



FILO:UBA
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Buenos Aires

A

-Costumbres en común-, de Hesiodo a Aristofanes las prácticas de sociabilidad campesina en la grecia antigua

Autor:

Gallego, Julián

Revista:

ANALES DE HISTORIA ANTIGUA, MEDIEVAL Y MODERNA

1997, 30 - 7-70



Artículo



FILO:UBA
Facultad de Filosofía y Letras

FILODIGITAL
Repositorio Institucional de la Facultad
de Filosofía y Letras, UBA

**«COSTUMBRES EN COMUN»,
DE HESIODO A ARISTOFANES
LAS PRACTICAS DE SOCIABILIDAD CAMPESINA
EN LA GRECIA ANTIGUA**

por

Julián Gallego

Universidad de Buenos Aires

El lector avezado encontrará inmediatamente familiar la frase entrecomillada bajo la cual pretendemos inscribir nuestro trabajo. En efecto, el último libro de Edward P. Thompson tiene como tema central la cultura popular comprendida dentro de su contexto histórico específico, analizando su utilización retórica de la costumbre y estudiando de qué modo se define en relación con las influencias externas. En el marco histórico considerado por el autor, ciertamente, cultura y costumbre coinciden en tanto que las prácticas sociales y los valores simbólicos populares se organizan como una cultura consuetudinaria no hegemonizada por la ideología dominante, dando lugar a la paradoja de una cultura tradicional rebelde¹. ¿Es factible para nosotros hablar de modo similar respecto del campesinado griego? Adoptando una definición muy difundida, podemos delimitar al campesinado en forma sumaria como un sector social que interrelaciona cuatro factores básicos, a saber: la unidad de explotación familiar como modo principal de organización social, el trabajo de la tierra junto con la cría de ganado como primordiales medios de vida, una cultura tradicional específica que depende estrechamente de la vida social dentro de las pequeñas comunidades rurales y, finalmente, la subordinación ante el dominio de poderosos agentes externos a las aldeas².

¹ Cf. E.P. THOMPSON, *Costumbres en común*, Barcelona, 1995, especialmente, «Introducción: costumbre y cultura», pp. 13-28.

² Véase, por ejemplo, T. SHANIN, *Naturaleza y lógica de la economía campesina*, Barcelona, 1976. Cf. B. GALESKI, *Sociología del campesinado*, Barcelona, 1977, esp. pp. 45-162; también, E. WOLF, *Los campesinos*, Barcelona, 1971, y P. WORSLEY, «Economías campesinas», en R. SAMUEL, ed., *Historia popular y teoría socialista*, Barcelona, 1984, pp. 169-176. Los dos últimos autores siguen, en alguna medida, las concepciones de R. REDFIELD, *Peasant society and culture*, Chicago, 1956.

Excepto en lo que respecta a la dominación desde afuera de las comunas campesinas, los demás elementos parecen ser comunes tanto al campesinado griego como a otras sociedades de pequeños labradores. Esta diferencia no resulta un aspecto meramente accesorio o secundario, pues, como ha reconocido Moses I. Finley, la pertenencia del campesinado a la comunidad política como componente con plenos derechos para la participación cívica e institucional fue un fenómeno nuevo del mundo greco-romano con pocas reiteraciones en la historia, hecho que adquiere mayor relevancia si se contrasta esta situación excepcional con el tema corriente de la sujeción política de los campesinos que hallamos en la mayor parte de las sociedades agrarias³. Pero si de algo pueden servirnos las precisiones de Thompson para situar la cultura popular en su contexto histórico concreto, es no sólo en este terreno apuntado por Finley, que, por cierto, da una especificidad muy fuerte al campesinado greco-romano, sino justamente en el de los otros tres principios que conforman al campesino como actor social, puesto que se trata de abordar el problema no a partir de proposiciones generales transhistóricas sino mediante un ajustado análisis de las situaciones reales. Por supuesto, los labradores griegos fundaban su existencia en una economía campesina familiar y se procuraban su subsistencia complementando el cultivo de los campos con la crianza de ganado. Pero esto resultaría falto de historicidad si no lográramos articular una explicación del hecho no de acuerdo a una visión generalizadora, que encontraría una semejanza global entre los campesinados de diferentes épocas y regiones, sino en función de los específicos modos de vida social y cultural de los labriegos helénicos. Nos parece que para una comprensión más adecuada de este problema es necesario no únicamente postular en forma metodológica la íntima conexión entre la vitalidad de la cultura campesina y la presencia de pequeñas comunidades rurales, como plantean -aunque no sin acierto- muchos estudiosos del campesinado, sino, sobre todo, analizar la cultura tradicional particular de los cultivadores griegos a partir del modo concreto en que se constituían las prácticas de sociabilidad que daban existencia real a la aldea.

La agricultura campesina de la Grecia antigua, al menos según la versión que sobre ella encontramos en los *Trabajos y días* de Hesíodo, ha sido analizada como una práctica religiosa⁴. A partir del análisis de la oposición entre oficios artesanales y trabajo agrícola, según el modo en que aparece desarrollada en el *Económico* de Jenofonte, se ha llegado también a la misma conclusión, pues si bien «la actividad del artesano pertenece a un dominio en el que ya se ejerce en Grecia un pensamiento positivo», la agricultura, por el contrario, «persiste integrada en un sistema de

³ M.I. FINLEY, *La economía de la antigüedad*, México, 1974, p. 132 (y nota 2, en la que se destaca esto último remitiendo a la unanimidad de las visiones en torno a la subordinación de los campesinos que recorre el ya clásico libro compilado por T. SHANIN, *Peasants and peasant societies*, Harmondsworth, 1971). Véase, sin embargo, la posición más matizada de G.E.M. de STE. CROIX, «The peasantry and their villages», en *The class struggle in the ancient Greek world*, London-New York, 1981, pp. 208-226 y 581-585.

⁴ Acerca del trabajo agrícola como práctica religiosa, ver M. DETIENNE, *Crise agraire et attitude religieuse chez Hésiode*, Bruxelles-Berchem, 1963, esp. pp. 32-51.

representación religiosa»⁵. Algo similar hallamos en una formulación de Eurípides que encuentra posible que «una tierra estéril, si consigue una oportunidad favorable de parte de un dios, produzca perfectamente espiga, y una fértil, si se ve privada de lo que le es necesario obtener, dé mal fruto»⁶. Estas afirmaciones implican que los dioses eran los amos del tiempo, lo cual los hacía responsables por el crecimiento de las plantas. Consecuentemente, tanto el campesino en forma individual como la comunidad en tanto sociedad de carácter agrícola tenían que disponer de algún modo sus relaciones con los dioses⁷. Tratar el problema enunciado conlleva pues partir del nivel propio de las prácticas en que el fenómeno se presenta, lo que podríamos denominar la religiosidad rural. La agricultura es realmente un culto de lo agrario, y, en el plano de las figuras imaginarias, no es principalmente el trabajo de la tierra lo que tiene lugar a través de la actividad cotidiana del campesino griego sino una ritualidad ligada esencialmente a los dioses, que imponen y reclaman su adecuado cumplimiento en pos de una vida buena⁸. Es en inmanencia a estas prácticas, en una relación indisoluble, que se desarrolla toda la actividad de los *georgoi* de la Grecia antigua. Esto implica que al abordar la cuestión de las prácticas religiosas rurales ligadas a los ciclos vitales de la labranza, se desplieguen ante nuestros ojos los elementos que en la situación histórico-social constituyen a la agricultura como un «habitus» específico, lo cual al mismo tiempo significa analizar las figuras simbólicas que la instituyen como una práctica singular.

El hacer propio de estas prácticas consiste en el cultivo del campo. Los ciclos estacionales de la naturaleza implican para los labradores distintos quehaceres cotidianos que conforman los elementos concretos de la práctica⁹. Pero estos ciclos se inscriben de entrada en un ritual que se presenta con un carácter religioso, pues «los momentos de la vida antigua religiosa son simplemente paralelos a los de la vida de la naturaleza»¹⁰, de modo que su institución social como práctica es, antes que nada,

⁵ J.-P. VERNANT, «Trabajo y naturaleza en la Grecia antigua» en *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, 2ª ed., Barcelona, 1985, pp. 252-274, cita en p. 260. Siguiendo los análisis de Vernant, Maurice GODELIER ha conceptualizado esta integración como «la parte ideal de lo real»; cf. el capítulo con ese nombre en *Lo ideal y lo material*, Madrid, 1989, pp. 153-198, esp. pp. 161-163.

⁶ EURIPIDES, *Hécuba*, 593-596. Cf. ISÓCRATES, VII, 30.

⁷ Véase, recientemente, S. ISAGER y J.E. SKYDSGAARD, *Ancient Greek agriculture. An introduction*, London, 1992, pp. 159-198.

⁸ Ver P. VIDAL-NAQUET, «Valores religiosos y míticos de la tierra y el sacrificio en la *Odisea*», en *Formas de pensamiento y formas de sociedad en el mundo griego. El cazador negro*, Barcelona, 1983, pp. 33-61; cf. asimismo, N. VANBREMEERSCH, «Représentation de la terre et du travail agricole chez Pindare», *QdS*, 25, 1987, pp. 73-95.

⁹ Respecto de los elementos concretos de la práctica, la idea de habitus recién utilizada y la posibilidad de pensar una lógica de la práctica, cf. P. BOURDIEU, *El sentido práctico*, Madrid, 1991, pp. 91-111 y 137-165.

¹⁰ L. GERNET, «Agapes campesinos antiguos», en *Antropología de la Grecia antigua*, Madrid, 1980, pp. 25-58, en p. 31.

imaginaria¹¹. En verdad, desde la mirada generalizadora de las ciencias sociales podemos encontrar semejanzas entre los trabajos rurales del campesino de la Grecia antigua y los de cualquier otro pequeño productor agrario de otra época y región. Pero si consideramos la existencia misma de la actividad agrícola en el mundo griego como práctica religiosa, lo que se destaca entonces es la singularidad de tal habitus. Operar una separación entre un plano material, que puede, en efecto, ser común a distintas sociedades campesinas, y un plano ideal que sólo actuaría como contexto de lo material, aunque lo estimemos incluso como algo indisociable del primero, no puede sostenerse por más tiempo, so pena de perder de vista el problema específico de la delimitación de las prácticas concretas, en nuestro caso, las de los campesinos griegos y su singularidad histórico-social¹².

Esto, ciertamente, supone la existencia de un imaginario social, hecho que, como tal, implica la presencia de una instancia comunitaria, es decir, un punto de reunión, y, por lo tanto, un nivel de organización que excede los límites del hogar campesino. En efecto, si bien los consejos prácticos y religiosos de Hesíodo pueden llevarse inmediatamente a cabo en las unidades domésticas rurales, la posibilidad misma de aconsejar y transmitir su experiencia, en este caso a su hermano Perses, conlleva la articulación de las relaciones sociales agrarias a un nivel más abarcativo que el delimitado por el *oikos*, que podemos abordar en el marco de la comunidad aldeana. Este hecho aparece con claridad en el poema de Hesíodo y, en rigor, debemos asumir que, puesto que estamos analizando una sociedad eminentemente rural, la aldea conforma, conjuntamente con el hogar, el plano básico en que la vida social y cultural del campesinado se desenvuelve. Pero si bien la unidad campesina resulta un elemento insoslayable, de todos modos, es ante todo la aldea la que aparece implicada cuando tratamos de discernir qué son esas «costumbres en común». Precizando esta noción para el ámbito rural, el propio Thompson propone comprender que «la costumbre agraria nunca fue realidad. Era entorno. La mejor forma de comprenderla es utilizando el concepto de “habitus” de Bourdieu: un entorno vivido que comprende prácticas, expectativas heredadas, reglas que determinan los límites de los usos a la vez que revelan posibilidades, normas y sanciones tanto de la ley como de las presiones del vecindario»¹³. En efecto, plantear la conformación de la comunidad aldeana significa observar los momentos concretos de su constitución efectiva alrededor de determinadas prácticas de diversa índole, todas ellas vividas de acuerdo a unas pautas culturales que le confieren su sentido social real.

¹¹ En el sentido que otorga a este concepto C. CASTORIADIS, *La institución imaginaria de la sociedad. 2: El imaginario social y la institución*, Barcelona, 1989. Cf. B. BACZKO, *Los imaginarios sociales. Memorias y esperanzas colectivas*, Buenos Aires, 1991, especialmente, pp. 11-32.

¹² Sobre la importancia de la producción simbólica respecto a las demás prácticas sociales dentro de un orden cultural dado, cf. M. SAHLINS, *Cultura y razón práctica. Contra el utilitarismo en la teoría antropológica*, Barcelona, 1988, pp. 203-212.

¹³ Cf. E.P. THOMPSON, «Costumbre, ley y derecho comunal», en *Costumbres en común*, ed. cit., pp. 118-212, cita en p. 122. En relación a su remisión al concepto de habitus de Pierre Bourdieu, ver nota 9.

Consecuentemente, el desarrollo de la *polis* desde la era arcaica no debe hacernos perder de vista este hecho básico. Y si a partir de la emergencia de la *polis* cabe plantearse el problema de la relación entre la ciudad y el campo¹⁴, uno de los elementos que es necesario considerar en este contexto es la comunidad de aldea¹⁵, cuya presencia -aunque sólo se trate de un conglomerado de caseríos rurales más o menos tradicionales de acuerdo a ciertas formas de asentamiento en el campo- resulta visible aquí y allá en las diferentes comunidades helénicas, al menos a partir del mundo homérico¹⁶. En esta dirección, el estatuto político adquirido por la aldea rural dentro de la ciudad-estado no resulta, de acuerdo al nivel de análisis que aquí proponemos, un factor excluyente para su definición como núcleo de la vida socio-cultural del campesinado. Ciertamente, el hecho de que en distintas ciudades las comunidades aldeanas se transformaran en municipios (*demoi*) con una organización de gobierno local como en el caso ateniense, o sin adquirir un rol político activo -tales los casos, según parece, de Eretria y Mileto-, determinaba configuraciones precisas y desarrollos históricos específicos que es necesario tener en cuenta¹⁷. También es menester que

¹⁴ Véase, por ejemplo, R. MARTIN, «Rapports entre les structures urbaines et les modes de division et d'exploitation du territoire», en M.I. FINLEY, ed., *Problèmes de la terre en Grèce ancienne*, Paris-La Haye, 1973, pp. 97-112. Asimismo, se hallarán elementos de interés en E. LEPORE, «Problemi dell'organizzazione della *chora* coloniale», y G. VALLET, «Espace privé et espace public dans une cité coloniale d'Occident (Mégara Hyblaea)», ambos en M.I. FINLEY, *ibid.*, pp. 15-47 y 83-94, resp.; M. MOGGI, «Organizzazione della *chora*, proprietà fondiaria e *homonoia*: il caso di Turi», *ASNP*, III, 17, 1987, pp. 65-88. Sobre ciudad y espacio rural en el mundo griego, brevemente, S.C. HUMPHREY, «Città e campagna nella Grecia antica», *RSI*, 83, 1971, pp. 124-129. En general, M.I. FINLEY, «La ciudad y el campo», en *La economía*, ed. cit., pp. 174-208, y F. KOLB, *La ciudad en la antigüedad*, Madrid, 1992, pp. 60-140.

¹⁵ En relación con la aplicación del concepto de comuna rural basada en la propiedad privada del suelo para el estudio del mundo agrario griego, remito a mi trabajo, «La sociedad campesina: del territorio rural al espacio cívico. Tierra y política en la Grecia antigua», *Anuario IEHS*, 11, 1996, pp. 273-299.

¹⁶ Se ha propuesto recientemente que existe una continuidad entre las sociedades que se desarrollaron en el ámbito helénico durante el segundo milenio y las que florecieron en el primero. Según esta interpretación, a la que aquí no adherimos, podría argumentarse una continuidad temporal aun más extendida en lo que se refiere a la presencia de las aldeas rurales en el mundo griego; cf. H. VAN EFFENTERRE, *La cité grecque. Des origines à la défaite de Marathon*, Paris, 1985, pp. 157-163 y *passim*. Respecto de la comunidad de aldea en la sociedad micénica, ver, entre otros, M. LEJEUNE, «El "damos" en la sociedad micénica», en M. MARAZZI, ed., *La sociedad micénica*, Madrid, 1982, pp. 104-122.

¹⁷ En cuanto a la presencia de demos en diferentes ciudades griegas, cf. V. VON SCHOEFFER, «Demoi», *RE*, V, 1, 1903, cols. 1-131, esp. cols. 33-34 y 121-131. Respecto de Eretria, W.P. WALLACE, «The demes of Eretria», *Hesperia*, 16, 1947, pp. 115-146, y, en relación a Mileto, M. PIERART, «Athènes et Milet I», *MH*, 40, 1983, pp. 1-18, esp. pp. 9-15 (véase, también, «Athènes et Milet II», *MH*, 42, 1985, pp. 276-299); en ambos casos el uso de un *demotikon* no implica que fueran unidades locales de gobierno. En forma general, acerca de la diferencia entre Atenas y otras ciudades democráticas en cuanto a las relaciones entre las aldeas y el centro político de la ciudad, ver R. OSBORNE, *Classical landscape with figures. The ancient Greek city and its countryside*, London, 1987, pp. 128-132.

consideremos aquí las diferencias existentes entre las comunidades cuyos campesinos participaban como ciudadanos -se encontraran o no estas aldeas integradas institucionalmente a la vida política de la *polis*- y aquellos poblados que se definían como *periecos*, que, aunque podían tener sus márgenes de autonomía y un gobierno local, de todos modos, no formaban parte de la comunidad política, es decir, carecían de derechos de ciudadanía y, por consiguiente, no participaban del gobierno de la *polis*. Sin embargo, en todos estos casos podemos encontrar ciertas formas de organización social que responden a la especificidad propia delimitada por la presencia de la comunidad de aldea que, en tanto que conjunto conformado por la articulación de unas prácticas sociales y un modo efectivo de apropiación del suelo, generaba una forma concreta de estructuración social del espacio en el mundo rural de la Grecia antigua¹⁸.

Partamos por el caso ateniense, con todo, el mejor conocido. Podemos tomar como punto de comienzo una idea compartida por los historiadores del mundo griego, formulada por Finley de la siguiente manera: «Los campesinos atenienses no vivían en granjas aisladas, sino en aldeas y pueblos, con sus plazas, centros de cultos locales y asambleas de vez en cuando, con su propia vida política ligada constitucionalmente a la de la ciudad-estado: los *demos* (municipios) registraban a los ciudadanos y llevaban las listas del servicio militar, y proporcionaban las relaciones de los hombres que podían ser elegidos anualmente por sorteo para ser miembros del consejo y muchas magistraturas»¹⁹. La primera parte de la formulación hace hincapié especialmente en aquello que otorgaba una cierta autonomía local a las aldeas del Atica; la segunda, pone el acento en aquello que permitía realizar la conexión concreta entre las instituciones locales de los *demos* y el poder central. Haciendo uso de otra imagen tópica, podemos concluir junto a Claude Mossé que «el *demos* constituía una célula muy viva, con sus cultos, sus asambleas y sus fiestas campestres: era el núcleo mismo de la democracia ateniense»²⁰.

David Whitehead ha realizado un análisis exhaustivo del funcionamiento y la organización de los *demos* atenienses, y ha puesto de relieve el rol de los municipios rurales en su doble papel de gobierno local y de elemento institucional del poder central²¹. El autor, de modo claro, percibe también cómo desde la época arcaica la agregación de las aldeas rurales en torno a un centro único permitió la constitución material de lo que, en definitiva, conformaría el espacio rural (*khora*) de la *polis*

¹⁸ Ver G.E.M. de STE. CROIX, *Class struggle*, ed. cit., p. 221: «The characteristic unit in which peasant life was organised was the village, the most common Greek word was *kome*. Of these *komai*, many were situated inside the territory of some city; and some belonged to a handful of absentee landlords, or even entirely to a single proprietor, to whom the villagers paid rents. On the other hand, there were also villages of freehold peasant proprietors».

¹⁹ M.I. FINLEY, *El nacimiento de la política*, Barcelona, 1986, p. 111.

²⁰ C. MOSSE, *El trabajo en Grecia y Roma*, Madrid, 1980, p. 85.

²¹ D. WHITEHEAD, *The demes of Attica 508/7-ca. 250 BC. A political and social study*, Princeton, 1986, esp. pp. 255-326. Cf. E. MEIKSINS WOOD, *Peasant-citizen and slave. The foundations of Athenian democracy*, London, 1988, pp. 101-110, y D. STOCKTON, *The classical Athenian democracy*, Oxford, 1990, pp. 57-84.

ateniense de la época clásica: los demos se organizarían políticamente a partir de las comunas rurales pre-existentes²². Una vez concretado este proceso, la nueva entidad territorial implicaría «la división de la ciudad por *komai* y del campo por *demoi*»²³. En efecto, los campesinos atenienses no vivían de modo disperso y aislado, sino en comunas rurales integradas a la vida política de la ciudad²⁴. Tal era la función nueva que habían adquirido los municipios rurales desde las reformas de Clístenes.

Es este rol en cuanto al gobierno local lo que confiere a los demos áticos su carácter único en la Grecia antigua, pues el Alcmeónida con sus medidas «politicised the Attic countryside and rooted political identity there»²⁵. A partir de entonces, la integración entre campo y ciudad había adquirido una forma orgánica por la cual las relaciones entre las comunidades locales y la sociedad global se regían por los lazos políticos e institucionales de la democracia. Esto implicó un límite cierto a los modos

²² Cf. D. WHITEHEAD, *Demos*, ed. cit., cap. 1, y apéndice I. Véase, asimismo, R. OSBORNE, *Demos. The discovery of classical Attika*, Cambridge, 1985, esp. cap. 2, y apéndices A y B.

²³ ISOCRATES, VII, 46; cf. PLATON, *Leyes*, V, 746d.

²⁴ Cf. J. PECIRKA, «Homestead farms in classical and hellenistic Hellas», en M.I. FINLEY, *Problèmes de la terre*, ed. cit., pp. 113-147, esp. pp. 133-137: el autor duda acerca de la existencia o no de granjas aisladas en el Atica, pero creo que, en este sentido, puede afirmarse junto a E. MEIKSINS WOOD (*Peasant-citizen*, ed. cit., p. 102) «the rarity of isolated farmsteads worked by farmers residing on their land away from nucleated settlement». Cabe señalar que, aunque más no fuera en el plano de las representaciones mentales, de todas maneras, era posible pensar en granjas aisladas como la del campesino de EURÍPIDES (*Electra*, 169 y 251-253), esposo de la hija de Agamenón. El problema no era tanto el habitar en una casa rural apartada sino la falta de lazos próximos con los vecinos (*ibid.*, 1130-1131). SOFOCLES (*Traquinias*, 32-33) brinda una imagen parecida, aunque en este caso la tenencia de la parcela no implica habitación: «igual que un campesino que ha tomado una tierra de labor alejada y la ve exclusivamente en los momentos de la siembra y la cosecha». Una situación tal es la que se desprende del ordenamiento ideal del territorio de la *polis* que recomienda ARISTOTELES (*Política*, VII, 10, 1330a 9-18), pues cada ciudadano contaría con una parcela cerca de la ciudad y otra cerca de la frontera. Sin embargo, la posibilidad de que los campesinos poseyeran parcelas dispersas en distintos terrenos no se opone a que el hábitat rural agrupado en torno a las aldeas y los centros urbanos -donde habitan los propietarios- fuera la pauta dominante. Raymond DESCAT encuentra en el *Contra Eratóstenes* de LISIAS (XII) una ilustración de este fenómeno para Atenas; cf. «L'économie», en P. BRIANT y P. LEVEQUE, dirs., *Le monde grec aux temps classiques. Le Ve. siècle*, Paris, 1995, pp. 295-352, en p. 320. De todos modos, la prospección arqueológica permite conocer la existencia de casas de campo en el Atica, hecho que supone una relación inmediata con la agricultura; ver, al respecto, los trabajos de J.E. JONES, L.H. SACKETT y A.J. GRAHAM, «The Dema house in Attica», *ABSA*, 57, 1962, pp. 75-114, y «An Attic country house below the Cave of Pan at Vari», *ABSA*, 68, 1973, pp. 355-452; cf. R. OSBORNE, *Demos*, ed. cit., apéndice A; S. ISAGER y J.E. SYDSGAARD, *Greek agriculture*, ed. cit., pp. 73-75. No obstante, la existencia de casas de campo nada indica en favor de la idea de que los propietarios de las mismas vivieran apartados de las aldeas sin participar de los lazos de sociabilidad campesinos que estamos analizando. Podríamos incluso estar ante casos semejantes a los que describen Sófocles o Aristóteles.

²⁵ R. OSBORNE, *Demos*, ed. cit., p. 189.

habituales de integración de las comunas locales en una sociedad agraria, en la que los terratenientes suelen ser los que marcan de algún modo el proceso en favor de su dominio sobre las clases rurales subalternas²⁶. En la Atenas clásica el pequeño labrador gozó de una independencia que se tradujo en lo que Finley ha planteado como «ese fenómeno nuevo, y pocas veces repetido de la antigüedad clásica: la incorporación del campesino a la comuna política como miembro con todos los derechos»²⁷. Este hecho, posibilitado en primer lugar por la abolición de la esclavitud por deudas a partir de una reforma política, quedó reasegurado «por el poder político creciente de la clase emancipada, en cuanto entró a formar parte de la comunidad que se gobernaba a sí misma, en la que pudo usar su posición tanto para fines políticos como para fines económicos»²⁸. En este sentido, las medidas políticas de Clístenes implicaron no sólo la reafirmación del poder de los campesinos sino también una elevación de las comunas aldeanas campesinas al rango de demos, es decir, como entidades territoriales y políticas de base ligadas al poder político central de la democracia ateniense. «El campesinado -concluye Finley- había obtenido su libertad personal y su derecho a la tierra no sin luchas, en que también había conquistado la ciudadanía, el derecho de ser miembro de la comunidad, de la *polis*. Esto en sí mismo era radicalmente nuevo en el mundo»²⁹.

Lo dicho hasta aquí nos permite comprender la manera en que los campesinos podían participar en forma activa, elegir y ser elegidos, debatir las decisiones, votar en las asambleas. La experiencia política de los campesinos no era escasa, pues los demos eran poderes institucionales de base y escuelas de aprendizaje político, por lo que el campesinado no desconocía ni se desentendía de lo que significaba el gobierno y la participación política. La presencia de los demos significaba, pues, una forma estrechamente vinculada con el complejo de prácticas institucionales que caracterizaba a la democracia ateniense.

Ahora bien, en tanto se basaban en las aldeas rurales pre-existentes, los demos no dejaban de ser, a pesar de su nuevo rol político, comunas agrícolas. En un fragmento de los *Salvajes* de Ferécates, el poeta cómico contemporáneo de Aristófanes, se encuentra una evocación de los tiempos primitivos anteriores a la civilización, contexto en que no existía aun la esclavitud «sino que las mujeres debían encargarse de todo el trabajo de la casa. Son ellas las que, desde el amanecer, debían moler el grano; ellas eran quienes hacían resonar la aldea con el ruido de sus muelas». A raíz

²⁶ Cf. H. ALAVI, *Las clases campesinas y las lealtades primordiales*, en E. HOBBSAWM / H. ALAVI, Barcelona, 1976, pp. 47-125. Ver también T. SHANIN, «Peasantry as a political factor», en IDEM, ed., *Peasants*, ed. cit., pp. 238-263 (= *La clase incómoda. Sociología política del campesinado en una sociedad en desarrollo (Rusia 1910-1925)*, Madrid, 1983, apéndice A, pp. 274-298), y «Peasantry: delineation of a sociological concept and a field of study», *European Journal of Sociology*, 12, 1971, pp. 289-300.

²⁷ M.I. FINLEY, *La economía*, ed. cit., p. 132.

²⁸ IDEM, «La esclavitud por deudas y el problema de la esclavitud», en *La Grecia antigua. Economía y sociedad*, Barcelona, 1984, pp. 169-188 y 293-297, en p. 188.

²⁹ IDEM, *Esclavitud antigua e ideología moderna*, Barcelona, 1982, p. 114.

de esto, Pierre Vidal-Naquet³⁰ hace notar la importancia de la mención de la aldea (*kome*), pues Ferécates invoca un tiempo pre-cívico. Esta anterioridad de la aldea respecto de la ciudad se encuentra también en Aristóteles, que si bien considera a la *polis* como la comunidad perfecta, ve en la *kome* una primera forma de agrupamiento cuyo objetivo radica en la convivencia de los grupos familiares³¹. Importa entonces destacar no únicamente la pre-existencia de la aldea respecto de la ciudad, sino también su persistencia en el marco de la organización del espacio cívico. En efecto, cada demo poseía en sí mismo los requisitos necesarios para funcionar, de algún modo, en forma autárquica a nivel económico, social e ideológico, aunque esto obviamente no debe hacernos perder de vista que para entender históricamente su dinámica sea menester articularlo con el sistema de demos que, como una red, daba existencia concreta a la ciudad-estado ateniense, conformando un tipo determinado de organización social del espacio y una estructura social global específica³². La autonomía que poseían los demos dentro de esta malla política implicaba que éstos no fueran únicamente subdivisiones del poder central sino unidades locales con sus propios derechos y sus propias determinaciones basados en instituciones, autoridades y reglas que les permitían administrar sus propiedades y tierras comunales, recaudar y gastar sus ingresos, organizar los cultos locales y los festivales³³. Esto tendía a constituirlos en una especie de *poleis* en microcosmos³⁴, con una naturaleza dual en tanto que actuaban simultáneamente como todo y como parte³⁵. La persistencia de la comunidad local

³⁰ FERECRATES, fr. 10 (Kock, I, p. 147), en ATENEO, VI, 163b, citado por P. VIDAL-NAQUET, «Reflexiones sobre la historiografía griega de la esclavitud», en *El cazador negro*, ed. cit., pp. 200-224, en p. 207.

