía o el paralelismo, pero desde el inicio del proyecto entendimos que había una estrategia que teníamos que emplear sobre cualquier otra si queríamos marcar cualquier tipo de diferencia: la significación. En las teorías actuales del conocimiento se tiende a afirmar que para que este se asiente de manera real, ha de ser significativo, es decir, ha de relacionarse de manera directa con el universo conceptual, simbólico, reflexivo o léxico de quien se acerca a él. Este no es un reto menor cuando hablamos de la Antigua Grecia al público general actual. ¿Qué puede importarle la Atenas democrática a una madre soltera cuyo primer interés es llegar a fin de mes con el exiguo sueldo de un empleo precario? ¿Cómo puede fijar la atención en la sociedad espartana un inmigrante adolescente

que acaba de incorporarse a un sistema educativo nuevo cuando tiene que reconstruir un nuevo sistema de relaciones sociales y familiares que reemplace el que ha dejado atrás? ¿Pueden las competiciones atléticas en la Antigua Grecia ser de interés en una sociedad que ha vivido una oleada de debates, discursos, memes o chascarrillos sobre el valor del deporte femenino en ámbitos todavía fuertemente identificados con el machismo? Por descontado, los participantes en el proyecto creemos que todo lo anterior, y mucho más, es posible, siempre que se ofrezca y aborde de una manera adecuada. Al enfrentar los problemas del pasado desde los del presente nos encontramos con que es posible reencontrarnos con ellos, pensarlos desde nuestra experiencia, y dejar que nuestra experiencia también pueda pensarse, de manera limitada, desde las herramientas empleadas en el pasado.

Abreviaturas

- AE*: *L'Année Épigraphique*, París.
- CMGen.*: De Compositione Medicamentorum per Genera (de Galeno).
- CIL VI*: G. Henzen-I. B. de Rossi-E. Bormann-Chr. Huel-sen-M. Bang, *Corpus Inscriptionum Latinarum, VI: Inscriptiones urbis Romae Latinae. Partes I-VII*, Berlín, 1876-1989.
- DVC*: Dacaris, S.I., Vokotopoulou, J., Christidis, A.F. (Eds.) 2013. *Ta Christiria Elasmata tis Dodonis ton Anaskafon D. Evangelidi*, Atenas.
- IE*: K. Clinton, *Eleusis. The Inscriptions on Stone. Documents of the Sanctuary of the Goddesses and Public Documents of the Deme*, Atenas, 2005-08.
- IG*: *Inscriptiones graecae consilio et auctoritate academiae litterarum regiae borussicae editae*, Berlín, 1873-.
- LOD*: Lhôte, É. 2006. *Les Lamelles Oraculaires de Dodone*, Ginebra.
- SEG*: *Supplementum Epigraphicum Graecum*, Sijthoff and Noordhoff (1923 -)
- ML*: R. Meiggs, D. M. Lewis (eds.), *A Selection of Greek Historical Inscriptions to the End of the Fifth Century BC*. Oxford University Press, 1969 (Edición revisada de 1988)
- SGDI*: Collitz, H. et al. 1884. *Sammlung der griechischen Dialekt-Inschriften*, Gotinga.

Syll.: Wilhelm Dittenberger, (Reeditado por F. Hiller von Gaertringen), *Sylloge Inscriptionum Graecarum*, Leipzig: Hirzel, 1915-1924.

Lista de figuras

- Fig. 1. Fichas de voto de jueces atenienses (s. iv). Museo del Ágora de Atenas. Fuente: Wikimedia Commons.
- Fig. 2. *Kleroterion* o máquina de sorteos de los tribunales. Museo del Ágora de Atenas. Fuente: fotografía de la autora.
- Fig. 3. Estela con *Demokratia* coronando al *Demos* y con la inscripción de la ley de Eucrates para evitar un posible derrocamiento de la democracia en Atenas tras Queronea (337 a.C.). Fuente: Museo del Ágora de Atenas (Agora I 6524).
- Fig. 4. Mapa del Ática con la organización clisténica de demos, trittías y tribus. Fuente: Wikimedia Commons.
- Fig. 5. Sección de un trirreme griego, una antigua galera de combate. Fuente: Wikimedia Commons.
- Fig. 6. Espolón de bronce perteneciente a un barco griego del siglo II a.C. encontrado en Atlit (Israel), Museo Marítimo Nacional de Haifa. Fuente: Wikimedia Commons.
- Fig. 7. Figura de plomo de soldado lacedemonio, s. VI-V a.C. Fuente: New York Metropolitan Museum 24.195.61.
- Fig. 8. La Liga de Delos al inicio de la Guerra del Peloponeso. Fuente: Wikimedia Commons.
- Fig. 9. Fin de la pobreza. Fuente: Organización de las Naciones Unidas.
- Fig. 10. Condenados a galeras. Recreación en el Museo Marítimo de Barcelona. Fuente: Wikimedia Commons.
- Fig. 11. Georg Simmel (1858-1918). Fuente: Wikimedia Commons.

