


Please cite the Published Version

Fernández Prieto, Aida  (2022) Realidades e imágenes de la pobreza en la Atenas clásica: una visión global del fenómeno en la época de la democracia. Peter Lang, Berlin. ISBN 9783631881651 (hardcover); 9783631879672 (PDF); 9783631881682 (ebook)

Publisher: Peter Lang

Version: Accepted Version

Downloaded from: <https://e-space.mmu.ac.uk/633810/>

Usage rights:  **Creative Commons: Attribution-Noncommercial-No Derivative Works 4.0**

Additional Information: This is an Accepted Manuscript that has been published in Realidades e imágenes de la pobreza en la Atenas clásica: una visión global del fenómeno en la época de la democracia by Aida Fernández Prieto, published by Peter Lang. Users of the material shall give appropriate credit, provide a link to the license, and indicate if changes were made. They may do so in any reasonable manner, but not in any way that suggests the licensor endorses the licensee or his/ her use. The material may not be used for commercial purposes. If a user remixes, transforms, or builds upon the material, he/she may not distribute the modified material. CC-BY-NC-ND 4.0 <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/legalcode>

Enquiries:

If you have questions about this document, contact openresearch@mmu.ac.uk. Please include the URL of the record in e-space. If you believe that your, or a third party's rights have been compromised through this document please see our Take Down policy (available from <https://www.mmu.ac.uk/library/using-the-library/policies-and-guidelines>)

REALIDADES E IMÁGENES DE LA POBREZA EN LA ATENAS CLÁSICA

**UNA APROXIMACIÓN AL FENÓMENO EN LA ÉPOCA DE LA
DEMOCRACIA**



Aida Fernández Prieto

A mis padres y a mis abuelos, los que están y los que no

PREFACIO

Este libro, que desafortunadamente vez la luz en un momento en el que el tema de la pobreza se encuentra de más actualidad que nunca debido a la situación provocada por la pandemia del Covid-19 y, de nuevo, por el conflicto bélico en Ucrania, es el resultado de una tesis doctoral iniciada en el curso académico 2014/2015 y leída en la Universidad Complutense de Madrid en enero de 2020. En él se aborda el estudio del fenómeno de la pobreza en la Atenas del s. V y de buena parte del s. IV a.C. desde una perspectiva integral y dinámica, que atiende tanto a las “realidades” como a las “percepciones” y/o “representaciones sociales” de dicho fenómeno, así como a su relación con el devenir político y socioeconómico de Atenas en esos siglos. El estudio histórico de la pobreza se completa, además, con aportaciones de la sociología y de la antropología social.

El proyecto de investigación que dio origen a este trabajo se inició también en un momento en el que el tema de la pobreza comenzaba a cobrar fuerza en el debate internacional y en el que España todavía arrastraba las secuelas de la crisis socioeconómica de 2008, por lo que ni la tesis doctoral ni el libro resultado de esta pueden entenderse sin considerar tal contexto. Con todo, uno y otro deben mucho a la asignatura de último año de carrera, *Pensamiento y Cultura en la Edad Moderna*, y a su profesor, Tomás Mantecón, que hicieron que me familiarizara con el análisis de la pobreza como fenómeno histórico y que me planteara la posibilidad de estudiar dicho fenómeno en el mundo griego.

Una primera aproximación a la cuestión, sin embargo, me hizo notar la falta de trabajos en los que se abordaba el tema de la pobreza en la antigua Grecia como objeto de estudio *per se* (aunque durante la realización de mi tesis doctoral y la publicación de este libro han ido viendo la luz nuevos trabajos) y, sobre todo, la práctica ausencia de estudios en lengua castellana. Este trabajo espera, por tanto, contribuir a la investigación y reflexión sobre la pobreza en ese marco, así como a dar a conocer y hacer más accesibles los avances e investigaciones sobre este tema a un público hispanohablante interesado tanto por la historia sociocultural griega como por la pobreza como fenómeno histórico.

Este libro no habría sido posible, sin embargo, sin la inestimable ayuda de diferentes personas e instituciones que me han apoyado y acompañado de principio a fin. Me encuentro en deuda especialmente con mi directora de tesis, la profesora Miriam Valdés (Univ. Complutense de Madrid), a quien debo también el prólogo de este libro. Igualmente, quisiera

dar las gracias a los revisores externos y a los miembros del tribunal de mi tesis doctoral por sus valiosos comentarios y observaciones, que he tenido en cuenta en la revisión y publicación de este trabajo, los profesores: Julián Gallego (Univ. de Buenos Aires), Étienne Helmer (Univ. de Puerto Rico), M^a Cruz Cardete (Univ. Complutense de Madrid), Domingo Plácido (emérito, Univ. Complutense de Madrid), Adolfo Domínguez (Univ. Autónoma de Madrid) y Laura Sancho (Univ. de Zaragoza). Finalmente quisiera agradecer el apoyo financiero brindado por el Proyecto de Investigación *Pobreza, marginación y ciudadanía en Atenas clásica. Procedimientos de marginalización e integración ciudadana de sectores liminales en el sistema democrático* (ref. PID2020-112790GB-I00) y el Grupo de Investigación *Eschatia-UCM* (ref. 930100), sin el cual este libro no habría visto la luz.

PRÓLOGO

Es un placer para mí realizar el prólogo a esta obra que ve ahora la luz después de años de investigación y de realización de una magnífica tesis doctoral. El presente libro consiste en la edición actualizada de un trabajo de investigación serio y profundo sobre un tema de candente actualidad: el del fenómeno de la pobreza. Este tema se inserta, hoy en día, en un mundo globalizado donde, sin embargo, las desigualdades y la pauperización de importantes y numerosos colectivos es más evidente que nunca en distintos lugares del mundo y en nuestro país. La pobreza se agrava, además, por penosas circunstancias que, como en la Atenas de la guerra del Peloponeso, inciden en el deterioro de las condiciones de indigencia, como la Pandemia que hemos vivido (y seguimos viviendo) actualmente de la Covid-19, o la guerra en Europa, en Ucrania que, por desgracia, se suma a tantos conflictos bélicos mundiales que agudizan las desigualdades y la marginación/exclusión social. El fenómeno de la pobreza que viene siendo objeto de atención con intensidad desde hace algunos años en los estudios históricos, con aportes esenciales desde la sociología y la antropología social, está despegando, también, con fuerza, de forma reciente, en Historia Antigua en los últimos años. En cualquier caso, sigue siendo todavía un tema relativamente ignoto y pionero en lengua castellana, por lo que este trabajo viene a suplir un vacío importante y a estimular, consecuentemente, reflexiones y debates que abrirán, sin duda, caminos en la investigación sobre la pobreza en nuestro país y más allá, en concreto en los estudios del mundo griego antiguo.

Por otra parte, además, esta obra, constituye un inspirador y bien planteado análisis de las dinámicas y de los desarrollos sociales de la democracia ateniense y del papel que en ella jugaron las clases bajas ciudadanas de Atenas, aquellos considerados “pobres” dentro de algunos de los discursos de la ciudad. Precisamente el trabajo viene a poner el “dedo en la llaga”, con acierto, en el carácter relativo y construido de la pobreza y en la importancia de la “percepción” dinámica y cambiante del fenómeno en la historia y, en este caso, en la Atenas clásica. Sin embargo, el acento, indispensable, en la construcción en el imaginario, no desfigura la atención minuciosa a las prácticas sociales y a la dimensión “real” del fenómeno de la pobreza, a la que se accede siempre a través de representaciones y de discursos en la ciudad democrática.

En definitiva, esta obra es, sin duda, un estímulo de primer orden para la reflexión sobre la realidad social de Atenas clásica en la que democracia, estatuto (ciudadanía vs

exclusión cívica) y pobreza se entremezclan dentro de un panorama complejo en una sociedad multiforme. El tema no deja de suscitar el interés actual para la reflexión contemporánea sobre procesos similares, que pueden contemplarse como lejanos y, al mismo tiempo, cercanos al mundo antiguo. Esta obra es, pues, esencial para comprender el fenómeno de la pobreza en la Grecia antigua, con un aporte significativo y relevante en cuanto a la reflexión teórica y a la historiografía del fenómeno. Al mismo tiempo, estamos ante un estudio muy relevante para comprender el papel de las clases bajas, del *demos*, en las dinámicas, prácticas y discursos de la democracia ateniense de época clásica. La obra suscitará, igualmente, reflexiones interesantes y necesarias sobre situaciones contemporáneas de actualidad candente.

Madrid, 22 de marzo de 2022

Dra. Miriam A. Valdés Guía

(Catedrática de Historia Antigua, Universidad Complutense de Madrid)

AGRADECIMIENTOS

Que este libro haya llegado a buen término ha sido posible, en gran parte, por el apoyo y por la confianza que diferentes personas e instituciones han ido depositando en mí desde que iniciara este proyecto de investigación.

Fundamental ha resultado la ayuda financiera proporcionada por el Ministerio de Ciencia, Innovación y Universidades, mediante la concesión de un contrato predoctoral para la Formación del Profesorado Universitario (FPU), que me ha permitido formarme en uno de los mejores Departamentos –ahora Sección Departamental– de Historia Antigua de España, que es el de la Universidad Complutense de Madrid. Me gustaría expresar mi agradecimiento a todas las personas que componen dicho Departamento y, en especial, al Grupo de Investigación ESCHATIA, con cuyos integrantes (Domingo Plácido, Miriam Valdés, María Cruz Cardete, Fernando Echeverría, Fernando Notario, Arturo Sánchez, Diego Chapinal y María del Mar Rodríguez) he tenido el placer de trabajar y aprender a lo largo de estos años. Quisiera dar las gracias, en especial, a Diego y Mar, quienes me han ayudado a resolver mis dudas académicas siempre que lo he necesitado; a María Cruz Cardete, por todo el apoyo durante mi etapa predoctoral y, de nuevo, ahora, en mi aventura postdoctoral; también a Domingo Plácido, a quien debo muchas de las reflexiones que recojo en este estudio; pero, sobre todo, a Miriam Valdés, tanto por haber aceptado dirigir la tesis doctoral que dio origen a este libro como por prestarse a leer el manuscrito del mismo. Gracias, Miriam, por todo el asesoramiento, ayuda y consejo que me has ofrecido –y me sigues ofreciendo– en el plano académico y en el personal.

Este libro tampoco hubiera sido posible sin la realización de dos estancias de investigación predoctorales, la primera en la Facultad de Clásicas de la Universidad de Cambridge, bajo supervisión del profesor Robin Osborne, y la segunda en la *British School at Athens*, supervisada por la dra. Eirini Avramopoulou. Quisiera dar las gracias también a la *American School of Classical Studies at Athens* por permitirme acceder a sus fondos bibliográficos durante mi estancia en Atenas.

Mención especial merecen las bibliotecarias y bibliotecarios de las instituciones anteriores (incluyendo la Universidad Complutense de Madrid), quienes han tenido un papel esencial en el buen término de este trabajo.

De igual modo, quisiera agradecer la financiación recibida desde los Proyectos de Investigación HAR2015-65456-P, PID2020-112790GB-I00 y el Programa de becas postdoctorales Marie-Curie (ref. 101031550- PVF-AG). Si bien este último no ha contribuido directamente a financiar este trabajo, sí que lo ha hecho de manera indirecta, al darme la oportunidad de continuar mi trayectoria académica y de seguir explorando el fenómeno de la pobreza en el mundo griego en un proyecto completamente nuevo. Asimismo, quisiera expresar mi gratitud hacia la editorial Peter Lang y sus editores por depositar en mí su confianza y hacerse cargo de la publicación de esta obra.

De manera más personal, quisiera dar las gracias a los amigos que esta investigación ha ido poniendo en mi camino: Alejandra, David, Beatriz y Enrique (Kike), a quien especialmente agradezco su voluntad de prestarse siempre a unas croquetas con las que aliviar las penas y penurias del mundo académico.

Gracias también a mis amigas y amigos de toda la vida por soportarme y por darme ánimos cada vez que he querido tirar la toalla, en particular a Marlén (a quien agradezco infinitamente su ayuda con todos los cálculos matemáticos que aparecen en este libro), pero también a Julia, Leire, Arantxa, Marta, Bea, Guille y María Eugenia.

Las últimas líneas de estos agradecimientos son para mi familia, la que todavía está y la que no. Mención especial a mis abuelos, pero, sobre todo, a mis padres, que son los que más han tenido que sufrir mi mal humor, mis monólogos interminables y mis crisis existenciales, y en los que siempre he encontrado un punto de apoyo incondicional.

Muchas gracias a todos vosotros y a todas esas personas que, aunque por cuestiones de espacio no he podido mencionar, me han animado a terminar este libro de un modo u otro.