³¹ ARISTOTELES, *Política*, I, 2, 1252b 15-18.

³² Respecto del nuevo espacio cívico ateniense, ver P. LEVEQUE / P. VIDAL-NAQUET, *Clisthène l'athénien. Essai sur la représentation de l'espace et du temps dans la pensée politique grecque de la fin du VIe. siècle à la morte de Platon*, Paris, 1964, esp. pp. 123-146. Sobre la organización social del espacio y los distintos niveles de estructuración, ver las aportaciones metodológicas de J.A. GARCIA DE CORTAZAR, «Introducción: espacio, sociedad y organización medievales en nuestra tradición historiográfica», en IDEM et al., *Organización social del espacio en la España Medieval. La corona de Castilla en los siglos VIII y XV*, Barcelona, 1985, pp. 11-41, y «Organización social del espacio: propuestas de reflexión y análisis histórico de sus unidades en la España medieval», *Studia Historica. Hª Medieval*, 6, 1988, pp. 195-269. En mi trabajo (citado en nota 15) he tratado esta cuestión más detenidamente.

³³ Para los diferentes aspectos señalados, cf. J.D. MIKALSON, «Religion in the Attic demes», *AJPh*, 98, 1977, pp. 424-435, Z. NEMES, «The public property of demes in Attica», *ACD*, 16, 1980, pp. 3-8, y D. WHITEHEAD, «Notes on Athenian demarchs», *ZPE*, 47, 1982, pp. 37-42. Este último considera exhaustivamente cada uno de los elementos que conforman el autogobierno local, desde la población y la organización política hasta el tipo de sociedad constituida en los demos, analizando también los gastos y las fuentes de ingreso, y la organización religiosa (*Demes*, ed. cit., parte II, «Inside the Deme», pp. 65-252).

³⁴ D. WHITEHEAD, *Demes*, ed. cit., p. XVIII.

³⁵ Esta es la tesis central del trabajo de B. HAUSSOULLIER, *La vie municipale en Attique. Essai sur l'organisation des demes au quatrième siècle*, Paris, 1884, trabajo que no he podido consultar en Buenos Aires y que sólo conozco por referencias y por la síntesis elaborada por el propio autor para Ch. DAREMBERG, E. SAGLIO y E. POTTIER, *Dictionnaire des*

como foco de la nueva organización política del espacio rural de la *polis* ateniense implicaba esencialmente que cada hombre se registrara en su propia aldea; por lo tanto, estaban dadas las condiciones para que, a partir de la conformación de una población según quedaba inscrita en cada demo, se delimitara paralelamente el propio territorio de la aldea de acuerdo a esta dialéctica ya señalada del todo y la parte³⁶.

Lo anterior deja en claro entonces que la comuna rural se encontraba en la base de los procesos sociales de la ciudad, y su extendida presencia en la *polis* griega implica «the peasant basis of society», son palabras de Robin Osborne, que además advierte que «the Greek city is not just a town, it cannot be divorced from its countryside»³⁷. En este sentido, la experiencia de la Atenas clásica resulta casi paradigmática. Se puede vislumbrar de qué modo el Atica adquirió su específica conformación rural a base del desarrollo de las comunas campesinas. Sabemos que la situación del Atica posterior a los reinos micénicos era la de un territorio poco habitado, y esto continuó siendo así al menos durante los dos siglos subsiguientes al colapso de la sociedad palatina, pues los pobladores del Atica, concentrados en la ciudad de Atenas propiamente dicha -que en ese entonces no era más que un conglomerado de poblados-, se hallaban aun afectados, según parece, por un sentimiento de inseguridad que los hacía desistir de vivir en pequeñas aldeas³⁸. Los datos arqueológicos permiten ver que durante el siglo VIII el campo ateniense comenzó a poblarse. Según Anthony Snodgrass, «en l'espace

antiquités grecques et romaines d'après les textes et les monuments, Paris, 1892, vol. II, parte 1, s.v. «Demos», pp. 83-91. Como ha reconocido D. WHITEHEAD, *Demes*, ed. cit., p. XXVI: «The enduring value of Haussoullier's *La vie municipale*, and the simplest explanation for why it has never yet been superseded, lies in its insistently clear conceptualization of the dual nature of the Kleisthenic deme, as simultaneously whole and part». Desde un punto de vista metodológico, ésta es la idea que recorre la obra de R. REDFIELD, *The little community*, Chicago, 1955; cf. J.D. POWELL, «Sobre la definición de campesinos y de sociedad campesina», en L.J. BARTOLOME y E.E. GOROSTIZA, comps., *Estudios sobre el campesinado latinoamericano. La perspectiva de la antropología social*, Buenos Aires, 1974, pp. 45-55.

³⁶ Véase W.E. THOMPSON, «The deme in Kleisthenes' reforms», *SO*, 46, 1971, pp. 72-79, en p. 74; A. ANDREWES, «Kleisthenes' reform bill», *CQ*, 27, 1977, pp. 241-248, esp. p. 243, sigue la sugerencia de Thompson. Cf. D.M. LEWIS, «Cleisthenes and Attica», *Historia*, 12, 1963, pp. 22-40, esp. pp. 26-33; asimismo, H. VAN EFFENTERRE, «Clisthène et les mesures de mobilisation», *REG*, 89, 1976, pp. 1-17; M. OSTWALD, «The reform of the Athenian state by Cleisthenes», en *CAH*, 2ª ed., vol. V, 1988, pp. 303-346, esp. pp. 309-319. En relación a la propiedad de la tierra, J.S. TRAILL (*The political organization of Attica. A study of the demes, trittyes and phylai, and their representation in the Athenian council*, Princeton, 1975, p. 73, nota 3) afirmaba que «all the territory of Attica, which a few exceptions, must have been associated theoretically, if not actually, with one deme or another». Respecto de esto último, ver, ahora, M.K. LANGDON, «The territorial basis of the Attic demes», *SO*, 60, 1985, pp. 5-15.

³⁷ R. OSBORNE, *Classical landscape*, ed. cit., pp. 13 y 193, respectivamente.

³⁸ Ver J.N. COLDSTREAM, *Greek geometric pottery: A survey of ten local styles and their chronology*, London, 1968, p. 336. Acerca del poblado urbano de Atenas, cf. A.M. SNODGRASS, *La Grèce archaïque. Le temps des apprentisages*, Paris, 1986, pp. 29-32, que muestra que a comienzos del siglo VIII Atenas era un centro cuasi-urbano, poco más que un agrupamiento de aldeas donde se refugiaba la población rural, lo cual supone una situación similar durante los siglos X y IX.

de deux générations de trente ans, entre 780 et 720 avant notre ère, la population avait pu être multipliée par un coefficient sept environ», y, de acuerdo con el análisis de las tumbas halladas en Atenas propiamente dicha y en el resto del Atica, el autor llega a la conclusión de que el resultado sugiere un desplazamiento ligero, aunque neto, de la ciudad hacia el campo³⁹, dato en verdad sintomático, puesto que Atenas participó escasamente de la expansión colonial en la que se vio embarcada la mayoría de las comunidades griegas en la era arcaica. Por esta causa, la población ateniense no conoció, al menos en un primer momento, una falta de tierras que la impulsara a emigrar, cosa que sí fue experimentada por las demás ciudades griegas que tempranamente tuvieron que buscar nuevos horizontes en otras regiones.

Los atenienses se aseguraron el control de sus propios territorios a través de la instalación de más y más aldeas rurales. Esto implicó el establecimiento de comunidades agrarias a través de las cuales sus miembros encontraban una forma de acceder a la propiedad de la tierra⁴⁰; de esta manera, en la práctica, terminaron llevando a cabo una especie de «colonización interna» sobre sus tierras⁴¹. El movimiento de expansión territorial se vio atenuado durante una parte del siglo VII a causa de los conocidos problemas agrarios de la época, pues el campesinado comenzó a ver restringida su movilidad social y espacial a partir del desarrollo de una verdadera clase acomodada rural⁴²; luego, a partir de las medidas tomadas por Solón y Pisístrato⁴³, se produjo una nueva aceleración del proceso de instalación de aldeas en el campo del Atica. Atenas aparecía así como una verdadera sociedad campesina, «a peasant basis of society» de acuerdo a la expresión de Osborne, lo cual no implica para nada que no existieran diferenciaciones sociales entre los atenienses. El establecimiento continuo de *demos*, más allá de la merma antes mencionada, implicó que entre los siglos VIII y VI la

³⁹ A. SNODGRASS, *Grèce archaïque*, ed. cit., p. 22; cf. también, pp. 16-23.

⁴⁰ *Ibid.*, pp. 33-37.

⁴¹ Cf. D. WHITEHEAD, *Demes*, ed. cit., pp. 8-9.

⁴² Sobre la existencia hacia el siglo VII de «a veritable rural "gentry"», cf. J.N. COLDSTREAM, *Pottery*, ed. cit., p. 362. En torno a la desaceleración del movimiento de expansión demográfica durante el siglo VII, ver J. McK. CAMP II, «A drought in the late eighth century B.C.», *Hesperia*, 48, 1979, pp. 397-411, esp. p. 400, nota 10. Ambos elementos sugieren, por un lado, la absorción del aumento de la población por el campo del Atica, y, por el otro, el desarrollo de una nobleza rural que comienza a competir con el campesinado por el control del territorio, lo cual producirá una merma en el movimiento de ocupación de la *khora*.

⁴³ De la extensa bibliografía acerca del problema, enviamos, sobre todo, a aquellos trabajos que plantean algunos elementos que nos han resultado de interés respecto a la mejora de la condición campesina. De modo general, véase A. ANDREWES, «The growth of the Athenian state» y «The tyranny of Pisistratus», ambos en *CAH*, 2ª ed., vol. III, 3, 1982, pp. 360-391 y 392-416, respectivamente; cf. M.R. CATAUDELLA, *Atene fra il VII e il VI secolo. Aspetti economici e sociali dell'Attica arcaica*, Università di Catania, 1966. Sobre la condición de la tierra antes y después de Solón, ver F. CASSOLA, «Solone, la terra e gli ectemori», *PP*, 19, 1964, pp. 26-68, y «La proprietà del suolo in Attica fino a Pisistrato», *PP*, 28, 1973, pp. 75-87. Ahora, ver T. GALLANT, «Agricultural systems, land tenure and the reform of Solon», *ABSA*, 72, 1982, pp. 111-124. Acerca del campesinado, C. MOSSE, «Les dépendants paysans dans le monde grec à l'époque archaïque et classique», en *AA.VV.*, *Terre et paysans dépendants dans les sociétés antiques*, Paris, 1979, pp. 85-97.

comunidad rural campesina se constituyera en un modo de repoblamiento de la *khora* a la vez que en una forma precisa de organización social del espacio agrario. A comienzos de la guerra del Peloponeso, Tucídides corroboraba la vigencia de esta situación entre los atenienses, pues si bien acataron la política de Pericles de protegerse dentro de los muros de la ciudad, «este traslado involuntario les resultó muy penoso, pues la mayoría de ellos estaban habituados a vivir en el campo»⁴⁴. En efecto, según consigna el historiador, «los atenienses disfrutaron por mucho tiempo de esta modalidad de asentamiento autónomo en el campo, y aún después de que se produjo el sinecismo, por haber nacido y haberse acostumbrado la mayoría de los antiguos y sus posteriores descendientes hasta esta guerra de ahora a vivir en el campo, siguiendo la tradición... Estaban apesadumbrados y soportaban con gran dolor abandonar por completo sus casas y sus templos, que habían sido tradicionalmente suyos por siempre, desde tiempos de la antigua constitución, y verse a punto de cambiar su tipo de vida, tras haber tenido que abandonar cada uno algo que representaba no otra cosa que su propia ciudad»⁴⁵.

El sinecismo del que nos habla Tucídides, ligado a la figura legendaria de Teseo⁴⁶, presenta en el caso ateniense algunas particularidades respecto al proceso ocurrido en otras ciudades⁴⁷, pues en la mayor parte del mundo griego consistió generalmente en la integración de una serie de poblaciones rurales dispersas que, llevando anteriormente una existencia independiente, llegaron a establecer un asentamiento físico conjunto. En el Atica, en cambio, se llevó a cabo una centralización del poder tanto en el orden político como en el religioso, pero sin cambios en las formas reales de ocupación del espacio⁴⁸. Tucídides había percibido ciertas diferencias entre Atenas y el resto de las ciudades, y argumentaba que «los demás pueblos no alcanzaron un desarrollo igual a causa de las migraciones». Las luchas por la tierra fueron más agudas en otras ciudades, a partir de lo cual, los hombres «expulsados de otra región

⁴⁴ TUCIDIDES, II, 14, 2. (Utilizo el texto de la traducción establecida por Antonio Guzmán Guerra, *Tucídides. Historia de la guerra del Peloponeso*, Madrid, 1989, con una introducción y notas del propio traductor.)

⁴⁵ *Ibid.*, II, 16, 1. Cf. Ph. BORGEAUD, «El rústico», en J.-P. VERNANT, ed., *El hombre griego*, Madrid, 1993, pp. 323-338, esp. pp. 330-331.

⁴⁶ TUCIDIDES, II, 15, 1. Cf. N. LORAUX, «L'Autochtonie: une topique athénienne. Le mythe dans l'espace civique», *Annales ESC*, 34, 1979, pp. 3-26 (= *Les enfants d'Athéna. Idées athéniennes sur la citoyenneté et la division des sexes*, 2ª ed., Paris, 1984, pp. 35-73).

⁴⁷ En relación al sinecismo en Grecia, véase H. VAN EFFENTERRE, *Cité grecque*, ed. cit., pp. 168-192. Este autor, según mi criterio, diluye el problema de la invención de la política y la emergencia de la *polis* en una larga duración que arranca mil años antes de Homero (cf. al respecto, *ibid.*, esp. pp. 11-28). Ver D. WHITEHEAD, *Demes*, ed. cit., pp. 8-9, que traza una distinción entre el caso de las demás ciudades y la situación ateniense, denominando al primero y más común con el nombre de *synoikismos* y al ejemplo ateniense con el de *sympoliteia*.

⁴⁸ Cf. W.E. THOMPSON, *SO*, 46, 1971, p. 72: «the demes were unquestionably local units, but that does not mean that they had formal boundaries or that these boundaries were of any significance in Kleisthenes' reforms». Por lo tanto, cabe sostener junto con el autor, que Clístenes «dealt with the demes as a series of isolated villages, not as blocks of territory». Respecto de las líneas de desarrollo de la Atenas arcaica, ver A. ANDREWES. «The growth of the Athenian state», *op. cit.*, pp. 360-375.

de Grecia por la guerra o por una revuelta interna, se refugiaban en Atenas por considerarla un lugar estable, y haciéndose al punto ciudadanos contribuyeron desde antiguo a engrandecer aún más la ciudad por el número de sus habitantes»⁴⁹. Sobre esta base Atenas conocería su excepcional desarrollo político, pues a partir de Clístenes las comunas aldeanas adquirieron un rol político que nunca consiguieron en otras *poleis*.

Los desarrollos esbozados hasta aquí ponen de manifiesto la presencia estructural de la comuna rural en la base de la *polis* ateniense, y es mediante su existencia que podemos entender la organización espacial del territorio ático como espacio político. Ciertamente, la *polis* clásica se conforma tanto morfológica como socialmente a partir de la comunidad de aldea, puesto que ésta aporta a la ciudad-estado su infraestructura espacial y demográfica, es decir, tanto una unidad territorial con su consiguiente ordenamiento del espacio, como el grupo humano que la habita y sus formas específicas de organización social⁵⁰. Pero en el caso ateniense, al menos desde fines del siglo VI a.C., junto al hecho de que los demos reemplazaron a las fratrías en el nivel inferior de la organización de la comunidad, también es menester destacar que los nuevos demos aparecían como otro medio de reducir la influencia aristocrática, incluso si en muchos casos los componentes de la vieja fratría y el nuevo demo coincidían. En el Atica, la comuna rural era una entidad política que se desdoblaba en un plano interno, el autogobierno local, y otro externo, su lugar institucional en relación al poder central. En ambos niveles, la nueva situación permite entrever el nuevo rol político que comienza a desarrollar en forma efectiva el campesinado, pues «it is easy to imagine the attraction of the proposal that groups of familiar neighbours should not only manage their own local affairs but play a part in the affairs of the state»⁵¹.

Llegados a este punto, cabe preguntarse cómo eran las relaciones entre estos grupos de familiares y vecinos que convivían en el seno de las comunas aldeanas, asunto que nos conduce al núcleo central de nuestro trabajo. Analizar esto resulta complicado, ya que en muchos aspectos la vida social de los demos permanece para nosotros impenetrable. De todos modos, podemos tomar como punto de partida el hecho de que nos encontramos ante una sociedad de carácter agrario cuya base social es el campesinado. Por otra parte, desde los análisis de Whitehead, que, a este respecto, considera al demo como una comunidad ideal⁵², cabe consignar la conformación, o bien el afianzamiento, de identidades específicas en cada comunidad. En efecto, el hecho de que los atenienses se identificaran por el demótico, implicaba que los ciudadanos tuvieran como punto de referencia, desde el nacimiento, a su patria local. Puede que esto, tal vez, confirmara elementos pre-existentes, y que la política clisteniana se apoyara no sólo en los núcleos rurales previos sino también en sus identidades locales subordinadas hasta ese momento por la vigencia del gentilicio convertido claramente en un símbolo de la aristocracia⁵³. En este sentido, es interesante

⁴⁹ TUCIDIDES, I, 2, 4-5.

⁵⁰ Cf. D.M. LEWIS, reseña de C.W.J. ELIOT, *Coastal demes of Attika. A study in the policy of Kleisthenes*, Toronto, 1962, en *Gnomon*, 35, 1963, pp. 723-725, en p. 724.

⁵¹ A. ANDREWES, *CQ*, 27, 1977, p. 243.

⁵² D. WHITEHEAD, *Demes*, ed. cit., pp. 223-234.

⁵³ Cf. ARISTOTELES, *Constitución de Atenas*, XXI, 4.

comprobar que Clístenes estableció nombres para los demos bien de acuerdo a los lugares, bien de acuerdo a los héroes fundadores⁵⁴, cuestión importante, porque, como se verá, el culto del héroe es un elemento fundamental en la constitución de los santuarios rurales ligados al campesinado. También se esbozan ciertos elementos de larga data en el hecho de que el reformador dejara que los demos conservaran sus antiguos usos en cuanto a la organización del *genos*, la fraternidad y los sacerdocios⁵⁵. En igual dirección parece expresarse Tucídides cuando afirma que, en el campo, los atenienses -tanto los pobladores más antiguos como sus descendientes- desarrollaron por mucho tiempo una pauta de asentamientos autónomos siguiendo la tradición; esto implicaba no sólo la posesión de fincas rurales sino también la edificación de templos, ancestralmente suyos por siempre desde la antigua constitución, «algo que representaba no otra cosa que su propia ciudad»⁵⁶. Las festividades religiosas, tales como las Dionisias rurales, podían actuar también como una manera de consolidar el patriotismo local, hecho que confirman los datos disponibles⁵⁷.

Por lo general, los miembros de los demos solían identificarse entre sí como *philoí*, es decir, amigos, tal como permite verlo Aristófanes en varios pasajes de diversas comedias⁵⁸. Sin embargo, el desarrollo de estas identidades locales basadas en la amistad no debe tomarse como sinónimo de falta de conflictos, asunto que será tratado más adelante. Por otra parte, entre un demo y otro las relaciones no siempre eran amistosas, tal como lo atestigua Plutarco al hacer referencia a las disputas que desde antiguo habían distanciado a los habitantes del demo de Hagnusia de los de Palena⁵⁹. Pero, de todos modos, la *philia* de la que habla el poeta cómico parece haber sido la regla. En los *Acarnienses*, por ejemplo, este tipo de relación que une a los miembros de un mismo demo aparece constantemente destacado, sobre todo, a partir de lo que expresa la voz colectiva del coro, compuesto por miembros del demo de Acarnes, con sus constantes invocaciones a los *demotai* para llevar a cabo tal o cual acción. Diceópolis, el protagonista de la comedia, increpa al coro diciéndole que va a matar a sus *philoí* más amados, lo cual es relacionado inmediatamente por el corifeo con los *demotai*; la parodia sobre el carbón (una de las ocupaciones principales de los acarnienses) atestigua en el mismo sentido, pues el corifeo asume como una tragedia que Diceópolis tenga como rehén a un costal *demotes*, un compañero de toda la vida y amigo de los carboneros⁶⁰. A pesar del conflicto desatado entre los acarnienses y

⁵⁴ *Ibid.*, XXI, 5.

⁵⁵ *Ibid.*, XXI, 6.

⁵⁶ TUCIDIDES, II, 16, 2.

⁵⁷ A. PICKARD-CAMBRIDGE, *The dramatic festivals of Athens*, Oxford, 1953, p. 50.

⁵⁸ Ver O. LONGO, «Società, economia e politica in Aristofane», *Dioniso*, 57, 1987, pp. 111-133, y esp. pp. 116-118, donde destaca la importancia de esta noción aunque en estrecha relación con los problemas económicos del campesino ático a comienzos del siglo IV.

⁵⁹ PLUTARCO, *Teseo*, XIII 2-3; cf. *infra*.

⁶⁰ ARISTOFANES, *Acarnienses*, 325-336 y 349. Para un análisis del lugar del vecindario en las obras aristofánicas, véase el clásico libro de V. EHRENBERG, *L'Atene di Aristofane. Studio sociologico della commedia attica antica*, Firenze, 1957, cap. VIII, «Famiglia e vicinato», pp. 273-309, y, más recientemente, D. WHITEHEAD, *Demes*, ed. cit., cap. XI, «The deme in comedy», esp. pp. 328-338. Cf. también, A. KOMORNICKA, «Les valeurs humaines dans les comédies d'Aristophane», *Pallas*, 38, 1992, pp. 267-276.

Diceópolis, éste no deja de considerar a los *demotai* como «buena gente», señal clara de la consideración de Aristófanes hacia los habitantes de las aldeas áticas⁶¹. Ciertamente, no siempre los *demotai* veían a sus compañeros con buenos ojos, tal como lo presenta el poeta en la misma comedia al hacer de un tal Lisístrato la vergüenza del demo de Colargos⁶². En otras oportunidades, un *demotes* podía transformarse en el centro de las bromas de sus amigos del demo, y esto parece ser una forma común de relación cotidiana entre los miembros de la aldea; así lo hace aparecer el poeta cómico en los *Caballeros* haciendo de Demóstenes el blanco de sus amigos y los de su casa por unas malas sandalias que le vendió el demagogo Cleón⁶³. En las *Nubes*, Estrepsiades busca a sus compañeros del demo de Cicinna, amigos y *demotai* capaces incluso de realizar un encomio a un miembro de su mismo demo, al menos según lo imagina el propio Estrepsiades⁶⁴.

Pero las disputas entre los miembros de un mismo demo eran habituales, hecho que aparece registrado en la misma comedia poco después del encomio que imagina el héroe para sí mismo: un acreedor al que debe doce minas, Pasiás, anticipa que va a enemistarse con un *demotes*, que no es otro que Estrepsiades, porque va a iniciarle juicio a causa de una deuda impaga. La referencia que el acreedor hace a la patria en este contexto no puede significar otra cosa que el demo, la patria chica a la que Pasiás jamás avergonzará⁶⁵. Esta afirmación del acreedor en cuanto a que no va a avergonzar a su patria nos induce a pensar en la existencia de ciertos valores sociales ligados a la consideración y el prestigio entre los vecinos, hecho que también podemos vislumbrar en la opinión del coro de los miembros de Acarnes sobre el tal Lisístrato al que califican como la vergüenza de Colargos⁶⁶. Evidentemente, dentro de la aldea las relaciones cotidianas implicaban inmediatamente la apelación a valores propios de una sociedad cara a cara, como la honra o la vergüenza, a partir de los cuales se catalogaba a aquellos que se destacaban o bien por sus méritos o bien por sus faltas, como ocurre en estos casos. El hecho de que Estrepsiades sea de facto castigado, de manera turbulenta, por los propios vecinos, parientes y miembros de su demo (*geítones kai xuggeneis kai demotai*)⁶⁷, pone de manifiesto que un aldeano podía recibir la reprobación del conjunto de los miembros del demo a raíz de sus faltas, no sólo en el sentido de que era la vergüenza de sus compañeros y parientes sino que, además, debía ser reprobado a través de alguna acción pública. Ciertamente, el juicio era una forma de dirimir los conflictos, tal como la acción de esta comedia lo pone de relieve a través de los dichos del acreedor de Estrepsiades. Pero, más allá de lo institucional, en las comunas aldeanas la reprobación pública podía significar un hecho de peso, una costumbre que, incluso, podía tener mayor incidencia social que las instancias formales de juzgamiento.

⁶¹ *Acarnienses*, 297 y 305.

⁶² *Ibid.*, 855.

⁶³ *Caballeros*, 319-321.

⁶⁴ *Nubes*, 210 y 1206-1210.

⁶⁵ *Ibid.*, 1218-1220. Que el acreedor que toma la palabra es Pasiás lo confirman dos pasajes, vv. 22 y 1223, en los que se dice, respectivamente, que Estrepsiades debe doce minas a Pasiás y que el acreedor reclama doce minas.

⁶⁶ *Acarnienses*, 855.

⁶⁷ *Nubes*, 1322-1323.

En *Lisístrata*, el coro de viejas habla de las demás mujeres como *demotai* a las que viene a ayudar. Más adelante, el mismo coro señala que, en este caso, el que va a tener que solicitar la ayuda de sus compañeros de demo va a ser el corifeo del coro de viejos⁶⁸. Respecto del primer caso, Victor Ehrenberg interpreta que se refiere a las ciudadanas y no a las mujeres de un demo en particular⁶⁹. Pero, sin dejar de lado esta sugerencia, podemos pensar que se trata de una metáfora del poeta en función de representar mejor la estrecha relación de solidaridad existente entre las mujeres que han decidido actuar de común acuerdo siguiendo las ideas de la heroína de esta comedia.

La ayuda entre los miembros de un mismo demo es pues uno de los elementos sobre los que se funda la relación de amistad y buena vecindad, hecho que también vemos funcionando en *Asamblea de mujeres* cuando, luego de haberse aprobado los decretos de Praxágora, el joven que cayó en manos de una de las viejas -que busca satisfacer sus apetitos sexuales de acuerdo a lo que permite la ley recientemente adoptada- menciona la posibilidad de apelar a la colaboración, el rescate, de algún *demotes* o amigo⁷⁰. Se trata en verdad de un elemento importante, pues la ayuda mutua entre los componentes de una misma comunidad aldeana es un modo de colaboración que pone de relieve la solidaridad que cada uno debe manifestar hacia los otros que componen su patria chica. Este hecho también se evidencia en ocasión de las fiestas, asunto que analizaremos detalladamente más adelante. Pero vale la pena señalar en este cuadro algo que el poeta destaca, en este caso mediante una invocación puesta en boca de una criada -que viene de un banquete, servido como una comida en común, que se realiza después de llevadas a cabo las reformas comunistas de Praxágora-, en la que se asocian las mujeres, todos los vecinos (*geitones*) y las gentes del demo (*demotai*) con la existencia de un pueblo feliz⁷¹. En la ciudad reformada por Praxágora y sus seguidoras la comunidad desarrollaría un tipo de relaciones que para Aristófanes quedaban mejor representadas por el modelo de vínculos existentes en los demos, caracterizados por los lazos de solidaridad y ayuda mutua que conformaban los valores y las pautas de sociabilidad de los campesinos.

Finalmente, las expresiones de Carión, el fiel esclavo de Crémilo en el *Pluto* de Aristófanes, ponen de relieve cuáles son los valores que dan vida a estas comunas aldeanas convertidas en demos políticamente integrados a la vida institucional ateniense. Carión se dirige al coro formado por labradores, y habla de ellos diciendo las siguientes palabras: «¡Oh vosotros que compartís el modo de vida austero de mi amo, varones amigos y gentes de nuestro demo (*andres philoi kai demotai*), enamorados

⁶⁸ *Lisístrata*, 331-334 y 684-685, respectivamente.

⁶⁹ Cf. V. EHRENBURG, *L'Atene di Aristofane*, ed. cit., p. 305, nota 197, que opina que la palabra *demotides* (*Lisístrata*, 333) difícilmente se refiera a que las mujeres pertenecen al mismo demo sino que manifiesta que son conciudadanas. En este rumbo, ver H.P. FOLEY, «The "Female Intruder" Reconsidered: Women in Aristophanes' "Lysistrata" and "Ecclesiazusae"», *CPh*, 77, 1982, pp. 1-21; también A.O. HULTON, «The women on the Acropolis: a note on the structure of the *Lysistrata*», *G&R*, 19, 1972, pp. 32-36, y N. LORAUX, «L'Acropole comique», en *Les enfants d'Athéna*, ed. cit., pp. 157-196.

⁷⁰ ARISTOFANES, *Asamblea de mujeres*, 1023-1024.