- Fig. 12. Interior del taller de un bronceista. *Berlin Foundry Coup*, ca. 490-480 a.C., *Kylix* de figuras rojas procedente de Vulci, Italia, Museos Estatales de Berlín, Berlín F 2294. Fuente: Wikipedia.
- Fig. 13. Anciana pobre ebria. Copia romana de una escultura griega del s. III-II a.C. (Museos Capitolinos, Roma inv. MC0299). Fuente: Wikimedia Commons.
- Fig. 14. El príncipe y el mendigo. Ilustración para el libro *The Prince and the Pauper*, 1882, de Frank T. Merrill, L.S. Ipsen, John Harley-Gutenberg.org. Fuente: Wikimedia Commons.
- Fig. 15. Ulises disfrazado de mendigo se presenta ante la reina Penélope, su hijo y su padre Laertes (placa de terracota, ca. 460/50 a.C.). Fuente: New York Metropolitan Museum 30.11.9.
- Fig. 16. Edipo mendigo y su hija Antígona (ilustración de A. Lang y M. Donald Grant, 1898). Fuente: Flickr.
- Fig. 17. Diógenes en su tinaja (óleo de Jean-León Gérôme, 1860). Fuente: Walters Art Museum, Maryland.
- Fig. 18. Eirene con el niño Pluto. Copia romana en mármol del original griego del s. IV a.C. (Glipoteca de Múnich, Inv. 2019). Fuente: Wikimedia Commons.
- Fig. 19. La migración en la Agenda 2030. Fuente: Guía de Planificación: Mujeres Migrantes y Modos de Vida, p. 10. PNUD, Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo.
- Fig. 20. Colonias griegas durante el período arcaico (s. VIII-VI a.C.). Fuente: Wikimedia Commons.
- Fig. 21. *Ostrakon* donde se lee el nombre del general ateniense Temístocles, conocido por ser el principal artífice de la flota ateniense, que haría posible la victoria de Salamina contra los persas. Temístocles fue condenado al exilio en torno al 471 a.C. (Museo del Ágora, Atenas). Fuente: Wikimedia Commons.

- Fig. 22. Busto de Temístocles. Fuente: Wikimedia Commons.
- Fig. 23. Antígona acompaña a su padre Edipo al exilio (óleo sobre lienzo de Charles Jalabert, 1842). Fuente: Musée des Beaux-Arts de Marseille.
- Fig. 24. Decreto de Temístocles (=ML 23). Inscripción hallada en Trecén (Peloponeso), s. III a.C., que presuntamente reproduce el texto del decreto que fue aprobado por el Consejo y la Asamblea de Atenas con las instrucciones para la evacuación. Fuente: Museo Epigráfico de Atenas vía Wikimedia Commons.
- Fig. 25. Localización de Atenas, Trecén y Salamina. Fuente: elaboración propia sobre plantilla de mapa mudo ofrecida por dmmaps.com.
- Fig. 26. Estatuilla de terracota conocida como «el pequeño refugiado». s. I a.C., probable copia de un original del s. III a.C. (Museo Arqueológico Nacional de Atenas, inv. 3485). Fuente: Wikimedia Commons.
- Fig. 27. Los Muros Largos de Atenas durante la Guerra del Peloponeso. Fuente: Wikimedia Commons.
- Fig. 28. Mapa de Sicilia, con la localización aproximada de Gela, Camarina y Siracusa. Fuente: elaboración propia sobre mapa mudo procedente de dmmaps.com
- Fig. 29. Busto de Alejandro. Copia romana del original del s. III/II a.C. (Museos Capitolinos, MC732). Fuente: Wikimedia Commons.
- Fig. 30. Refugiada armenia con su hijo herido tras el genocidio armenio. Fuente: Wikimedia Commons.
- Fig. 31. Campo de refugiados ruandeses en la República del Congo tras el genocidio de Ruanda. Fuente: Wikimedia Commons.
- Fig. 32. Lécito con representación de una boda con los novios en un carro. New York Metropolitan Museum of Art 56.11.1.
- Fig. 33. Copa del Pintor Duris. Mujer trabajando. Fuente: New York Metropolitan Museum of Art 1986.322.1.