TABLA DE CONTENIDOS

| | |
|---|------------|
| ABREVIATURAS | i |
| INTRODUCCIÓN | 3 |
| CAPÍTULO 1: | 11 |
| UNA HISTORIA DE LA POBREZA | 11 |
| 1.1. La pobreza en las ciencias sociales | 11 |
| 1.1.1. De la pobreza en los orígenes de la sociología y la antropología a los orígenes de una sociología y antropología de la pobreza | 12 |
| 1.1.2. Optimismo, desilusión y debates en torno a la concepción y a las posibilidades de erradicar la pobreza en la segunda mitad del siglo XX: la época dorada de la sociología y de la antropología de la pobreza | 17 |
| 1.1.3. A modo de conclusión: la reflexión sobre el fenómeno de la pobreza en las últimas décadas | 20 |
| 1.2. La pobreza en los estudios históricos | 21 |
| 1.2.1. De las ciencias sociales a los estudios históricos: el desarrollo de una historiografía de la pobreza | 21 |
| 1.2.2. Los pobres, ¿los “olvidados” de la antigua Grecia? | 27 |
| CAPÍTULO 2 | 41 |
| ¿QUÉ SE ENTIENDE POR POBREZA? | 41 |
| PROBLEMAS ANTIGUOS Y MODERNOS: HACIA UNA CONCEPTUALIZACIÓN DE LA POBREZA EN LA ATENAS CLÁSICA | 41 |
| 2.1. Definir la pobreza: una labor compleja | 42 |
| 2.1.1. ¿Qué entender hoy por pobreza? Múltiples formas de enfocar un mismo fenómeno.... | 43 |
| 2.1.2. ¿Qué se concibe por “pobreza” en la Atenas clásica? Definiciones antiguas y modernas | 48 |
| 2.2. Más allá de <i>πενία</i> y <i>πτωχεία</i>: una aproximación al léxico de la pobreza en la Atenas clásica | 62 |
| 2.2.1. La terminología de la necesidad y de la pobreza | 63 |
| 2.2.2. La terminología de la extrema pobreza, la mendicidad, la errancia y el vagabundeo ... | 65 |
| CAPÍTULO 3 | 73 |
| LOS CIUDADANOS “POBRES” DE LA <i>POLIS</i> | 73 |
| 3.1. Pobreza e integración ciudadana en los prolegómenos de la democracia ateniense | 74 |
| 3.2. Los pobres “integrados” y el devenir de Atenas en el s. V a.C. | 80 |
| 3.2.1. Temístocles y el nuevo papel de los thetes en la flota | 80 |
| 3.2.2. De las reformas de Efialtes a las de Pericles: participación política y redefinición ciudadana en el advenimiento de la democracia radical | 85 |
| 3.2.3. Atenas y el Imperio: la situación socioeconómica y laboral de los “pobres” en la segunda mitad del s. V a.C..... | 93 |
| 3.3. Del final de la guerra del Peloponeso a la conquista de Macedonia: ¿mantenimiento o progresiva degradación de la situación socioeconómica y jurídica de los más pobres del <i>demos</i>? | 107 |
| 3.3.1. Respuestas modernas a una pregunta antigua: la distribución de la riqueza en los ss. V y IV a.C. | 108 |
| 3.3.2. Viejas y nuevas oportunidades: la cuestión de la pobreza en la Atenas del s. IV a.C. | 122 |
| 3.3.3. Pobreza y exclusión social | 134 |
| CAPÍTULO 4 | 143 |
| LOS ESPACIOS DE LA POBREZA | 143 |

| | |
|---|---|
| 4.1. Los espacios de hábitat | 144 |
| 4.1.1. ¿Viviendas pobres o viviendas de pobres? Entre la realidad y el ideal democrático... .. | 146 |
| 4.1.2. Arrendamientos y hogares compartidos, ¿un síntoma de pobreza? | 154 |
| 4.1.3. Entre lo invisible y lo efímero: los espacios domésticos de la <i>ptocheia</i> | 157 |
| 4.2. Los lugares de trabajo | 169 |
| 4.2.1. “Y si Pluto recobrara la vista [...] ningún hombre se ejercitaría [...] en oficio alguno” (Ar. <i>Pl.</i> , 510-2). <i>Ergasteria</i> : talleres y casas-taller como espacios de la <i>penia</i> | 169 |
| 4.2.2. <i>Kapeleia</i> : tiendas, tabernas, comercio al por menor y los lugares de la pobreza “en femenino” | 174 |
| 4.2.3. De mendigar una limosna a mendigar un trabajo: espacios y prácticas de la <i>ptocheia</i> en la Atenas clásica | 184 |
| 4.3. El ámbito de lo cultural | 192 |
| 4.3.1. Espacios de súplica y pobreza: el <i>Theseion</i> y el altar de las <i>Semnai Theai</i> | 193 |
| 4.3.2. En busca de Zeus <i>Ptochios</i> | 195 |
| 4.3.3. Ocupando una posición liminal en la <i>polis</i> : Hécate y los pobres de entre los pobres.. .. | 200 |
| 4.4. Entre la muerte real y la muerte social: el sepulcro del pobre y los espacios de exclusión en la <i>polis</i> | 204 |
| 4.4.1. El pobre y su lugar tras la muerte..... | 205 |
| 4.4.2. El espacio como símbolo de la exclusión del ciudadano empobrecido | 211 |
| CAPÍTULO 5 | 215 |
| ALIVIAR LA POBREZA: MISTHOPHORIA, RELACIONES DE DEPENDENCIA Y AYUDA MUTUA | 215 |
| 5.1. Remuneraciones públicas e iniciativa privada: problemáticas, fórmulas e intereses tras la “asistencia” a los pobres en la Atenas democrática | 218 |
| 5.1.1. “[...] La cosa más dolorosa de todas [es] vivir como un mendigo [...] [Pues] para [este] no hay ninguna ayuda ni tampoco respeto, consideración, ni compasión [...]”: | Moral social, sentir personal y la problemática de la asistencia a los menesterosos |
| 5.1.2. <i>Misthophoria</i> : entre el servicio público y la “asistencia” a los necesitados..... | 226 |
| 5.1.3. Pobreza y relaciones de dependencia | 247 |
| 5.2. Ayuda mutua y estrategias de supervivencia | 260 |
| 5.2.1. Estrategias vinculadas a la producción y al consumo | 260 |
| 5.2.2. “En la necesidad es mejor un amigo que el dinero” (Men. <i>Mon.</i> , 214): los vínculos sociales como estrategia para combatir la pobreza | 263 |
| 5.2.3. Estrategias para limitar el crecimiento del <i>oikos</i> | 266 |
| PARTE III | 271 |
| PERCEPCIONES Y REPRESENTACIONES DE LA POBREZA Y DE LA INDIGENCIA | 271 |
| CAPÍTULO 6 | 277 |
| LA REPRESENTACIÓN LITERARIA DEL PTOCHOS: A CABALLO ENTRE LO ARQUETÍPICO Y LA “REALIDAD” | 277 |
| 6.1. El retrato físico del menesteroso | 278 |
| 6.1.1. Τόν λιμόν οστρακίδω: pobreza y hambre en la <i>polis</i> | 278 |
| 6.1.2. Cubierto de suciedad y de harapos: la elocuencia de la vestimenta en la representación del mendigo | 286 |
| 6.1.3. Ancianidad, debilidad y fealdad: completando la estampa física de la <i>ptocheia</i> | 300 |
| 6.2. El retrato moral del <i>ptochos</i> | 304 |
| 6.2.1. Pedigüeño, voraz y adúlador | 304 |
| 6.2.2. Procaz y mentiroso | 309 |

| | |
|---|------------|
| 6.3. Sucio, débil, hambriento, harapiento, pedigüño, insolente, mentiroso y adulator: el poder de la imagen del <i>ptochos</i> en la literatura griega | 315 |
| Capítulo 7 | 319 |
| El imaginario social de la “cultura de la pobreza”: estigmatización y criminalización del pobre y de su condición..... | 319 |
| 7.1. Pobreza, estigmatización social y “cultura del pobre” | 320 |
| 7.2. Individuo violento, delincuente y criminal: estigmatización social y criminalización del pobre y del menesteroso..... | 323 |
| 7.2.1. La violencia del <i>ptochos</i> : entre la respuesta vehemente y la furia mediatizada..... | 323 |
| 7.2.2. El pobre: estafador, delincuente y criminal..... | 326 |
| 7.3. Violento, delincuente, criminal... ¿víctima o verdugo? El pobre violentado y estigmatizado | 339 |
| CONCLUSIONES | 344 |
| BIBLIOGRAFÍA..... | 359 |
| ANEXOS GRÁFICOS | 445 |
| LISTADO DE FIGURAS | 451 |
| LISTADO DE TABLAS | 453 |
| INDEXES | 455 |
| INDEX DE FUENTES..... | 455 |
| INDEX DE NOMBRES..... | 485 |

ABREVIATURAS

- Adrados [=Rodríguez Adrados, F. (Trad.). (1980). *Lírica griega arcaica. Poemas corales y monódicos, ca. 700-300 a.C.* Madrid: Gredos].
- Agora [=Meritt, B.D. (1966). *Inscriptions from the Athenian Agora.* Athens: American School of Classical Studies at Athens].
- Anecd. Bekk. [=Bekker, I. [1814-21] (1965). *Anecdota Graeca.* Graz: Akademische Druck- und Verlagsanstalt].
- BLB [=Marx, K. [1852] (1973). *El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte* (Trad. de T. Eagleton). Buenos Aires: Anteo].
- Chantraine [=Chantraine, P. (Ed.). (1968-80). *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire du mots.* Paris: Klincksieck].
- CPG [=Geerand, M., J. Noret (Eds.). (1998). *Clavis Patrum Graecorum. Suppl.* Turnhout: Brepols].
- DTS [=Durkheim, É. [1983] (1987). *La división del trabajo social* (Trad. de C.G. Posada). Madrid: Akal].
- Edmonds [=Edmonds, J.M. (Ed.). (1957-61). *The Fragments of Attic Comedy.* Leiden: Brill].
- EPP [=Malthus, T.R. [1798] (1977). *Ensayo sobre el principio de la población* (Trad. de T. Ortiz). México D.F.: Fondo de Cultura Económica].
- FGrHist [=Jacoby, F. (Ed.). [1923] (1954). *Fragmente der griechischen Historiker* (reimp.). Leiden: Brill].
- GAGER [=Gager, J.G. (1992). *Curse tablets and binding spells from the ancient world.* Oxford University Press].
- Gow [=Gow, A.S.F. (1965). *Machon: The fragments.* Cambridge: Cambridge University Press].
- Hell. Oxy. [=Walker, E.M. (Ed.). (1913). *The Hellenica Oxyrhynchia.* Oxford: Clarendon Press].
- IA [=Marx, K., Engels, F. [1846] (2014). *Ideología alemana.* (Trad. de W. Rocés). Madrid: Akal].
- IG [=Inscriptiones Graecae].

- IG I² [=Hiller von Gaertringen, F. (Ed.). (1924). *Inscriptiones Graecae, Vol. I (ed. altera): Inscriptiones Atticae Euclidis anno anteriores*. Berlin: Reimer].
- IG I³ [=Lewis, D.M., Jeffery, L.H., Erxleben, E., Hallof, H. (Eds.). (1981-98). *Inscriptiones Graecae, Vol. I (ed. tertia): Inscriptiones Atticae Euclidis anno anteriores*. Berlin: Reimer].
- IG II² [=Kirchner, J. (Ed.). (1913-40). *Inscriptiones Graecae, Vol. 2 (ed. altera). Atticae aetatis quae est inter Euclidis annum et Augusti tempora*. Berlin: Reimer].
- IG III [=Dittenberger, W. (Ed.). (1878-82). *Inscriptiones Graecae, Vol. 3. Inscriptiones Atticae aetatis romanae*. Berlin: Reimer].
- IG IV [=Hallos, K. (Ed.). (2007). *Inscriptiones Graecae, Vol. 4 (ed. altera). Inscriptiones Argolidis: Inscriptiones Aeginae insulae*. Berlin: De Gruyter].
- IG V¹ [=Walther, K. (Ed.). (1967). *Inscriptiones Graecae, Vol. 5. Inscriptiones Laconiae et Messeniae*. Berlin: De Gruyter].
- IG VII [=Dittenberger, W. (Ed.). (1892). *Inscriptiones Graecae, Vol. 7. Inscriptiones Megaridis, Oropiae, Boeotiae*. Berlin: Reimer].
- Kock [=Kock, T. (Ed.). (1880-8). *Comicorum Atticorum Fragmenta*. Lipsiae: Teubner].
- LJ [=Smith, A. [1763] (1987). *Lectures on Jurisprudence*. En R.L. Heilbroner (Ed.), *The Essential Adam Smith* (pp. 38-56). WW. Norton & Company].
- LSAM [=Sokolowski, F. (1955). *Lois sacrées de l'Asie Mineure*. Paris: Boccard].
- LSCG [=Sokolowski, F. (1962). *Lois sacrées des cités grecques. Supplément*. Paris: Boccard].
- LSJ [=Liddell, H.G., Scott, R., Jones, S. (Eds.). [1925] (1968) *A Greek-English Lexicon compiled by H.G. Liddell and R. Scott. Revised and augmented throughout by Sir Stuart Jones*. Oxford: Oxford University Press].
- ML [=Meiggs, R., Lewis, D.M. (Eds.) [1969] (1988). *A Selection of Greek Historical Inscriptions to the end of the Fifth Century B.C.* Oxford: Oxford University Press.
- NTDA [=López Jimeno, M.A. (1992). *Nuevas Tabellae defixionis áticas*. Ámsterdam: A.M. Hakkert].