⁷¹ *Ibid.*, 1112-1115.

del trabajo (*tou ponein erastai*)! Venid, daos prisa; apresuraos, que no es ocasión de andar con demoras, sino que estamos en ese punto crítico en el que es necesario estar presente y echar una mano»⁷². El poeta también hace decir a Crémilo algo de un valor indudable en cuanto a la importancia de la amistad aldeana: «*Demotai* míos, deciros “hola” está anticuado y muy visto; sed bienvenidos, pues, porque habéis venido de buen grado, con esfuerzo y sin blandenguerías. Asistidme en lo que queda y sed de verdad los salvadores del dios»⁷³. Los pasajes ponen claramente de manifiesto quiénes son los componentes esenciales del demo rural: los campesinos, amigos y compañeros, convocados aquí para colaborar. Se trata en esta comedia de «pobres gentes»⁷⁴, asunto que en verdad debemos relacionar con la situación de los pequeños productores del Atica de comienzos del siglo IV⁷⁵. Especialmente en este caso, pero también en el conjunto del material aristofánico analizado, es la pequeña comunidad cara a cara la que aparece representada por el poeta, una sociedad en la que sus miembros se conocen entre sí y apelan a ello buscando protección y ayuda recíproca ante situaciones conflictivas. Podemos establecer entonces una íntima conexión entre el campesinado, el medio rural de la aldea y las relaciones de identidad y solidaridad que la organizan. Sin embargo, en el interior de la comuna aldeana el conflicto es posible, como lo muestra el caso de Estrepsiades de Cicinna que es apaleado por el conjunto del demo a causa de sus faltas, hecho que, por otra parte, está probado por una serie de documentos que pronto referiremos.

Las formas de solidaridad incluían los hechos más cotidianos de una sociedad cara a cara, como, por ejemplo, la asistencia a las mujeres que iban a parir, como lo muestra Eurípides cuando hace decir a Electra -que ha requerido a su madre Clitemestra que en la décima luna de su hijo recién nacido haga los sacrificios correspondientes de acuerdo con la costumbre- que ella sola se ha asistido en el parto pues no fue ayudada por los vecinos porque nadie quiere tener a los pobres como amigos. En este contexto Clitemestra señala algo de real valor para nuestro trabajo: el sacrificio, que en definitiva la madre de Electra acepta llevar a cabo, debería ser oficiado por la mujer que hubiera ayudado a parir a la parturienta, e inmediatamente asocia esta función de ayuda con la presencia de los vecinos de la casa. En estas circunstancias Eurípides da a entender, mediante los dichos que pone en boca de

⁷² *Pluto*, 253-256. (Las traducciones de los versos del poeta cómico son de Luis M. Macía Aparicio, *Aristófanes. Comedias*, Madrid, 1993, 3 tomos, con una introducción y notas del propio traductor.)

⁷³ *Ibid.*, 322-327.

⁷⁴ *Ibid.*, 265. Respecto de esta cuestión, ver A.H. SOMMERSTEIN, «Aristophanes and the Demon Poverty», *CQ*, 34, 1984, pp. 314-333. Cf. D. KONSTAN / M. DILLON, «The Ideology of Aristophanes' *Wealth*», *AJPh*, 102, 1981, pp. 371-394; ahora, S.D. OLSON, «Economics and Ideology in Aristophanes' *Wealth*», *HSCPh*, 93, 1990, pp. 223-242.

⁷⁵ Sobre la situación del campesinado ateniense después de la guerra del Peloponeso, ver C. MOSSE, «Le statut des paysans en Attique au IV^e siècle», en M.I. FINLEY, ed., *Problèmes de la terre*, ed. cit., pp. 179-186, y «Las clases sociales en Atenas en el siglo IV», en E. LABROUSSE y otros, *Ordenes, estamentos y clases*, Madrid, 1978, pp. 18-25. Cf. asimismo, V. EHRENBERG, *L'Atene di Aristofane*, ed. cit., cap. III, «Gli agricoltori», pp. 103-133, esp. pp. 115-116 y 127-133.

Electra, que entre pobreza, por un lado, y vecindad y amistad, por otro, existe una contraposición⁷⁶. Vale la pena recordar que, en la versión de Eurípides, luego del asesinato de Agamenón, y ante la decisión de Egisto de matar a Electra, ésta se salvó por la intervención de Clitemestra; luego, por imposición de ambos, Electra se convirtió en la esposa de un labrador pobre, el que, aunque en el pasado había pertenecido a una familia noble, ahora se encontraba degradado por falta de riqueza. En este contexto, el hecho importante es, más allá de la trama de este drama, la asociación entre la situación del campesinado, la reproducción familiar y el lugar ocupado por los vecinos en tanto amigos. En verdad, la pobreza no resultaba como lo expresa Electra un impedimento para que las formas de sociabilidad campesina dejaran de actuar. Hemos visto cómo Crémilo, siendo un labrador pobre, podía contar con la ayuda de sus vecinos, *demotai* calificados como amigos por su esclavo. Ciertamente, las comunas rurales áticas no excluían a los pobres de sus pautas y redes de solidaridad. En este sentido, podemos también traer a colación las menciones de Hesíodo en cuanto a las desgracias que acarrea la pobreza, ya sea porque no se ha trabajado como corresponde, ya sea porque se ha caído en una situación de indigencia irreversible. En estos casos, el pobre rural se transformaba en mendigo, pero recibía una consideración diferente si era pobre por holgazán o lo era a pesar suyo⁷⁷: en el primer caso, podía no ayudarse a quien lo había solicitado; en el segundo, debían ser correctamente atendidos como bienaventurados de Zeus.

Estas menciones directas a la importancia de la vecindad en el contexto de las comunas rurales puede complementarse con una consideración de las distintas escenas en que transcurrían cada una de las comedias del poeta cómico. Como ha reconocido David Whitehead, salvo en el caso de las *Aves*, «the action of every surviving Aristophanic play takes place in contemporary Attica. None is explicitly located within a particular, named deme. However, many of the protagonists and other invented characters are given an appropriate (that is, rural) *demotikon*»⁷⁸; y a continuación el autor pasa a detallar los distintos ejemplos que podemos encontrar en las comedias de Aristófanes, tales como los casos de Diceópolis de Coleides⁷⁹, Trigeo de Atmoneo⁸⁰, Evélpides de Crioa⁸¹, Estrapsiades de Cicinna⁸², Estrimodoro de Contile y Cabes de Flia⁸³, Antíteo de Gargeto⁸⁴. Esta relación de los hombres con sus demos también se presenta en otros pasajes e, incluso, en los momentos en que el poeta se dirige al público

⁷⁶ Cf. EURÍPIDES, *Electra*, 1125-1131.

⁷⁷ Cf. HESÍODO, *Trabajos y días*, 213-214, 300-302, 312-319, 388-404 y 717-718. Véase *infra*.

⁷⁸ D. WHITEHEAD, *Demes*, ed. cit., pp. 332-333. Cf. también V. EHRENBERG, *L'Atene di Aristofane*, ed. cit., pp. 301-309.

⁷⁹ ARISTOFANES, *Acarnienses*, 406. Cf. D. WHITEHEAD, *Demes*, ed. cit., p. 332, nota 35.

⁸⁰ *Paz*, 190 y 919.

⁸¹ *Aves*, 645.

⁸² *Nubes*, 134 y 210.

⁸³ *Avispas*, 233 y 234, respectivamente.

⁸⁴ *Tesmoforiantes*, 898.

y lo implica desde la escena⁸⁵. De modo evidente, la comedia resulta un lugar en cierto sentido privilegiado para tratar de captar, detrás de los juegos teatrales, las parodias y el humor que la constituyen, los usos cotidianos y las costumbres populares más arraigadas⁸⁶ que conformaban las reglas de convivencia de la comuna local, asentamiento básico del campesinado donde tenían lugar las pautas de sociabilidad que componían su marco de existencia concreto permanente.

Estos vínculos estrechos entre los pequeños productores rurales también podemos encontrarlos en Hesíodo, a partir de cuyo poema, fundamentalmente, Oswyn Murray sostenía que «más allá del mundo aristocrático del *oikos* se halla la comunidad como un conjunto que en Homero está presupuesto o vislumbrado en torno a la acción principal, pero que en Hesíodo ocupa la posición central»⁸⁷. En efecto, algunos elementos de la poesía hesiódica nos muestran la importancia de la aldea y las relaciones de buena vecindad para el correcto desenvolvimiento de la vida del *oikos* campesino. Se trata pues de ponderar el lugar social preciso que, según Hesíodo, ocupan los vecinos en la vida cotidiana del labrador. Varios elementos de su poema nos permiten conjeturar que a partir de las relaciones de ayuda mutua y cooperación entre vecinos⁸⁸, los campesinos podían apuntalar la producción o la subsistencia por medio de préstamos que podían incluir los bueyes, los esclavos, los instrumentos de labranza, simientes o comida. Dentro de estas relaciones deben incluirse asimismo a aquellos sectores que a causa de su pobreza -ya sea porque no realizaron las tareas rurales requeridas en el momento adecuado, ya sea que las circunstancias sociales vigentes los hubieran empujado a una situación de indigencia- debían lograr su subsistencia tanto mediante el trabajo temporario como por medio de la mendicidad. Hesíodo, al igual que Homero, permite ver que el suplicante o el huésped no debían

⁸⁵ D. WHITEHEAD, *Demes*, ed. cit., p. 333 y notas 43 y 44. Cf. P. Thiery, «Le rôle du public dans la comédie d'Aristophane», *Dioniso*, 57, 1987, pp. 169-185, y G. MASTROMARCO, «La parabasi aristofanea tra realtà e poesia», *ibid.*, pp. 75-93.

⁸⁶ Cf. C.T. MURPHY, «Popular Comedy in Aristophanes», *AJPh*, 93, 1972, pp. 169-189.

⁸⁷ O. MURRAY, *Grecia Arcaica*, 2ª ed., Madrid, 1983, p. 56; cf. pp. 56-67. El capítulo entero, que se abre con el pasaje citado, está destinado a comprender cómo era la comunidad en tanto que ámbito de la vida social, económica, cultural y política de las clases populares agrarias en contraposición con los modos de existencia de la aristocracia. J.-P. VERNANT (*Los orígenes del pensamiento griego*, Buenos Aires, 1965, pp. 57-58; cf. asimismo, *Mito y sociedad en la Grecia antigua*, Madrid, 1982, pp. 78-79) también había señalado la confrontación entre *aristoi* y *demos* como una lucha entre, por un lado, los nobles, que en la era arcaica dominaban los resortes políticos de la ciudad, y, por el otro, los campesinos con sus pautas sociales centradas en las comunidades de aldea. De algún modo seguía en esto las sugerencias de L. GERNET («Agapes campesinos» y «Los nobles en la antigua Grecia», ambos en *Antropología*, ed. cit., pp. 25-58 y 289-298, resp.) que hacía hincapié en la conflictiva relación existente entre los valores aristocráticos y los del campesinado y sus comunas aldeanas, en el momento de formación y emergencia de la *polis*.

⁸⁸ HESÍODO, *Trabajos y días*, 722-723. (Generalmente, utilizo la traducción de Paola Vianello de Cordova, *Hesíodo. Los trabajos y los días*, México, 1979, edición bilingüe, con una introducción, versión rítmica y notas de la propia traductora. En ocasiones uso también la traducción de Adelaida y María Angeles Martín Sánchez, *Hesíodo. Teogonía, Trabajos y días, Escudo, Certamen*, Madrid, 1986, con una introducción y notas de las mismas traductoras.)

sufrir mal alguno; en este contexto, la hospitalidad es uno de los modos de ayuda más comunes que debe ser dispensada inclusive a los *thetes*, pues no debe reprocharse «al hombre la funesta pobreza que el alma devora, don de los siempre bienaventurados»⁸⁹.

La unidad doméstica agraria resulta pues inconcebible sin el marco de la comunidad aldeana. En las largas discusiones entre los estudiosos del mundo campesino en relación a esta cuestión, los seguidores de la corriente de pensamiento inaugurada por los trabajos de Alexander Chayanov han sobrevalorado el rol autónomo de la economía campesina, haciendo de ella una entidad absolutamente independiente y autosuficiente en la mayor parte de los niveles de la vida económica, social y cultural⁹⁰. Es justamente respecto de esto que Hesíodo nos presenta en estado práctico las estrategias de reproducción social desarrolladas por los campesinos, que, sin ningún tipo de dudas, implican la satisfacción de necesidades de un orden más abarcativo que el económico inmediato en el seno del hogar, necesidades de índole social y cultural, aunque también económica, que se cumplían en el marco de la aldea y que actuaban como condiciones históricas básicas en la perpetuación de los pequeños labradores. El poeta de Beocia recomienda dar asistencia a aquel que esté dispuesto a corresponderla. El mecanismo aquí es el del don y el contra-don, regulación esencial de las sociedades primitivas que aparece apreciada positivamente por Hesíodo en contra de lo que significaba el egoísmo de quien no estaba dispuesto a dar ni a compartir o, peor aun, el robo. Se observa entonces que lo bueno es dar a quien da: el don es positivo hasta el punto de que, quienes participan en estos intercambios, así den poco o mucho, encuentran un regocijo de orden psicológico que nos remite a las redes de sociabilidad aldeana en las que estos tratos son posibles. El robo, en cambio, resulta una carga moral

⁸⁹ *Ibid.*, 717-718; cf. vv. 327, 393-395, 715-716. En cuanto a la hospitalidad en relación a los mendigos y los *thetes* en el mundo homérico y la función de Zeus Xenios respecto a los pobres, ver M.I. FINLEY, *El mundo de Odiseo*, 2ª ed., México, 1978, pp. 120-124.

⁹⁰ Cf. A.V. CHAYANOV, *La organización de la unidad económica campesina*, Buenos Aires, 1974. A favor suyo, B. KERBLAY, «Chayanov and the theory of peasantry as a specific type of economy», en T. SHANIN, ed., *Peasants*, ed. cit., pp. 150-160; D. THORNER, «Una teoría neopopulista de la economía campesina: la escuela de A.V. Chayanov», en A.V. CHAYANOV y otros, *Chayanov y la teoría de la economía campesina*, México, 1981, pp. 138-152. En contra, U. PATNAIK, «Neo-populism and marxism: the chayanovian view of agrarian question and its fundamental fallacy», *Journal of Peasant Studies*, 6, 1979, pp. 375-420; P. VILAR, «¿Economía campesina?», en *Iniciación al análisis del vocabulario histórico*, Barcelona, 1980, pp. 265-311. Intentos de conciliación, J. TEPICHT, «Economía contadina e teoría marxista», *Critica marxista*, 5, 1967, pp. 64-77; E. ARCHETTI, «Economía campesina: ¿Chayanov o Marx?», en *Campesinado y estructuras agrarias en América Latina*, Quito, 1981, pp. 51-66; M. HARRISON, «The peasant mode of production in the work of A.V. Chayanov», *Journal of Peasant Studies*, 4, 1977, pp. 323-336, y «Chayanov and the marxists», *ibid.*, 7, 1980, pp. 86-100; A. SCHEJTMAN, «Economía campesina: lógica interna, articulación y persistencia», *Revista de la Cepal*, 11, 1980, pp. 121-140; K. HEYNIG, «Principales enfoques sobre la economía campesina», *ibid.*, 16, 1982, pp. 116-142; M. TORRES ADRIAN, «Reproducción social: el caso de la población campesina», en *Familia, trabajo y reproducción social*, México, 1984, pp. 21-64; F. CORTES y O. CUELLAR, «Lenin y Chayanov, dos enfoques no contradictorios», *Nueva Antropología*, IX, 31, 1986, pp. 63-101.

para quien lo perpetra, carga que, de algún modo, tiende a marginarlo socialmente⁹¹. Esta situación es paralela a la amistad entre los miembros de los demos que veíamos actuar en las comedias de Aristófanes. En efecto, para Hesíodo se trata de respetar una máxima que es la que permite tejer las mallas de solidaridad posibles en el ámbito local, en las comunidades pequeñas: *ton phileonta philein, kai to prosionti proseinai*, «al que te quiere como amigo quiérello como amigo, y al que se acerca acércate»⁹². Esta amistad entre aquellos que encuentran afinidades entre sí, intercambian dones, se respetan y están dispuestos a ayudarse, constituye la base de los valores morales de los aldeanos, valores que incluso regulaban la actividad económica de los labriegos griegos, algo que, tomando ciertas conceptualizaciones utilizadas en el estudio de los sectores populares de la época moderna, puede ser denominado como la «economía moral de la multitud» basada en las costumbres compartidas en común⁹³.

Ahora bien, lo que el poeta de Ascra también pone de relieve es el hecho de que la amistad tiene un ámbito de existencia concreto en el vecindario, pues la colaboración efectiva sólo es posible entre los que viven cercanos los unos a los otros. Entre ellos lo ideal es que reinen las buenas relaciones, pues resulta sumamente dañino un mal vecino y, en cambio, es una gran ventaja uno bueno: «tiene en suerte un tesoro aquel que tiene un vecino que es bueno; ni un buey se perdería, si no fuese malo el vecino»⁹⁴. Estos vecinos, que evidentemente viven en las adyacencias del hogar de Hesíodo, son los que constituyen el ámbito social rural del labrador, de modo que si algo le ocurre a él o a cualquiera de los aldeanos, ellos están prestos a socorrerlo. Obsérvese además que Hesíodo se refiere expresamente a los vecinos como a los inmediatos colaboradores y no a los parientes, pues estos pueden no estar en las cercanías, y, por lo tanto, quizá no se pueda contar con su ayuda en el momento preciso⁹⁵.

Por eso, los cambios de dones antes mencionados, pero también las invitaciones a compartir la mesa para aquellos que son amigos, deben ir dirigidos a los que residen

⁹¹ HESÍODO, *Trabajos y días*, 354-360.

⁹² *Ibid.*, 353. Cf. JENOFONTE, *Memorabilia*, II, 2, 12: «Así pues, ¿quieres, sin duda, agradar a tus vecinos, a fin de que te ayuden a encender el fuego en casos de necesidad, que contigo partan sus bienes, y que, si te aconteciera alguna desgracia, te socorran con pronta mano?».

⁹³ E.P. THOMPSON, «La economía "moral" de la multitud en la Inglaterra del siglo XVIII», en *Costumbres en común*, ed. cit., pp. 213-293; cf. también, «La economía moral revisada», *ibid.*, pp. 294-394. El trabajo citado en primer término ha dado lugar a ciertos desarrollos que podemos ver reflejados en obras como las de J.C. SCOTT, *The moral economy of the peasant. Rebellion and subsistence in southeast Asia*, New Haven, 1976, que centra su atención en los conceptos campesinos sobre la justicia social, los derechos y las obligaciones, la reciprocidad. Más recientemente, el propio autor ha retomado sus análisis en *Weapons of the weak. Everyday forms of peasant resistance*, New Haven, 1985, esp. prefacio (pp. XV-XIX) y pp. 304-350. Cf. D. HUNT, «From the millenium to the everyday: James Scott's search for the essence of peasant politics», *Radical History Review*, 42, 1988, pp. 155-172; S.E. GUGGENHEIM / R.P. WELLER, «Introduction: moral economy, capitalism and state power in rural protest», en idem, eds., *Power and protest in the countryside. Studies of rural unrest in Asia, Europe, and Latin America*, 2ª ed., Durham, 1989, pp. 3-12, esp. pp. 3-7.

⁹⁴ HESÍODO, *Trabajos y días*, 346-348.

⁹⁵ *Ibid.*, 342-345. Cf. EURIPIDES, *Orestes*, 804: amigos y no sólo parientes debe tener un hombre.

en las inmediaciones. En el intercambio de dones y contra-dones así como en los préstamos, midiendo bien lo que se toma del vecino y devolviéndole lo mismo o incluso más de lo recibido -en función de que, si alguna necesidad se presenta nuevamente, el vecino esté dispuesto para volver a colaborar⁹⁶-, se manifiestan los signos de esta solidaridad mutuamente correspondida que era la base de las relaciones de sociabilidad campesina dentro de la comuna aldeana. Estos signos también se destacan a través de la consideración moral de los vecinos y la posibilidad de llevar a cabo acciones en común, pues en ambos casos nos hallamos ante el funcionamiento de unos valores campesinos que toman positivamente en cuenta a quienes no son amigos de los malos ni agravian a los buenos, a los que son sensatos en lo que se refiere a la hospitalidad y a los banquetes realizados en común con los vecinos⁹⁷. En este marco, los desentendimientos y los agravios pueden llegar a superarse, y Hesíodo se preocupa mucho en poner en claro que si entre amigos estalla la discordia, un doble camino se abre: o bien la distancia se profundiza o bien la amistad puede volver a forjarse; en este caso, las reglas convenientes implican la aceptación de la enmienda. En este punto preciso, nos topamos con los límites de los lazos de solidaridad.

En efecto, esta solidaridad entre los campesinos de una misma aldea no implica, tanto en el caso de Hesíodo como en los testimonios de Aristófanes, una entrega en forma absoluta a los vecinos. De hecho, hemos visto que para el poeta beocio el mal vecino es una desgracia presente en las aldeas rurales, situación que aparece advertida también cuando aconseja no invitar a la mesa al enemigo. La consideración que le asigna a esto se ve destacada por el hecho de que si no existiera el mal vecino enemigo de su semejante, no se perdería ni un buey, señalando de este modo la importancia de los lazos de amistad y colaboración en el seno de la comuna para la buena gestión de la pequeña unidad doméstica rural. Por otra parte, la existencia del robo pone de relieve que las comunidades de aldea no estaban exceptuadas de divisiones y egoísmos. Pero incluso encontramos muestras de individualismo y competencia en el trato cotidiano entre los campesinos, sin que ello implique relaciones conflictivas entre los vecinos. En este sentido, Hesíodo manifiesta una especie de término medio que trasluce la dicotomía que anida en la comuna rural basada en el principio de la apropiación privada, dicotomía que se presenta encarnada en la contraposición entre lo interno y lo externo a la casa, ya que «lo que está en casa guardado al hombre no le preocupa; mejor que esté en casa, pues lo de afuera es dañino»⁹⁸. Una síntesis de estos preceptos

⁹⁶ HESÍODO, *Trabajos y días*, 349-351.

⁹⁷ *Ibid.*, 715-716. Acerca de la comida cotidiana como modo de distinción entre las diferentes clases sociales, véase G. NENCI, «Pratiche alimentari e forme di definizione e distinzione sociale nella Grecia arcaica», *ASNP*, III, 18, 1988, pp. 1-10. En tal marco se debe insertar el «muy concurrido banquete, repartido en común» con los vecinos; «máximo el gusto y mínimo el coste» (HESÍODO, *Trabajos y días*, 722-723).

⁹⁸ *Trabajos y días*, 364-365. Cf. TEOFRASTO, *Caracteres*, IV, 6, que en su crítica del rústico indica que éste tiene más confianza en sus criados y jornaleros que en los amigos y parientes, dando a entender, de algún modo, que existe en el campesino una preferencia por lo que se desarrolla en el interior del *oikos* en detrimento de lo externo, pero esto, ciertamente, si bien contiene una parte de verdad, resulta también una exageración propia de su reprobación del *agroikos*.

se halla en la idea hesiódica de que «en verdad confianzas y desconfianzas destruyen por igual a los hombres», por lo cual propone asegurarse en los tratos con los amigos y hermanos, estableciendo un testigo cuando un acuerdo sea pautado⁹⁹. En este mismo sentido hay que interpretar sus palabras acerca de la envidia que anida entre los componentes de un grupo humano que se dedican a actividades semejantes, ya que Eris (aquella que es provechosa para los hombres) puede provocar que un hombre envidie y trate de emular a otro hombre, «pues está ansioso de trabajo cualquiera que mira hacia otro, opulento, que se afana en labrar, plantar y disponer bien la casa: el vecino envidia al vecino, que tras la riqueza se afana. Buena Eris, ésta, para los hombres. El alfarero al alfarero cela, y el carpintero al carpintero, el mendigo al mendigo envidia, y el aedo al aedo»¹⁰⁰.

La conclusión evidente es que junto con las buenas intenciones que permitían la asociación efectiva de los aldeanos entre sí, se suscitaban circunstancias no necesariamente fundadas en un conflicto que nos muestran los límites propios de los lazos de solidaridad: no los ponen en cuestión sino que, antes bien, parecen ser las fronteras propiamente históricas dentro de las cuales es posible el desarrollo de los vínculos de sociabilidad analizados. Pero, además de estos elementos existían otros valores normativos muy estrictos para distinguir al mal vecino del bueno. El trabajo era uno de ellos, y quien no ejercía sus labores tal como los dioses lo tenían dispuesto según tiempo y forma, era mal visto por sus semejantes, pues seguramente quien no se esmeraba en realizar sus tareas podía caer en indigencia y recurrir a la mendicidad como modo de subsistencia¹⁰¹. En estos casos, según Hesíodo, los campesinos no estaban dispuestos a dar nada, y el mismo poeta destaca que nada ha de darle o prestarle a su hermano Perses, que justamente caía dentro de este grupo mal visto por los aldeanos¹⁰². Los aldeanos desarrollaban, de acuerdo con sus pautas agrarias de vida social y cultural, sus ideas acerca de lo justo y de lo injusto, de lo equilibrado y de lo desmedido¹⁰³. De esta forma, el no ser ni muy ni poco hospitalario, como proponía el poeta de Ascra, se concretaba de acuerdo a la reputación de quien solicitaba ayuda. De hecho, volviendo ahora al tema de la relación entre los vecinos y la gente más pobre de la aldea -que para la Electra de Eurípides implicaba la marginación por parte de los

⁹⁹ *Trabajos y días*, 370-372; cf. también vv. 707-708.

¹⁰⁰ *Ibid.*, 21-26. Acerca de esta buena Rivalidad, ligada al trabajo y a la justicia, cf. B. BRAVO, «*Les travaux et les jours et la cité*», *ASNP*, III, 15, 1985, pp. 707-765. Véase, también, J.-P. VERNANT, «*Sacrifice et alimentation humaine à propos du Prométhée d'Hésiode*», *ASNP*, III, 7, 1977, pp. 905-940.

¹⁰¹ HESÍODO, *Trabajos y días*, 311-319. Cf. ARISTOFANES, *Pluto*, 253-256.

¹⁰² *Ibid.*, 391-400.

¹⁰³ Debo estas ideas a Sergio SERULNIKOV que precisa el problema sosteniendo que «los comportamientos de las clases subalternas evidencian la existencia de nociones de legitimidad e ilegitimidad, de justicia e injusticia, cuya raíz parece localizable en el plano de las costumbres, los derechos tradicionales y la cultura popular» (*Tomás Catari y la producción de justicia*, Buenos Aires, 1988, p. 10). Respecto de estas cuestiones, ver G.M. FOSTER, «*Peasant society and the image of Limited Good*», *American Anthropologist*, 67, 1965, pp. 293-315 (= L.J. BARTOLOME y E.E. GOROSTIZA, comps., *Estudios sobre el campesinado latinoamericano*, ed. cit., pp. 57-90).

vecinos- Hesíodo atestigua que no debe despreciarse nunca al pobre, pues no es la pobreza lo que a los ojos del poeta merece la censura sino el holgazán y el «buscapleitos», pues uno y otro van de la mano dado que no están bien dispuestos para el trabajo y, por lo tanto, tratan de conseguir sus medios de vida mendigando o apropiándose de lo ajeno¹⁰⁴. Al que es pobre a pesar de seguir las buenas normas del trabajo de los campos de acuerdo a la voluntad de los dioses, a ése no se le niega hospitalidad, un plato de comida o un intercambio de dones según justicia, puesto que, seguramente, tratará de corresponder a su vecino aun a pesar de su pobreza.

Ahora bien, aun cuando las regulaciones sociales tendían a resguardar los vínculos entre los campesinos como modo de enfrentar a los agentes desestabilizadores, es menester aclarar que las comunidades de aldea no eran sociedades idílicas. Buena prueba de ello resulta la propia situación personal de Hesíodo, que motiva varios de los pasajes de su poema didáctico¹⁰⁵. Su padre, que se había establecido en la mísera aldea de Ascra junto al Helicón¹⁰⁶, dejó una heredad que Hesíodo y su hermano oportunamente se repartieron; pero Perses, habiendo hecho una mala administración de sus bienes, inició una disputa para apropiarse también de una parte de la herencia correspondiente a Hesíodo¹⁰⁷, adulando con regalos a los jueces devoradores de dones para que éstos, con torcidas sentencias, lo favorecieran en sus reclamos¹⁰⁸. Esto ocasionaba la queja explícita de Hesíodo contra los que administraban justicia desde la ciudad de Tespias¹⁰⁹, y contra su propio hermano, que prefería buscar pleitos para quedarse con las propiedades ajenas dedicándose a asistir a las disputas que tenían lugar en el ágora (seguramente los conflictos expuestos ante los jueces) así como a las asambleas, en vez de avocarse al trabajo de labranza de los campos que, según Hesíodo, era la verdadera fuente de riquezas para el campesino, y, de modo más general, para el conjunto de la humanidad¹¹⁰. La conflictiva relación con Perses, un hombre semejante a Hesíodo no sólo por el hecho de ser su hermano sino especialmente porque ambos formaban parte del mismo sector social y provenían de la misma aldea, pone en evidencia que los lazos entre los aldeanos no siempre eran solidarios. Las disputas por un lote de tierra, por una herencia, o por terrenos limítrofes eran una fuente

¹⁰⁴ HESÍODO, *Trabajos y días*, 717-718. Cf. también, EURÍPIDES, *Suplicantes*, 894-895: el pendenciero suele ser odioso tanto para los ciudadanos como para los forasteros.