- Fig. 34. Copa del Pintor Hieron con mujer sacrificando. Fuente: Toledo Museum of Art 1972.55.
- Fig. 35. Mujeres tejiendo en el hogar. Fuente: New York Metropolitan Museum of Art 31.11.10.
- Fig. 36. Flautista en simposio en crátera de campana del pintor de Nicias. Fuente: Museo Arqueológico Nacional 11020.
- Fig. 37. Espejo de joven espartana. Segunda mitad del s. VI a.C. Fuente: New York Metropolitan Museum 38.11.3.
- Fig. 38. Arquero escita. Plato ático de figuras rojas procedente de Vulci (s. VI a.C.). Fuente: British Museum GR 1837.6-9.59.
- Fig. 39. Esclavo transportando muebles para un simposio. Pélicce ateniense de figuras rojas (s. V a.C., Ashmolean Museum 14589184566). Fuente: Wikimedia Commons.
- Fig. 40. Metecos pesando sus mercancías. Ánfora ática de figuras negras (s. VI a.C., New York Metropolitan Museum). Fuente: Wikimedia Commons.
- Fig. 41. Escultura romana de original griego «Galo moribundo» (s. III a.C.). Fuente: Museos Capitolinos, Roma, S 747.
- Fig. 42. Las *poleis* griegas durante la Segunda Guerra Médica. Fuente: elaboración propia.
- Fig. 43. Ánfora ateniense de figuras rojas, fechada entre el 500 y el 450 a. C., procedente probablemente de Rodas. Representa la lucha entre un griego, aguerrido y valiente, con su escudo y su lanza, atacando de cerca, y un arquero persa en retirada. Fuente: New York Metropolitan Museum 06.1021.117.
- Fig. 44. La Pitia de Delfos sentada en un trípode. Fuente: Pixabay.
- Fig. 45. Placa oracular de Dodona. Fuente: Museo Arqueológico de Ioánina, Inv. M12 – AMI 2941.
- Fig. 46. Ejemplo del uso del término *martyres* (rodeado en rojo) para referirse a los testigos de una manumisión. Autor: Meyer, 2013, p. 148, nº 14.

- Fig. 47. Estatua de bronce de una joven corredora procedente de Esparta (520 a.C., British Museum 1876,0510). Fuente: Wikimedia Commons.
- Fig. 48. Estatua de bronce de una atleta espartana (s. vi a.C.). Fuente: Athens National Museum 2587511.
- Fig. 49. Sacerdotisa ante altar realizando libación del Pintor de Villa Giulia. Fuente: New York Metropolitan Museum of Art 1979.11.15.
- Fig. 50. Lécito funerario de Mirrine, sacerdotisa de Atenea Nike (finales del s. v a.C.). Fuente: Museo Arqueológico Nacional, Atenas, Inv. 4485.
- Fig. 51. Relieve de Deméter, Perséfone y Triptólemo. Fuente: New York Metropolitan Museum 14.130.9.
- Fig. 52. Lécito de figuras rojas (500-450 a.C.) con ménade con tirso, nebris y serpiente. Fuente: New York Metropolitan Museum 41.162.19.
- Fig. 53. Estela de mármol de niña con pájaros. Fuente: New York Metropolitan Museum of Art 27.45.
- Fig. 54. Nacimiento de Erictonio. Fuente: New York Public Library.
- Fig. 55. Restos arqueológicos del santuario de Atenea Calcieco. Fuente: fotografía de la autora.
- Fig. 56. Restos arqueológicos del Meneleo. Fuente: fotografía de la autora.
- Fig. 57. Figura de plomo del Santuario de Ártemis Ortia de finales del s. VII a.C. Fuente: New York Metropolitan Museum 24.195.4.
- Fig. 58. Restos arqueológicos del santuario de Ortia. Fuente: fotografía de la autora.
- Fig. 59. Inscripción del Dípilon. Fuente: Wikimedia Commons.
- Fig. 60. Escritos sin huecos entre las palabras. Autor: Diego Chapinal-Heras.
- Fig. 61. Ártemis. Fuente: Pixabay.