- OE* [=Marx, K., Engels, F. [1966] (1981). *Obras escogidas (tres volúmenes)*. Moscú: Progreso].
- OF* [=Bernabé, A. (Ed.). (2004). *Poetae epici graeci testimonia et fragmenta. Pars III. Orphicorum et orphicis similium testimonia et fragmenta*. Munich: K.G. Saur].
- PCG* [=Kassel, R., Austin, C. (1983-2001). *Poetae Comici Graeci*. De Gruyter].
- PDerveni* [=Papiro de Derveni]
- PHerc.* [=Papyri Herculaneenses]
- PPE* [=Mill, J.S. [1848] (1943). *Principios de economía política con algunas de sus aplicaciones a la filosofía social* (Trad. de T. Ortiz). México D.F.: Fondo de Cultura Económica].
- Principles* [=Ricardo, D. [1817] (1986). *On the principles of political economy and taxation*. Cambridge: Cambridge University Press].
- RN* [=Smith, A. [1776] (1982). *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones* (Trad. de G. Franco). México D.F. Fondo de Cultura Económica].
- SEG* [=Chaniotis, A., Corsten, T., Papazarkadas, N., Stavrianopoulou, E. y Tybout, R.A. (Eds.). (1923-). *Supplementum Epigraphicum Graecum*. Amsterdam: Brill].
- SGD* [=Jordan, R. (1985). A Survey of Greek Defixiones not included in the Special Corpora. *GRBS*, 26, 151-197].
- Suppl. Hell.* [=Lloyd-Jones, H., Parsons, P.-J., Nesselrath, H.-G. (Eds.). (1983). *Supplementum Hellenisticum*. Berlin: De Gruyter].
- Syll.*³ [=Dittenberger, W. (1915-24). *Sylloge Inscriptionum Graecarum*. Leipzig: Hirzel].
- TGF* [=Nauck, A., Snell, B. (Eds.). (1964). *Tragicorum Graecorum Fragmenta*. Leipzig: Teubner].
- Tod* [=Tod, M.N. (Ed.). (1948). *Selection of Greek Historical Inscriptions. Vol. II*. Oxford: Clarendon Press].
- West* [=West, M.L. (Ed.). (1971). *Iambi et elegi graeci ante Alexandrum cantati. Vols. I-II*. Oxford: Clarendon Press].

PARTE I
CUESTIONES INTRODUCTORIAS



INTRODUCCIÓN

La vida empezó a ser muy áspera para Mario. Comerse la ropa y el reloj no era nada. Se vio reducido a esa situación inexplicable, que se llama comerse los codos [...] que quiere decir días sin pan, noches sin sueño y sin luz, hogar sin fuego, semanas sin trabajo, porvenir sin esperanza; la levita rota por los codos, el sombrero viejo que hace reír a las jóvenes, la puerta que se encuentra cerrada de noche porque no se paga a la patrona, la insolencia del portero y del bodegonero, la burla de los vecinos, las humillaciones, la dignidad ultrajada, el trabajo de cualquier clase aceptado, los disgustos, la amargura, el abatimiento. Mario aprendió a devorar todo eso, y a no tener que devorar muchas veces más que estas cosas. [...] y conoció la injusta vergüenza, el punzante bochorno de la miseria. ¡Prueba terrible y admirable de que los débiles salen infames, y los fuertes sublimes; crisol en que el destino arroja al hombre cuando quiere hacer de él un ser despreciable o un semidiós! Porque hay muchas acciones grandes en esas pequeñas luchas. Hay un valor terco e ignorado que se defiende palmo a palmo en la sombra contra la fatal invasión de las necesidades y de la ignominia; hay nobles y misteriosos triunfos que no ve ninguna mirada, que no tienen la indemnización de ninguna clase de fama, ni el saludo de ninguna clase de aplausos. La vida, la desgracia, el aislamiento, el abandono, la pobreza, son campos de batalla que tienen sus héroes; héroes oscuros, pero más grandes a veces que los héroes ilustres [...].

(Victor Hugo. *Los Miserables*. Trad. de N. Fernández Cuesta. Planeta, 2014, p. 592)

Bajo el título de *Los Miserables* (*Les Misérables*, en su versión original), vendría publicada en sucesivas etapas del año 1862 la que habría de ser una de las obras más conocidas de Victor Hugo. A la fama de esta novela –convertida ya en todo un clásico de la literatura Occidental– ha contribuido, sin duda, la brillante prosa de su autor, pero también y, sobre todo, la naturaleza “universal” del tema que se trata en ella. Y es que la pobreza, que tanto preocupa a Victor Hugo en este y otros de sus escritos, ha sido y continúa siendo un grave problema social que aqueja a amplios sectores de la población mundial.

En un contexto de “crisis” socioeconómica como el de los últimos años, en el que se ha asistido a un repunte del hambre¹ y a un incremento de la desigualdad a nivel mundial² –

¹ Se estima que 821 millones de personas (1/9 en el mundo) están subalimentadas. La subalimentación ha aumentado en los últimos años en casi toda África (de un 18,3% en 2014 a un 20,4% en 2017 y a un 21% en 2020), América del Sur y Oceanía (del 5,2% en 2010 al 7% en 2017). En 2018 en torno a un 10% de la población mundial se encontraba en riesgo de inseguridad alimentaria grave (de la que un 30% vivía en África); cifra que se elevó un 12% (150 millones de personas más) en 2020. Para estos datos, véanse: FAO, FIDA, UNICEF, PMA y OMS 2018 y 2021.

² Uno de los muchos indicadores que sirven para medir la desigualdad es la malnutrición, que considera, junto a la desnutrición, valores como el sobrepeso y la obesidad. Ambos valores se han incrementado un 30% más en los países de economía emergente, especialmente entre la población pobre de áreas urbanas (véase FAO, FIDA y PMA 2015). Otro indicador de desigualdad, el demográfico, muestra diferencias tanto en el crecimiento

situación que se ha visto agravada aún más desde 2020 como resultado de la pandemia del Covid-19³–, el tema de la pobreza se encuentra de más actualidad que nunca. Ya sea a pie de calle, ya en el marco de diferentes instituciones gubernamentales y no gubernamentales, ya en el ámbito académico, proliferan los discursos y debates en torno a: las causas de la pobreza, las posibles soluciones para acabar con esta, los criterios que han de emplearse para su medición, la necesidad de asistir a los desamparados, la regulación de la mendicidad, la existencia (o no) de una relación entre “crimen” y pobreza, etc.

El estudio de la pobreza resulta esencial, por tanto, para comprender el mundo en el que vivimos y nuestra propia sociedad, así como los problemas que aquejan a esta, pero también para conocer mejor las sociedades del pasado, pues, aunque la pobreza se muestra como una constante de las sociedades humanas complejas (y, de hecho, ciertos elementos y discursos parecen perpetuarse a lo largo del tiempo), como fenómeno social, esta ha de ser entendida y estudiada en el seno de cada comunidad y periodo histórico en el que se manifiesta. Dicho con otras palabras, las “realidades”, “percepciones” y “representaciones” de la pobreza⁴ son producto de las estructuras económicas, sociales, políticas y/o culturales de la sociedad, así como de los presupuestos y constructos previos que las diferentes comunidades tienen, por ejemplo, de las relaciones sociales. El análisis de todos esos elementos se hace indispensable, por tanto, para entender dicho fenómeno; y a la inversa, el análisis sistemático e integral de la pobreza permite conocer mejor la sociedad y los cambios que se operan en ella.

La elección de un fragmento de *Los Miserables* como texto de apertura de esta Introducción puede parecer, pues, un tanto extraña, teniendo en cuenta que esta obra ve la luz en un contexto tan alejado de la Atenas clásica como es la Francia decimonónica. Sin embargo, es bastante probable que, sin la lectura de *Los Miserables* o *Nuestra Señora de*

demográfico (el 90% del crecimiento previsto para 2050 se concentra en áreas muy afectadas por la pobreza) como en la esperanza y calidad de vida (las medias africanas se sitúan en torno a los 61,2 y los 53,8 años, respectivamente; unas cifras que se elevan a los 69,5 y 60,4 años en el caso del sureste asiático, y a los 77,5 y 68,4 años en Europa) (World Health Organization 2019). El Índice de Desarrollo Humano (IDH) evidencia también desigualdades dentro de Europa. Así, p. ej. el Informe del IDH de 2017 muestra que España se sitúa por debajo de la media de los países de la OECD. Dentro de España, a su vez, el Informe dirigido por Ayala y Ruiz-Huerta (2018) apunta a desigualdades a nivel regional y al incremento de los índices de desigualdad tras la “crisis” de 2008, aunque estos autores reconocen la presencia de un componente “estructural” previo.

³ Se estima que, como resultado de la pandemia, la pobreza podría llegar a afectar a 500 millones de personas, mientras que entre 70 y 150 millones podrían verse en la pobreza extrema (cuyo umbral se fija en 1,90 dólares al día) (ONU s.f., World Bank Group 2020: 21). A la espera de los datos para 2021 y 2022, el Informe bianual sobre la *Pobreza y la prosperidad compartida* realizado por el Banco Mundial sitúa las tasas de pobreza extrema en 2020 en un 9,1%-9,4% de la población mundial, frente al descenso al 7,9 % previsto de no haberse producido la pandemia (World Bank Group 2020: 28-34).

⁴ Sobre estas nociones y el sentido con las que las empleamos en este trabajo, véase más adelante.

París, no me hubiera planteado seriamente la posibilidad de estudiar la pobreza como fenómeno histórico en la Atenas clásica ni, mucho menos, de embarcarme en una investigación doctoral sobre este tema. Como ya se indicó en el Prefacio, este libro debe mucho a la asignatura de licenciatura *Pensamiento y Cultura en la Edad Moderna*, donde tuve la oportunidad de adentrarme en la fascinante historia de la pobreza y de ver la potencialidad de dicho campo de estudio para el conocimiento del mundo clásico. En concreto, la inspiración para esta investigación fue la realización de un pequeño trabajo temático en el marco de la mencionada asignatura, el cual me condujo a Victor Hugo y su reflexión sobre la pobreza. Obras como *Los Miserables* o *Nuestra Señora de París* resultaron esenciales para que tomara conciencia de que una comprensión integral del fenómeno de la pobreza requiere tener presente la existencia o coexistencia de diferentes realidades y percepciones del mismo, las cuales, a menudo, resultan antagónicas y/o contradictorias entre sí –como de hecho ocurre en Victor Hugo– y cómo todas ellas encajan dentro del universo material y mental en el que se insertan y que también contribuyen a modelar. La Atenas clásica no es una excepción a la norma.

El pasaje elegido de *Los Miserables* ilustra muy bien, además, algunas de las cuestiones que se tratan de poner de relieve en este trabajo, como el hecho de que el nacimiento o “caída” en la pobreza supone, con frecuencia, la entrada en un “ciclo de pobreza” del que resulta difícil salir (“porvenir sin esperanza”), o que la pobreza y, en particular, la pobreza extrema, conlleva mucho más que la “mera” penuria económica, presentando también una dimensión “mental” o “emocional” (que tiene que ver con el modo en el que el pobre “vive” o “experimenta” su pobreza: “disgusto”, “abatimiento”, “vergüenza”) y “moral” (que se relaciona con el modo –principalmente negativo– en el que la pobreza de un individuo es contemplada por otros: “abandono”, “aislamiento”, “burla”, “humillación”).

A pesar de la importancia que revisten todas las cuestiones anteriores, el tema de la pobreza no ha empezado a recibir un tratamiento exhaustivo y sistemático por parte de los estudiosos del mundo griego prácticamente hasta la última década, como veremos en detalle más adelante. Una de las razones ha sido, sin duda, la dificultad que plantea el análisis del fenómeno debido a la “oscuridad” de sus protagonistas, especialmente de aquellos que viven en la pobreza extrema, de quienes rara vez o nunca encontramos testimonios directos. La presente investigación se ha visto motivada, en parte, por esa necesidad de estudiar la pobreza en la antigua Grecia desde una perspectiva integral y multidisciplinar; un objetivo que se ha limitado finalmente a la ciudad de Atenas y su territorio, por ser una de las áreas más

investigadas y mejor conocidas y una de las que más información ofrece sobre el fenómeno, sin que por ello se hayan obviado datos procedentes de otros lugares fuera del Ática cuando han servido para el esclarecimiento de la propia mecánica ateniense. El hecho de considerar un marco temporal relativamente amplio –buena parte de los ss. V y IV a.C.– responde al objetivo de observar las posibles dinámicas de cambio que se dan en torno al fenómeno y su interrelación con el devenir político y socioeconómico de Atenas en este periodo, considerando como punto de inflexión –aunque no exclusivo– la derrota en la guerra del Peloponeso, con la pérdida del Imperio y los subsiguientes intentos y definitivo fracaso de su recuperación. Dicho marco coincide, además, *grosso modo*, con la época de la democracia, cuyos discursos, “contradiscursos” y avatares a lo largo de estos casi dos siglos aparecen especial y estrechamente conectados en Atenas con el fenómeno de la pobreza, como veremos a lo largo de este libro. Aunque la delimitación de esta etapa de la historia ateniense ha generado bastante controversia, para simplificar, se ha decidido seguir aquí una cronología convencional, tomando como término *post quem* la primera guerra médica (492-490 a.C.), evento en el que tradicionalmente se ha fijado el inicio del periodo clásico, y como término *ante quem* la capitulación definitiva de Atenas ante los macedonios en el 322 a.C., acontecimiento que sella el “fin” del régimen democrático, aunque considerando también eventos y situaciones previas y posteriores cuando estos resultaban pertinentes para el análisis del fenómeno y sus dinámicas.