¹⁰⁵ Ciertamente, Hesíodo no era enteramente original al hacer pública esta serie de consejos para su hermano Perses, pues muchos de estos elementos pueden encontrarse en documentos provenientes del Cercano Oriente, como lo expone P. WALCOT, «Hesiod and the didactic literature of the Near East», *REG*, 75, 1962, pp. 13-36; cf. también, C. MIRALLES, «Hesíodo sobre los orígenes del hombre y el sentido de *Trabajos y días*», *BIEH*, 9, 1975, pp. 3-36. Acerca del tipo de pensamiento que representa la poesía hesiódica, véase C.J. ROWE, «'Archaic thought' in Hesiod», *JHS*, 103, 1983, pp. 124-135. Ver, asimismo, las sugerencias que, sobre el carácter didáctico del poema de Hesíodo, se hallan en el trabajo ya clásico de W. JAEGER, *Paideia. Los ideales de la cultura griega*, 2ª ed., México, 1962, pp. 67-83.

¹⁰⁶ HESÍODO, *Trabajos y días*, 633-640.

¹⁰⁷ *Ibid.*, 37-38.

¹⁰⁸ *Ibid.*, 38-41; cf. también vv. 219-224 y 248-251.

¹⁰⁹ *Ibid.*, 219-224, 248-251 y 267-269.

¹¹⁰ *Ibid.*, 27-36.

habitual de conflictos, y podemos encontrar que la base de estas disputas, que ponían en entredicho las normas de buena vecindad, radicaba en la presencia de la apropiación privada como elemento fundante para caracterizar la estructura económico-social de la comunidad rural aldeana ¹¹¹. Hesíodo en dos ocasiones menciona el hecho de que los campesinos podían adquirir o incorporar a sus patrimonios las propiedades de otros: en un caso, cuando señala a Perses que sólo se pueden iniciar pleitos sobre propiedades ajenas una vez que se ha juntado en el *oikos* suficiente trigo de Deméter para el sustento; en el otro, cuando aconseja realizar en tiempo y forma los sacrificios adecuados para los dioses a fin de que sus designios sean beneficiosos para el labrador, de modo tal que pueda comprar el predio de otros y no otros el suyo ¹¹². Los elementos que Hesíodo nos presenta atestiguan en favor de que la apropiación privada y la posibilidad de enajenar las tierras van de la mano. También en el mundo homérico la existencia de la apropiación privada resultaba un factor básico en la conformación de la estructura social agraria, y podía ser fuente de conflictos, como el ejemplo atestiguado por Homero en el que «dos varones pelean en torno a los límites, teniendo las medidas en las manos, en una tierra de labor poseída en común (*epixyno en aroure*), que disputan por igual en un pequeño terreno» ¹¹³. La utilización del dual en las dos formas verbales (*deriaasthon* y *erizeton*, respectivamente), que refieren las acciones realizadas por los dos varones, y cuyos significados son similares (pelear/disputar), implica que la posesión en común no sobrepasa los límites de los derechos de ambos, es decir, que la propiedad la comparten entre ellos dos, y la disputa surge en torno a la apropiación efectiva de la tierra. La posesión en común de ambos hombres no anula el principio de la apropiación privada, pues respecto de la propiedad de otros hombres la de ambos funciona como una parcela privada. Por otra parte, el hecho de que peleen por los límites disputándose una escasa franja de terreno implica que, más allá de la posesión compartida, lo que rige es la apropiación particular. Esta posibilidad de adquirir, desprenderse o disputar las tierras supone, además de la ya señalada existencia de la apropiación privada, la alienabilidad de la tierra. En este cuadro, las disputas por un lote de tierra debieron ser una constante en el mundo griego, tal como lo ponen de manifiesto los intentos de regular lo referente a la alienabilidad del suelo y la extendida consigna pocas veces llevada a la práctica que reclamaba el reparto de

¹¹¹ Respecto de la existencia de propiedad privada como base de la economía rural desde los tempranos desarrollos de las comunas agrarias en la época homérica, ver M.I. FINLEY, «Homero y Micenas: propiedad y tenencia», en *La Grecia antigua*, ed. cit., pp. 241-262 y 305-314. Sobre el estatuto de la propiedad privada de la tierra en la *polis* griega, véase S. ISAGER y J.E. SKYDSGAARD, *Greek agriculture*, ed. cit., pp. 120-134. Cf. F. GSCHNITZER, *Historia social de Grecia. Desde el período micénico hasta el final de la época clásica*, Madrid, 1987, pp. 55-58. (Ver nota 15.)

¹¹² HESÍODO, *Trabajos y días*, 30-34 y 336-341, respectivamente.

¹¹³ *Ilíada*, XII, 421-423. Acerca de este pasaje, cf. el análisis de Ed. WILL, «Aux origines du régime foncier grec. Homère, Hésiode et l'arrière-plan mycénien», *REA*, 59, 1957, pp. 5-50, esp. pp. 6 ss.

la tierra¹¹⁴. Pero estas cuestiones de carácter tan general no dan testimonio directo de las disputas surgidas por los lotes de tierra entre los propietarios dentro de las pequeñas comunidades locales. Sin embargo, el problema de la alienabilidad del suelo así como el reclamo de reparto de tierras ponen de manifiesto el marco histórico del mundo rural griego en el que los pleitos por la tierra se tornaban inevitables.

Los testimonios de la Atenas del siglo IV a.C. resultan fundamentales para comprender el desarrollo de conflictos puntuales entre vecinos o parientes de una misma aldea rural a causa de reclamos por la propiedad de una parcela limítrofe o una herencia, o por daños y perjuicios a vecinos por diversos motivos. Iseo nos ofrece material suficiente como para conjeturar sobre una base segura que durante el siglo IV las leyes de adopción, que desde la actuación política de Solón permitían que las casas no quedaran sin herederos ni se extinguieran, se habían convertido en un mecanismo de traspaso de propiedades¹¹⁵. Esto proporcionaba nuevas ocasiones para efectuar reclamos por herencias, como lo muestra el caso de la sucesión de Meneclés que había adoptado a un hijo que, una vez muerto aquél, debió hacer frente al reclamo de los hermanos de Meneclés por la herencia. La prueba de su filiación viene dada por el hecho de que el hijo adoptivo quedaba inscrito en el demo de su padre, y eran los *demotai* los que estaban en condiciones de atestiguar este hecho. Ellos podían dar fe incluso de que el hijo se casó siguiendo el consejo paterno, hecho del que Meneclés se enorgullecía ante sus compañeros de demo¹¹⁶. En este mismo sentido deben tomarse las diferentes menciones a los elementos locales que componen el entorno de este caso, como el juramento ante el altar de Afrodita en Cefale, la celebración en tiempo y forma de los ritos fúnebres en honor a Meneclés con el elogio unánime de los *demotai*, el ejercicio de una gimnasiarquía, una liturgia en favor del demo, manifestando de este modo su generosidad, y el cumplimiento de los requisitos del enrolamiento militar en su tribu, todo lo cual reafirmaba la legitimidad de la posición del hijo adoptivo de Meneclés¹¹⁷. La disputa, en definitiva, tenía como ámbito el demo, la pequeña comunidad local. De allí las apelaciones a los testimonios de la gente de la aldea, es decir, de los amigos y vecinos capaces de dar fe de las acciones de los litigantes. Tres factores confluyen en esta situación de litigio, dándonos una información valiosa de

¹¹⁴ En torno a la posibilidad de enajenar los lotes a partir de diversos mecanismos no necesariamente mercantiles, ver M.I. FINLEY, «La alienabilidad del suelo en la Grecia antigua», en *Uso y abuso de la historia*, Barcelona, 1977, pp. 236-247; también, F. CASSOLA, «Sull'alienabilità del suolo nel mondo greco», *Labeo*, 11, 1965, pp. 206-219, y D. ASHERI, «Supplementi coloniari e condizione giuridica della terra nel mondo greco», *RSA*, 1, 1971, pp. 77-91. En relación a la consigna, extendida por doquier en el mundo antiguo, que reclamaba el reparto del suelo junto con la cancelación de las deudas, cf. M.I. FINLEY, «La revolución en la antigüedad», en R. PORTER/M. TEICH, eds., *La revolución en la historia*, Barcelona, 1990, pp. 71-87, esp. pp. 81-82. (Ver nota 15.)

¹¹⁵ Cf. D. ASHERI, «Laws of inheritance, distribution of land and political constitutions in Ancient Greece», *Historia*, 12, 1963, pp. 1-21, esp. pp. 6-12. Véase, también, C. MOSSE, «Le statut des paysans», *op. cit.*, pp. 181-184. Respecto de Iseo, en general, ver R.F. WEVERS, *Isaeus. Chronology, prosopography and social history*, Paris-La Haye, 1969.

¹¹⁶ ISEO, II, 14-18.

¹¹⁷ *Ibid.*, II, 31, 36, 42 y 44.

la vida social en el ámbito aldeano: propiedad de la tierra, relación con los vecinos, usos y costumbres ligados a los lazos locales de sociabilidad, elementos a partir de cuya interrelación adquieren sentido efectivo y concreto las acciones de los miembros de la comunidad aldeana, tanto a título individual o familiar, como a título colectivo.

Por su parte, Demóstenes en su *Contra Calicles* nos brinda una vívida pintura de las situaciones concretas de conflicto que podían generarse cuando a un campesino le tocaba en suerte un vecino que era malvado y mezquino¹¹⁸. Ciertamente, el motivo de la disputa tiene como objetivo último la apropiación de un campo ajeno, tal como ya viéramos en Homero, Hesíodo e Iseo¹¹⁹. Lo interesante en este caso es que en reiteradas oportunidades se afirma y reafirma el carácter privado de la propiedad de la finca en cuestión y la posibilidad de adquirirla por venta o permuta de campos¹²⁰. Otro punto importante es la constante aparición del papel arbitral que pueden cumplir aquellos hombres capaces de informar imparcialmente acerca de la situación; en este contexto, se destaca, por supuesto, el rol de los vecinos quienes con sus testimonios pueden dar fe de la falsedad o no de los argumentos tanto del demandante como del demandado¹²¹. El marco evidente de la disputa es el demo, hecho que es puesto claramente de manifiesto por Demóstenes cuando señala que el objetivo perseguido es expulsar al acusado del demo con demandas falsas. En tal contexto, el altercado se retrotrae a la época en que vivían los padres de ambos, cuando ya se habían producido los hechos que conforman el proceso; en esas circunstancias, no se hizo reclamo alguno según las pautas socialmente aceptadas: apersonarse en la casa de quien estuviera afectando al vecino para mostrarle su disconformidad, o una protesta formal por medio de testigos que al estar presentes podían dar fe del daño causado¹²². Ahora bien, que la aldea es el ámbito concreto de esta situación es algo que queda claro a lo largo de la argumentación, como cuando se detalla de qué modo los vecinos aprovechaban el abandono de los campos en cuestión por parte del dueño anterior, y cómo esto se había hecho costumbre aun después de transferida la finca a su actual propietario de modo que los ganados pastoreaban y pasaban a través del predio; también se detallan las distancias existentes en los vínculos de vecindad: el demandante está separado del acusado por un camino público, pero asimismo aparecen precisados los elementos del paisaje agrario y la presencia de granjas contiguas a la del vecino; incluso se pone de relieve el tipo de relaciones que establecen los vecinos próximos: las madres de ambos se hacían visitas como algo natural entre los que viven cercanos en el campo, y porque sus maridos así lo hacían también¹²³. Por último, destaquemos

¹¹⁸ DEMOSTENES, LV, 1; cf. HESIODO, *Trabajos y días*, 346-348.

¹¹⁹ DEMOSTENES, LV, 1, 31 y 32.

¹²⁰ *Ibid.*, LV, 9 y 13: es una propiedad privada; LV, 11 y 14: las tierras en cuestión tuvieron antes otro dueño; LV, 32: podrían haber sido cedidas nuevamente por venta o permuta.

¹²¹ *Ibid.*, LV, 35 y 9 (cf. LV, 6 y 11): arbitraje de personas informadas, imparciales y comunes, dispuestas a prestar juramento según las normas de rigor; LV, 21 y 22: testimonios de vecinos. En torno a la cuestión del arbitraje, cf. *infra*.

¹²² Cf. *Ibid.*, LV, 35 y 4-6, respectivamente. Cf. TUCIDIDES, VIII, 66, 3, e *infra*.

¹²³ Cf. DEMOSTENES, LV, 11-12, 10, 17 y 23-24, respectivamente. Ver HESIODO, *Trabajos y días*, 343, y *supra*.

que si bien, según el acusado, lo que se quería era expulsarlo del demo y apropiarse de su finca, el conflicto puntual tiene como motivo la construcción de un muro alrededor de su parcela por parte de su padre, hecho que, según se argumenta ahora, había obstruido el desagüe de las aguas pluviales y había provocado la inundación de los campos del vecino que inicia entonces un proceso por daños. El punto tiene su realce tratándose de un medio rural; en efecto, la regulación de los cursos de aguas, arroyos o acequias era un elemento necesario para la buena gestión de la producción campesina¹²⁴. Sin embargo, como hemos visto, el padre del demandante no había reclamado nada años atrás cuando su vecino construyó el muro con el fin de proteger sus campos asolados por las aguas, el paso de los vecinos y el pastoreo de los ganados ajenos; pero ahora su hijo reclama que, a causa de que el muro ha obstruido el desagüe pluvial, las aguas que bajan de los montes cercanos han inundado su parcela y destruido su cosecha. De todos modos, la madre del demandado ha podido comprobar en sus visitas y diálogos con la vecina que el daño era leve; por otra parte, no se trata en este caso de una acequia de desagüe sino del curso natural que toman las aguas al correr por una pendiente, y el muro está ubicado dentro de los límites del predio¹²⁵. Como modo de reafirmar sus derechos el demandado pone de relieve la maldad de este aldeano haciendo saber que demanda a su vecino sin haber sufrido él daño alguno, mientras que otros que han sufrido grandes daños no han acusado a nadie; y destaca entonces que el demandante ha realizado también una cerca avanzando sobre el camino público -al punto de incluir los árboles que lo delimitan- y ha arrojado al camino los escombros: como consecuencia la senda es ahora más alta y más angosta, con las dificultades que se desprenden para todos los aldeanos a partir de esta nueva circunstancia¹²⁶. Así era el mundo en que se movía el labrador independiente, un pequeño propietario, como reconoce este texto¹²⁷: la aldea, sus vecinos más cercanos, aunque también los más alejados, el paisaje rural, el conocimiento de los actos "privados" por parte de los otros, la consiguiente posibilidad de atestiguar de modo imparcial, los enojos y los daños o las alegrías y los beneficios, todo esto formaba parte del menudo universo campesino centrado en los valores aldeanos y contrapuesto a los de quienes descuidando lo agrario privilegian lo urbano y sienten aversión total por los lugares campestres¹²⁸.

Otros testimonios que podemos extraer de Iseo y otros oradores abundan en esta línea. Las referencias a los vecinos del demo, por lo general como un actor colectivo que implica a la totalidad o a una gran parte de la aldea -que pueden aparecer identificados incluso como los que labran conjuntamente la tierra, en clara alusión al carácter rural y campesino de los demos del Atica-, se repiten aquí y allá, en uno y otro de los pasajes de las defensas de Iseo, en cada uno de los problemas sucesorios

¹²⁴ DEMOSTENES, LV, 3-6 y 19.

¹²⁵ En relación a esto último, cf. *ibid.*, LV, 23-24 y 19. Para un análisis de estos pasajes, véase R. OSBORNE, *Demos*, ed. cit., pp. 17-18; desde otra perspectiva, cf. S. ISAGER y J.E. SKYDSGAARD, *Greek agriculture*, ed. cit., pp. 147-148.

¹²⁶ DEMOSTENES, LV, 20-22.

¹²⁷ *Ibid.*, LV, 35.

¹²⁸ *Ibid.*, LV, 11.

abordados¹²⁹. En este contexto, también resultan recurrentes las demandas de o contra hijos adoptados que, de ese modo, adquirirían, por un lado, derechos sucesorios sobre la propiedad de la tierra dejada en herencia, y, por el otro, prerrogativas políticas en el demo del padre que los había adoptado¹³⁰. Asimismo, son comunes los casos en los que se discute si tal o cual miembro de un demo ha sido registrado correctamente o si se trata de una inscripción falsa¹³¹. Estas situaciones, al margen de la argumentación retórica utilizada según la ocasión en función de la defensa más conveniente, dejan ver un entramado de vínculos concretos que se despliegan como un abanico de posibilidades que van desde la solidaridad y la amistad entre *demotai*¹³² hasta la enemistad más manifiesta¹³³, pasando por las alabanzas de las virtudes de aquellos vecinos y parientes que actuaban de la manera correcta según las normas y valores morales¹³⁴, o por las sanciones contra aquellos que no llevaban a cabo las acciones esperadas de acuerdo a las costumbres y tradiciones colectivas vigentes en las comunidades locales, castigos no únicamente legales sino, sobre todo, al nivel de la consideración social que se tenía de un individuo en su comunidad¹³⁵. En este terreno, solían destacarse dos elementos: la propiedad y la riqueza, pues, en tanto estamos ante juicios de carácter sucesorio como los que encontramos en Iseo, es lógico que se pusiera de relieve este asunto¹³⁶.

Pero es igualmente importante observar que la argumentación desarrollada no giraba únicamente en torno al eje legal de la propiedad, sino también alrededor de las consideraciones de índole ética y normativa que regían la vida y las relaciones cotidianas de los componentes de las aldeas, consideraciones que eran utilizadas como justificación de las posiciones de los litigantes en los juicios. El conjunto de estas consideraciones ético-normativas constituían de algún modo una especie de «memoria colectiva». En relación a esto último resulta importante tener en cuenta el papel de los ancianos, debido a su posición privilegiada respecto de la transmisión y conservación de las tradiciones y su relación con los antepasados, a raíz de lo cual los hombres más viejos de las aldeas podían cumplir un rol importante en el momento de resolver una disputa. Algo de esta índole se vislumbra en un fragmento de Iseo en el que se apela al testimonio de Mirónides, que era el más anciano de los aldeanos que formaban parte

¹²⁹ ISEO, II, 16; III, 80; VI, 10 y 64; IX, 8 y 18. Véase, también, DEMOSTENES, LVII, 10, y ESQUINES, II, 150.

¹³⁰ ISEO, II, 14-18, 36, 42 y 44; VI, 10 y 64; VII, 36; IX, 8.

¹³¹ DEMOSTENES, LVII, 19, 23-27, 40, 46 y 67-69. Cf. también, LISIAS, XXIII, 2-4. De modo general, acerca de los pleitos por la inscripción en un demo, ver ARISTOTELES, *Constitución de Atenas*, XLII, 1-2 y LIX, 4.

¹³² ISEO, VII, 36. Cf. LISIAS, XXVII, 12.

¹³³ ISEO, fr. V, 1 (Roussel) = fr. 4 (Thalheim), acerca del enfrentamiento de un individuo contra el conjunto de los miembros de su demo, con la consecuente enemistad que esto generaba. Cf. ARISTOFANES, *Nubes*, 1218-1220; también, LISIAS, XIII, 55.

¹³⁴ Cf. ISEO, VIII, 19.

¹³⁵ *Ibid.*, III, 80.

¹³⁶ *Ibid.*, VIII, 35; IX, 28; XI, 41. Cf. LISIAS, VII, 4.

del demo (*ton demoton presbytatos*)¹³⁷. En efecto, puesto que las disputas que solían desarrollarse en los demos tenían como marco obvio el propio vecindario con sus costumbres transmitidas oralmente, era lógico que se buscara en los relatos que podían hacer tales figuras los elementos propicios provenientes de una memoria colectiva que pudieran dar fe del derecho adquirido o la pauta consuetudinaria que se quería hacer valer en la disputa. Otra situación plausible dentro de los demos era la mediación en los conflictos de menor rango entre particulares a través de árbitros, antes de dirigirse a los tribunales de justicia de la ciudad. En este sentido, deben tenerse presente los diferentes mecanismos, institucionales o no, que permitían a los demos ejercer una amplia autonomía en el manejo de sus propios asuntos. En el caso de los arbitrajes, si éstos no eran realizados por alguna de las instituciones previstas por la organización política y legal ateniense (como el demarco o la asamblea del demo), es probable que los ancianos cumplieran un rol de acuerdo a su sabiduría y monopolio de la memoria popular, tal el caso de Hegesandro atestiguado por Esquines¹³⁸.

Las situaciones conflictivas dentro de los demos, así como el marco amistoso anteriormente analizado, ponen en evidencia la inmediatez de los vínculos entre los aldeanos y el acabado conocimiento que todos tienen de la vida de la comunidad y de las historias de vida de los pobladores y sus familias. El marcado contraste que existía entre, por un lado, la sociedad cara a cara de los demos con sus lazos inmediatos, y, por el otro, el conjunto de la ciudad que por su magnitud desalentaba un conocimiento acabado de las personas, aparece sugerido de algún modo por Tucídides en el contexto de la crisis de la democracia ateniense en el año 411: en la ciudad no era posible establecer con certeza en quién se podía confiar y en quién no, cuál era un buen vecino y cuál uno malo para decirlo según las expresiones de Hesíodo. En los demos, en cambio, la cotidianeidad daba una idea concreta de quiénes podían ser los amigos y cuáles los enemigos, todo lo cual tornaba posible «manifestar su dolor a otra persona cuando uno estaba enojado, para así vengarse de quien le había ofendido»¹³⁹.

No debe sorprendernos entonces la continua presencia del problema de las disputas en las comunidades aldeanas desde Homero y Hesíodo hasta bien avanzado el siglo IV y en lugares diferentes del ámbito helénico. Seguramente, esto debió ser una

¹³⁷ Cf. ISEO, fr. XII (Roussel) = fr. 10 a (Thalheim). Véase, asimismo, DEMOSTENES, LVII, 10 y 61, y ESQUINES, II, 150, acerca de la denominación *hoi presbyteroi*; también, DEMOSTENES, LV, 6, 9, 11, 32 y 35, acerca del papel de informantes imparciales y árbitros.

¹³⁸ I, 63. Ver D. WHITEHEAD, *Demes*, ed. cit., p. 233. Respecto del rol de la asamblea del demo como árbitro, *ibid.*, pp. 113-114; sobre el papel de los demarcos, las formas de impartir justicia en el ámbito de los demos y el rol de los *dikastai kata demous*, *ibid.*, pp. 260-264 y 36-37. De algún modo, PLATON tenía en mente ciertos elementos de la experiencia de los demos del Atica cuando en las *Leyes* (VI, 766e-767a, y XII, 956bc) proponía la constitución de un colegio arbitral compuesto por vecinos y amigos de los implicados en el marco de la comunidad local; cf. L. ROSSETTI, «Processo e istituzioni giudiziaria nella “Leggi” di Platone», en *Modelli storici della procedura continentale. I- Profili filosofici, logici, istituzionali*, Vol. 6 de la serie *Le educazione giuridica*, Università degli Studi di Perugia-Commissione Nazionale della Ricerca, Napoli, 1994, pp. 3-26.

¹³⁹ TUCIDIDES, VIII, 66, 3. Cf. ARISTOTELES, *Política*, VII, 4, 1326b 3-7.

situación muy común en las ciudades griegas puesto que la apropiación concreta de la naturaleza, es decir, la posesión de un lote de tierra, implicaba una apropiación privada cuya existencia condicionaba en alguna medida el desarrollo de los conflictos mencionados. Ciertamente, la de la tierra no era la única fuente de enemistades dentro de la comunidad local, y tanto Hesíodo como los oradores áticos del siglo IV presentan referencias acerca de los altercados entre vecinos a partir de diversos motivos, que, a no dudarlo, nos conducen al marco microsociedad de la convivencia cotidiana que aquí sólo podemos imaginar a partir de los indicios fragmentarios y mediante la confrontación con otras experiencias que puedan servirnos como puntos de comparación. De todos modos, no debe causar sorpresa el hecho de que estos pleitos tuvieran lugar en la comunidad local, pues entre la ciudad y la casa, entre lo "público" y lo "privado", nos encontramos aquí y allá en el mundo griego con la presencia efectiva de la comunidad rural aldeana tanto como un modo concreto de apropiación de la tierra a base de la apropiación privada, cuanto como una forma específica de estructuración social del espacio agrario.

Otros elementos que encontramos en los testimonios de Iseo nos introducen al mundo de las celebraciones religiosas. Varios pasajes de sus defensas nos permiten conocer el papel de las fiestas locales organizadas en los demos, que eran ocasión para sacrificios rituales y banquetes donde se reunían los vecinos, las gentes de los demos, que, de este modo, podían entrar en relación directa los unos con los otros¹⁴⁰. Las disputas que hemos analizado más arriba podían generar interferencias en los momentos en que la sociabilidad colectiva se expresaba con mayor fuerza, como lo pone de manifiesto la argumentación de un miembro de una aldea ática que sostenía un pleito contra el demo en su totalidad, hecho que, en el futuro, podría incluso dificultar su inserción en las celebraciones comunes¹⁴¹. En efecto, la participación en los sacrificios, cortejos, juegos y banquetes que constituían las festividades, implicaba la aceptación de cada uno de los miembros de la comunidad en la vida colectiva de la misma. Así pues, que la madre o la esposa de un *demotes* hubiera participado en las Tesmoforias¹⁴², e, incluso, hubiera presidido una de estas fiestas, era sinónimo de prestigio e integración en la vida cotidiana del demo, y, por lo tanto, un modo de legitimar la pertenencia al mismo en caso de que ello fuera puesto en duda¹⁴³. En tal contexto ocurría que aquellos *demotai* que tenían capacidad para hacerlo, costeaban parte de los gastos de las fiestas, como, por ejemplo, hacerse cargo del banquete ofrecido en una de esas ocasiones¹⁴⁴. También podía ocurrir que los mismos *demotai*

¹⁴⁰ Cf. ISEO, IX, 21. Véase, también, JENOFONTE, *Económico*, II, 5-6. Respecto de los ritos de comensalía, ver O. MURRAY, «El hombre y las formas de sociabilidad», en J.-P. VERNANT, ed., *El hombre griego*, ed. cit., pp. 247-287.

¹⁴¹ ISEO, fr. V, 1 (Roussel) = fr. 4 (Thalheim).

¹⁴² Fiestas en honor a Deméter y Perséfone de las que tomaban parte solamente las mujeres. Un ejemplo de las mismas, en versión cómica, se encuentra en las *Tesmoforiantes* de ARISTOFANES, acerca de la cual ver H. HANSEN, «Aristophanes' *Thesmophoriazuse*. Theme, Structure and Production», *Philologus*, 120, 1976, pp. 165-185, y G. PADUANO, «Le "Tesmoforiazuse": ambiguità del fare teatro», *QUCC*, 11, 1982, pp. 103-127.

¹⁴³ ISEO, VIII, 19.

¹⁴⁴ Cf. TEOFRASTO, *Caracteres*, X, 11.

distinguieran a los más nobles para participar del sorteo de un sacerdocio¹⁴⁵. No cumplir con estas pautas significaba un desprestigio seguro para quien pudiendo hacerlo lo evitaba. Un pasaje de Iseo muestra que un miembro de un demo, que poseía una fortuna de tres talentos, podía haber ofrecido en nombre de su esposa legítima la comida para las mujeres de su demo en las fiestas de las Tesmoforias, pero, sin embargo, no lo hizo. Los testimonios de los habitantes del demo a los que se apela en este pleito pueden dar fe de esta conducta contraria a los valores tradicionales y a las normas morales que debían ser cumplidas por los miembros de las pequeñas aldeas. No obstante, más allá del pleito en sí, el desprestigio social de este personaje, que no lleva a cabo lo que de él se espera en el marco de las celebraciones colectivas, es algo que va de suyo en estas circunstancias¹⁴⁶. Correlativamente, también resulta común en el cuadro de los juicios encontrarnos con argumentos en favor de la bondad de un personaje que, de acuerdo con las expectativas, ha realizado con gran generosidad una liturgia en honor a los *demotai*¹⁴⁷, como una gimnasiarquía para las fiestas de Prometeo o en alguna otra oportunidad¹⁴⁸.

Estas fiestas y banquetes, que agrupaban al conjunto del demo mediante vínculos de camaradería, quizás hayan tenido su origen en un marco agrario ancestral, conservando su vigencia incluso después de que los valores de la ciudad alcanzaron un más amplio desarrollo. Louis Gernet dedicó a esta última cuestión un estudio completo que no por antiguo ha dejado de tener vigencia. Sus análisis nos permiten sostener que si bien «el campesino padeció fuertemente el engranaje de la ciudad», de todos modos, «a pesar de todo, poseemos testimonios directos sobre las persistencias de una vida campesina más o menos autónoma que se conservó hasta entrada la época histórica». Sus planteamientos señalan un línea de investigación que ha sido retomada por sus discípulos directos, tal el caso de Jean-Pierre Vernant, y que aquí, modestamente, hemos tratado de continuar. En el punto concreto que hemos evocado sus conclusiones se desarrollan en un sentido similar a las nuestras, puesto que «si la vida elemental de las comunidades campesinas tiene algún interés especial, no es sólo por haber representado un punto de partida de evoluciones singulares: el elemento campesino debió conservar algo de su valor original en ese fenómeno que produjo las sociedades griegas que conocemos». En este marco, Gernet señala la importancia de los testimonios simbólicos de la historia religiosa para abordar el problema de los valores campesinos, y, entre ellos, los cultos de héroes considerados como cultos campestres, pues «el florecimiento de héroes debió de ser muy grande sobre todo en esos “sistemas de demos”...; la tradición de las fiestas campesinas se prolonga precisamente en esta categoría de cultos», aunque modificada por la conjunción con nuevos elementos provenientes de la dominación de los linajes nobles¹⁴⁹. Estas ideas, manifestadas allá

¹⁴⁵ Cf. DEMOSTENES, LVII, 46: para el sacerdocio de Heracles.

¹⁴⁶ ISEO, III, 80.

¹⁴⁷ *Ibid.*, VI, 64: sobre la concesión de una liturgia.