- Fig. 62. Trirreme griego. Deutsches Museum, Múnich, Alemania. Fuente: Wikimedia Commons.
- Fig. 63. Friso del Partenón de Atenas representando a bueyes preparados para ser sacrificados. Ref. Bloque S XLVI. Fuente: fotografía del autor.
- Fig. 64. Pescador que lleva llampugas representado en un fresco de Akrotiri, en la isla de Santorini, Grecia, (1600 a.C. Museum of Prehistoric Thera). Fuente: Wikimedia Commons.
- Fig. 65. Vasija minoica con decoración marina, 1500 a.C. Hoy en el Museo Arqueológico de Heraklion (Creta, Grecia), c 3383. Fuente: Wikimedia Commons.
- Fig. 66. Plato para consumir pescado decorado con peces. Procedente de Apulia, 340-320 a.C. Hoy en el Museo del Louvre. K588. La cavidad central se utilizaba para que los líquidos del pescado se acumularan allí o bien para alojar salsas con las que acompañar el pescado (como, por ejemplo, la salsa tasia). Fuente: Wikimedia Commons.
- Fig. 67. Posible busto de Séneca (s. I d.C. Museo Archeologico Nazionale di Napoli Inv. 5616). Fuente: Wikimedia Commons.
- Fig. 68. Posible estatua de Plutarco (Delphi Archaeological Museum 003MAD). Fuente: Wikimedia Commons.
- Fig. 69. Una imagen reconstruida de niña de 11 años que murió durante la plaga en Atenas y cuyo esqueleto se encontró en el Cerámico (Museo Arqueológico Nacional, Atenas. Exposición temporal). Fuente: Flickr.
- Fig. 70. Representación de la plaga de Atenas por Michael Sweerts. Fuente: Los Angeles County Museum of Art.
- Fig. 71. Un sepulturero camina por las tumbas del cementerio de Cajú (Río de Janeiro, Brasil) después de finalizar el entierro de una persona que se sospecha pudo morir de

COVID-19. Fuente: Antonio Lacerda (EFE) en *El País*.

Fig. 72. Aríbalo ático de figuras rojas que representa un físico atendiendo un paciente (s. v a.C.). Louvre CA 1989-CA 2183. Fuente: Wikimedia Commons.

Fig. 73. Relieve que representa una operación de cirugía. Casa del alivio de Télefo. Herculano (s. I d.C.), Nápoles. Fuente: Museo Arquelógico Nacional 946377.

Este libro es el resultado del trabajo del Grupo de Investigación *Eschatia*, de la Universidad Complutense de Madrid, sobre la Antigua Grecia, realizado desde 2019 para la Semana de la Ciencia en colaboración con centros educativos de educación secundaria y bachillerato. La obra recoge los contenidos de una serie de talleres que muestran cómo el conocimiento del pasado clásico, especialmente de la Atenas democrática, puede ser especialmente útil a la hora de comprender y analizar el presente. Los temas tratados, como los problemas de la igualdad y desigualdad, de la ciudadanía y sus límites, de la democracia y del imperialismo en todo su dinamismo, son esenciales para la autocomprensión actual. El fenómeno de la pobreza y las desigualdades sociales se manifiestan especialmente en la extranjería, la inmigración y la concepción del «Otro», en la dependencia y la esclavitud, pero también, de modo notorio, en las diferencias de género y en la educación. Se abordan igualmente y de forma novedosa los aspectos relacionados con la salud y el medio ambiente. Todos estos retos siguen siendo prioritarios en la contemporaneidad, como demuestra su conexión en este texto a través de los Objetivos de Desarrollo Sostenible de la ONU.