Cabe señalar que, pese a que –o precisamente porque– este trabajo aspira a ofrecer una aproximación “global” o “integral” del fenómeno de la pobreza en la Atenas clásica, ciertos aspectos, en especial aquellos que enlazan con otras problemáticas, han tenido que ser tratados de forma somera cuando no relegados a un segundo plano. Además, el análisis se ha restringido eminentemente a la pobreza “ciudadana” (en parte, como se verá, porque la noción ateniense de pobreza aparece estrechamente ligada a la de ciudadanía, en parte por cuestiones de extensión), sin dejar completamente de lado otros colectivos, como los hijos menores y las mujeres de ciudadanos atenienses, o, aunque de ellos se trate de forma más esporádica, los esclavos, los metecos y los extranjeros no domiciliados.

El análisis del fenómeno adopta un enfoque fundamentalmente sociocultural, propio de la nueva historia cultural o nueva historia sociocultural y, en particular, de cómo Roger Chartier concibiera esta: “[...] Estudiar no tanto a los campesinos o vagabundos, como las maneras de ver a los campesinos y vagabundos” (cf. Burke 1990: 85). Esto es, se trata de ir más allá de las “realidades” (quiénes son los pobres en Atenas, cuáles son sus condiciones de

vida, cuál es su situación con respecto a la ciudadanía, etc.)⁵, para interrogarse también sobre las “percepciones” y las “representaciones sociales” de la pobreza (cómo se “imagina” o “retrata” a los pobres, las intencionalidades o asunciones subyacentes, las implicaciones que aquellas tienen para los propios pobres, etc.)⁶. Este enfoque sociocultural se combina con temas y planteamientos propios de la historiografía posmoderna, como son el interés por las “identidades” (por ejemplo, el nexo entre “pobreza” e “identidad cívica”, *vid.* Cap. 3) o la aproximación al “espacio” como “construcción cultural” y “simbólica”, una perspectiva que enlaza con la arqueología del paisaje (*vid.* Cap. 4). Además, y aunque este trabajo parte un enfoque claramente histórico de la pobreza, se nutre también de aportaciones procedentes de otras disciplinas sociales que han contribuido notablemente al estudio de la pobreza “moderna” y que pueden contribuir también, con las precauciones debidas, al estudio de esta en las sociedades “premodernas”. Dichas disciplinas son la sociología (de la que se toma el enfoque “relativo” de la pobreza y el enfoque de la “criminalización y exclusión social”) y la antropología social (de la que se adopta el método de la “comparación cultural”). Sobre estos métodos y enfoques, así como su empleo y su relevancia para el estudio de la pobreza en la Atenas clásica se tratará en los Capítulos 1, 2 y 7.

Este enfoque interdisciplinar se acompaña, a su vez, de una metodología de trabajo multidisciplinar, aunque se otorga un mayor peso a las fuentes literarias, por ser las que aportan más información sobre el fenómeno de la pobreza en Atenas y su concepción. Pese a que esta investigación se encuentra limitada espacial y cronológicamente a la región del Ática

⁵ Hablar de “realidades” resulta algo problemático, pues tal noción ha sido disputada, como evidencia el debate epistemológico en torno a la naturaleza del conocimiento humano y sobre lo que este permite aprehender: la realidad o la percepción de aquella. Para una síntesis del mismo, véase, p. ej.: Chartier 1988: 53-70, 1992: 63-80; Iggers [1993] 2012, esp. Parte III (con relación al ámbito historiográfico); Vidal 2013 (en alusión al campo de la sociología). Esto ha llevado a algunos autores a buscar fórmulas alternativas. Así, p. ej., R. Chartier (1992: 56-7; 2002) prefiere hablar de “representaciones de la realidad”, en tanto que la realidad social resulta inseparable de cómo los individuos y/o grupos perciben, se representan y representan el mundo social. Si bien esta propuesta permite salvar algunos de los obstáculos que conlleva la noción de “realidad”, hemos decidido seguir a autores como R. Osborne (2006: 4-15), P. Allen *et al.* (2009) y L. Cecchet (2015: 13 y ss., 115 y ss.) y mantener el uso de este término para aludir a la dimensión económica, material y/o “física” (corporal y espacial) de la pobreza.

⁶ Por “percepciones” entendemos aquellas abstracciones de la “realidad” que, partiendo de un bagaje de representaciones mentales y esquemas cognitivos previos, permiten una reconstrucción interpretativa de la “realidad objetiva” (Lévy-Leboyer [1980] 1985) y, por “representaciones sociales”, el conjunto de informaciones, creencias, opiniones y actitudes sobre un objeto dado, que son fruto de un conocimiento socialmente elaborado, estructurado y compartido (Berger y Luckmann 1966; Bourdieu 1972, [1979] 1988; Moscovici [1984] 1993; Jodelet 1993; Abric [1994] 2004); en otras palabras, aquellas “construcciones simbólicas, individuales y/o colectivas a las que los sujetos apelan o que los sujetos crean para interpretar el mundo, para reflexionar sobre su propia situación y la de los demás y para determinar el alcance y la posibilidad de su acción histórica” (Vasilachis de Gialdino 2003: 102). “Percepciones” y “representaciones”, tienen en común el hecho de dar lugar a estereotipos, normas y/o actitudes muy arraigadas social y culturalmente (Pont Suárez 2010: 46).

en época clásica, se recogen también testimonios fuera de este marco. Lo dicho sirve para la épica homérica y, en particular, la *Odisea* (donde surge la imagen estereotipada del mendigo clásico), la épica hesiódica, la lírica arcaica (en especial las poesías de Solón y Teognis), la denominada Comedia Nueva (principalmente algunas de las obras de Menandro) o determinados textos tardíos en los que se citan o recogen fragmentos de obras más antiguas o se describen situaciones cercanas al contexto que nos ocupa (como el *Banquete de los Eruditos*, de Ateneo de Náucratis, las *Vidas Paralelas*, de Plutarco, o la –todavía más tardía– *Suda*).

El peso concedido a las fuentes literarias no ha impedido, sin embargo, que se haya recurrido, si bien en menor grado, a otras disciplinas, como la arqueología, esencial para abordar la cuestión de los espacios de la pobreza, o la epigrafía, fundamental tanto a la hora de tratar asuntos que tienen que ver con la dimensión espacial del fenómeno como cuestiones de índole económica (en este último campo, la epigrafía nos proporciona información muy valiosa como, por ejemplo, los registros de las construcciones públicas, la asignación de tierras en ultramar o el establecimiento por parte de la *polis* de ciertos “pagos” para asistir a los ciudadanos más necesitados, como la *diobelia*). La filología ha jugado, igualmente, un papel de primer orden, mostrándose fundamental para el estudio y análisis de la terminología griega de la pobreza. La iconografía, por su parte, aunque puede proporcionar una información adicional sobre el fenómeno, ha sido relegada en este trabajo a un segundo plano, recurriéndose a ella meramente para ilustrar visualmente algunos de los aspectos que se abordan en el mismo, como los espacios de la pobreza o la representación de la pobreza extrema o la mendicidad. Una de las razones es que el análisis iconográfico de la pobreza plantea ciertas dificultades, siendo la principal de ellas la práctica ausencia en época clásica de representaciones de la pobreza extrema. Esta primera dificultad enlaza con una segunda, paradójicamente opuesta, que es la del gran número y heterogeneidad de individuos representados –en materiales tan diversos como pinturas vasculares, figurillas de terracota, relieves funerarios, etc.– que podríamos identificar como “pobres”. El análisis iconográfico de la pobreza requiere, pues, un tratamiento propio, amplio y sistemático que queda fuera de los objetivos y de las posibilidades “reales” de este trabajo, pero que puede constituir un punto de partida interesante para investigaciones futuras.

Señalado lo anterior, este libro se ha estructurado del siguiente modo:

Una primera parte, en la que se incluyen esta Introducción y los Capítulos 1 y 2, los cuales se ocupan, respectivamente, del desarrollo y estado de las investigaciones sobre la

pobreza en las ciencias sociales y en los estudios históricos, con especial atención al caso heleno (Cap.1), y de la problemática de la conceptualización de la pobreza – tanto en la actualidad como en la antigua Atenas–, así como de la presentación de los principales términos empleados para designar la pobreza y la indigencia en el mundo griego (Cap.2).

Una segunda, dedicada a las “realidades” de la pobreza, Capítulos 3, 4 y 5, en la que se aborda: la situación –de inclusión/exclusión– de los pobres dentro de la ciudad-estado de Atenas y las dinámicas de cambio que se suceden en el periodo analizado (Cap.3), los espacios en los que se manifiesta la pobreza y cómo esta lo hace en ellos (Cap.4) y (algunos de) los recursos y estrategias de los que dispone el ciudadano pobre para hacer frente a su situación y el tipo de relaciones que estos entrañan o son susceptibles de generar (Cap.5).

Una tercera y última parte, en la que se trata de las “percepciones” y “representaciones sociales” de la pobreza en las fuentes literarias clásicas, Capítulos 6 y 7, comenzando por la representación física y moral de la pobreza extrema (Cap.6) y continuando con la “estigmatización” y “criminalización” del pobre y de su pobreza en Atenas (Cap.7).

Finalmente, se recogen las conclusiones de la investigación, las referencias bibliográficas, los anexos gráficos, los listados de figuras y tablas y los indexes de fuentes y nombres.

Concluyo esta Introducción esperando sinceramente que este estudio cumpla con su objetivo de contribuir al avance del conocimiento sobre la pobreza en la antigua Grecia, ofreciendo una visión global del fenómeno desde una perspectiva bastante novedosa, que considera los aportes de disciplinas como la sociología o la antropología social, y que atiende también a las dinámicas de cambio, evitando en lo posible ofrecer una imagen estática del mismo. En definitiva, y por encima de todo, espero poder arrojar algo de luz sobre estos –en palabras de Victor Hugo– “héroes oscuros” y, con suerte, poner sobre la mesa ciertas cuestiones que, en un futuro, den lugar a otros trabajos y/o que otros helenistas decidan explorar.

CAPÍTULO 1: UNA HISTORIA DE LA POBREZA

*A ningún pobre le consuela saber que en el mundo ha
habido siempre ricos y pobres*

(Clarasó 1972: 90)

Este primer capítulo busca ofrecer una imagen detallada del estado actual de las investigaciones sobre la pobreza en la antigua Grecia, en general, y en la Atenas clásica, en particular, marco este último al que se circunscribe el presente trabajo.

El capítulo se ha articulado en dos epígrafes, el primero de los cuales aborda de manera sintética el desarrollo del “debate social” sobre la pobreza y el modo en el que esta última se convierte en objeto de estudio de las ciencias sociales, especialmente de la sociología y de la antropología social. Una aproximación a estas cuestiones resulta fundamental para entender cuándo, por qué y cómo la pobreza capta el interés de los historiadores, pero también para familiarizarse con ciertos conceptos y postulados que se manejan en esta investigación.

El segundo epígrafe, por su parte, analiza el papel que la pobreza ha tenido en las indagaciones históricas, tratando de hacer hincapié en aquellos trabajos consagrados al mundo clásico y, más concretamente, al mundo griego. Se tratará así de poner de manifiesto cómo el estudio de la pobreza ha gozado de menos popularidad entre los estudiosos de la Antigüedad que entre los de otros periodos y, cómo, a su vez, dicho tema ha tenido más éxito entre los estudiosos del mundo romano (cristiano) y de la Tardoantigüedad que entre los helenistas; una tendencia, veremos, que parece estar revertiéndose en los últimos años.

1.1. La pobreza en las ciencias sociales

El surgimiento de un interés “científico” por el fenómeno de la pobreza no tiene lugar hasta la segunda mitad del s. XVIII-primeras del XIX, momento en el que la economía empieza a desarrollarse como disciplina científica y en el que la sociología, ahora instituida como ciencia, comienza a dar sus primeros pasos (Arnaud 1969; Thompson 1975; Iglesias *et al.* [1980] 2001: 334-82, esp. 340-3; Ritzer 1993: 91-122). Cruzado el ecuador del s.XIX, coincidiendo con la paulatina consolidación de la disciplina sociológica y el germinar de la

antropología social (Salles y López 2006; Gómez Pellón 2012; Miranda 2013: 12-4), el tema de la pobreza adquiere cada más protagonismo en el discurso y debate social. Como consecuencia, la pobreza pronto se convierte en objeto de estudio de sociólogos y antropólogos sociales, favoreciendo que a inicios del s.XX se asista al nacimiento de una “sociología de la pobreza” propiamente dicha (Paugam 1998: 1-2; Fernández 2000: 17). Todo esto, en un contexto, el de la Primera y la Segunda Revolución Industrial, en el que los adelantos científico-técnicos contrastan con la situación de miseria en la que vive buena parte de la población (Inglis 1971; Miranda 2013: 12-3)⁷, dando así mayor visibilidad y avivando el debate y la reflexión en torno a este “problema social” (Ravallion 2016: 47, 52-4)⁸.