¹⁴⁸ *Ibid.*, VII, 36: sobre la concesión de una gimnasiarquía como muestra de generosidad para con el demo a raíz de las fiestas de Prometeo. Cf. *ibid.*, II, 42: gimnasiarquía como liturgia en favor del demo.

¹⁴⁹ L. GERNET, «Agapes campesinos», *op. cit.*, pp. 26 y 58, respectivamente.

por el año 1928, han encontrado recientemente un desarrollo preciso a partir de los nuevos datos que han podido aportar, en especial, los estudios arqueológicos. En efecto, Fraçois de Polignac ha demostrado la importancia del espacio agrario y el santuario no urbano en la conformación del territorio de la *polis*. Paralelamente, la guerra y la invención del fundador mítico, y, de manera muy especial, la emergencia de una innovación cultural, el culto del héroe, confluyen, conjuntamente con lo anterior, dando lugar a la integración social y a la constitución de la *polis*, y, de modo singular, a la elaboración política de la ciudad¹⁵⁰. Los cultos de los héroes tejen un lazo simbólico entre el centro y la periferia, y su carácter centrípeto acompaña el de la formación de la autoridad política por sinecismo de poderes locales. Conformada de este modo, la soberanía del nuevo centro político debe soportar una contradicción: el enfrentamiento con la exaltación de héroes míticos y la heroización de los nobles de la generación apostada sobre el umbral de la ciudad, todo lo cual describe el nacimiento de una aristocracia unificada que se inicia en las reglas básicas de la *isonomia* guerrera y política. Podemos concluir, junto con el autor, que «comme les cultes divins, les cultes héroïques du noyau urbain (ou pre-urbain) signalent son accession au statut de centre décisionnel de la nouvelle organisation sociale s'agrégeant autour des cultes du territoire»¹⁵¹.

Efectivamente, bajo la nueva organización política de la ciudad, los cultos agrarios no desaparecen sino que subsisten como un substrato que, aun resignificado por la aparición de la *polis* y el desarrollo de una «religión cívica»¹⁵², se manifiesta permanentemente aquí y allá a través de las fiestas campestres desarrolladas en las pequeñas comunidades aldeanas o en las afueras, a campo abierto. Estas celebraciones, que solían incluir banquetes bajo el auspicio de la divinidad a cuyo honor se realizaban las fiestas, servían también de marco para recrear el sentimiento comunitario entre los lugareños. El carácter popular de estos eventos cíclicamente repetidos nos conduce a los patrones de la vida social y cultural campesina de los que nos hablaba el trabajo de Gernet antes comentado, pautas que nos muestran de qué modo la vida rural cotidiana y la religión agraria se hallaban absolutamente compenetradas¹⁵³. Es cierto que, como ha sostenido Martin Nilsson, la religión intervenía en la vida cotidiana de un modo que podría resultar un tanto incomprensible para nosotros, y que las prácticas religiosas acompañaban la vida del hombre griego de una manera mucho más concluyente y en muchas más oportunidades de lo que quizás podamos imaginarnos¹⁵⁴, pero, de todos modos, resulta posible para nosotros percibir de qué forma la religiosidad revelada en las fiestas campesinas constituía un aspecto fundamental de la sociabilidad de los

¹⁵⁰ F. de POLIGNAC, *La naissance de la cité grecque. Cultes, espace et société VIIIe-VIIe siècles avant J.-C.*, Paris, 1984.

¹⁵¹ *Ibid.*, pp. 150-151.

¹⁵² Cf. J.-P. VERNANT, *Mito y religión en la Grecia antigua*, Barcelona, 1991, pp. 39-48. Ver M. VEGETTI, «El hombre y los dioses», en J.-P. VERNANT, *El hombre griego*, ed. cit., pp. 289-321.

¹⁵³ Cf. R. PETTAZZONI, *La religione nella Grecia antica*, 2ª ed., Torino, 1954, pp. 69-82.

¹⁵⁴ M.P. NILSSON, *Historia de la religiosidad griega*, Madrid, 1953, pp. 13-14 y 16.

aldeanos, exhibiéndose en un calendario saturado de ritos y conmemoraciones, acerca de lo cual nos testimonian los ciclos de la producción agraria consignados por Hesíodo¹⁵⁵, así como el calendario de las celebraciones áticas, aun cuando muchas de ellas se hubieran transformado en la época clásica en fiestas cívicas organizadas por el estado ateniense¹⁵⁶.

Pero incluso en la Atenas clásica, el mundo rural tenía su propio calendario festivo¹⁵⁷, destacándose particularmente las Dionisias rurales organizadas y celebradas en cada uno de los demos del Atica, «more widely attested than any other festival of the Attic countryside»¹⁵⁸. Se ha relacionado a menudo su presencia con el desarrollo del teatro ateniense, tanto el trágico como el cómico. Recientemente, se ha pensado incluso que las primeras representaciones teatrales atribuidas a Tespis durante la época de la tiranía de Pisístrato, habrían tenido lugar no en las Dionisias urbanas sino en las rurales, y sólo más tarde, luego de las reformas de Clístenes y como forma de alabanza de la democracia naciente, se habrían organizado los festivales teatrales en el marco de las Grandes Dionisias¹⁵⁹. Ahora bien, más allá de esto, el punto importante para nosotros radica en el significado de estas fiestas para las comunas campesinas. David Whitehead ha ponderado su lugar en la vida de los demos áticos indicando que, por un lado, las celebraciones tenían como objetivo más evidente el culto de Dioniso, cuya asociación con los rituales más lejanos y primitivos terminó implicando que, de un modo u otro, el contenido religioso de las Dionisias rurales tuviera una duración mayor que el de los grandes festivales estatales. Pero, por otro lado, los festivales rurales adquirieron una importancia secular notable, sobre todo a partir de los gastos propiciados con los recursos comunales para crear un gran despliegue anual para regocijo del conjunto de la comunidad. En ciertos casos, a partir del aporte de algunos benefactores, en determinados demos florecieron festivales que terminaron siendo imitaciones de los de la ciudad, con representaciones trágicas, comedias y ditirambos incluidos¹⁶⁰. Las Dionisias rurales se encontraban indudablemente entre las ocasiones más importantes del ciclo anual de los demos agrarios atenienses, y se celebraban con distinto grado de elaboración en las diversas localidades, de acuerdo con sus tradiciones y sus medios¹⁶¹.

¹⁵⁵ Sobre el calendario del cultivador según Hesíodo, véase M.L. WEST, *Hesiod. Works and Days*, Oxford, 1980, p. 253. Cf. ARISTOFANES, *Aves*, 707-719, y *Ranas*, 1035.

¹⁵⁶ Véase, brevemente, R. FLACELIERE, *La vida cotidiana en Grecia en el siglo de Pericles*, Madrid, 1993, pp. 244-252. Cf. P. LEVEQUE, «Religion et culture», en P. BRIANT / P. LEVEQUE, *Le monde grec*, ed. cit., pp. 353-435, esp. pp. 368-373. Respecto del modo en que se articulaba el calendario religioso con la organización de la agricultura, ver S. ISAGER y J.E. SKYDSGAARD, *Greek agriculture*, ed. cit., pp. 160-168.

¹⁵⁷ Cf. D. WHITEHEAD, *Demes*, ed. cit., pp. 185-208, que examina el calendario sagrado de los demos áticos y analiza el conjunto de las fuentes y la bibliografía sobre la cuestión.

¹⁵⁸ J.D. MIKALSON, *AJPh*, 98, 1977, p. 433.

¹⁵⁹ Véase W.R. CONNOR, «City Dionysia and Athenian Democracy», *C&M*, 40, 1989, pp. 7-32, esp. pp. 13-15, y apéndice I, pp. 24-26. Cf. J. PODLECKI, «Festivals and flattery: the early greek tyrants as patrons of poetry», *Athenaeum*, 58, 1980, pp. 371-395; también, S. GOLDHILL, «The great Dionysia and civic ideology», *JHS*, 107, 1987, pp. 58-76.

¹⁶⁰ D. WHITEHEAD, *Demes*, ed. cit., pp. 212-222, y esp. pp. 220-222.

¹⁶¹ Cf. A. PICKARD-CAMBRIDGE, *Dramatic festivals*, ed. cit., pp. 40-52.

La pintura más colorida de los tradicionales festivos en los demos rurales es la que nos brinda Aristófanes en los *Acarnienses*, que nos muestra la sencillez del culto a la vez que la vigencia de los valores campesinos, hechos positivos de la vida rural que, en este caso, se destacan mucho más por el contraste que Diceópolis establece con las penurias que significaba la guerra para el campesinado¹⁶². Se trata ciertamente de la «festividad ancestral de las Dionisias» que Plutarco describe como un encuentro popular y alegre, con vasijas de vino, racimos de uva, machos cabríos, higos secos y sobre todo el falo¹⁶³, y que Virgilio ilustra señalando que «se sacrifica un chivo a Baco en todos los altares, entran en escena antiguas diversiones y establecieron premios los atenienses para tales representaciones alrededor de las aldeas y encrucijadas y, alegres, entre copa y copa, danzaron en blandos prados en torno a grasientos odres»¹⁶⁴. A diferencia de aquellas celebraciones conformadas a imagen y semejanza de las de la ciudad a partir del gasto público de los demos o del gasto privado de los benefactores, el *komos* fálico presidido por el falo ritual del culto dionisiaco, con los accesorios de la cesta con las ofrendas de alimentos y los sacrificios, era, podríamos decir, una celebración de la fertilidad sexual y natural¹⁶⁵. «Fales, camarada de Baco -comienza el himno de Diceópolis-, parrandero, noctámbulo, adúltero, pederasta, al cabo de cinco años te saludo, contento de llegar a mi demo con una tregua que me he concertado para mí, libre de negocios, de guerras y de Lámacos. Y es que es mucho más agradable, Fales, Fales, encontrar de vuelta del Feleo a la lozana leñadora robando..., agarrarla por la cintura, levantarla en el aire, tirarla al suelo y desvirgarla. Fales, Fales, si tu bebes con nosotros, cuando acabe la resaca podrás devorar desde el alba un buen plato de paz, y el escudo quedará colgado en la chimenea»¹⁶⁶.

Estamos, en verdad, ante una ocasión en que se dejan de lado momentáneamente las duras faenas de todos los días, y en la que, ante todo, existe vía libre para transgredir las fronteras socialmente aceptadas, una inversión de los valores vigentes¹⁶⁷, tal como lo ilustra la canción «Fiesta» de Joan Manuel Serrat o como lo podemos ver en los

¹⁶² ARISTOFANES, *Acarnienses*, 197-203. Cf. H.-J. NEWIGER, «War and peace in the comedy of Aristophanes», *YCS*, 26, 1980, pp. 219-237. El problema de cómo y cuánto afecta la guerra a la agricultura en general, y al campesinado en particular, es tratado por P. HARVEY, «New harvests reappear: the impact of war on agriculture», *Athenaeum*, 64, 1986, pp. 205-217. Cf. igualmente, TUCIDIDES, II, 65, 2, y VII, 27, 3-4.

¹⁶³ PLUTARCO, *Moralia*, 527d.

¹⁶⁴ VIRGILIO, *Geórgicas*, II, 380-385. (Utilizo la traducción de Alfonso Cuatrecasas, *Virgilio. Bucólicas, Geórgicas*, Barcelona, 1988, con una introducción y notas del traductor.) Cf. CORNUTUS, *De natura deorum*, 30: «en las aldeas del Atica los campesinos jóvenes saltan sobre el odre» (citado en D. WHITEHEAD, *Demes*, ed. cit., p. 214).

¹⁶⁵ ARISTOFANES, *Acarnienses*, 241-262.

¹⁶⁶ *Ibid.*, 263-279.

¹⁶⁷ Cf. en general, A. BRELICH, «Aristofane, commedia e religione», *ACD*, 5, 1969, pp. 21-30 (= M. DETIENNE, ed., *Il mito. Guida storica e critica*, Roma-Bari, 1975, pp. 103-118 y 262-267); también, J.S. LASSO DE LA VEGA, «Realidad, idealidad y política en la comedia de Aristófanes», *CFC*, 4, 1972, pp. 9-89, y L. BERTELLI, «L'utopia sulla scena: Aristofane e la parodia della città», *CCC*, 4, 1983, 215-261.

espléndidos análisis de Mijail Bajtin sobre el carnaval y las fiestas populares en la Edad Media y el Renacimiento¹⁶⁸ que ponen de relieve la conexión de las inversiones grotescas con los ciclos de renovación de la vida ligados a las pautas de existencia material y cultural provenientes del medio agrario. Bajtin señala que la fertilidad, el crecimiento y la superabundancia constituyen el núcleo principal de esas imágenes grotescas de la vida corporal y material. De esto se desprende que la degradación, el ir hacia lo bajo, implica indisociablemente una aproximación a la tierra que conlleva, necesariamente, el hecho de entrar en comunión con la misma. Ella aparece, simultáneamente, como el principio de absorción y de nacimiento, pues degradar es sepultar, pero también sembrar: en tanto que se sanciona la muerte de algo, se da a luz algo superior. Consecuentemente, «degradar significa -prosigue Bajtin- entrar en comunión con la vida de la parte inferior del cuerpo, el vientre y los órganos genitales, y en consecuencia también con los actos como el coito, el embarazo, el alumbramiento, la absorción de alimentos y la satisfacción de las necesidades naturales. La degradación cava la tumba corporal para dar lugar a un *nuevo* nacimiento. De allí que no tenga exclusivamente un valor negativo sino también positivo y regenerador: es *ambivalente*, es a la vez negación y afirmación». No se trata solamente de que la nada y la destrucción absoluta se impongan disolviendo cualquier manifestación de vida, sino que también, y sobre todo, se trata de sumergirse en «lo inferior productivo, donde se efectúa precisamente la concepción y el renacimiento, donde todo crece profusamente. Lo “inferior” para el realismo grotesco es la tierra que da vida y el seno carnal: lo inferior es siempre un *comienzo*»¹⁶⁹.

Desde una perspectiva diferente, Georges Bataille señala una idea emparentada con las precisiones de Bajtin, pues atribuye a la orgía el rasgo de una acción contagiosa que tendría como efecto imaginario el de arrastrar no únicamente a los hombres sino especialmente a la naturaleza. La actividad sexual, enlazada al crecimiento, conduciría a la misma vegetación hacia el crecimiento. Ahora bien, la transgresión que la orgía implicaba sólo en un segundo momento adquirió una dimensión eficaz, pues en el plano de los propósitos inmediatos la orgía no expresaba un deseo de lograr abundantes cosechas sino de transgredir interdictos alrededor de la violencia asesina o sexual. Sin embargo, el despliegue más o menos ritualizado de estas transgresiones en el marco

¹⁶⁸ M. BAJTIN, *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento. El contexto de François Rabelais*, Madrid, 1987, *passim* y, especialmente, pp. 7-57. Actualmente, algunos trabajos sobre la Grecia antigua han retomado las sugerencias de Bajtin, como, por ejemplo, W. ROESLER, «Michail Bachtin e il “Carnealesco” nell’antica Grecia», en IDEM/B. ZIMMERMANN, *Carnevale e utopia nella Grecia antica*, Bari, 1991, pp. 15-51; también, Z. PETRE, «Le haut, le basse et la cité comique», *Pallas*, 38, 1992, pp. 277-285. Cf. G. MASTROMARCO, «La commedia», en G. CAMBIANO, L. CANFORA, D. LANZA, eds., *Lo spazio letterario della Grecia antica*, Roma, 1992, v. I, t. I, pp. 335-377, esp. pp. 362-377.

¹⁶⁹ M. BAJTIN, *Cultura popular*, ed. cit., pp. 24-26, resp. (los subrayados constan en el original). Cf. el breve comentario de I. CALVINO, «El mundo al revés», en *Punto y aparte. Ensayos sobre literatura y sociedad*, Barcelona, 1983, pp. 266-270. Ver, también, el análisis sobre el carnaval en P. BURKE, *La cultura popular en la Europa moderna*, Madrid, 1991, pp. 257-291. Respecto del teatro cómico griego y el carnaval, véase J. CARRIERE, *Le carnaval et la politique. Une introduction à la comédie grecque*, Paris, 1979.

de un mundo humano organizado en torno al trabajo, envolvía ya una situación totalmente distinta pues no se trata de un sentido únicamente animal de la naturaleza sino de uno divino. La explosión transgresora «se había convertido en religiosa. Pero tomó, en el mismo movimiento, un sentido *humano*: se integró en el ordenamiento de causas y efectos que, sobre el principio del trabajo, había construido la comunidad»¹⁷⁰. En este contexto podemos aceptar la argumentación de Henri Jeanmaire en cuanto a que la procesión dionisiaca probablemente tenía por función producir un encantamiento con el objeto de provocar la fertilidad de los campos y la fecundidad de los hogares¹⁷¹. Louis Gernet, por su parte, en consonancia con las ideas de Bataille, nos presenta una idea de Dioniso como una divinidad asociada a la alteridad, una divinidad que se mantiene como extraña a la «política» puesto que sostiene un vínculo directo con la naturaleza, en especial la salvaje y no civilizada. Si en un segundo momento Dioniso va a asociarse con comportamientos colectivos agrarios en los que los sentimientos de alegría se ponen de manifiesto sin inhibiciones, sin embargo, este lugar se define desde entonces en una relación directa, mediante un contraste muy marcado, con los ciclos del trabajo agrario que implican una vida campesina replegada sobre las labores de la tierra, sin fiestas ni goces cotidianos visibles. Consecuentemente, el momento de estas festividades dionisiacas ligadas a la naturaleza se emplaza, adquiere una temporalidad muy precisa en relación con los ciclos del trabajo rural, desarrollándose desde entonces especialmente en la época invernal, ocasión en que los vínculos entre los campesinos se hacen más intensos cobrando vida a través de comidas en común que aportan consuelo y alegría ante una etapa del ciclo vital en que se producen los contactos con el mundo del más allá, el de los muertos¹⁷².

Pero si invertimos nuestro punto de mira y nos situamos ya no del lado de los ciclos laborales sino del costado de las fiestas, de Hesíodo a Virgilio, podemos ver esbozarse una cierta evolución: el trabajo deja de ocupar, al menos durante el mes invernal, el centro de la vida social. En efecto, si para Hesíodo, aunque se trate de un mes durísimo tanto para los rebaños como para los hombres, se debe seguir trabajando a pesar de todo¹⁷³, para Virgilio, en cambio, se trata de dejar de lado, aunque más no sea momentáneamente, las cotidianas labores, puesto que «el invierno es motivo de ocio para el campesino. Con los fríos los labradores, la mayor parte del tiempo, disfrutan de lo obtenido y se entregan, felices, a recíprocos convites. El festivo invierno invita a ello y elimina las preocupaciones»¹⁷⁴. Sin embargo, Hesíodo no desconocía las

¹⁷⁰ G. BATAILLE, *El erotismo*, Barcelona, 1979, pp. 158-163, cita en p. 163 (subrayado en el original).

¹⁷¹ Véase H. JEANMAIRE, *Dionysos. Histoire du culte de Bacchus*, Paris, 1951, pp. 40-41. Cf. R. MARTIN y H. METZGER, *La religión griega*, Madrid, 1977, pp. 156-167.

¹⁷² Véase L. GERNET, «Dioniso y la religión dionisiaca: elementos heredados y rasgos originales», en *Antropología*, ed. cit., pp. 59-81, y, en particular, pp. 78, 60 y 61, resp. Cf. también, J.-P. VERNANT, «El Dioniso enmascarado de las *Bacantes* de Eurípides», en IDEM/ P. VIDAL-NAQUET, *Mito y tragedia en la Grecia antigua II*, Madrid, 1989, pp. 247-280; asimismo, IDEM, *Mito y religión*, ed. cit., pp. 68-73.

¹⁷³ Cf. HESÍODO, *Trabajos y días*, 504-563.

¹⁷⁴ VIRGILIO, *Geórgicas*, I, 300-303.

fiestas y los banquetes; las primeras tenían lugar generalmente como modo de culto en honor a los dioses, incluían sacrificios e implicaban el cumplimiento de ciertos preceptos, pudiendo ser propicias para engendrar¹⁷⁵; los segundos eran celebrados por muchos huéspedes que compartían los gastos en común¹⁷⁶. Pero Hesíodo estaba más interesado en destacar el valor positivo del trabajo en relación al ocio según los ciclos agrarios que en dar relevancia a los momentos de las fiestas colectivas¹⁷⁷; por consiguiente, no reservaba un tiempo del año en especial para estas celebraciones, aunque reconocía que al mes de Leneo, el de los malos días, esto es, pleno invierno, debía evitárselo, pues todo el mundo natural sufría sus rigores, y el campesino, integrado estrechamente a este mundo, no podía dejar de padecer su crudeza¹⁷⁸. En relación con esto último, ciertos pasajes de un fragmento del poeta lacedemonio Alcman nos ilustran sobre la vivencia social de los ciclos agrarios por parte del campesino: dejado atrás el invierno, en el que se ha comido y bebido en exceso en las celebraciones colectivas, se llega a la primavera, la estación «en que todo crece, pero en que no hay mucho para comer»¹⁷⁹. Ciertamente, los campesinos sabían muy bien lo que hacían en esas ocasiones, y no ocurría como creía un párroco italiano del siglo XVIII que luego de una visita a la región de Dalmacia constataba con desagrado que «los morlacos, un pueblo pastoril de esta región, no entienden muy bien las reglas de la economía doméstica... [pues] consumen en una semana lo que podría durar meses, simplemente porque se les presenta la ocasión de celebrar una fiesta»¹⁸⁰. Como señala Gernet, la alternancia de avaricias y prodigalidades se impone necesariamente en la vida del campesinado¹⁸¹.

También Aristóteles aporta un testimonio de importancia en el presente contexto, pues, habiendo señalado de entrada el papel que desempeña la amistad (*philia*) para el desarrollo de la noción de comunidad (*koinonía*), de modo que existan determinados lazos de solidaridad y colaboración entre los miembros de un mismo grupo¹⁸², inmediatamente atestigua que «los sacrificios y reuniones antiguos parecen haber tenido lugar después de la recolección de los frutos, a modo de ofrendas de primicias, porque era en esa época cuando los hombres disponían de más ocio»¹⁸³. Para el filósofo, evidentemente, estas festividades reforzaban los lazos de amistad entre

¹⁷⁵ HESÍODO, *Trabajos y días*, 755-756, 742-743 y 735-736, respectivamente.

¹⁷⁶ *Ibid.*, 722-723.

¹⁷⁷ *Ibid.*, 311-313.

¹⁷⁸ *Ibid.*, 504-506.

¹⁷⁹ ALCMAN, fr. 49b (Diehl); cf. también, fr. 37 (Diehl).

¹⁸⁰ A. FORTIS, *Viaggio in Dalmazia*, 1, Venecia, 1774, p. 57 (citado por P. BURKE, *Cultura popular*, ed. cit., p. 257).

¹⁸¹ L. GERNET, «Agapes campesinos», *op. cit.*, p. 31.

¹⁸² *Ética a Nicómaco*, VIII, 9, 1159b 24 - 1160a 8. (Utilizo la traducción de María Araujo y Julián Marías, *Aristóteles. Ética a Nicómaco*, 3ª ed., Madrid, 1981, edición bilingüe con introducción y notas de J. Marías.)

¹⁸³ *Ibid.*, VIII, 9, 1160a 25-27. Cf. L. GERNET, «Agapes campesinos», *op. cit.*, p. 32, que propone entender la idea de Aristóteles «recolección de los frutos de la tierra» en sentido amplio, para incluir no sólo la cosecha sino también la vendimia, después de lo cual sí se llega a disfrutar de un tiempo ocioso.

aquellos que compartían las actividades de labranza; sacrificios y reuniones aparecían así como instancias privilegiadas de constitución de la comuna rural en el plano del imaginario social. Desde estas bases Gernet llega a la conclusión de que, en la temporalidad social de las aldeas griegas, el invierno significaba la estación de las fiestas, y, en el medio rural ático, esta etapa estaba, por sobre todas las cosas, asociada con la venida de Dioniso, divinidad que, convertida en dios de la viña, se transformó en presidente de las fiestas fálicas ya mencionadas¹⁸⁴. Pero, establecido de manera precisa en un calendario ligado al poder civilizador de los ciclos de la producción agraria tanto de granos como de árboles frutales, es decir, habiendo quedado Dioniso unido a un género de vida cultivada, en su recorrido a través del mundo rural ático, su epifanía de dios epidémico «se despoja progresivamente de su salvajismo, olvidando sus cóleras y haciendo callar sus violencias homicidas»¹⁸⁵. En este punto volvemos a encontrarnos con la fórmula de Bataille: el rito orgiástico ha devenido una transgresión ritualizada en un mundo organizado alrededor de la potencia civilizadora del trabajo pautado de los campos de cultivo, que implica tanto la adquisición de pautas políticas y sociales por parte de los hombres como una relación con la naturaleza totalmente despojada de un sentido animal, marcada desde entonces por un sentido divino. De este modo, la explosión transgresora se hace religión, adquiere un sentido humano, se integra en la comunidad e integra la comunidad humana.

Estrechamente enlazadas con las prácticas y rituales que acabamos de analizar aparecen las bodas, en cuyo contexto Aristófanes concibe la posibilidad de que el cultivador Trigeo, el protagonista de la *Paz*, efectúe una invocación a los dioses para pedir prosperidad y riqueza, de modo que «a todos por igual les concedan una gran cosecha de cereales, vino en abundancia e higos para zampar, y que nuestras mujeres tengan niños»¹⁸⁶. La búsqueda de la fertilidad y la fecundidad parece no encontrarse muy distante del rito de conformación del matrimonio, pues el contrapunto eufórico del final de la pieza entre Trigeo y el coro, compuesto también por labradores, nos muestra alusiones constantes y directas a la sexualidad y la fertilidad, la boda y la fecundidad, como principios rectores de la abundancia y la felicidad para los campesinos¹⁸⁷. Por otra parte, el marco de las nupcias se presenta con un carácter plenamente festivo y colectivo que nos conduce nuevamente a las reuniones y celebraciones en el seno del vecindario: el novio es conducido por un grupo de amigos al ritmo de danzas y cantos; luego se realiza el banquete en el que se come y se bebe sin límites, de igual modo que en las festividades anteriormente consideradas; en fin, los novios pueden entonces consumir el matrimonio¹⁸⁸. El himeneo de esta comedia aristofánica es absolutamente campesino y despliega ante nuestros ojos de qué modo

¹⁸⁴ *Ibid.*, pp. 30-33. Cf. también su «Dioniso y la religión dionisiaca», *op. cit.*, p. 60. Véase, asimismo, R. MARTIN y H. METZGER, *Religión griega*, ed. cit., pp. 182-183.

¹⁸⁵ M. DETIENNE, *Dioniso a cielo abierto*, Barcelona, 1986, pp. 78-81, cita en p. 80. Cf. también *ibid.*, pp. 59-83, e IDEM, *La muerte de Dioniso*, Barcelona, 1982, pp. 127-169.

¹⁸⁶ ARISTOFANES, *Paz*, 1320-1325.

¹⁸⁷ *Ibid.*, 1333-1352.

¹⁸⁸ *Ibid.*, 1305-1314 y 1353-1359.

el matrimonio conformaba otra de las prácticas sociales mediante las cuales la comunidad rural aldeana se constituía como una entidad histórica efectiva¹⁸⁹.

El problema del matrimonio ha sido tratado de diversas maneras y desde distintas perspectivas por los estudiosos. La transmisión de la herencia¹⁹⁰, el papel de las mujeres¹⁹¹, o los diferentes aspectos específicos del matrimonio según las costumbres particulares de cada clase o, cuando ello resulta posible, de cada ciudad griega¹⁹², aparecen como aspectos insoslayables cuando se trata de delimitar los hábitos específicos que informan las costumbres matrimoniales de los griegos. También es importante destacar la evolución de las pautas nupciales según cada época¹⁹³, pues en el pasaje del mundo del *oikos*, centrado en relaciones sociales basadas en el parentesco, al mundo de la *polis* se imponen nuevas formas de llevar a cabo los intercambios matrimoniales, que deben desde entonces concertarse bajo el imperio de la ley de la ciudad. Pero todos estos elementos no alcanzan para resolver la cuestión que aquí nos

¹⁸⁹ Cf. V. EHRENBERG, *L'Atene di Aristofane*, ed. cit., pp. 273-309.

¹⁹⁰ Respecto de la posición de las mujeres como transmisoras de herencia, ver S. HORNBLOWER, *El mundo griego 479-323 AC*, Barcelona, 1985, pp. 278-279, que señala la diferencia existente entre Esparta y Atenas, y concluye que, en la primera, «la libertad matrimonial significaba que el dinero tendía a casarse con el dinero». En Atenas, en cambio, esta tendencia fue limitada artificialmente a partir de la interdicción que pesaba sobre las *epikleroi*. En relación a estos puntos, cf. L. GERNET, «Sur l'épiclérat», *REG*, 34, 1921, pp. 337-379, y los trabajos de D. ASHERI, *Historia*, 12, 1963, pp. 16-20, y «Sulla legge di Epitadeo», *Athenaeum*, 39, 1961, pp. 45-68. Más recientemente, G.E.M. de STE. CROIX, «Some observations on the property rights of the Athenian women», *CR*, 20, 1970, pp. 273-278 y 387-390, y P. CARTLEDGE, «Spartan wives: liberation or licence?», *CQ*, 31, 1981, pp. 84-105; cf. J.P. GOULD, «Law, custom and myth: aspects of the social position of women in classical Athens», *JHS*, 100, 1980, pp. 38-59, y S. HODKINSON, «Land tenure and inheritance in classical Sparta», *CQ*, 36, 1986, pp. 378-406.

¹⁹¹ De modo general, ver S.B. POMEROY, *Diosas, ramerías, esposas y esclavas. Mujeres en la antigüedad clásica*, Madrid, 1987, pp. 48-57 y 78-82, y E. CANTARELLA, *La calamidad ambigua. Condición e imagen de la mujer en la antigüedad griega y romana*, Madrid, 1991, pp. 72-78. Cf. asimismo, C. MOSSE, *La mujer en la Grecia clásica*, Madrid, 1990, pp. 41-101. Más recientemente, F. RODRIGUEZ ADRADOS, *Sociedad, amor y poesía en la Grecia antigua*, Madrid, 1995, pp. 69-78, y M.-M. MACTOUX, «Communauté civique et rapports sociaux», en P. BRIANT / P. LEVEQUE, dirs., *Le monde grec*, ed. cit., pp. 227-294, esp. pp. 250-267.

¹⁹² Sobre el matrimonio en diferentes ciudades, y las prácticas maritales entre los miembros de las clases sociales superiores, se encontrarán aspectos de interés en la bibliografía citada en las notas precedentes. Véase, igualmente, H.J. WOLFF, «Marriage law and family organization in ancient Athens», *Traditio*, 2, 1944, pp. 43-95, y L. GERNET, «Matrimonios de tiranos», en *Antropología*, ed. cit., pp. 299-312.

¹⁹³ En relación a los problemas que implica el análisis del matrimonio en el mundo homérico, la era arcaica y la época clásica, ver, respectivamente, M.I. FINLEY, «Matrimonio, venta y regalo en el mundo homérico», en *La Grecia antigua*, ed. cit., pp. 266-278 y 314-320, J.-P. VERNANT, «El matrimonio», en *Mito y sociedad*, ed. cit., pp. 46-68, y J.H. HANNICK, «Droit de cité et mariages mixtes dans la Grèce classique. A propos de quelques textes d'Aristote (*Pol.*, 1275b, 1278a, 1319b)», *AC*, 45, 1976, pp. 133-148.

interesa: ¿cómo se realizaban los matrimonios en el marco de las aldeas rurales y cuáles eran las prácticas concretas mediante las que los campesinos los llevaban a cabo? Vamos a tratar de dilucidar esto apelando a la documentación de la que nos hemos servido hasta aquí, pero antes de abordar esto, vale la pena indicar que, en ciertos puntos, el campesinado compartía los hábitos socialmente aceptados por el conjunto de la *polis*, como la vigencia del marco regulatorio legal del que hablamos antes o la posición que ocupaban las mujeres en la sociedad, ya sea en lo referente a la transmisión de la herencia ya sea en cuanto a su estatuto dentro del ámbito doméstico. Las diferencias marcadas por las reglas matrimoniales propias de cada ciudad resultan asimismo inevitables cuando se consideran los diversos casos en un contexto global. También son insoslayables las costumbres que dependen del nivel que ocupaban los novios en las jerarquías sociales, pues las clases superiores desarrollaban a este respecto una política que podríamos calificar de endogámica, en el sentido de que las uniones debían seguir una estrategia destinada a conservar lo mejor posible la pureza de la nobleza adquirida por nacimiento y, por supuesto, la riqueza. En este cuadro, cabe retomar el planteamiento de Finley, aunque con las debidas limitaciones según época y lugar, en cuanto a que la información con que contamos trata de los matrimonios entre los nobles y los jefes poderosos, resultando imposible decir algo sobre la ley o las costumbres nupciales entre los plebeyos¹⁹⁴. Esto, que es absolutamente verdadero respecto del mundo homérico, permanece de algún modo vigente para la época del desarrollo de la *polis*¹⁹⁵. Sin embargo, nos parece posible aportar algunos elementos en torno a las prácticas organizadas alrededor de las bodas en el marco de las aldeas campesinas, hecho que según Louis Gernet debe relacionarse con la existencia de las fiestas agrarias, y que hay que saber comprender según su sentido social y religioso¹⁹⁶.

En efecto, las bodas nos indican un doble aspecto de la sociabilidad de los aldeanos: por un lado, un rito de pasaje concreto a la adultez plena tanto de hombres como de mujeres; por el otro, un momento muy preciso de constitución de los vínculos comunitarios campesinos. Respecto de la primera cuestión, es evidente que los jóvenes sólo podían dejar atrás su casa paterna, o, en todo caso, hacerse cargo de la misma, si se asociaban matrimonialmente, pues, como destacaba Aristóteles, siguiendo en esto a Hesíodo, «lo primero una casa, una mujer y un buey de labranza»¹⁹⁷. La edad del

¹⁹⁴ M.I. FINLEY, «Matrimonio, venta y regalo», *op. cit.*, p. 265.

¹⁹⁵ Cf. C. MOSSE, «Stratégies matrimoniales et fonctionnement de la vie politique à Athènes (V^e-IV^e siècles)», en J. ANDREAU y H. BRUHMS, eds., *Parenté et stratégies familiales dans l'Antiquité romaine*, Ecole Française de Rome, 1990, pp. 545-554; ver, asimismo, G. SISSA, «Epigamia. Se marier entre proches à Athènes», *ibid.*, pp. 199-223. También, J. OBER, *Mass and elite in democratic Athens. Rhetoric, ideology, and the power of the people*, Princeton, 1989, pp. 248-270. Véase también la bibliografía sobre Esparta citada en la nota 190.

¹⁹⁶ L. GERNET, «Agapes campesinos», *op. cit.*, pp. 40-45.

¹⁹⁷ ARISTOTELES, *Política*, I, 2, 1252b 11, y HESÍODO, *Trabajos y días*, 405; también, [ARISTOTELES], *Económica*, I, 2, 1343a 21. Cf. D.M. McDOWELL, «The *oikos* in Athenian law» y L. FOXHALL, «Household, gender and property in classical Athens», ambos en *CQ*, 39, 1989, pp. 10-21 y 22-44, respectivamente.

matrimonio, cualquiera que fuese¹⁹⁸, señala ante todo una normativa impartida por la costumbre en relación al momento adecuado para llevar a cabo este pasaje a la adultez plena. Para la mujer, la pauta más común implicaba dejar atrás el *oikos* y la autoridad del padre para pasar a la casa y la tutela del marido. La virtuosidad de la mujer venía dada por su virginidad; de este modo, el marido podría adoctrinarla con buenos hábitos, es decir, castos preceptos¹⁹⁹. Para el hombre, en cambio, se trataba del desarrollo de una de sus potencialidades: el ejercicio de su rol como marido, jefe de familia y conservador del patrimonio, puesto que «los elementos de la casa son el hombre y la propiedad»²⁰⁰. El *oikos*, en tanto átomo básico integrado religiosa, territorial e institucionalmente en torno a la comunidad aldeana, y cuyos miembros se definían, según Carondas, como «de la misma panera» (*homosipyous*), o, de acuerdo con Epiménides, como «del mismo comedero» (*homokapous*)²⁰¹, era tanto la casa, el sitio físico donde se vivía, como el hogar, el núcleo de pertenencia; también implicaba la apropiación privada de una parcela de tierra (*kleros*) así como la familia (*genos*) y los dependientes que eventualmente se agregaran a ella²⁰². Estas células domésticas se encontraban organizadas por dos elementos primordiales: el principio del patrimonio encarnado por el hombre dueño de todo lo que caía bajo la jurisdicción del *oikos*, y el del matrimonio como poder de gestión de la mujer a quien el hombre introducía en su casa para ponerla al frente del hogar²⁰³.

¹⁹⁸ HESIODO, por ejemplo, precisa que «en el momento conveniente hay que conducir una mujer a la casa, no teniendo mucho menos ni mucho más de treinta años, pues éste es un matrimonio apropiado. La mujer que sea cuatro años púbera y al quinto se case» (*Trabajos y días*, 695-698). ARISTOTELES, por su parte, concluye que la unión de hombres y mujeres jóvenes es mala para la procreación y que además las mujeres jóvenes sufren más que las de mayor edad al dar a luz y mueren en mayor número durante el parto; a raíz de esto aconseja que «las mujeres deben iniciar la vida conyugal hacia los dieciocho años, y los hombres hacia los treinta y siete; pues de este modo la unión tendrá lugar cuando los cuerpos están en la plenitud de sus facultades, y coincidirá oportunamente el tiempo del cese de la procreación en ambos» (*Política*, VII, 16, 1335a 11-18 y 28-32).

¹⁹⁹ HESIODO, *Trabajos y días*, 699. [ARISTOTELES], *Económica*, I, 4, 1344a 13-18, retoma el consejo hesiódico.

²⁰⁰ [ARISTOTELES], *Económica*, I, 2, 1343a 18.

²⁰¹ ARISTOTELES, *Política*, I, 2, 1252b 12-14. Estas ideas coinciden con la definición de A.V. CHAYANOV (*La unidad económica campesina*, ed. cit., p. 48) del concepto de familia en la vida del campesinado ruso: «En su intento por establecer cuáles eran los contenidos de este concepto en la mente del campesino, los estadísticos del zemstvo ruso... al realizar censos en los hogares establecieron que para el campesino el concepto de la familia incluye a las personas que comen siempre de la misma olla o que han comido de la misma olla».

²⁰² Respecto de la naturaleza y la organización del *oikos* campesino tenemos un trabajo de investigación en marcha, que a la brevedad será entregado para su publicación, donde se desarrolla con mayor detalle estas cuestiones y se brinda una relación más completa de la bibliografía y la documentación.

²⁰³ Cf. ARISTOTELES, *Política*, I, 12-13, 1259a 37 - 1260b 24, y [ARISTOTELES], *Económica*, I, 3-4, 1343b 8 - 1344a 23; 6, 1344b 22 - 1345b 5. Cf. J. REDFIELD, «El hombre y la vida doméstica», en J.-P. VERNANT, ed., *El hombre griego*, ed. cit., pp. 175-210, y M.

Por otra parte, las familias cumplían su ciclo vital de modo que para los padres «la producción de hijos es un modo de servir a la naturaleza, pero también es por su interés, pues los trabajos que soportan mientras son fuertes por sus hijos aun débiles, a su vez se ven recompensados, en la debilidad de su vejez, por parte de sus hijos que ya están en pleno vigor»²⁰⁴. Un elemento de la misma índole se vislumbra cuando Hesíodo vaticina que Zeus destruirá a la quinta raza de los hombres mortales, y, como consecuencia de ello, se subvertirán los valores ancestrales, llevando a una situación en que los hijos «deshonrarán a los padres tan pronto como lleguen a la vejez; ... y podrán ellos a sus viejos padres no restituir la crianza»²⁰⁵. Aristóteles, de algún modo, confirma la idea hesiódica al proponer que en la casa (*oikia*) como en las colonias (*apoikiai*) sus miembros están unidos por el parentesco, por lo cual el más anciano de ellos es el que gobierna, señalando junto a Homero que cada hombre manda sobre sus mujeres e hijos²⁰⁶. Estos datos nos llevan a adoptar aquí la conceptualización del ciclo vital de las células domésticas aportada por Claude Meillassoux, que señala que en los hogares campesinos los ancianos son necesariamente alimentados por sus hijos en virtud de que aquéllos han criado a quienes ahora deben mantenerlos. Los adultos obligatoriamente tienen que aportar la energía laboral. Mientras tanto, los menores deben todavía ser mantenidos para que en el futuro sostengan a sus padres cuando ya no estén en edad de trabajar. Las normas de anterioridad -tal la noción de Meillassoux- rigen el conjunto del proceso²⁰⁷.

Ahora bien, este modelo sólo podía funcionar si se cumplía con la prescripción hesiódica que ligaba la suerte del *oikos*, el hombre y la propiedad a la introducción de una mujer en la casa²⁰⁸. Vimos ya que el poeta, así como Aristóteles, proponía además ciertos preceptos que era menester respetar si se quería un buen matrimonio: edad adecuada de los cónyuges que permitiera al marido, a partir de su experiencia y la gran diferencia de edad, colocarse en la posición de instructor de su mujer virgen, enseñándole costumbres virtuosas. Ciertamente, una buena esposa era para el labrador uno de los mejores premios, mientras que una mala implicaba uno de los más duros trances, pues era capaz de malgastar y consumir los bienes del hogar y conducir al

FOUCAULT, *Historia de la sexualidad. 2-El uso de los placeres*, México, 1986, cap. III, «Económica», pp. 132-171, y, especialmente, pp. 140-153, donde analiza las reglas del matrimonio y las diversas funciones del hombre y la mujer dentro del *oikos* de acuerdo a los preceptos enunciados por JENOFONTE en los libros III, IV, VII y X del *Económico*. Véase C. MOSSE, *La mujer*, ed. cit., pp. 15-39. Cf. el análisis de las representaciones imaginarias en cuanto a las posiciones del hombre y la mujer de W.B. TYRRELL, «Amazon customs and Athenian patriarchy», *ASNP*, III, 12, 1982, pp. 1213-1237.

²⁰⁴ [ARISTOTELES], *Económica*, I, 3, 1343b 20-24.

²⁰⁵ HESÍODO, *Trabajos y días*, 185-188.

²⁰⁶ ARISTOTELES, *Política*, I, 2, 1252b 20-24. Sobre la cita de HOMERO, cf. *Odisea*, IX, 114.

²⁰⁷ C. MEILLASSOUX, *Mujeres, graneros y capitales. Economía doméstica y capitalismo*, México, 1977, pp. 54-77; cf. también, su artículo, «The social organisation of the peasantry: the economic basis of kinship», *Journal of Peasant Studies*, 1, 1973, pp. 81-90.

²⁰⁸ HESÍODO, *Trabajos y días*, 405 y 695.

esposo, aun siendo vigoroso, a una prematura vejez²⁰⁹. La necesidad de llevar una mujer al hogar campesino pone de relieve el problema de los intercambios matrimoniales. Hesíodo brinda algunos indicios sobre el asunto cuando aconseja tomar como esposa a una mujer que viva cerca, observándola bien por todas partes de modo de conocerla perfectamente y no ser motivo de risas para los vecinos²¹⁰. Algo de similar valor encontramos en un diálogo platónico que sugiere que «respecto a las asociaciones y uniones matrimoniales resulta imprescindible disipar la ignorancia en cuanto a de quiénes se lleva uno la hija y qué es lo que uno se lleva y a quién se la está uno dando, y hay que considerar como asunto de mayor importancia que ningún otro el hecho de que, de ser posible, no se cometa ningún error en este tipo de cosas»²¹¹. Evidentemente, tanto para el poeta como para el filósofo, se trata de conocer las virtudes de la mujer que se va a desposar tanto por sus valores propios como por los de su familia; por eso, la mejor forma de advertir esto es realizando un matrimonio con una mujer de las cercanías, de modo que se pueda concretar el precepto platónico de saber qué se lleva el esposo y de qué hogar proviene la esposa. Estos conocimientos conllevan una situación eminentemente práctica, conformada por hábitos y costumbres cuya existencia es posible a partir de los lazos sociales cotidianos establecidos en la comunidad local. En efecto, tomar una esposa que viva cerca, pero también el no ser causa de risas para los vecinos, nos sitúa otra vez en el marco de la aldea. La moralidad estricta de la sociedad campesina puede estigmatizar de por vida una unión mal concertada, a la vez que en el interior del hogar ello puede llevar al labrador al desastre. El casamiento entonces, si bien está asociado a las fiestas del mundo rural, como lo vimos en Aristófanes y como lo señalaba Gernet, también implica una instancia de aceptación social por parte de aquellos que conforman la aldea, de presión del vecindario en el lenguaje de E.P. Thompson. Cabe pues que indagemos bajo qué condiciones y circunstancias podían concretarse los esponsales entre los campesinos griegos.

Hemos visto que Hesíodo no sólo proponía buscar una mujer que viviera en las proximidades, sino que también introducía en ese contexto la importancia de la aprobación del vecindario. Por otra parte, el poeta señalaba asimismo que los vecinos solían ser los que, en caso de necesidad, acudían en ayuda del campesino, puesto que los parientes acostumbraban ceñirse, es decir, arreglarse para acudir a la casa del necesitado, mientras que los vecinos llegaban sin ceñirse, esto es, de inmediato, señalando de este modo la distancia física que podía separar a los parientes. A estos vecinos que vivían junto al campesino, convenía entonces invitarlos a comer de manera de reforzar estos lazos de amistad y ayuda mutua²¹². En este cuadro volvemos a encontrarnos con el rol importante de la comunidad local para el campesino: son los

²⁰⁹ *Ibid.*, 702-705; cf. vv. 328-329 y 373-375. Sobre la visión hesiódica de la mujer, véase C. MOSSE, *La mujer*, ed. cit., pp. 107-113; E. CANTARELLA, *La calamidad ambigua*, ed. cit., pp. 52-53, y S.B. POMEROY, *Diosas, rameras, esposas*, ed. cit., pp. 64-65.

²¹⁰ HESÍODO, *Trabajos y días*, 700-701.

²¹¹ PLATÓN, *Leyes*, VI, 771e. (Utilizo la traducción de José Manuel Pabón y Manuel Fernández-Galiano, *Platón. Las leyes*, 2ª ed., Madrid, 1983, 2 tomos, edición bilingüe con un estudio preliminar y notas de los traductores.)

²¹² HESÍODO, *Trabajos y días*, 343-345.

vecinos los que pueden ayudarlo, y es junto a ellos que realiza los ritos religiosos y las celebraciones festivas. Y es también en el vecindario donde debe buscarse una buena esposa. Ayudarse cuando la situación lo requiere, participar conjuntamente en los sacrificios y las fiestas, invitarse a compartir la mesa, son todas instancias que conllevan un acabado conocimiento del que vive próximo. Buscar esposa en alguno de esos *oikoi* sería para el campesino hesiódico el modelo ideal de autarquía. Aunque cabe acotar que la sugerencia del poeta no anula la posibilidad de encontrar esposa fuera de la aldea. De hecho, la existencia de parientes que se encuentran a cierta distancia de la casa implica la posibilidad de que el campesino haya establecido relaciones en un radio más amplio que el delimitado por la vecindad. Este parentesco podía incluso ser producto de intercambios matrimoniales entre grupos locales distintos, pues la alianza instituida entre casas que cedían o tomaban una esposa implicaba, por cierto, la constitución de relaciones de parentesco.

En este sentido, una información que brinda Plutarco nos hace saber que por una disputa antigua no había casamientos entre los demos áticos de Palena y Hagnusia, es decir que las familias de las dos comunidades no intercambiaban mujeres²¹³. Que el hecho fuera destacado no puede significar otra cosa que una excepción con respecto a la práctica habitual. El intercambio matrimonial entre distintas comunidades también aparece señalado por Heródoto en ocasión de un acuerdo entre los lemnianos y los lacedemonios²¹⁴. Gernet acota que si bien no hay datos positivos que permitan postular la existencia de un régimen de exogamia dentro del demo y de endogamia en el cuadro de un sistema de demos, de todos modos, los testimonios parecen probar indirectamente la presencia de «un régimen matrimonial en que cada uno de los grupos asociados encontraría a sus mujeres en el otro o en uno de los otros»²¹⁵. Se trata pues de la conformación de un modelo de intercambios de mujeres entre las diversas comunas rurales integradas en la organización. Si tal como parece demostrado, la aristocracia había llevado a cabo desde antaño prácticas maritales que le habían permitido cerrarse como clase a través de casamientos endógamos entre miembros de la nobleza, parece evidente entonces que la circulación de mujeres a nivel de las aldeas rurales sería una forma ligada a las normas de perpetuación, convivencia y sociabilidad de la sociedad campesina. En este contexto, aunque con las debidas reservas, puede pensarse el sistema de comunas aldeanas nucleado en torno a los intercambios de mujeres casaderas a partir de los conceptos de Meillassoux sobre el rol de las relaciones de reproducción humana en la estructuración del «modo de producción doméstico»: se trata de comunidades domésticas organizadas para la reproducción humana a través de la circulación de mujeres, todo ello desarrollado en un marco festivo y de intercambios rituales que nos muestra su vital importancia en el ciclo del hogar campesino²¹⁶. Se puede sostener entonces que las comunas rurales griegas poseían un régimen de exogamia que les permitía funcionar en el interior de un sistema más amplio que nucleaba una serie de municipios, aldeas y comunidades, en función de la

²¹³ PLUTARCO, *Teseo*, XIII, 2-3.

²¹⁴ HERODOTO, IV, 145.

²¹⁵ L. GERNET, «Agapes campesinos», *op. cit.*, p. 45.

²¹⁶ C. MEILLASSOUX, *Mujeres, graneros*, ed. cit., pp. 95-109.

constitución de los matrimonios y la reproducción de la vida humana en el cuadro del *oikos*.

Esto no descarta que, en Atenas por ejemplo, las clases superiores, bajo el imperio de las leyes de la *polis*, llevaran a cabo los matrimonios basándose en el sistema de demos del que nos habla Gernet. Ciertamente, en el caso ateniense, el hecho de que cada ciudadano debiera inscribirse necesariamente en el demo paterno nos conduce a la comuna rural como ámbito de los matrimonios. Verdad es que no era necesario residir en los demos para pertenecer a ellos, y que lo importante, al menos desde el decreto de Pericles de 451/450, era que hombre y mujer fueran ciudadanos²¹⁷. Pero en la práctica el casamiento implicaba que un hombre tal, proveniente de tal demo, se casara con una mujer tal, hija de tal ciudadano que estaba inscrito en tal otro demo. Esto tenía su origen en la excepcionalidad del caso ateniense que hemos analizado más arriba, y se trata de un elemento que nos muestra la importancia política de los demos en cuanto al registro de los ciudadanos. Esto último nos conduce al problema del matrimonio²¹⁸, pues aunque no constituya una prueba decisiva en relación al mismo, reconocer a un hijo como ateniense significaba indirectamente reconocer la pertenencia de sus padres a la ciudad por mediación de algún demo en particular. En tal dirección se puede interpretar el testimonio de Iseo anteriormente analizado, que muestra la concertación de un matrimonio entre dos casas en el ámbito del demo y el reconocimiento social que aportan a tal acto los miembros de la comunidad local: Meneclis, adopta un hijo; luego para que se case le busca por mujer a la hija de Filonides; el hijo, tal como un natural lo hubiera hecho, respeta esta decisión; los esponsales se llevan a cabo según las buenas costumbres, y la mujer es digna esposa del hijo de Meneclis, lo cual le permite a éste alabar la unión constituida delante de todos los miembros del demo sin excepción²¹⁹. La aprobación social de los vecinos está aquí puesta de relieve del mismo modo que en los consejos de Hesíodo: un buen matrimonio implica la elección de una mujer virtuosa que no dé lugar a habladurías con el desprestigio consiguiente que acarrea entre los allegados de la localidad aldeana.

Ahora bien, ¿de qué modo se integran las bodas y las fiestas campesinas? Aristóteles, que, como hemos visto, atestiguaba sobre la importancia de las relaciones de amistad en las viejas fiestas agrarias realizadas durante el invierno²²⁰, revela también, en coincidencia con esto, que, en cuanto a la estación del año apropiada para la realización de la unión conyugal, «debe seguirse la norma que la mayoría sigue

²¹⁷ Cf. ARISTÓTELES, *Constitución de Atenas*, XLII, 1; *Política*, III, 2, 1275b 21-23. Véase L. SANCHO, «*To metekhein tes poleos*. Reflexiones acerca de las condiciones de pertenencia ciudadana entre Solón y Pericles», *Gerión*, 9, 1991, pp. 59-86.

²¹⁸ Respecto del matrimonio en Atenas, la bibliografía es muy amplia. Aquí sólo remitiremos a los trabajos ya citados en las notas 190 a 193 y 195.

²¹⁹ ISEO, II, 18. Véase, en forma general, S. ISAGER, «The marriage pattern in classical Athens. Men and women in Isaios», *C&M*, 33, 1981/82, pp. 81-96.

²²⁰ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, VIII, 9, 1160a 25-27.

acertadamente en la actualidad, fijando el invierno para esta clase de cohabitación»²²¹. Pero antes de la boda misma era necesario que, de acuerdo con las prescripciones de Hesíodo y Platón, los esposos se conocieran mejor. Si tenemos en cuenta ya no la boda aislada -considerada desde una perspectiva estrecha, como lo hace Hesíodo centrando deliberadamente su interés en la prosperidad del hogar-, sino la posibilidad recién argumentada de intercambios maritales entre diversos grupos en el marco de un sistema de aldeas rurales articulado con tal objetivo, la necesidad de realizar una buena unión implicará al conjunto de los grupos intervinientes, y, por lo tanto, la búsqueda de esposas virtuosas habrá de resolverse en un marco más amplio y colectivo que el hasta ahora señalado. Platón encuentra en este hecho «la causa de que sea necesario organizar juegos en que dancen los jóvenes y las jóvenes y al mismo tiempo se vean y sean vistos con motivo y en ocasiones que ofrezcan pretextos razonables, y en ello estarán todo lo desnudos y desnudas que permitan el pudor y la sensatez de cada cual»²²². El participar en estos juegos y danzas, para verse y ser vistos, en los que los cuerpos son los objetos principales para la mirada colectiva, nos habla de un medio festivo y colectivo que nos permite decir sin temor a equivocarnos que las bodas y las celebraciones agrarias, con sus asociaciones entre sexualidad, fertilidad y fecundidad, iban de la mano. De allí que Aristófanes pudiera asociar tan francamente el banquete nupcial con las invocaciones dirigidas a los dioses pidiendo justamente fertilidad y fecundidad: el himeneo era tanto la posibilidad de la procreación de la vida como el crecimiento renovado de los cultivos en los campos. Las precisiones ya abordadas de Bajtin y Bataille sobre los elementos simbólicos de los ritos orgiásticos agrarios cobran aquí toda su significación. La boda implicaba la renovación del ciclo de la vida campesina, un nuevo comienzo que marcaba el decurso de las generaciones; de la misma manera, las fiestas señalaban la cesura entre un ciclo agrario y otro. Que el invierno fuera como lo indicaba Aristóteles el momento de los banquetes colectivos en el campo pero también el de las bodas, no hace más que confirmarnos la estrecha asociación que había en el imaginario de los campesinos griegos entre el ciclo de las generaciones humanas y el transcurso de las estaciones de la naturaleza. Podemos concluir dándole la palabra a Louis Gernet: «Pero en realidad -en el organismo vivo de las fiestas-, ¿qué significan los jóvenes que van a unirse? Evidentemente refuerzan el vínculo social: su oposición, seguida de un acercamiento, es un símbolo de todos los *agones*, que se remontan a muy lejos y que debieron encontrar sus condiciones de existencia hasta en un medio rural... Lo que sí aparece claro es un intercambio de mujeres casaderas entre dos grupos sociales con ocasión de las fiestas periódicas»²²³.

Si dirigimos ahora nuestra mirada hacia otro plano de la realidad aldeana, descubrimos otro fenómeno importante para la conformación histórica de las relaciones

²²¹ *Política*, VII, 16, 1335a 35-38. (Utilizola traducción de Julián Marías y María Araujo, *Aristóteles. Política*, 2ª ed., Madrid 1970, edición bilingüe con una introducción y notas de J. Marías.) En Atenas, *gamelion* era el nombre que recibía el período central del invierno (enero y febrero), es decir, mes de los matrimonios en el Atica, término cuya raíz nos remite al verbo *gameo*, casarse.

²²² PLATON, *Leyes*, VI, 771e.

²²³ L. GERNET, «Agapes campesinos», *op. cit.*, pp. 44-45.

de sociabilidad entre los habitantes del mundo rural griego, que nos indica que el desarrollo de la diferenciación social interna era una posibilidad cierta dentro de las comunidades agrícolas. Esta circunstancia junto con los pleitos y disputas anteriormente vistos reafirman que entre los campesinos no existía nada parecido a una situación idílica. Pero este hecho, lejos de socavar la base de la comuna rural, podía por el contrario mantenerla, reforzarla o bien consolidarla. Esto no quiere decir que siempre ocurriera de esta manera, aunque, dentro de ciertos límites, lo sostenido en primer lugar parece haber sido la regla. En la mayoría de los estudios sobre el campesinado que hemos consultado a lo largo de este artículo, se insiste en que existe una extendida homogeneidad entre los miembros de las comunidades aldeanas rurales. Y a pesar de la separación física que el propio proceso de trabajo impone a las unidades económicas campesinas, éstas se identifican mediante el agrupamiento en pequeñas comunas locales y tienden a generar mecanismos de corrección de posibles desigualdades sociales, que sólo pueden existir dentro de ciertos límites. Los autores referidos parten del hecho de que las aldeas campesinas se encuentran generalmente emplazadas en un sistema más amplio que cuenta con la presencia de otras clases e instituciones que eventualmente las explota. Por lo tanto, la búsqueda de una homogeneidad social es una forma de asegurar la cohesión interna de la clase campesina ante los poderosos agentes externos.