1.1.1. De la pobreza en los orígenes de la sociología y la antropología a los orígenes de una sociología y antropología de la pobreza

Los inicios de la sociología y, en menor medida, de la antropología, no pueden separarse, como ya se ha adelantado, de una progresiva toma de conciencia sobre la situación de pobreza en la que vive gran parte de la población “obrera”⁹, ni del esfuerzo que se realiza en estos momentos por abordar este problema desde un punto de vista “científico”. Evidencia de ello es la atención que los primeros economistas políticos¹⁰ y los teóricos del socialismo premarxista” (algunos de los cuales se cuentan también entre los precursores de la sociología contemporánea)¹¹, prestan al “problema” de la pobreza.

La pobreza y, en particular, la pauperización de la clase trabajadora, ocupa un papel especialmente destacado en el pensamiento y obra de Karl Marx (1818-1883) y Friedrich Engels (1820-1895), como testimonian algunos de sus trabajos, como la *Contribución a la Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel* (1844), de Marx, o el *Esbozo de una crítica de*

⁷ Postulan una cierta “mejora” de las condiciones de vida, a pesar de la pobreza, entre otros: Jefferson 1972 (esp. p.89); Williamson 1985 (esp. pp. 18 y 22); Majewski 1986.

⁸ La pobreza es un tema recurrente en Charles Dickens, Victor Hugo y Elizabeth Gaskell, entre otros.

⁹ Esta “toma de conciencia” se relaciona con lo que Iglesias Vila considera una transición desde la “solidaridad de los antiguos” a “la de los modernos”, que implica una concepción diferente de la caridad –crítica a la beneficencia y defensa del papel asistencial del Estado– y una distinta actitud hacia la pobreza (2013: 347-8).

¹⁰ Véase, por ejemplo: A. Smith (*LJ*, 40; *RN*, I, VIII, 69-70, 77, 79-80; V, II, 629; *TSM*, I, III, 86; III, 112-3, 118-22, 136; cf. Pardo 2000: 114-21); Th. Malthus (*EPP*, III-VII; cf. Villarespe Reyes 2002, 85-8); D. Ricardo (*Principles*, 104-5, 107; *Works*, VII, 25-7, 47-51, 361; cf. Pardo 2000: 122-7); J.S. Mill (*PPE*, IV; cf. Villarespe Reyes 2002:108; Lomelí Vanegas 2008: 56-7).

¹¹ El tema de la pobreza aparece recurrentemente en C.-H. de Rouvroy (Saint-Simon) (Saint-Simon [1825] 1981: 12-3, 16, 20, 43, 65, 69; Bernstein 1948: 92; Campillo 1992: 139-65); Ch. Fourier (Manuel y Manuel 1984: 160; Berzosa y Santos 2000: 30-2); R. Owen (Berzosa y Santos 2000: 38-9, 43; Villarespe Reyes 2002: 96); y P.-J. Proudhon (Proudhon 1872: 431-2; Gurvitch [1961] 1970: 135-6, 139-53). Proudhon, aunque considerado como uno de los padres del pensamiento anarquista, se autocalifica de “socialista” y así es considerado por algunos estudiosos (ej.: Gurvitch [1961] 1970; Cole 1989: 202-19).

la economía política (1844), de Engels, entre otros. Al referirse a la situación de los pobres, estos autores diferencian, no obstante, dos situaciones: por un lado, la del “ejército industrial de reserva” (la masa de trabajadores de la que el capitalismo se sirve para mantener los salarios bajos y que, en momentos de crisis, puede verse abocada a la beneficencia) y, por otro, la del “*lumpen* proletariado” (conformado por “saltimbanquis”, “rateros”, “gente sin profesión”, “licenciados de presidio”, “traperos”, “mendigos” o “vagabundos”, que no tiene otra función que la de ser utilizado por la clase dominante contra las revueltas de los trabajadores) (Marx y Engels *OE*, I, 453; III, 148; cf. Monreal 1996: 45-7). Estas nociones resultan interesantes en tanto que presuponen la existencia de dos tipos de pobreza: una pobreza “digna” o “integrada” (“buena”) y otra “indigna”, “no integrada” o “excluida” (“mala”). Dicha categorización (que resulta recurrente a lo largo de la Historia, pudiendo haberse dado también en la Atenas clásica, como veremos en el Capítulo 7), más que establecer una distinción “real” entre dos clases de pobres, pone al descubierto prejuicios y contradicciones en la concepción y consideración de estos últimos y de su situación, convirtiéndose así en un elemento de gran importancia para el estudio de la pobreza como fenómeno social.

De igual modo, la concepción materialista de la Historia propugnada por Marx y Engels, y continuada y reformulada por el marxismo posterior, ha tenido su impacto en los estudios sobre la pobreza en la Antigüedad, propiciando, por un lado, que el análisis de las sociedades antiguas se haya conducido con frecuencia en términos de enfrentamiento entre “pobres” y “ricos”¹² y, por otro, que la investigación sobre la pobreza en la antigua Grecia (y en el mundo clásico, en general), haya quedado relegada durante largo tiempo a un segundo plano, privilegiándose, en cambio, el estudio de otras temáticas como la esclavitud¹³,

Volviendo a los orígenes de la sociología, y aunque Saint-Simon es considerado como el precursor del positivismo sociológico (Ansart 1972; Campillo 1992: 14-6), es su contemporáneo –y antiguo secretario– Auguste Comte (1798-1857), quien se lleva el título de fundador de la disciplina (Gurvitch [1957]1970: 11). Si bien el problema de la pobreza no resulta especialmente relevante en la obra de este último, sus postulados positivistas –de los

¹² A diferencia de lo que se afirma en *La ideología alemana* (vid. *infra*), en *El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*, la lucha de clases no se presenta como un conflicto entre “libres” y “esclavos”, sino entre “ricos” y “pobres”: “En la antigua Roma, la lucha de clases solo se ventilaba entre una minoría privilegiada, entre los libres ricos y los libres pobres, mientras que [...] los esclavos, formaban parte de un pedestal puramente pasivo” (*BLB*, 11).

¹³ *La ideología alemana* presenta la lucha de clases en el modo de producción antiguo como un conflicto entre “ciudadanos” y “esclavos” (*IA*, 17-8).

que será fiel seguidor el también sociólogo Émile Durkheim (1858-1917)– tendrán una influencia notable en las formas de concebir el fenómeno y en las políticas sociales que se derivarán de aquellas. En este sentido, la “cuestión social” (la pobreza) va a estar vinculada en Comte –y posteriormente en Durkheim– a la idea de “solidaridad”, que conecta con la noción de “deber social”, frente a la de “caridad” (Morell 2002: 103-5; Donzelot 2007: 82). Durkheim, además, entiende la pobreza como una categoría social y moral, en la que el pobre marginado representa una forma particular de conducta anómica (“no normal” o “desviada”) (*DTS* III, 1; *SU* II y III; cf. Cabrera 1998: 104; Hernández Pedreño 2008: 20). Desde esta perspectiva, la pobreza es vista como un problema del individuo, culpabilizándose así a los pobres de su situación (Montaño 2015: 163).

Frente a los presupuestos enarbolados por Durkheim, su contemporáneo alemán, el también sociólogo Max Weber (1864-1920), influido por el análisis marxista de la sociedad capitalista (en el que la pobreza es contemplada como un problema social y no del individuo), alude a la “subparticipación social” de los pobres como parte de la construcción social que haría de estos unos “marginados” (Weber [1922]1969: 682-94). Weber, sin embargo, va más allá de Marx al considerar la pobreza no solo como una categoría económica, sino también cultural. Esta concepción dual del fenómeno, sobre la que llama la atención Hernández Pedreño (2008: 20), resulta esencial, en tanto que dará lugar a dos formas de enfocar el estudio de este: la sociología de la pobreza, que parte de una concepción económica del fenómeno, y la antropología de la pobreza, que entiende la pobreza como una realidad social y cultural que impone restricciones y límites a la relación social (*id.*). Esta última perspectiva es la que subyace, de hecho, en el constructivismo histórico propugnado décadas más tarde por Michel Foucault.

De este modo, y aunque la pobreza ocupa un papel relativamente destacado en los estudios sociológicos desde sus mismos comienzos, no será hasta inicios del s.XX que se inaugure esa rama dentro de la sociología que hoy conocemos como “sociología de la pobreza”. Los pioneros en esta línea son los británicos Charles J. Booth (1840-1916) y Benjamin S. Rowntree (1871-1954), cuyas investigaciones no solo sientan las bases de buena parte de la investigación posterior, sino que ponen sobre la mesa algunas de las cuestiones más problemáticas y debatidas desde la pasada centuria hasta la actualidad (Duncan 1988: 197-205; Cecchet 2015: 15-6).

En lo que a Booth atañe, su labor como sociólogo se condensa en una obra compuesta por varios volúmenes y titulada *Labour and life of the people in London* (1889-1903), en la

que ofrece una definición de la pobreza fundada en criterios puramente económicos: “pobre” es aquel cuyos ingresos semanales son de una libra o menos. Booth, además, considera como “pobres” no solo a los individuos con ingresos bajos, sino también a aquellos con ingresos irregulares, ocasionales o eventuales. Una imagen que se aproxima bastante a la de las realidades de la pobreza en la antigua Grecia, como veremos.

Por lo que respecta a Rowntree, en su estudio más conocido, *Poverty: A study of town life* (1901), este indaga sobre la concepción, causas y extensión del fenómeno de la pobreza, cuyo umbral va a fijar en función de lo que él considera “necesidades básicas” del ser humano: alimento, vestido, luz, calefacción, etc. Sin embargo, la principal aportación Rowntree es, quizás, la introducción del concepto de “pobreza primaria” (que designa la situación de aquellos cuyos ingresos totales no son suficientes para satisfacer las necesidades mínimas) y de “pobreza secundaria” (la de quienes poseen ingresos suficientes para hacer frente a las diligencias vitales básicas, excepto cuando han de destinar una parte a otros gastos) (Freeman 2011: 1177-8). Algunos autores han querido ver aquí un antecedente de la noción de “pobreza relativa” difundida luego por Peter Townsend y otros autores¹⁴, aunque parece que Rowntree emplea el término más bien en sentido de “ineficiencia económica” (Harris 2000: 66; citado por Freeman 2011: 1181-2).

No obstante, será el sociólogo alemán Georg Simmel (1858-1918) quien realice las contribuciones más importantes a la investigación social sobre la pobreza. Entre otros trabajos, Simmel es el autor de un ensayo intitolado *El pobre* (1908), publicado originalmente como un capítulo de la obra, *Sociología: estudios sobre las formas de socialización*, en el que, partiendo de una aproximación constructivista, enfrenta el problema de la definición de la pobreza, a fin de comprender la formación de la categoría de “pobre” y los vínculos que esta mantiene con el resto de la sociedad (Simmel [1908] 2015: 407-30). La relación que Simmel establece entre pobreza y sociedad conduce al autor a una visión “relativa” del fenómeno:

“Es pobre aquel cuyos recursos no alcanzan a satisfacer sus fines. [...] Pero no puede determinarse con seguridad la medida de estas necesidades, una medida que rija en todas las circunstancias y en todas partes, y fuera de la cual [...] exista la pobreza en un sentido absoluto. Cada ambiente general, cada clase social, posee necesidades típicas; la imposibilidad de satisfacerlas significa pobreza [...]. Cabe, pues, que exista en alguien la pobreza individual [...], existiendo lo social; y cabe, por el contrario, que un hombre sea individualmente pobre siendo

¹⁴ Véanse, entre otros: Veit-Wilson 1986; Cecchet 2015: 15. Nosotros mismos defendimos esta postura –que ahora creemos conveniente matizar– en un trabajo anterior: Fernández Prieto 2019a.

socialmente rico. La relatividad de la pobreza no significa la relación de los recursos individuales con los fines individuales efectivos [...], sino con los fines del individuo según su clase, con su *a priori* social que varía de clase a clase”.

(Simmel [1908] 2015: 430)

A través del estudio del “pobre”, Simmel presenta su visión de la sociología como “ciencia de la interacción social” o de “las formas de socialización”, hecho que ha llevado a que su obra haya sido considerada como el punto de partida de la sociología de la pobreza (Fernández 2000:17)¹⁵.

El surgimiento de la antropología de la pobreza no se produce, sin embargo, hasta varias décadas más tarde, coincidiendo con el fuerte proceso industrializador y el crecimiento de las urbes norteamericanas a finales del s.XIX, que pone en evidencia la existencia de nuevas dificultades y realidades sociales, favoreciendo una ampliación del objeto de estudio de la antropología, hasta entonces interesada únicamente por el estudio de las sociedades “primitivas” (Signorelli 2007: 293-4).