Pero esto no se verifica de la misma manera en el mundo griego antiguo. El campesinado ocupa un lugar que, de algún modo, resulta privilegiado y excepcional en relación a la situación de los labradores en otras sociedades agrarias, ya que se lo considera miembro de plenos derechos del cuerpo cívico, y, por consiguiente, está protegido, en cierta medida, contra el intento de una posible sujeción política. Por otra parte, al ser considerado integrante de la comunidad política, puede identificarse con muchas de las ideas circulantes, especialmente en lo que hace a los valores cívicos o militares de la *polis*. Esta identificación, junto al hecho de su participación efectiva en las instituciones de la ciudad, se ve reflejada en el modo en que la *polis*, socialmente diferenciada, retoma ciertos elementos provenientes de la religiosidad campesina, aunque en un contexto distinto al original. Igualmente, tal concordia con los valores dominantes en el seno de la ciudad no coarta la posibilidad de que los labradores puedan elevarse económica o socialmente, sino que, por el contrario, permite que el campesino con capacidad para sobrepasar ciertos niveles medios de riqueza, es decir, el que puede acumular y transformarse en un campesino rico, no dude en utilizar los medios disponibles para asegurar, mantener y aun hacer crecer su riqueza y posición social. En este sentido, y teniendo en cuenta que nos hallamos ante un contexto social diferenciado que ha generado una polarización entre ricos y pobres muy visible, los controles comunales no actúan ya sobre los grados de acumulación de riqueza, aunque, ciertamente, el conjunto de liturgias que conocemos a través del caso de Atenas nos habla de la vigencia de mecanismos de regulación que permiten, si no equiparar los niveles de fortuna, al menos redistribuir bienes a través de formas públicas y colectivas de patronazgo o por medio del clientelismo privadamente concertado entre terratenientes y campesinos pobres. De todos modos, es necesario aclarar que es en la aldea donde más concretamente se desarrollaban estas formas de patronazgo y clientelismo. En este terreno, tanto los campesinos ricos como los pobres que constituían la sociedad campesina griega se distinguían en bloque respecto de la aristocracia terrateniente.

Caballeros y labradores con una yunta de bueyes podían pues formar parte de un mismo fragmento social, mientras que los nobles solían integrarse en forma diferenciada dentro de la comunidad aldeana.

En los demos áticos, por encima del común del pueblo campesino se destacaba el grupo de los que hacían las propuestas y, sobre todo, aquellos que recibían honores por parte de su demo por haber sido coregos o haber realizado alguna otra liturgia en favor de la comuna. Estas prácticas nos hablan de la influencia de ciertos personajes que predominaban, entre otras cosas, a base de su riqueza públicamente gastada en favor del conjunto del demo. Whitehead concluye que, más allá de la extensión de la democracia y el igualitarismo por medio de su organización formal, había hombres y familias que de hecho dominaban la sociedad del demo²²⁴. Esto puede confirmarse, aunque indirectamente, por la distribución de los *pentakosiomedimnoi* que conformaban la clase superior ubicada por encima de los caballeros y los campesinos, a quienes hallamos en los demos más distantes²²⁵. Si esto ocurría así con esta clase, consecuentemente, es lógico asumir también la presencia mucho más extendida de los caballeros en los demos áticos. En este sentido, la convivencia de *zeugitai* y *hippeis*, utilizando la clasificación consagrada por el ordenamiento de clases censatarias de Solón, resulta un elemento insoslayable. Si tomamos en cuenta que la legislación soloniana establecía una jerarquía estricta entre caballeros y labradores según la producción anual que cada clase pudiera obtener, vemos que esta normativa -efectiva en el plano político para delimitar los derechos que cada uno detentaba- resultaba ambigua al separar de acuerdo a rangos rígidos de riqueza a sectores que en realidad no se encontraban, socialmente hablando, tan lejos entre sí. En efecto, si los labradores de un par eran los que obtenían una renta anual de entre doscientos y trescientos medimnos, y los caballeros, entre trescientos y quinientos²²⁶, ciertamente, la diferencia real aparecía mucho más marcada entre aquellos sectores que conseguían, respectivamente, ingresos cercanos a la primera y a la última de las cifras dadas. Pero quienes se encontraban en los límites superiores de riqueza de la clase de los labradores independientes o bien en la parte inferior de la de los caballeros, no se hallaban, en verdad, en situaciones muy diferentes. Por supuesto, había una distancia entre el caballero y el campesino, es decir, entre aquel que podía criar caballos y aquel que no²²⁷. Pero entre el labrador acomodado y el caballero no tan rico la diferencia real era escasa y, por tanto, no constituía un obstáculo para una posible confluencia tanto en el orden material como en el imaginario.

Varios testimonios nos brindan elementos en esta dirección. En primer lugar, podemos mencionar el tratamiento que le confiere Aristófanes en diferentes comedias.

²²⁴ D. WHITEHEAD, *Demes*, ed. cit., pp. 234-252; cf. también su artículo «Competitive outlay and community profit: *philotimia* in democratic Athens», *C&M*, 34, 1983, pp. 55-74.

²²⁵ Cf. W.E. THOMPSON, «The regional distribution of the Athenian pentakosiomedimnoi», *Klio*, 52, 1970, pp. 437-451.

²²⁶ Cf. ARISTOTELES, *Constitución de Atenas*, VII, 3-4.

²²⁷ Cf. ARISTOTELES, *Política*, IV, 3, 1289b 33-35. Respecto de la distancia social entre el noble que cría caballos y el que no lo es ni puede llevar a cabo esta crianza, ver L. GERNET, «Los nobles en la antigua Grecia», *op. cit.*, p. 293.

A Diceópolis, el campesino protagonista de los *Acarnienses*, le hace decir «amo por esa acción a los caballeros», pues éstos habían obligado a Cleón, el demagogo fustigado por Aristófanes en varias obras, a devolver la suma de cinco talentos obtenida por soborno²²⁸. También encontramos una muestra de la posible confluencia entre ambos grupos sociales en un pasaje de *Asamblea de mujeres*: cuando hay que botar naves, «a los pobres les parece bien, pero los ricos y los campesinos no están dispuestos»²²⁹. Una contraposición semejante encontramos en el Viejo Oligarca, aunque en este caso no se trata de la oposición al equipamiento de las naves sino de la distinta incidencia social, según la clase a la que se pertenecía, de la política de Pericles de resguardar a toda la población dentro de los muros, dejando el campo libre a los ataques enemigos. En este contexto, vemos desarrollarse la confluencia entre los ricos y los labradores²³⁰, hecho que también aparece destacado por Tucídides, que testimonia el lamento tanto de los terratenientes como de los campesinos por el saqueo de sus propiedades²³¹. Finalmente, volviendo al corpus aristofánico, el contrapunto entre el coro y Demo de Pnyx, el campesino protagonista de los *Caballeros* definido al comienzo de la pieza por uno de sus criados como un hombre con humor de labrador (*agroikos*)²³², nos pone nuevamente ante el posible acercamiento entre los mencionados sectores sociales de la Atenas clásica: Demo de Pnyx es, en realidad, una entidad colectiva, el pueblo reunido en la asamblea, considerado en forma general bajo el carácter campesino que, a los ojos de Aristófanes, constituye el elemento principal de la democracia ateniense; el coro de caballeros aparece como un sector que, según la influencia que pueda tener sobre las decisiones del pueblo campesino, puede convertirse en el referente de un gobierno justo, y es, por tanto, para Aristófanes sinónimo de equilibrio²³³. Ciertamente, los campesinos, bajo el mando de los demagogos, estaban sometidos a la arbitrariedad de sus decisiones, especialmente en torno a la guerra y el reclutamiento militar, pero añoraban la paz y los trabajos de los campos, y veían todo lo que tuviera relación con la ciudad como contrario a sus intereses²³⁴.

También Sófocles atestigua en el mismo sentido que venimos argumentando, pues hace proclamar a Teseo que todo el pueblo desde los sacrificios se lance a toda prisa, a pie o a caballo, contra Creonte y los tebanos que se llevan a las hijas de Edipo²³⁵. En primer lugar, cabe poner de relieve en esta convocatoria militar de Teseo la conjunción entre todo el pueblo y los hombres que van a pie o a caballo, pues, evidentemente, se trata de los campesinos, que actuaban como hoplitas, y de los caballeros. En segundo lugar, es importante subrayar también que la escena transcurre en Colono, un demo ático, hecho que nos permite conjeturar que en las aldeas rurales

²²⁸ ARISTOFANES, *Acarnienses*, 7-8.

²²⁹ *Asamblea de mujeres*, 197-198.

²³⁰ [JENOFONTE], *República de los atenienses*, II, 14.

²³¹ TUCIDIDES, II, 65.

²³² ARISTOFANES, *Caballeros*, 40-42.

²³³ *Ibid.*, 1111-1150. Cf. G.B. FORD, Jr., «The *Knights* as a source of Aristophanes' attitude toward the demagogue and the *demos*», *Athenaeum*, 43, 1965, pp. 106-110.

²³⁴ *Paz*, 1127-1190.

²³⁵ SOFOCLES, *Edipo en Colono*, 900.

del Atica ambos grupos coexistían y, consecuentemente, participaban de los mismos vínculos de sociabilidad dentro del marco dado por el patriotismo local²³⁶. En esta dirección se ubican asimismo los testimonios de Tucídides sobre el patriotismo de los miembros del demo de Acarnes²³⁷, asunto que también podemos observar en ciertos pasajes de los discursos de Lisias que hacen mención a la colaboración entre ciertos personajes sobresalientes y sus compatriotas del demo a partir de diversas contribuciones o equipando como hoplitas a muchos de ellos²³⁸. En efecto, las gentes del demo, consideradas como excelentes ciudadanos y patriotas celosos, podían ser ayudadas por los más poderosos, y Mantiteo (uno de los defendidos por Lisias), aunque no era de los más ricos, lleva a cabo una acción en este sentido²³⁹. La concordancia de valores a pesar de la evidente diferenciación social entre caballeros y labradores, es señalada también por Jenofonte que concibe un dominio ideal en manos de un caballero, que cultiva la tierra a partir del trabajo de sus esclavos, pero cuyas normas morales pueden aplicarse igualmente al campesino²⁴⁰. Esta visión idealizada de los valores agrarios, adquiere a partir de Aristóteles la forma de una opción política, la de la democracia rural, la más moderada de todas, pues según el filósofo el mejor pueblo es el campesino ya que, por encontrarse ocupado con sus labores de cultivo, deja a los que saben el manejo de los asuntos públicos ejerciendo funciones deliberativas, de elección de magistrados y de control sobre los mismos²⁴¹. Esta opción nos ubica, en realidad, ante los límites de la concordancia entre caballeros y campesinos, pues desdeña la inserción real de los labradores en los medios institucionales y pone en manos de las clases superiores todo el manejo de las resoluciones políticas. Ciertamente, el filósofo prefería ver a los campesinos alejados de las actividades políticas, pero el análisis de los demos áticos nos ha permitido ver que los campesinos actuaban y tenían incidencia concreta en los asuntos públicos. De todos modos, la confluencia entre élite y plebe rural²⁴² nos conduce a una situación que, sin llegar a ser lo que Aristóteles pretendía, nos sitúa ante un hecho importante en la vida rural ateniense en particular, y griega en general: el clientelismo.

En alguna medida, luego de las reformas de Solón y hasta la tiranía de Pisístrato, el vecindario, la comunidad local o la aldea constituían el soporte real a partir del cual se articulaban las carreras políticas a base de despliegue de riqueza y el patronazgo

²³⁶ Cf. *ibid.*, 58-62 y 668-719.

²³⁷ TUCIDIDES, II, 21, 3; este hecho debe ponerse en relación con la descripción que sobre los componentes de esta aldea rural ática nos brinda ARISTOFANES en los *Acarnienses*.

²³⁸ LISIAS, XXXI, 15.

²³⁹ *Ibid.*, XVI, 14.

²⁴⁰ JENOFONTE, *Económico*, IV, 2; V, 4-5, 13 y 19; VI, 7 y 9; XV, 4 y 10-11; XIX, 17-18; XX, 2-4 y 14. Ver los análisis de estos pasajes en J.-P. VERNANT, «Trabajo y naturaleza», *op. cit.*, pp. 258-260. Cf. sin embargo, R. OSBORNE, *Classical landscape*, ed. cit., p. 18.

²⁴¹ ARISTOTELES, *Política*, VI, 4, 1318b 9-23, y 1319a 19-40.

²⁴² Cf. J. OBER, *Mass and elite*, ed. cit., esp. pp. 192-247; también, J.T. ROBERTS, «Aristocratic democracy: the perseverance of timocratic principles in Athenian government», *Athenaeum*, 64, 1986, pp. 355-369.

comunitario²⁴³. El advenimiento de la tiranía, primero, creando una red de préstamos para los campesinos a fin de que no tuvieran que recurrir a la ayuda de los aristócratas locales²⁴⁴, y las reformas de Clístenes, después, generaron una nueva realidad en la que los campesinos encontraron genuinas posibilidades de inserción en las instancias de participación política. Sin embargo, esto no anuló la existencia de relaciones de patronazgo. El caso de Cimón es un ejemplo importante en esta dirección, en plena época clásica. Se nos dice que sostenía con gran magnificencia los gastos de las liturgias comunes, y, además, alimentaba diariamente con los productos de sus fincas rurales a muchos miembros de su demo, ya sea por medio de una mesa servida frugalmente, ya sea porque sus propiedades no tenían cercas y, por consiguiente, el que quería podía tomar los productos de las cosechas²⁴⁵. Este clientelismo, atestiguado por Aristóteles y Plutarco a partir del ejemplo paradigmático de Cimón, nos muestra de qué modo las relaciones sociales agrarias estaban constituidas en torno a la aldea, y de qué modo también en el marco de las mismas los terratenientes, que en la época clásica podían no residir en las comunidades locales, actuaban conjuntamente con los labradores estableciendo relaciones de patronazgo sobre éstos. El caso de Cimón se complementa, en este sentido, con las menciones ya vistas de Iseo y Lisias sobre las concesiones de liturgias en favor del conjunto del demo, o las ayudas a determinados miembros o sectores de la aldea que no podían hacer frente a determinadas necesidades como, por ejemplo, armarse como hoplitas o, más concretamente, obtener la subsistencia cotidiana. Esto daba predicamento a la élite, hecho que Finley ha demostrado²⁴⁶, y que, de modo general, puede verse en la extensa literatura sobre el asunto²⁴⁷.

²⁴³ La falacia de aquellos trabajos que plantean el ámbito tribal como base de las actuaciones políticas de los poderosos (como, por ejemplo, D.W. BRADEEN, «The trittyes in Cleisthenes' reform», *TAPhA*, 86, 1955, pp. 22-30, y F.J. FROST, «Tribal politics and the civic state», *AJAH*, 1, 1976, pp. 66-75) reside en que dejan de lado el rol de la comunidad aldeana, el demo, en estos procesos.

²⁴⁴ Ver ARISTÓTELES, *Constitución de Atenas*, XVI, 2-5. Cf. M.I. FINLEY, *El nacimiento*, ed. cit., pp. 67-68.

²⁴⁵ ARISTÓTELES, *Constitución de Atenas*, XXVII, 3; PLUTARCO, *Cimón*, X, 1-8; respecto del pasaje de Aristóteles citado por Plutarco, ver especialmente los párrafos 1-2. Acerca de Cimón y sus prácticas clientelísticas, véase M.I. FINLEY, *El nacimiento*, ed. cit., pp. 59-61 y 66-68. Para una delimitación temporal de la vigencia de este tipo de patronazgo en la Atenas democrática, D. PLACIDO, «Imperialismo y democracia: coherencia y paradoja de la Atenas del siglo V a.C.», *AHAM*, 28, 1995, pp. 73-87, en pp. 82-84.

²⁴⁶ M.I. FINLEY, *El nacimiento*, ed. cit., pp. 39-70, que trata el problema del patronazgo en el marco de la ciudad greco-romana.

²⁴⁷ E. GELLNER y otros, *Patronos y clientes en las sociedades mediterráneas*, Madrid, 1985, especialmente los trabajos de GELLNER (pp. 9-16), J.C. SCOTT (pp. 35-61), A. WEINGROD (pp. 63-77) y M. GILSENAN (pp. 153-176). Cf. E.R. WOLF, «Kinship, friendship, and patron-client relations in complex societies», en M. BANTON, ed., *The social anthropology of complex societies*, London, 1966, pp. 1-22, y J.D. POWELL, «Peasant society and clientelist politics», *American Political Science Review*, 64, 1970, pp. 411-425. Ver C.H. LANDE, «Introduction: the dyadic basis of clientelism», en S.W. SCHMIDT et al. ed., *Friends, followers and factions. A reader in political clientelism*, Berkeley, 1977, pp. XIII-XXXVII.

Jenofonte, al testimoniar acerca de la destrucción de Mantinea en el año 386 a.C. a raíz de una imposición de Esparta que la había vencido, atestigua cómo los habitantes más poderosos de la ciudad ahora desmantelada, al volver a los viejos modos de habitación en las aldeas rurales, desarrollaron un gobierno aristocrático en las mismas, pues, una vez destruidas las murallas y dividida Mantinea «en cuatro aldeas, como vivían antiguamente... los que tenían propiedades vivían más cerca de las fincas agrarias que poseían en las aldeas, se servían de un régimen aristocrático y estaban libres de los pesados demagogos»²⁴⁸. Este acercamiento efectivo de los terratenientes a sus aldeas les otorgó la posibilidad concreta de ejercer algún tipo de liderazgo comunitario que no habían podido llevar a cabo mientras el poder de los demagogos era fuerte. En efecto, no sólo se había destruido la ciudad sino que también los líderes populares habían sido desterrados. La construcción del predominio aristocrático a través de la distribución de riqueza o el gasto litúrgico implicaba no sólo la búsqueda del control de los poderes del gobierno central de la ciudad sino también el desarrollo de, por así decirlo, una malla de lealtades primordiales a nivel de las organizaciones locales, siendo la aldea la principal instancia en este sentido²⁴⁹. Se trata en verdad de un tipo de evergetismo que podemos hacer extensivo de manera cierta al mundo griego²⁵⁰ pues aquí y allá la élite buscó permanentemente constituirse en el referente político de sus comunidades a base del patronazgo público y privado.

En este contexto, es necesario marcar una diferencia entre la situación de la época clásica y la que podemos ver en Hesíodo. Para el poeta de Ascra, la aldea era básicamente un conjunto campesino y las élites se encontraban representadas por la ciudad, de la que tenía una visión absolutamente negativa. Hemos visto cómo la aldea rural, más allá de los conflictos y pleitos locales, significaba para Hesíodo el ámbito de desarrollo de los vínculos de sociabilidad campesina a partir del hogar y en relación con los vecinos inmediatos, a los que se podía echar mano en caso de necesidad y con quienes debían sostenerse lazos de ayuda mutua alimentados mediante intercambios de dones y contra-dones, invitaciones recíprocas y banquetes, fiestas, sacrificios y rituales religiosos compartidos. La ciudad, que por mediación de Zeus podría volverse justa, era en realidad una entidad funesta para Hesíodo, que había invadido el espacio local del campesinado dictando justicia con sentencias torcidas sobre problemas que evidentemente se producían en el contexto de la aldea, como el asunto de la división de la herencia entre el propio poeta y su hermano Perses. Los magistrados de la ciudad aristocrática, los «reyes devoradores de regalos», se hallan apartados de la aldea y

²⁴⁸ JENOFONTE, *Helénicas*, V, 2, 7. (La traducción es de Orlando Guntiñas Tuñón, *Jenofonte. Helénicas*, Madrid, 1977, introducción y notas del propio traductor.)

²⁴⁹ Véase H. ALAVI, *Lealtades primordiales*, ed. cit., pp. 61-76 y 101-120.

²⁵⁰ Sobre del evergestismo griego y su importante rol en la conformación del entramado político, cf. P. VEYNE, *Il pane e il circo. Sociologia storica e pluralismo politico*, Bologna, 1984, pp. 153-308.

parecen no desplegar mecanismos de cooptación del tipo patrón-cliente sino formas de control político y de acumulación económica mediante figuras institucionales²⁵¹.

Ahora bien, la crítica de la ciudad y la añoranza de la patria local no es atributo de Hesíodo únicamente. Hemos analizado ya algunas de estas contraposiciones, y tal parece ser el sentido que debe dársele al lamento de Diceópolis en los *Acarnienses*: «Miro hacia el campo (*eis ton agron*), enamorado de la paz; denostando la ciudad (*asty*) y añorando mi poblado (*demos*), que jamás me dijo: “compra carbón”, o vinagre, o aceite; que ni siquiera conoce eso de “compra”, sino que era él quien me llevaba todo y lo de “compra” no existía»²⁵². La idea de compra que el labrador rechaza, se enlaza explícitamente con la antítesis entre la ciudad y la aldea rural. Si el campesino eventualmente lleva sus productos al mercado, en tal caso, la finalidad de estos intercambios reside no en la búsqueda de ganancia sino en la satisfacción de las necesidades de consumo, es decir que prima una lógica centrada en el valor de uso y no en el valor de cambio²⁵³. Sin embargo, la queja del labrador aristofánico pone de relieve un aspecto interesante, pues, en tal circunstancia, parece vislumbrarse una primacía del valor de cambio sobre el valor de uso, hecho que habría que poner en relación con ciertos desarrollos del capital mercantil en las sociedades precapitalistas, y con la importancia del poder político para el desarrollo de esta esfera de la economía²⁵⁴. En relación a esto último leemos en Aristófanes lo siguiente: «Como había vendido unas uvas, me marché con la boca llena de monedas de bronce hacia el

²⁵¹ Nuestra interpretación sigue la hipótesis que propone la existencia de una crisis agraria. En relación a esto, véase Ed. WILL, «Aux origines du régime foncier grec», *op. cit.*, pp. 12-24: vastas transformaciones tanto en la estructura social de la familia (se pasa de la grande a la pequeña) como en la estructura económica de la propiedad de la tierra (abandono del sistema de la propiedad indivisa e inalienable), y acaparamiento de tierras por parte de la nobleza, incluso de tierras incultas y comunes. Cf. M. DETIENNE, *Crise agraire*, ed. cit., *passim*, que da la bibliografía anterior y acepta plenamente la idea de una crisis que afectaría sobre todo al campesinado. Para una posición contraria, ver Er. WILL, «Hésiode: crise agraire? ou recul de l'aristocratie?», *REG*, 78, 1965, pp. 542-556. Una postura similar parece deducirse de la interpretación de G. NUSSBAUM, «Labour and status in the *Works and days*», *CQ*, 10, 1960, pp. 213-220: aristócratas y campesinos acomodados (tal el caso de Hesíodo) comparten el mismo modo de explotación de mano de obra dependiente en el *oikos*. D. FORABOSCHI («Esiodo e i pascoli arcaici», *Athenaeum*, 62, 1984, pp. 275-280) indica que en tiempos de Hesíodo existen extensos espacios para el pastoreo tanto en la llanura como en la montaña, disponibles para todos los habitantes; por tanto, no hay un acaparamiento importante de tierras por parte de la aristocracia.

²⁵² ARISTOFANES, *Acarnienses*, 32-36.

²⁵³ Cf. D. THORNER, «Peasant economy as a category in economic history», en T. SHANIN, ed., *Peasants*, ed. cit., pp. 202-218, que en p. 207 advierte lo siguiente: «We are sure to go astray if we try to conceive of peasant economies as exclusively “subsistence” oriented and suspect capitalism wherever the peasants show evidence of being “market” oriented. It is much sounder to take it for granted, as a starting point, that for ages peasant economies have had a double orientation towards both. In this way, much fruitless discussion about the nature of so-called “subsistence” economies can be avoided».

²⁵⁴ Véase O. LONGO, *Dioniso*, 57, 1987, pp. 120-131. Cf. E.P. THOMPSON, «La economía moral revisada», *op. cit.*, pp. 379-392.

ágora en busca de harina. Pero llegó el heraldo voceando que nadie en adelante aceptase monedas de bronce: “¡...pues usamos monedas de plata!”²⁵⁵. Evidentemente, el comercio se hallaba sujeto a formas de control político que afectaban su desenvolvimiento, hecho que se manifestaba asimismo en el papel que cumplían los inspectores de mercado²⁵⁶. En este contexto, las expresiones que Aristófanes pone en boca de Diceópolis son relevantes en cuanto a qué significaban para los sectores rurales independientes el ágora -la plaza comercial de la ciudad- y las medidas políticas que regulaban el comercio, y cómo sus valores se asociaban no con el mercado sino con la autarquía. De allí la añoranza del labrador aristofánico, pues, como había indicado Hesíodo, «no le preocupa al hombre lo que está en el *oikos* guardado; mejor que esté en el *oikos*, pues lo de afuera es dañino»²⁵⁷.

Por variados motivos, volvemos a encontrar en distintas obras de Aristófanes la distancia que separa a los hombres del campo de los de la ciudad. A causa de los elogios que les dispensa algún adulator de la ciudad, que los trata como mercancía²⁵⁸, los campesinos atenienses podían ser engañados por los oradores de la ciudad, como lo manifiesta Hermes hablando como un ateniense más: «Cuando aquí se reunió la masa de los trabajadores del campo, no supieron que se les estaba vendiendo de la misma forma, y privados como estaban de los higos secos y del aguardiente que tanto les gustaban pusieron sus miras en los políticos. Y éstos, conociendo bien el estado de debilidad de los pobres y su carencia de medios para procurarse alimentos, expulsaron con agudos gritos a nuestra diosa»²⁵⁹. De este modo, los demagogos lograron que en la asamblea de todos los ciudadanos atenienses se votara ir a la guerra. Así, en la ciudad democrática modelo, los campesinos, ciudadanos de plenos derechos, aparecían subordinados a la élite dirigente. Otras veces el engaño estribaba en la manipulación de las listas de los reclutados para una campaña, hecho que hace decir al corifeo del coro de ancianos de la *Paz* lo siguiente: «Eso nos hacen a nosotros los campesinos; a los de la ciudad, menos, esos abandonaescudos a ojos de los dioses y los hombres»²⁶⁰. En este mismo sentido debe considerarse también aquí la mención ya citada de Tucídides acerca de los vínculos impersonales que implica una gran ciudad como Atenas, hecho que se contrapone con los lazos de sociabilidad propios de una sociedad cara-a-cara como la aldea. Pero si bien en Aristófanes podemos encontrar que el campesino posee una mirada sobre la ciudad semejante en algunos aspectos a la de Hesíodo, de todos modos, en el transcurso de la era arcaica a la época clásica, de Hesíodo a Aristófanes, la aldea se ha constituido en una entidad que ha adquirido presencia propia dentro de la *polis*: la distancia entre los valores de la ciudad y los del

²⁵⁵ *Asamblea de mujeres*, 817-821. Cf. L. BURELLI, «Metafora monetari e provvedimenti finanziari in Aristofane», *ASNP*, III, 3, 1973, pp. 767-786.

²⁵⁶ *Acarnienses*, 723-725, 818-819 y 909-925.

²⁵⁷ HESÍODO, *Trabajos y días*, 364-365.

²⁵⁸ ARISTOFANES, *Acarnienses*, 370-376. Por eso HESÍODO proponía dejar para otros la atención de las reuniones de la asamblea y los pleitos en el ágora; cf. *Trabajos y días*, 28-31.

²⁵⁹ *Paz*, 632-637.

²⁶⁰ *Ibid.*, 1179-1190.

campo es real, pero, en la ciudad democrática al menos, el campesino participa de ambas instancias²⁶¹.

Algunos pasajes de Eurípides también destacan esta distancia, pero desde la mirada de la élite, pues, según el heraldo tebano de las *Suplicantes* un labrador miserable, aunque no sea ignorante, jamás podrá contemplar el bien común, siendo dañino para los hombres superiores el que un hombre de baja condición alcance prestigio en la ciudad²⁶². En esta misma dirección se mueven las palabras de Héctor en *Reso* (al margen de que esta tragedia sea o no de Eurípides) ya que para el héroe «la grosería habita en el espíritu de estos rústicos», hecho que no obsta para que en determinadas ocasiones puedan decir cosas importantes; pero la regla, reconocida por el propio pastor, es que los rústicos sean groseros²⁶³. No obstante estas visiones descalificadoras acerca del rústico puestas en boca de algunos de sus personajes, Eurípides parece tener en buena estima al labrador, que defiende el país y está dispuesto al diálogo franco, frecuentando rara vez la ciudad y el ágora y llevando un género de vida irreprochable²⁶⁴. Un último ejemplo podemos encontrarlo en el *Contra Calicles* de Demóstenes en uno de cuyos pasajes destaca la valoración que el labrador hace de su tierra y la vida rural contrastándola con la postura de aquel que, aun poseyendo dominios agrarios, prefiere la ciudad y el modo de vida urbano, pues siente aversión total a los lugares campestres y es más bien un *asteios*²⁶⁵.

Consideremos ahora otro hecho ocurrido alrededor del 399 a.C., luego de unas campañas militares espartanas contra la ciudad de Elide que significaron que ésta, viéndose derrotada, tuviera que aceptar las condiciones que su vencedor le imponía. Los eleos intentaron conservar bajo su poder la ciudad de Epeo, puesto que en el pasado habían comprado su territorio en treinta talentos. No obstante, los lacedemonios negaron a los eleos esta alternativa, aunque, según nos lo hace saber Jenofonte, «no los expulsaron de la presidencia del santuario de Zeus olímpico, a pesar de que los eleos

²⁶¹ La dicotomía entre valores urbanos y rurales -manifestada claramente en la contraposición entre ciudad y campo-, ciertamente, está sujeta al devenir histórico. Véase Ph. BORGEAUD, «El rústico», *op. cit.*, *passim*, y, en especial, R. OSBORNE, *Classical landscape*, ed. cit., *passim*, que, como ya vimos, desarrolla su argumentación a partir de la idea de que la ciudad estaba plenamente determinada por el campo y, de manera fundamental, por la base campesina de la sociedad; cf. también, E. MEIKSINS WOOD, *Peasant-citizen*, ed. cit., caps. III y IV.

²⁶² EURIPIDES, *Suplicantes*, 420-425.

²⁶³ [EURIPIDES], *Reso*, 266 y 271-272, respectivamente.