Las décadas iniciales del s.XX son testigo, así, del nacimiento de las primeras investigaciones conducidas por antropólogos urbanos que ponen el foco en las condiciones y formas de vida de los habitantes más pobres de las grandes ciudades de los Estados Unidos (Monreal 1996: 19; Signorelli 2007: 297). Tales estudios, producidos en su mayoría durante los años veinte y cuarenta dentro del marco de la conocida como Escuela de Chicago¹⁶, plantean, entre otras cosas, que el hacinamiento de los pobres en comunidades aisladas (espacial, geográfica, social y culturalmente), llevaría a estos a no participar de los principios y normas culturales comunes a la sociedad. Así, el ambiente –el gueto– constituye un elemento de primer orden que explica el mantenimiento de la pobreza de estos individuos y de ciertas de sus “patologías sociales”; postulados que se encuentran de nuevo en las teorías de la “marginalidad urbana” de principios de los años setenta (Monreal 1996: 19-21, 87-104). Pese a las críticas que actualmente pueden suscitar tales teorías, el mérito de la Escuela de Chicago reside en haber inaugurado una antropología de la pobreza, sobre cuyas bases van a asentarse las sucesivas investigaciones en la materia.

¹⁵ Para las aportaciones de Simmel a la sociología de la pobreza véase también la introducción de S. Paugam a la obra de este autor (Simmel [1908] 1998: 1-2).

¹⁶ Se habla indiferentemente de “Escuela antropológica de Chicago” (Fox 1977; Signorelli 2007) o “Escuela sociológica de Chicago” (Monreal 1996: 19-27; Tomasi 1998; Picó y Serra 2010). En este sentido, A. Signorelli ([1996] 1999: 67) afirma que: “[A la Escuela de Chicago] se le ha atribuido el mérito de haber fundado la antropología urbana, la sociología urbana, quizá ambas”.

Las ciencias sociales y, en particular, la sociología y antropología social, surgen pues, como hemos visto, con la pretensión de estudiar y entender esa nueva sociedad industrial que se estaba configurando, pero también para tratar de paliar sus más nefastas consecuencias. Una sociedad, añadiríamos, en la que cada vez se estaba tomando más conciencia del problema de la desigualdad y de la pobreza.

1.1.2. Optimismo, desilusión y debates en torno a la concepción y a las posibilidades de erradicar la pobreza en la segunda mitad del siglo XX: la época dorada de la sociología y de la antropología de la pobreza

Si las primeras décadas del s.XX son testigo del emerger de la sociología y de la antropología de la pobreza, será durante la segunda mitad de esta centuria cuando se produzca el auténtico desarrollo y consolidación de aquellas. Con todo, y a pesar de lo interesantes que puedan resultar estos decenios para los estudios sobre la desigualdad y la pobreza, cualquier intento de reconstruir todos los acontecimientos, polémicas y controversias que tienen lugar en ese momento queda fuera tanto de las posibilidades reales como de los objetivos de este trabajo. Por este motivo, nos limitamos aquí a ofrecer una panorámica general de este periodo.

Tras la Segunda Guerra Mundial y, en gran parte, gracias a la puesta en marcha de programas públicos de bienestar¹⁷, se produce en Occidente una reducción drástica de la pobreza extrema (Iglesias Vila 2013: 354). Este hecho se traduce en un renovado optimismo ante la posibilidad de acabar con la miseria en el mundo y en el desarrollo de una concepción de la pobreza en términos relativos (a la que nos referiremos más adelante) (*id.*). El fin de la guerra coincide, asimismo, con los inicios del proceso descolonizador, que pone en evidencia las fuertes desigualdades existentes entre las antiguas metrópolis y sus colonias, propiciando el surgimiento de programas y agencias internacionales de cooperación, la transformación de las tradicionales organizaciones privadas de caridad en ONG y el desarrollo de una literatura que trata de encontrar justificación moral a la necesidad de erradicar la pobreza (*ibid.*, 355-7). Todo esto, en un periodo –el de los años cincuenta y sesenta– caracterizado por la creencia en los efectos benéficos de una modernización asentada sobre los principios del capital, la ciencia y la tecnología (Escobar 2005:18).

¹⁷ Si bien el origen del Estado del Bienestar puede rastrearse ya a fines del s. XIX-inicios del s. XX (propuestas de intervencionismo limitado de J.S. Mill, introducción por Bismarck de un sistema de seguros sociales en Alemania, etc.), la consolidación de este tiene lugar tras la Segunda Guerra Mundial (Moix 1986: 248; Johnson 1990: 2; Moreno 1997).

Sin embargo, ya desde los mismos años sesenta, pero sobre todo en la década de los setenta, la premisa anterior comienza a ser cuestionada desde la “teoría de la dependencia”¹⁸. Esta, influida a su vez por la teoría marxista del imperialismo¹⁹, plantea que las raíces del subdesarrollo no hay que buscarlas únicamente en la explotación interna, sino en –y por encima de todo– la dependencia externa, ya que la economía mundial asigna un rol de subordinación a los países “periféricos” o productores de materias primas, mientras que hace recaer la hegemonía en los países “centrales” o industriales (Marsal 1979: 201-2; James 1997; Casas 2005: 26-33; Escobar 2005:18).

En los años ochenta, postulados como los anteriores, sumados ahora a un contexto que tiene como telón de fondo el desarrollo de una nueva pobreza urbana, debido a los cambios en la división internacional del trabajo, la globalización económica y las políticas de reajuste económico (Nash y Fernández-Kelly 1983; Mollenkopf y Castells 1992; Monreal 1996: 53-4), llevan a algunos autores a negar el concepto mismo de “desarrollo” (Escobar 2005:18).

Desde entonces, la confianza en la erradicación de la pobreza se mantendrá cada vez con más altibajos, hasta quebrarse definitivamente en la década de los noventa, cuando la lentitud en los programas internacionales de ayuda al desarrollo, las ambigüedades en el discurso político y las contradicciones existentes en las políticas de asistencia hacen de tal fin una utopía (Iglesias Vila 2013: 380; Hillenkamp y Servet 2015: 333-4)²⁰. No obstante, y a pesar del pesimismo reinante, estas décadas van a resultar fundamentales para la articulación de un discurso sobre el deber de luchar contra la miseria, fundado en la premisa de que el verse libre de pobreza extrema no era solo un “derecho humano”, sino también “moral” (Iglesias Vila 2013: 357-80). En tal marco, es en el que hay que situar el diseño de toda una serie de programas institucionales que tendrán como objetivo fomentar el debate y la investigación sobre la pobreza y las nuevas formas de desigualdad social (Subirats y Gomà 2003: 21)²¹.

Este contexto, que hemos presentado muy sucintamente, va a ser también muy prolífico para la antropología y sociología de la pobreza, tanto desde el punto de vista del desarrollo

¹⁸ Quizá sea más correcto habar de “estudios”, “esquema” o “enfoque de la dependencia” (Casas 2005: 23).

¹⁹ Casas distingue entre la “teoría clásica del imperialismo” (que se desarrolla sobre todo en Rusia durante dos primeras décadas del s. XX y que busca explicar las características del capitalismo europeo) y la “teoría moderna del imperialismo” o “teoría neomarxista” (que germina en la década del cincuenta, ante la evidencia de que los países imperialistas son cada vez más ricos, mientras que los dominados son cada vez más pobres) (*ibid.*, 29-31).

²⁰ Para una síntesis más detallada sobre la evolución del pensamiento sobre la pobreza entre la década de los cincuenta y de los noventa del s.XX, *vid.* Ravallion 2016: 80-125.

²¹ Para una síntesis, *vid.* Hernández Pedreño (2008: 15-58, esp. pp. 22ss.).

conceptual como desde el de los estudios prácticos. De esta forma, y en sintonía con la preocupación que la pobreza despierta en agentes sociales e instituciones, destacan los esfuerzos realizados por sociólogos y antropólogos sociales y culturales por establecer unos criterios “universales” para definir de forma precisa el fenómeno. Dichos empeños traerán como resultado la génesis de conceptos tan importantes para el estudio de la pobreza como como son los de: “cultura de la pobreza”, “pobreza relativa” y “pobreza absoluta”, entre otros.

El concepto de “cultura de la pobreza”, propuesto por primera vez por el antropólogo estadounidense Oscar Lewis (1914-1970)²², alude a un modo o sistema de vida heredado de generación en generación, que trasciende las diferencias rurales, urbanas, regionales y nacionales y que es a la vez un mecanismo de adaptación y una reacción de los pobres ante su posición marginal (Lewis [1966] 1972: 9, 11 y 13)²³. Este modo de vida, según Lewis, se caracteriza, además, por una serie de rasgos económicos (lucha constante por la vida, frecuentes periodos de desocupación, salarios bajos, ocupaciones no cualificadas, necesidad de recurrir al empeño o a préstamos a tasas usurarias de interés...), sociales (poco espacio de vivienda, sentido gregario, alta incidencia del alcoholismo, violencia doméstica, alta cifra de abandonos...) y psicológicos-ideológicos (fuerte sentido de la marginalidad, del abandono, de dependencia y de no pertenencia) (*ibid.*, 14-9).

Aunque aceptado y desarrollado por ciertos autores (sobre todo por aquellos que buscan justificar y legitimar la desigualdad y la miseria en los países occidentales)²⁴, el concepto de “cultura de la pobreza” de Lewis ha sido objeto de numerosas críticas, tanto desde el punto de vista teórico-metodológico como político (Monreal 1996: 31-2, 37). En especial, se cuestiona su hincapié en las supuestas peculiaridades y motivaciones de los pobres (muchas veces dudosas y difícilmente justificables), mientras se ignoran aspectos estructurales decisivos del sistema social, deformando con ello la realidad de la pobreza y fomentando políticas que perpetúan las desventajas asociadas a esta (Valentine 1970: 27).

Pese a lo muy cuestionables que puedan resultar las afirmaciones de Lewis, estas no están exentas de todo valor, pues contribuyen a explicar prácticas de exclusión y marginalización social (en relación con este tipo de prácticas, de hecho, recurrimos a dicho

²² Véase, por ejemplo: *Antropología de la pobreza. Cinco familias* (1959), *Los hijos de Sánchez* (1961) o *La vida: una familia puertorriqueña en la cultura de la pobreza* (1966).

²³ No todos los pobres vivirían ni desarrollarían una “cultura de la pobreza”, sino que esta estaría vinculada a ciertos grupos pertenecientes a determinadas minorías étnicas (Lewis [1966] 1972: 26; cf. Monreal 1996: 31-2).

²⁴ De hecho, los postulados de Lewis tendrán un fuerte impacto en ciertas políticas estatales, pero también en la ciencia social, dando lugar unos años más tarde a la “teoría de la nueva pobreza urbana”, de la “subclase” o la “*underclass*” (Monreal 1996: 32-3, 41).

concepto en el Capítulo 7 de este libro). Además, algunos de los rasgos que aquel identifica como propios de los pobres –dependencia, desocupación frecuente, trabajos no cualificados– aparecen con frecuencia en las definiciones del fenómeno, encontrándose también entre los atributos que permiten caracterizar y reconocer la pobreza en la Atenas clásica.

Son, sin embargo, las nociones de “pobreza absoluta” y de “pobreza relativa” (cuyos máximos representantes se encuentran en Amartya Sen y Peter Townsend, respectivamente), las que más debate han generado en los últimos años y las que más relevancia tienen de cara a nuestra investigación. Dado que el debate entre partidarios de uno y otro enfoque, “relativo” y “absoluto”, entronca con la problemática de la definición actual de la pobreza (la cual, a su vez, presenta implicaciones notables para la comprensión del fenómeno en la Antigüedad), estas cuestiones se tratan en el Capítulo 2.

1.1.3. A modo de conclusión: la reflexión sobre el fenómeno de la pobreza en las últimas décadas

Si durante los años noventa la lucha contra la pobreza se convierte en la nueva cara del liberalismo mundial, en un periodo marcado también por la pérdida de la fe en la posibilidad de erradicar la miseria en el mundo, las poco más de dos décadas que llevamos del s. XXI han venido definidas, en parte, por la renovación de dicha confianza. En esta línea encontramos iniciativas como los *Documentos Estratégicos de Reducción de la Pobreza* (DERP), impulsados por el Banco Mundial y el FMI en 1999, y adoptados al año siguiente por las Naciones Unidas como parte de los *Objetivos del Milenio para el Desarrollo* (OMD) (Hillenkamp y Servet 2015: 334-5). Más recientes, y promovidos desde esta última institución, son los *Objetivos de Desarrollo Sostenible* (ODS), que forman parte de la Agenda 2030, cuyo primer postulado es: “Poner fin a la pobreza en todas sus formas y en todo el mundo” (ONU 2017).

Por lo que respecta a la conceptualización de la pobreza, el debate entre partidarios del modelo “relativo” y del “absoluto” sigue abierto, al mismo tiempo que –desde fines del siglo pasado– se han venido introduciendo nuevos elementos metodológicos y epistemológicos y han ido surgiendo nuevos enfoques, como son, por ejemplo, el de la “exclusión social” o el “participativo”, de los que se hablará en el Capítulo 2. Asimismo, desde finales de los noventa hasta la actualidad –y en estrecha relación con la atención que despiertan cuestiones afines como la “desigualdad”, la “vulnerabilidad” o la “marginalidad”– ciertos asuntos han empezado a cobrar interés entre los investigadores, como la relación entre pobreza y género

(Christopher 2002; Chant 2007; Heintz 2010; Vosko, McDonald y Campbell 2011; Gornick y Boeri 2016; citando solo algunos estudios) o entre pobreza e infancia (Duncan y Brooks 1997; Ducan *et al.* 1998; Hobcraft y Kiernan 2001; Felner 2005; Wagmiller y Adelman 2009; Petrou y Kupek 2010; entre otros muchos).

En definitiva, a día de hoy el debate en torno al fenómeno de la pobreza sigue abierto y en plena ebullición. Un debate que, además, se ha visto avivado desde 2020 debido a la situación derivada de la pandemia del Covid-19, que ha multiplicado en millones el número de personas en situación de pobreza y de pobreza extrema. De hecho, como ya se señaló con anterioridad²⁵, se estima que, como consecuencia de la pandemia, 500 millones de personas podrían verse en la pobreza, mientras que entre 70 y 150 millones podrían terminar en la pobreza extrema. Esta otra “pandemia”, la de la pobreza, no solo ha comprometido el éxito del –quizás algo pretencioso– objetivo de erradicar la pobreza mundial en 2030, sino que ha supuesto también un duro revés y un gigantesco paso atrás en la lucha contra la pobreza.

La ubicuidad, pero, sobre todo, la actualidad del tema de la pobreza, invitan, pues, al historiador a reflexionar y a contribuir desde la perspectiva histórica al estudio de dicho fenómeno.

1.2. La pobreza en los estudios históricos

Si en la sección anterior se abordaba brevemente la entrada de la pobreza en el marco de reflexión de las ciencias sociales, la presente sección se ocupa del modo en qué dicha cuestión se incorpora a la agenda de los historiadores y, más concretamente, a la de los helenistas, a fin de reflexionar sobre el estado actual de las investigaciones en este campo.

1.2.1. De las ciencias sociales a los estudios históricos: el desarrollo de una historiografía de la pobreza

En un artículo publicado a fines de los años noventa del pasado siglo, el estudioso Juan Manuel Santana afirmaba que la preocupación por la pobreza y otras cuestiones sociales había penetrado en los estudios históricos por influjo del Mayo del 68 francés (Santana 1999: 35). No obstante, y aunque es cierto que a partir de esa fecha se aprecia un “despertar” de la historiografía de la pobreza, también lo es que el interés por lo social y por las “clases bajas” o “populares” –germen de los posteriores estudios sobre la pobreza– puede rastrearse ya en la primera mitad de la centuria o incluso antes.

²⁵ *Vid. supra* n. 3.

1.2.1.1. Entre historia económica e historia social: los fundamentos de la historiografía sobre la pobreza

Las últimas décadas del s.XIX y las primeras del XX son testigo del desarrollo de una nueva forma de concebir la historia, que hace cada vez más de los aspectos sociales –y económicos– su objeto de análisis²⁶. Así, frente a la “historia tradicional”, en lugares como Estados Unidos, Alemania, Gran Bretaña o Francia –coincidiendo con el emerger de las ciencias sociales y el papel que en ellas, como en la manera de entender el desarrollo histórico, tienen las tesis de Marx y Weber– comienzan a surgir corrientes críticas que cuestionan los principios sobre los que asienta la historiografía decimonónica, abogando ahora, entre otras cosas, por conceder un mayor peso al estudio de los fenómenos socioeconómicos (Casanova [1991] 2003: 50; Iggers [1993] 2012 : 61-8)²⁷. Trabajos como *Historia de la Revolución Francesa (1847-1853)*, de Jules Michelet²⁸, o *Breve historia del pueblo inglés (1874)*, de John Richard Green, evidencian el creciente interés por la “gente corriente”, “lo común” y lo “cotidiano” (Casanova [1991] 2003: 50-52; Samuel *et al.* 1991: 135)²⁹. No obstante, será durante las primeras décadas del s.XX, de mano de la historiografía marxista y de los primeros *Annales*, cuando tales cuestiones se sitúen en el centro de la investigación histórica.

Aunque con mayor peso a partir de la Segunda Guerra Mundial, la influencia del marxismo historiográfico –con su predilección por las particularidades económicas de las sociedades del pasado y las condiciones de vida de las “clases bajas”, “subalternas” o “trabajadoras”– puede sentirse ya en esta primera parte del siglo (Casanova [1991] 2003: 50; Iggers [1993] 2012: 138ss.; Hernández Sandoica 2004: 161). Para el mundo antiguo, destacan, entre otros, los trabajos que Mijail Rostovtzeff dedica al Imperio romano y al mundo helenístico en 1926 y 1941, respectivamente, en los que la lucha de clases entre

²⁶ La historia social surge, en sus inicios, inseparable de la historia económica, preponderando los aspectos económicos sobre los puramente sociales (Hobsbawm 1971: 21-2; Casanova [1991] 2003: 58-9).

²⁷ A pesar de ello, el periodo de entreguerras continúa dominado por la historia política tradicional. En 1925, W.C. Davis, Regius Professor en Oxford, critica a estos “supuestos historiadores sociales” por interesarse por los miembros “más pobres y analfabetos” de las civilizaciones del pasado (Casanova [1991] 2003: 61-2, 113-4).

²⁸ “La historia de aquellos que sufrieron, trabajaron, decayeron y murieron sin ser capaces de describir sus sufrimientos” (citado por Burke [1990]1999: 16).

²⁹ Una síntesis de los cambios que se producen en el panorama historiográfico de estos años puede encontrarse en: Burke [1990] 1999:16-19. Véase también: Casanova [1991] 2003: 39-63.

“ricos” y “pobres” es presentada como un fenómeno característico del mundo grecorromano (Rostovtzeff [1926] 1981: 117; [1941] 1967: 88-9; Martínez Lacy 2004: 274-93)³⁰.

Por su parte, el movimiento de los primeros *Annales*, promovido por Marc Bloch y Lucien Febvre³¹, en su aspiración por hacer de la disciplina histórica una ciencia social más, una “sociología del pasado”, pero también una “historia total” (Casanova [1991] 2003: 57; Hernández Sandoica 2004: 153), vuelve su atención en estos momentos al estudio de la sociedad en su conjunto, a los “imaginarios colectivos”, haciendo así de la “gente corriente”, y no solo de las élites, el sujeto de las indagaciones históricas (Burke [1990] 1999: 31).

1.2.1.2. *Las décadas doradas de la investigación histórica sobre la pobreza*

Es, sin embargo, tras la Segunda Guerra Mundial, cuando tiene lugar una auténtica eclosión de la historia social y cultural, que allana el camino para el posterior desarrollo –a fines de los años sesenta y principios de los setenta– de una historiografía de la pobreza propiamente dicha (Santana 1999: 35; Bolufer 2002: 106). Esta eclosión viene favorecida por el auge de la historiografía marxista y neomarxista³² y de la “nueva historia” –*nouvelle histoire*– propugnada por la tercera generación de los *Annales* (Le Goff [1974] 1978, 1978; Burke [1990] 1999: 68-92), pero también, algo después, por propuestas como las de la “nueva historia cultural” de Roger Chartier (Chartier 1988, 1989, 1992) o las de una historia social y cultural de tradición no marxista ni adscrita a los *Annales* (con raíces en la sociología y en la antropología), entre cuyos representantes destacan la Escuela de Bielefeld en Alemania (Iggers [1993] 2012: 115-27; Aurell 2005: 105-10; Ríos Saloma 2009:119), la microhistoria italiana (Burke 1993: 106) o figuras como el historiador Peter Burke en Reino Unido (Burke 1978, [1980] 1987, 1997, 2004).

El peso del marxismo como paradigma explicativo en las ciencias sociales durante buena parte del s.XX, así como en una investigación histórica que aspira a aunar historia y disciplina social (Hernández Sandoica 2004: 161)³³, tiene, no obstante, como ya se ha

³⁰ Sobre la lucha de clases en Grecia, *vid.* Rostovtzeff [1941] 1967: Caps. IV (t.1), V y VI (t.2). Este autor, sin embargo, parte de una concepción de la economía antigua que difiere de la enarbolada por Marx. Para el debate entre “primitivistas” (partidarios de una visión de la economía antigua caracterizada por su naturaleza doméstica) y “modernistas” (defensores de una economía antigua similar a la moderna) y aquellos que abogan por una vía intermedia a finales del s. XIX y primeras décadas del XX, *vid.*: Borisonik 2013 (esp. pp. 184-7).

³¹ Para M. Bloch, L. Febvre y los inicios de *Annales*, *vid.*, entre otros: Burke [1990] 1999: 20-37; Burguière [2006] 2009: 27-78.

³² Aunque sería más correcto hablar de “historiografías marxistas” o “neomarxistas”, ya que no existe una única historiografía marxista ni una línea monolítica en dicha corriente historiográfica durante estas décadas.

³³ Para el debate en la década de los setenta sobre la posible coexistencia de diversas formas económicas y, con ello, de diversas formas de explotación en la Antigüedad, *vid.* Duplá 2001: 131.

adelantado y se comentará de nuevo más adelante, dos consecuencias básicas para el estudio de la pobreza en la Antigüedad: por un lado, que este tema quede relegado a un segundo plano, cuando no tratado “indirectamente” en relación con otras cuestiones, como el trabajo, la esclavitud y/o las relaciones de dependencia y de subordinación; y por otro, que la aproximación al fenómeno de la pobreza se haga generalmente desde la óptica del “conflicto” o la “lucha de clases”.

De la mano de la “nueva historia” de los terceros Annales, que pone el foco en los “imaginarios sociales” o “actitudes colectivas”, el tema de la pobreza adquiere verdadero protagonismo y se constituye como tema de estudio *per se* de la investigación histórica (Bolufer 2002:106). En palabras J.-C. Schmitt ([1978] 2006: 298): “Los historiadores de la marginalidad han comenzado a llenar los vacíos de la historia tradicional, poniendo en memoria a los olvidados de la historia: simples vagabundos, delincuentes desconocidos, brujos o prostitutas”³⁴.

Durante las décadas de los setenta y de los ochenta se va asentando la idea de que el estudio de la pobreza, la caridad y la asistencia resulta esencial para una mejor comprensión de la organización y evolución de las sociedades pasadas, así como de sus valores, actitudes y mentalidades colectivas (Bolufer 2002: 106). Partiendo de esta premisa, el análisis histórico de la pobreza adopta dos enfoques diversos, aunque complementarios: el estudio del pauperismo o la dimensión social de la pobreza (línea en la que marchan, por ejemplo, los trabajos de Gutton y Pullan publicados en 1971) y las actitudes sociales frente a esta (Gutton 1974; Mollat 1978; Geremek [1980] 1991, [1986] 1989; Maravall 1986, entre otros). Marcos Rubiolo distingue un tercero, que es aquel que pone el foco en la figura del pobre (sus atributos, los grupos que pueden distinguirse, los espacios que ocupan, etc. Cf. Rubiolo 2004: 195-6)³⁵. No obstante, la distinción entre estos enfoques no siempre es clara, y con frecuencia se encuentran trabajos que aglutinan varios o todos ellos, como el de Stuart Woolf a propósito de los pobres en la Edad Moderna ([1986] 1990).

Desde el punto de vista de los estudios del mundo antiguo y de la Antigüedad tardía (dejando a un lado aquellos centrados en la Grecia clásica, a los que se dedica un epígrafe aparte), estos años coinciden con la publicación de dos obras de referencia: *Le pain et le*

³⁴ La traducción es propia a partir de la versión francesa recogida en la bibliografía.

³⁵ Para una síntesis de los principales trabajos sobre la pobreza en la Edad Media y Moderna durante los setenta y ochenta véanse, entre otros: Bolufer 2002: 126-7; Rubiolo 2004 (esp. nn.6, 9, 10, 13, 14, 15, 16, 21 y 22); Cuadrada 2015: 299-301.

cirque: sociologie historique d'un pluralisme politique (1976), de Paul Veyne, en la que lo psicológico, visible en el interés por lo irracional y los imaginarios, ocupa un papel central, y *Pauvreté économique et pauvreté sociale à Byzance (IVe-VIIe siècles)* (1977), de Evelyne Patlagean, que concede un mayor peso a los aspectos sociales y económicos que al universo mental.

El fin de la década de los ochenta, con la “caída” de los grandes paradigmas historiográficos (Ríos Saloma 2002: 117-8)³⁶ y la consecuente renovación de la historia social, con propuestas como la “nueva historia cultural” o “nueva historia sociocultural” propugnada por Roger Chartier³⁷, repercutirá en la investigación sobre la pobreza, enfocada ahora a estudiar: “[...] no tanto los campesinos o vagabundos, como las maneras de ver a los campesinos y vagabundos que tienen las clases superiores [...]” (Burke [1990] 1999: 85), así como la visión que la “gente común” tiene de sí misma y de la sociedad en la que se inserta (Burke 1993: 106)³⁸. Esto se traduce en un creciente interés por las identidades, las percepciones y las representaciones sociales de la pobreza, y con ello, por cuestiones como el nexo pobreza-marginalidad-delincuencia (Schwartz 1988; Jütte 1994) o la “cultura asistencial” (Bolufer 2002:106)³⁹.