²⁶⁴ *Orestes*, 917-923. Los caracteres virtuosos que EURIPIDES atribuye al campesino esposo de Electra, que vive alejado del ágora y sus avatares, van en el mismo sentido; cf. *Electra*, 298. Esto parece ser una anticipación de la idea de Aristóteles ya analizada acerca de la democracia rural, tema de impronta conservadora y elitista que, por lo demás, atraviesa el conjunto del mundo greco-romano. En relación a esto, ver P. SAEZ FERNANDEZ, «La mentalidad romana en relación con la propiedad de la tierra en los agrónomos latinos», en J.A. GONZALEZ ALCANTUD / M. GONZALEZ DE MOLINA, eds., *La tierra. Mitos, ritos y realidades*, Barcelona, 1992, pp. 156-183. Pero, en realidad, había diferencias entre el campesinado griego (ateniense) y el romano, sobre lo cual véase P. GARNSEY, «Peasants in ancient Roman society», *Journal of Peasant Studies*, 3, 1976, pp. 221-235.

²⁶⁵ DEMOSTENES, LV, 11.

no la tenían desde antiguo, considerando que los que se la disputaban eran unos campesinos incapaces de administrarlo»²⁶⁶. El asunto es importante porque la religión estaba, de alguna manera, indisolublemente ligada a la actividad política en el mundo griego antiguo. Teniendo en cuenta esto último, no parece en absoluto irrelevante el hecho de que los lacedemonios, regidos por una constitución oligárquica, hayan considerado conveniente que los eleos, con una organización política democrática, siguieran al frente del santuario antes que dejarlo en manos de «unos campesinos». Estos campesinos, necesario es decirlo, no eran ciudadanos de Elide sino periecos, habitantes de las ciudades vecinas que habían estado hasta entonces subordinados al poder de esta ciudad²⁶⁷. Una síntesis de este pensamiento anti-campesino lo hallamos en Teofrasto, quien consideraba que la subalternidad de los labradores era producto de la ineptitud, pues «la rusticidad parece ser una ignorancia carente de modales», hecho que pone de relieve lo que a sus ojos constituía una falta de manejo, por parte de los campesinos, de los hábitos sociales propios de la ciudad, y proseguía señalando que «el rústico es un hombre capaz de asistir a la asamblea», y luego, desconfiando de amigos y parientes, «hacer partícipe a los criados de los asuntos importantes y contar a los jornaleros que trabajan su tierra a sueldo las deliberaciones de la asamblea»²⁶⁸. En este punto, vemos confluír a los diversos campesinados, fueran éstos periecos, como los del ejemplo de Elide, fueran ciudadanos de plenos derechos, como el rústico de Teofrasto que participaba de la asamblea. En verdad, se trata aquí de un efecto epocal, pues si en la época clásica una de las más importantes conquistas había sido «el desarrollo del ideal de campesino-ciudadano», dado que el labrador independiente había afirmado su posición económica y política en la ciudad, «en el siglo IV el ideal se corresponderá cada vez menos con la realidad, pues en gran parte del mundo griego la clase campesina se debilitará»²⁶⁹. Conviene entonces que abordemos, aunque más no sea brevemente la situación de estos periecos y los puntos de contacto entre su situación y la de los campesinos ciudadanos.

Hemos visto que los demos atenienses, constitucionalmente integrados a la vida política de la ciudad-estado, no se diluían en la organización mayor, pues los agrupamientos aldeanos del campesinado ático conservaban sus plazas públicas y los centros de cultos locales, realizaban sus propias asambleas de *demotai* y elegían sus propias autoridades. Estos ámbitos de vida social y cultural básicamente agraria, adquirirían una identidad propia mediante un conjunto de prácticas que fortalecían los vínculos de sociabilidad entre los habitantes de los demos. Algo similar podemos conjeturar respecto de otros casos, como el de Eretria, donde el *demotikon* se utilizaba

²⁶⁶ JENOFONTE, *Helénicas*, III, 2, 31.

²⁶⁷ Sobre los periecos eleos, cf. J.A.O. LARSEN, «Perioikoi», *RE*, XIX, 1, 1937, cols. 816-833, en cols. 825-828.

²⁶⁸ TEOFRASTO, *Caracteres*, IV, 1 y 6. (Utilizo la traducción de Elisa Ruiz García, *Teofrasto. Caracteres/Alcifrón. Cartas*, Madrid, 1988, introducción y notas de la traductora.)

²⁶⁹ M. AUSTIN/ P. VIDAL-NAQUET, *Economía y sociedad en la antigua Grecia*, Barcelona, 1986, p. 147. Ver D. PLACIDO, «La formation de dependances à l'intérieur de la "polis" après la guerre du Peloponnèse», *Index*, 20, 1992, 147-152; cf. también, su «"Nombres de libres que son esclavos" (Pólux, III, 82)», en *Esclavos y semilibres en la Antigüedad clásica*, Madrid, 1989, pp. 55-79, y esp. pp. 67-76.

incluso como nomenclatura oficial del ciudadano, o el de Mileto, donde esto no ocurría, y varios otros ejemplos de *poleis* que consistían, políticamente hablando, de una serie de demos agrupados²⁷⁰. Por otra parte, estos casos pueden complementarse con aquellas situaciones en que las aldeas estaban integradas a las ciudades bajo el estatuto de periecos. Existen varios ejemplos en este sentido que nos muestran, aunque con poca precisión, que estas comunas eran organizaciones rurales con sus propias pautas de control territorial, cultos religiosos, formas de autogobierno, como puede apreciarse en la información fragmentaria que poseemos sobre las ciudades de Argos, Elide y otras más²⁷¹. En el presente contexto, el hecho más significativo es el relato de Jenofonte antes visto en que los ciudadanos de Elide se vieron forzados a dejar en libertad a sus aldeas periecas. Los espartanos no consintieron siquiera el reclamo sobre la ciudad de Epeo, pero, igualmente, permitieron que los eleos se quedaran con la jefatura del santuario de Zeus olímpico, pues aun cuando no la tenían desde antiguo, creían que «los que se la disputaban eran unos campesinos incapaces de administrarlo»²⁷². El hecho es sintomático en un doble sentido: en primer lugar, porque pone de relieve la consideración que las clases dirigentes tenían de los campesinos, a quienes veían como culturalmente inferiores para presidir las ceremonias y los ritos religiosos públicos, que, por consiguiente, quedaban en manos de la élite. En segundo lugar, la situación de inferioridad de estos campesinos se ve profundizada por el hecho de ser periecos desplazados de los poderes políticos propios de la ciudadanía. No obstante esto, es interesante comprobar el carácter campesino de estas comunidades y la presencia de los cultos religiosos olímpicos como elemento de su organización interna.

El caso más conocido es el de los periecos lacedemonios²⁷³. En efecto, la organización espartana de la época clásica incluía una gran cantidad de *poleis perioikoi*, que, a pesar de que carecían de derechos de ciudadanía y de que su actividad política no estaba ligada constitucionalmente a la de los espartanos como ocurría con las comunas agrarias en Atenas, de todos modos, cumplían un papel de importancia

²⁷⁰ Véase la bibliografía citada en la nota 17.

²⁷¹ Respecto de los periecos, véase J.A.O. LARSEN, «Perioikoi», *op. cit., passim*, que da buena parte de los datos disponibles para los diferentes casos. Cf. recientemente, Ph. GAUTHIER, «Métèques, périèques et paroikoi: bilan et point d'interrogation», en R. LONIS, ed., *L'étranger dans le monde grec*, Nancy, 1988, pp. 24-46, y esp. pp. 27-35, con puntualizaciones sugestivas sobre este grupo. Para un análisis de un caso particular, M.D. GYGAX, «Los periecos licios (siglos IV-III a.C.)», *Gerión*, 9, 1991, pp. 111-130.

²⁷² JENOFONTE, *Helénicas*, III, 2, 31.

²⁷³ En relación a este caso, remito aquí a mis trabajos sobre el particular, en los que se encontrarán desarrollos más acabados de las cuestiones que aquí se tratan, con análisis de los datos y la bibliografía sobre la cuestión: «Campesinado, comunidad rural y diferenciación social en la Grecia Antigua: el caso de los periecos lacedemonios», *MHA*, 11-12, 1990/1991, pp. 23-46. Este trabajo, modificado y sustancialmente ampliado, volvió a aparecer con el título «Diferenciación social agraria y organización militar en la Esparta clásica: el rol de los periecos lacedemonios (siglos VI-IV a.C.)», *AHAM*, 26, 1993, pp. 7-45. Ver, por último, «Lealtades y conflictos en una sociedad campesina. Los vínculos políticos e ideológicos entre el estado espartano y las comunidades rurales lacedemonias (siglos VI-IV a.C.)», *Boletín de Historia Social Europea*, 4, 1992, pp. 6-49.

en el seno de la organización económica y militar espartana. En este sentido, las diferencias sociales desarrolladas dentro de las aldeas periecas resultaron un aspecto funcional para el régimen espartano, que, debido a la crónica falta de ciudadanos adultos y a la tendencia constante a la disminución demográfica, incorporó a los periecos más ricos en los contingentes militares lacedemonios. Los periecos que cumplían con este servicio contaban con mano de obra esclava que los exceptuaba del trabajo y riqueza suficiente para armarse como hoplitas. Los periecos acaudalados encontraban de este modo una vía de ascenso social, pues, apartados como estaban del poder político por carecer de derechos ciudadanos, tenían la posibilidad de elevarse socialmente por medio de las jerarquías del ejército. Algo básico que permitió la cooptación de los periecos ricos, fue que dichos periecos, lo mismo que los espartiatas, estaban desligados del trabajo manual. Así, ambos grupos compartían ciertas formas de vida y pautas de cultura que los acercaba. Por otra parte, desde mediados del siglo V a.C., se dispuso también el llamado a filas de los campesinos periecos. Este reclutamiento, sustentado, en alguna medida, en el ideal del campesino-soldado vigente en el mundo helénico, permitió que, al menos formalmente, el campesinado perieco pudiera participar de las vías de ascenso social utilizadas por los periecos ricos. Pero, en la práctica, se produjo una degradación del campesinado llamado a filas, pues el desarrollo de las guerras, la duración de las campañas, la pérdida de cosechas por los ataques enemigos, las requisitorias estatales de productos agrícolas, con sus secuelas de pobreza, dejaron sus improntas sobre estos *georgoi*.

Ahora bien, conformadas como entidades políticas, económicas, sociales, culturales y espaciales con caracteres propios, las comunidades de periecos lacedemonios eran aldeas rurales emplazadas en las zonas periféricas respecto de los territorios ocupados por los espartanos en Laconia y Mesenia. Como en la mayor parte del mundo griego, la apropiación privada de la tierra (*kleros*) por parte de cada grupo familiar (*oikos*) constituía la base económica de las comunas, hecho que posibilitó la aparición de las mencionadas diferencias en los niveles de acumulación de riqueza y llevó a una perceptible estratificación social entre los periecos. El resultado de este proceso histórico fue la formación de distintas clases sociales agrarias que nos recuerdan la coexistencia de *hippeis* y *zeugitai* en el marco de los demos áticos. En efecto, terratenientes y campesinos, más un estrato dedicado al trabajo artesanal y el comercio que conformaba lo que suele denominarse «el sector no campesino de una sociedad campesina»²⁷⁴, convivían en las aldeas rurales de la *perioikis* lacedemonia compartiendo los hábitos y prácticas característicos del modo de vida social y cultural de las comunidades agrarias, con su propia vitalidad política y religiosa centrada en un autogobierno local y sus lugares de culto.

Gustave Glotz había comparado la posición de estos poblados lacedemonios con la de las *demoi* atenienses²⁷⁵, algo que parece estar sugerido por un pasaje de

²⁷⁴ J.D. POWELL, «Definición de campesinos», *op. cit.*, pp. 50-51.

²⁷⁵ G. GLOTZ, s.v. «Perioikoi», en Ch. DARENBERG, E. SAGLIO y E. POTTIER, *Dictionnaire des antiquités*, ed. cit., vol. IV, parte 1, pp. 393-396, en p. 394, col. 1; véase, también, IDEM, *La ciudad griega*, México, 1929, pp. 24-25 y 32-33. Cf. F. GSCHNITZER, *Historia social de Grecia*, ed. cit., pp. 96-97.

Isócrates; éste, en realidad, tendía a acentuar la distancia, sobre todo, política que separaba a los periecos lacedemonios de los campesinos atenienses, pues los espartanos, «a los más humildes, que eran más en número, los estrechaban en los territorios más marginales, tratándolos, en cuanto al nombre, como si habitasen en ciudades, pero dejándoles en la práctica menos autoridad que la que entre nosotros tienen los de nuestras aldeas»²⁷⁶. Habiendo estas marcadas diferencias entre Atenas y Esparta en cuanto al rol político de las aldeas, lo más plausible es pensar la identificación que propone Glotz de acuerdo con las formas características de organización de las comunidades rurales. En este sentido, si bien el sistema de demos del que habla Gernet se adecua preferentemente a la situación ateniense, se puede suponer igualmente una organización semejante en aquellas ciudades en que los pobladores de las comunas aldeanas no participaban como ciudadanos de pleno derecho sino como periecos. El caso más documentado de los periecos lacedemonios con sus alrededor de ochenta *poleis* nos permite pensar que, más allá de la falta de prerrogativas políticas plenas, pudo haber existido un sistema de aldeas rurales nucleadas en función de los intercambios de mujeres casaderas tal como proponía Gernet. Y algo del mismo tenor cabe esperar en aquellas situaciones, como los casos de Eretria y Mileto, en que nos encontramos ante la existencia de demos rurales cuyos habitantes debían necesariamente concretar de alguna manera los intercambios matrimoniales en función de la reproducción de la vida y, por consiguiente, del *oikos* familiar. El carácter rural plenamente comprobado de estas comunidades avala la extensión a estos casos de las ideas del citado autor, sin que ello constituya una sobre-interpretación.

A estas alturas de este ya extenso trabajo, es menester que extraigamos algunas conclusiones. La comunidad de aldea era en el mundo rural griego una realidad material palpable como modalidad de ocupación del territorio agrario. Las narraciones de los geógrafos antiguos como Pausanias han puesto de relieve este hecho, indicando además que muchas pretendidas *poleis* eran en realidad poco más que aldeas con sus propios derechos cívicos o con pretensiones de tenerlos²⁷⁷. Por otra parte, sobre la base de la apropiación privada, los modelos de distribución de las fincas rurales en la Grecia antigua parecen abonar la idea de un sistema de tenencia del suelo fundado en heredades divididas y dispersas, y complementado con territorios comunales como bosques, pastizales, pantanos, baldíos, para pasturas, recolección, caza. Este era el entorno de la aldea rural, en el que la interacción de los caseríos con los campos de labor y de los territorios cultivados con los espacios salvajes²⁷⁸, dibujaba un paisaje agrario

²⁷⁶ ISOCRATES, XII, 179.

²⁷⁷ PAUSANIAS, X, 4, 1. Cf. ESTRABON, III, 4, 13: su crítica a aquellos autores que denominaban ciudades a las grandes aldeas de la península ibérica implica algo de similar valor que lo señalado por Pausanias. (Ambos autores citados por M.I. FINLEY, *La economía*, ed. cit., p. 174.)

²⁷⁸ Los confines del mundo, *eskhatiai* de tierras montañosas y mal comunicadas, enmarcan la *khora*, el conjunto de campos arables (*arourai*). La aldea (*kome*) se desarrolla en el seno de este espacio a mitad de camino entre la ciudad (*asty*) y las fronteras de la civilización con lo salvaje. En el espacio público es posible la apropiación privada de cada ciudadano, la

que resulta ineludible cuando se trata de comprender las figuras de la vida cultural del campesinado helénico²⁷⁹. Esta morfología del espacio agrario no implica, sin embargo, una delimitación plena y acabada de la aldea, pues ésta se presenta ante todo como un conjunto de relaciones sociales que a lo largo de este artículo hemos intentado precisar bajo sus diversos aspectos.

Las prácticas de sociabilidad campesina en la Grecia antigua conformaban, a la vez que se constituían alrededor de la comunidad aldeana. Los conceptos más apropiados para encuadrarlas son los de *habitus* e imaginario social, pues la agricultura campesina griega era una práctica y un rito religiosos mediante los cuales el hombre entraba en comunión con los dioses. Pero los campesinos también establecían una comunión entre sí: las tradiciones y los vínculos de solidaridad, los modos de cooperación y ayuda mutua, las pautas de identidad local, los lazos de amistad, son algunos de los patrones sociales que colaboraban en la institución de un «nosotros», un universo mental colectivo que se manifestaba de modo pleno por medio de las fiestas y celebraciones religiosas, las bodas y los ritos de fecundidad y fertilidad, los juegos, las canciones y las danzas. Estas ceremonias consuetudinarias, pero también los pleitos y disputas, nos hablan de un mundo compartido; participar de él significaba insertarse en la serie de prácticas de sociabilidad que hemos nombrado. De este modo, los campesinos se veían y eran vistos, se reconocían entre sí como compañeros y reconocían a los otros en tanto que extraños. Invitar al prójimo a tomar parte de la mesa era una forma de delimitar escrupulosamente al vecino del que no lo era, pero también distinguir al buen vecino del malo, al hombre virtuoso del corrupto. Tales comportamientos otorgan relevancia a determinadas ideas en torno a lo justo y lo injusto, lo legítimo y lo ilegítimo, elementos que nos exhiben las creencias y los valores morales de los habitantes de las pequeñas localidades aldeanas. Es menester entonces que volvamos a nuestro punto de partida, las costumbres en común de los campesinos de la Grecia antigua: ¿se trata de una forma de cultura popular? ¿Estamos en presencia de una cultura plebeya o subalterna?

Quizá convenga presentar aquí un testimonio más extraído de los *Acarnienses* de Aristófanes. Luego de la *parabasis*, el coro de los acarnienses, labradores, realiza esta invocación: «Ven aquí, Musa acarniense, que el vigor del fuego tienes, ardiente, vibrante. Igual que la chispa que del carbón de encina salta avivada por favorable soplido, cuando los pescaditos están colocados, y mientras unos remueven el pringoso adobo de Tasos y otros amasan, así de atractiva, ven tú, melodiosa canción de

conformación de un *oikos* a base de un *kleros*; en el espacio periférico, en cambio, se impone la pauta común en tanto no es posible delimitar propiedad alguna. Zona de derechos indeterminados, es entonces una zona de cazadores y pastores (cf. SOFOCLES, *Edipo rey*, 1134-1140) que el campesino puede eventualmente frecuentar volviendo siempre a su hábitat. Si bien este movimiento hacia los límites puede diluir la identidad campesina, puede igualmente colaborar en la integración de sus vínculos sociales: el complemento no campesino de la sociedad campesina. Ver S. ISAGER y J.E. SKYDSGAARD, *Greek agriculture*, ed. cit., pp. 78-82.

²⁷⁹ Cf. A.M. SNODGRASS, «El paisaje rural en la Grecia antigua» en *Arqueología de Grecia*, Barcelona, 1990, pp. 81-106.

campestre sonido (*agroikotonon*), toma tu sitio junto a mí tu paisano (*demoten*)»²⁸⁰. En un primer plano irreprochable aparece el carácter agrario tanto del personaje colectivo como de los elementos que componen este detalle de su cultura. En segundo término, encontramos el importante papel de los valores tradicionales, cuya transmisión consuetudinaria viene asegurada por la presencia de la divinidad, la Musa acarniense, en forma de canción popular campesina que identifica a los vecinos del demo de Acarnes. Un tercer punto implica reconocer sin ambages el carácter netamente oral de esta formación cultural. En efecto, la oralidad constituye el aspecto singular y misterioso de este tipo de sociedades, hecho que nosotros no podemos captar en toda su riqueza justamente por su propio modo material de conformación²⁸¹.

Estas cuestiones, si bien nos acercan a una respuesta para los interrogantes planteados, sin embargo, no despejan todos los problemas sobre la existencia de una cultura popular, sobre todo si tenemos en cuenta que ésta suele definirse en relación con la presencia de una cultura de élite²⁸². Por otra parte, en este trabajo hemos abordado una serie de hábitos referidos a las comunas campesinas, por lo que cualquier adelanto que hagamos en torno al asunto de la cultura popular debe precisarse en este contexto²⁸³. De todos modos, a juzgar por el conjunto de los aspectos que hemos podido

²⁸⁰ ARISTOFANES, *Acarnienses*, 665-675.

²⁸¹ Actualmente, el problema de la cultura oral ha cobrado un desarrollo notable. Respecto de la Grecia antigua, se destacan las aportaciones de E. HAVELOCK, *The literate revolution in Greece and its cultural consequences*, Princeton, 1982, y, recientemente, R. THOMAS, *Literacy and orality in ancient Greece*, Cambridge, 1992. Cf. asimismo, J. CASCAJERO, «Escritura, oralidad e ideología. Hacia una reubicación de las fuentes escritas para la historia antigua», *Gerión*, 11, 1993, pp. 95-144. Véase, también, D.R. OLSON y N. TORRANCE, comps., *Cultura escrita y oralidad*, Barcelona, 1995, esp. los trabajos de E. HAVELOCK (pp. 25-46) y J.P. DENNY (pp. 95-126).

²⁸² De la inmensa producción actual, véase, entre otros, C. GINZBURG, *El queso y los gusanos*, Barcelona, 1981, pp. 13-28, o los trabajos de R. SAMUEL, P. BURKE y S. HALL, agrupados en el apartado «Historia popular, cultura popular», en R. SAMUEL, ed., *Historia popular*, ed. cit., pp. 13-110; también el citado libro de P. BURKE, *La cultura popular en la Europa moderna*, esp. parte I. Asimismo, G. RUDE, *Revuelta popular y conciencia de clase*, Barcelona, 1981, pp. 13-48. Cf. L.M. LOMBARDI SATRIANI, *Apropiación y destrucción de la cultura de las clases subalternas*, México, 1978, esp. pp. 25-73. En relación al mundo antiguo, cf. A. LAPENNA, «La morale della favola esopica come morale delle classi subalterne nell'antichità», *Società*, 17, 1961, pp. 459-537; J. CASCAJERO, «Lucha de clases e ideología. Introducción al estudio de la fábula esópica como fuente histórica», *Gerión*, 9, 1991, pp. 11-58, y «Lucha de clases e ideología. Aproximación temática a las fábulas no contenidas en las colecciones anónimas», *Gerión*, 10, 1992, pp. 23-63.

²⁸³ Los aportes de los estudios del campesinado sobre este tema también son vastos. La cultura campesina fue definida como un modo de organización social de la tradición según la visión campesina de la buena vida; cf. R. REDFIELD, *Peasant society and culture*, ed. cit., pp. 40-79. Un estudio básico en esta dirección resulta, G.M. FOSTER, «Peasant society and the image of limited good», *op. cit.*; también los trabajos reunidos en T. SHANIN, ed., *Peasants*, ed. cit., parte IV, «The peasantry as a culture», pp. 275-365, esp. K. DOBROWOLSKI (pp. 277-298), y S. ORTIZ (pp. 322-336 = L.J. BARTOLOME y E.E. GOROSTIZA, comps., *Estudios sobre el campesinado*, ed. cit., pp. 91-108). Véase, asimismo, J.W. DURSTON, «Clase y cultura en la transformación del campesinado», *Revista de la Cepal*, 16, 1982, pp. 155-177.

comprobar a lo largo de nuestro estudio, debemos afirmar que las prácticas rurales de sociabilidad del mundo griego configuraban una cultura popular campesina. La aldea, como centro básico de la vida agraria que cobraba existencia a partir de dichas prácticas, era a la vez el ámbito de conservación y transmisión de los valores y costumbres de los lugareños.

Robin Osborne ha señalado de algún modo el asunto al proponer que el campo y la base campesina eran los determinantes profundos de toda la vida económica, social, política y cultural de las ciudades griegas. Pero la literatura de la Grecia clásica parece haber ignorado la fundamental importancia del campo y sus agentes humanos. Quizás esto se deba a que los campesinos no desarrollaron una tradición cultural diferente a la de los otros grupos que conformaban las sociedades griegas, o, de manera más precisa, en la Atenas clásica al menos, la cultura estaba tan compenetrada de las tradiciones del campesino-ciudadano que éstas no aparecían entonces como algo muy distinto de los valores del conjunto. Así, la base social y cultural del campesinado sería invisible a causa de su ubicuidad²⁸⁴. Es en este punto donde nuestras precisiones cobran toda su dimensión, pues incluso en los planteamientos de Osborne o Meiksins Wood, que han centrado saludablemente su atención en la situación histórica de los campesinos griegos, se ha soslayado la importancia, no digo ya espacial, política o económica, sino principalmente cultural de las aldeas rurales. Sólo tiene sentido proponer la ubicuidad de la cultura campesina si se considera no únicamente la relación entre el campo y la ciudad, sino primordialmente el rol cumplido por la comunidad aldeana en la articulación de las relaciones sociales. La ciudad, como hemos visto, podía dar lugar al desarrollo de visiones que llegaban a contraponerse con los valores campesinos. En las aldeas, en cambio, las tradiciones ancestrales, pero también los nuevos elementos surgidos a partir de la emergencia de una civilización política, tendían a reforzar hábitos, prácticas y costumbres no urbanas, plenamente agrarias, basadas en los patrones de la vida campesina.

Estas pautas son las que encontramos destacadas en Hesíodo, y aunque el medio histórico que le había tocado en suerte, la quinta raza, la de los hombres mortales, en el momento del desarrollo de la ciudad aristocrática, no estaba establecido según la justicia de Zeus, igualmente proponía el estricto cumplimiento y el respeto permanente de las prácticas ancestrales en función de una vida acorde a los designios de los dioses. La confluencia entre los campesinos y la ciudad, producto de acciones políticas como las de los reformadores Solón y Clístenes, nos muestra la posibilidad de una justicia acorde a Zeus y a los intereses campesinos. En Aristófanes, vemos ya de qué modo los labradores van a terminar padeciendo lo que Gernet denominaba el engranaje de la ciudad, aun a pesar de que se habían transformado en ciudadanos de plenos derechos. Las apelaciones constantes a los valores del campesinado y a las prácticas de la *philia* en el marco de los demos nos ha dado la posibilidad de comprender el modo singular de la vida aldeana. Pero también nos recuerda el aspecto histórico de la situación

²⁸⁴ Véase R. OSBORNE, *Classical landscape*, ed. cit., *passim*; en su obra anterior (*Demos*, ed. cit., p. 142), en cambio, Osborne no se mostraba tan seguro en denominar campesinos a los pequeños propietarios rurales atenienses. Cf. E. MEIKSINS WOOD, *Peasant-citizen*, ed. cit., pp. 126-172.

ateniense de finales del siglo V y comienzos del IV: rescatar los valores y las costumbres agrarias, el entorno rural y las presiones sociales del vecindario, con sus nociones ligadas al honor y la vergüenza, lo correcto y lo desviado, la camaradería del amigo, implica una forma de rebelarse contra el estado de cosas imperantes en la ciudad. También significa, a la vez, poner a la cultura tradicional de los campesinos en una posición paradójica, pues la hace aparecer como fuente de renovación y salvación de la *polis* ante la decadencia de las instituciones. El mensaje de *Asamblea de mujeres* es, en este sentido, paradigmático: las mujeres se dirigen a la asamblea apoyándose en bastones y cantando canciones populares a la manera de la gente del campo²⁸⁵. Las reformas de Praxágora, sin embargo, implican un sabio invento que pone límites a las viejas soluciones; se trata pues de emprender nuevos caminos y no seguir aferrándose a las viejas costumbres, la novedad y no los principios antiguos impuestos. Los bienes de todos serán comunes; todos van a vivir de los mismos recursos teniendo igual parte del común; no habrá más ricos y pobres, ni unos con grandes propiedades y otros sin un lugar donde caerse muerto. Praxágora establece un único modo de vida, común e igual para todos²⁸⁶.

En este contexto, estas radicales innovaciones terminan conduciendo a los grandes banquetes realizados en común, a cuyos participantes Aristófanes no encuentra mejor modo de representarlos que como vecinos y *demotai*, habitantes de una tierra afortunada y componentes de un pueblo feliz²⁸⁷. Imposible no pensar en la aldea campesina y sus formas de sociabilidad consuetudinarias: la utopía de carácter comunista, la transformación extrema, conducirá a una situación que para el poeta cómico se caracteriza de manera acabada mediante los valores y preceptos agrarios transmitidos por los antepasados y encarnados en los ritos ancestrales. Lo agrario en tanto que costumbre, habitus que gira en torno a las presiones del vecindario; una cultura compuesta de tradiciones, rescatada en los efectos de una enorme mutación que en la utopía aristofánica es la *soteria tes poleos*. Isócrates parece plantear algo emparentado con esto cuando propone volver a las instituciones establecidas por Solón y Clístenes, pues en ese entonces «ellos sólo velaban por una cosa: que no fuera abolida ninguna de las tradiciones ancestrales (*ton patrion*), ni se añadiese nada a las prácticas acostumbradas (*ton nomizomenon*). Pues no creían que la *eusebeia* consistiese en los grandes gastos, sino en no cambiar nada de lo que los ancestros (*progonoi*) habían legado. Y por lo mismo aquellas cosas que reciben de mano de los dioses, no les llegaban ni loca ni turbulentamente, sino de manera favorable tanto en cuanto al cultivo de la tierra como en cuanto a la recolección de las cosechas»²⁸⁸. Vuelta a los buenos viejos tiempos como utopía y renovación, se trata justamente de una de las formulaciones principales de Thompson: la paradoja de una cultura popular campesina como una cultura tradicional rebelde. El campesinado griego, sus aldeas rurales y sus prácticas sociales de convivencia y perpetuación aparecen en las fronteras ambiguas donde la costumbre se vuelve un elemento de fricción...

²⁸⁵ ARISTOFANES, *Asamblea de mujeres*, 276-279.

²⁸⁶ *Ibid.*, 573-580, 583-587 y 590-594.

²⁸⁷ *Ibid.*, 1113-1117.

²⁸⁸ ISOCRATES, VII, 30.