El impulso que reciben las investigaciones sobre la pobreza en estos momentos, sobre todo aquellas que se enmarcan en la Edad Media y Moderna⁴⁰, se evidencia también en una mayor inclinación por abordar el fenómeno en la Antigüedad y Tardoantigüedad, aunque el volumen de la producción siga siendo comparativamente mucho menor. Interesa especialmente estudiar los cambios en las actitudes sociales hacia la pobreza con la llegada y el afianzamiento del cristianismo, con el paso de un modelo asistencial pagano a uno caritativo cristiano (en una línea cercana a la inaugurada unas décadas antes por H. Bolkestein y A.R. Hands, a quienes nos referiremos más adelante) y las transformaciones que tienen lugar en las representaciones, percepciones y actitudes hacia la mendicidad y la miseria.

³⁶ Ya a fines de los setenta L. Stone describía lo que para él era la crisis de los grandes paradigmas (Stone 1979).

³⁷ Este “giro cultural” (*cultural turn*), aunque iniciado ya anteriormente (Serrano 1996), alcanza ahora especial visibilidad gracias a las aportaciones de Lynn Hunt (1989), Roger Chartier (1988, 1989, 1992) y Peter Burke (1978, 1997, 2004; Burke y Carazo 1993), entre otros.

³⁸ Con el apelativo “gente común” Burke engloba a un conjunto de grupos que califica de “subordinados”, “marginales”, “derrotados” y “silenciados”, en línea con la noción de *classi subalterni* propuesta por Antonio Gramsci (Burke 1993:106). El interés por esta cuestión no puede contemplarse aisladamente del que muestran algunos sociólogos (*vid.* “enfoque participativo” en el Cap. 2) por el significado que los propios pobres dan a su condición y a la magnitud de su pobreza (Chambers 1994, 1997; Ruggeri-Laderchi *et al.* 2003: 260-2).

³⁹ Una síntesis de la bibliografía sobre la asistencia y la caridad en la Edad Media y Moderna desde los años setenta puede encontrarse en: Bolufer 2002: 126-7; Rubiolo 2004: n.13, 14 y 15.

⁴⁰ Para una bibliografía más amplia al respecto, *vid.*, entre otros: Santana 1999; Bolufer 2002: 126-7.

Publicaciones como las de Alex Scobie (1986) y Charles R. Whittaker (1989) denotan ya este interés por el tema de la pobreza. No obstante, será en la década de los noventa cuando se asista a un verdadero incremento de las investigaciones en dicho campo. Ejemplo de ello es el volumen que Gildas H. Hamel dedica en 1990 a la pobreza y a la caridad en la Palestina romana, los artículos publicados ese mismo año por Judith Herrin y Greg Woolf o por Richard P. Saller en 1998, y el monográfico editado por Peregrine Horden y Richard Smith también en 1998; trabajos todos caracterizados por aproximarse al estudio del fenómeno desde los aspectos asistenciales, las relaciones de patronazgo y la caridad. Encontramos asimismo algunos estudios que parten de enfoques diversos, como el de Valerio Neri (1998), a propósito de los marginados en el Occidente tardoantiguo, donde el foco está puesto en la construcción de las identidades (concretamente en la criminalidad como forma de afirmación colectiva de la identidad de los pobres y excluidos), o el de Susan Holman (1999), en el que el hambre y sus consecuencias físicas son contemplados como un elemento que permite definir la identidad del pobre⁴¹.

1.2.1.3. La historiografía sobre la pobreza en el siglo XXI

En las algo más de dos décadas que llevamos de siglo, la “crisis” de la historia social iniciada en la pasada centuria, que habría conducido a una serie de propuestas de renovación, como la “nueva historia (socio)cultural” de R. Chartier, pero también a una vuelta a la narrativa, con el desarrollo de la “historia postsocial” (Cabrera 2003), ha tenido dos consecuencias básicas para el estudio histórico de la pobreza: en primer lugar, la pérdida de vigor de las investigaciones sobre el fenómeno en contraposición al impulso que experimentan otras temáticas, aunque la reciente “crisis” mundial sumada a la situación derivada de la pandemia del Covid-19 han contribuido a que, en los últimos años, el problema de la pobreza se sitúe nuevamente en el centro del debate; y, en segundo, y aunque todavía son frecuentes los trabajos que siguen una línea “tradicional”, se aprecia una cierta “renovación”, visible sobre todo en el empleo de nuevos enfoques y métodos de análisis (Bolufer 2002; Rubiolo 2004: 196-197). Fruto de esta revisión es una mayor preocupación por las experiencias y prácticas de los propios pobres y por abordar y entender el fenómeno de la pobreza como algo “dinámico” (Bolufer 2002: 105, 108, 116; Rubiolo 2004: 197).

⁴¹ Para una síntesis de los principales estudios sobre la pobreza en el Imperio romano, la Tardoantigüedad y el mundo bizantino desde la primera mitad del siglo XX: Allen y Sitzler “Introduction” (Allen *et al.* 2009: 15-6, n.1); Osborne “Introduction” (Atkins y Osborne 2006: 2-4); Escribano (2013: esp. nn.2, 6, 7, 8 y 9).

En el caso del mundo romano y tardoantiguo nos hallamos ante un escenario similar al descrito, pero con una renovación que marcha más lenta y –como venía siendo costumbre– con una producción bastante menor respecto a otros periodos, si bien esta tendencia parece estar revirtiéndose en los últimos años. Aunque todavía son frecuentes los trabajos que se centran en el cambio de percepción y de actitud hacia la pobreza con la llegada del cristianismo (Brown 2001), cada vez son más los esfuerzos por llevar aquellos un paso más allá. Destacan así los empeños por aproximarse al fenómeno de una manera “global” (Atkins y Osborne 2006; Allen *et al.* 2009) y/o por abordar el estudio del mismo desde otras perspectivas, como la de las identidades o el discurso (Parkin 2001; Ayer 2006; Freu 2007, 2008), o incluso por tratar “viejas” cuestiones desde perspectivas novedosas (Graham 2006). En esta línea de renovación marchan muchas de las propuestas presentadas en el reciente *XI Congreso Internacional Universidad de Zaragoza. La pobreza en el mundo antiguo* (9-10 de septiembre de 2021, Universidad de Zaragoza, Zaragoza, España), las cuales ponen el foco en cuestiones tan variadas como: la concepción y el discurso sobre la pobreza (Mayorgas 2021; Pina Polo 2021; Velaza 2021; Sánchez-Moreno), el hambre y la conflictividad social (Barceló 2021), la relación entre pobreza y esclavitud (López Barja 2021) y entre pobreza, marginación social y género (Cid 2021), el vínculo entre mendicidad, superstición y charlatanería (Berthelet 2021) o la legislación sobre la pobreza (Escribano Paño 2021).

1.2.2. Los pobres, ¿los “olvidados” de la antigua Grecia?

Como se ha comentado en el epígrafe anterior, el vigor que presentan las investigaciones sobre la pobreza en periodos como la Edad Media o la Edad Moderna contrasta con el de aquellas que se centran en el mundo romano y tardorromano. Aunque el panorama parece estar modificándose sustancialmente en los últimos años, la producción sigue siendo proporcionalmente menor y los intentos de renovación, aunque notorios, parecen ir siempre “a remolque” de los desarrollos que tienen lugar en otros periodos históricos.

Algo similar se observa en los estudios sobre la pobreza en la Grecia clásica. De hecho, aun existiendo algunos trabajos previos, no es hasta la última década de este siglo que contamos con las primeras monografías dedicadas íntegra y exclusivamente a estudiar dicho fenómeno. Esto puede explicarse, en parte, por el problema que plantea la definición de la pobreza dada por Aristófanes en el *Pluto* (Hemelrijk ([1925]1979: 13)⁴², y que enlaza con una

⁴² “Pobre” es aquel que tiene que trabajar para vivir: Ar., *Pl.* 550ss. Para el problema de la definición de la pobreza en el mundo griego, véase el Capítulo 2.

cuestión que avanzábamos en la primera parte de este capítulo y que desarrollaremos luego más detenidamente, que es el debate en la sociología –trasladado luego a los estudios históricos– sobre qué criterios deben de tomarse para definir el fenómeno. A dicha situación ha contribuido también el hecho de que la mayoría de los trabajos que abordan el tema de la pobreza en la Antigüedad se han centrado en aspectos como la caridad y el cambio de actitud hacia los menesterosos con la llegada del cristianismo, lo que ha relegado a un segundo plano el análisis del fenómeno en la Grecia precristiana.

Teniendo en cuenta lo señalado, en las siguientes páginas trataremos de ofrecer una imagen lo más detallada posible del estado actual de las investigaciones sobre la pobreza en la antigua Grecia y, cuando sea posible, en la Atenas clásica.

1.2.2.1. Los pioneros: los estudios sobre la pobreza en la primera mitad del siglo XX

Los primeros estudios sobre la pobreza en el mundo griego datan de la primera mitad del s.XX; unas décadas que, como hemos visto, vienen marcadas, entre otras cosas, por: la consolidación de la sociología y antropología como disciplinas científicas y el surgimiento de una sociología y antropología de la pobreza propiamente dichas, la creciente teorización sobre el problema de la pobreza y el auge de la historia económica y social (favorecido por la progresiva apertura de la historia a las ciencias sociales). Esta confluencia de elementos conduce a una reorientación de los estudios del mundo griego, que muestran cada vez un mayor interés por lo social y lo económico (véase el ya citado trabajo de Rostovtzeff sobre el mundo helenístico) y, con ello, por las “clases bajas y trabajadoras”. Ejemplo de esto último lo tenemos en la obra de Gustave Glotz (1920), sobre las actitudes hacia el trabajo en la antigua Grecia, o la de Victor Ehrenberg, que presenta el estudio de la sociedad ateniense como “una sociología de la comedia ática antigua” (Ehrenberg [1943] 1962).

Si bien el tema de la pobreza está presente –aunque de manera marginal– en los trabajos anteriores, es la tesis doctoral, de orientación filológica, defendida en Utrecht por Jacob Hemelrijk, *Πενία en Πλοῦτος* (1925), la que inaugura los estudios en este campo⁴³. Aunque esta presenta ciertas limitaciones (por ejemplo, el uso de las fuentes es bastante restringido y “desordenado”), en ella se hace ya hincapié en la importancia que los antiguos griegos

⁴³ Este trabajo, sin embargo, ha pasado relativamente desapercibido. Así, por ejemplo, ni L. Cecchet (2015) ni E.A. Nieto (2010) hacen mención a esta obra o a su autor.

conceden a la necesidad –o no– de desempeñar un oficio a la hora de catalogar a un individuo como “pobre” o “rico” (Hemelrijk [1925] 1979: 52-4)⁴⁴.

En 1939 verá la luz –de nuevo en Utrecht– la obra de Hendrik Bolkestein, *Wohltätigkeit und Armenpflege im vorchristlichen Altertum*, en la que como el propio título indica, se aborda la cuestión de la asistencia a los pobres en el mundo antiguo antes de la llegada del cristianismo. Bolkestein considera, así, un marco cronológico y espacial más amplio que Hemelrijk (la Antigüedad frente al ámbito heleno), restringiendo el objeto de estudio a la cuestión de la pobreza (que ya no compartirá el protagonismo con la de la riqueza) y dejando a un lado la problemática de la terminología para centrarse en el aspecto asistencial.

El interés del autor se dirige, pues, hacia la moral social, lo que le lleva a preguntarse por los motivos que animan a auxiliar a los pobres en las sociedades precristianas, concluyendo que, pese a que la obligación moral de ayudar a los necesitados era ya perceptible en las religiones orientales (frente a quienes mantenían, o todavía mantienen, que el mundo pagano no se vería movido a prestar asistencia a los desamparados)⁴⁵, esta no existía en el mundo grecorromano. Si bien es posible matizar tal afirmación (*vid.* Cap. 5)⁴⁶, no puede negarse que la obra de Bolkestein ha marcado un hito en los estudios sobre la pobreza en la Antigüedad.

1.2.2.2. Miseria y riqueza, dependencia y patronazgo: la historiografía sobre la pobreza en la segunda mitad del siglo XX

Las primeras décadas del s.XX nos dejan, pues, tan solo con dos obras en las que se analiza explícitamente el fenómeno de la pobreza en el mundo griego. Aunque la situación va a mejorar sustancialmente en la segunda parte de la centuria, sigue apreciándose desequilibrio con respecto a otros periodos históricos. Dicho desequilibrio se refleja en el volumen, pero también en el carácter de las investigaciones, más limitadas en cuanto a enfoques, además de seguir faltando estudios que en los que se aborde de manera amplia el fenómeno.

Como se comentaba más arriba, la segunda mitad del siglo pasado había estado marcada por el auge y caída de los grandes paradigmas historiográficos, la hegemonía y la “crisis” de

⁴⁴ N. Morley (2006: 29) advierte sobre el peligro de este tipo de identificaciones basadas en afirmaciones interesadas de las élites, que tienden a presentar al “pueblo” como una masa indiferenciada, aplicando indiscriminadamente el vocabulario de la pobreza.

⁴⁵ Entre los partidarios de esta visión: Pomeroy 1991: 63 (n.36) y 66; Meggitt 1998: 166.

⁴⁶ En este sentido, L. Cecchet (2015: 24) considera que la visión que Bolkestein ofrece acerca de la asistencia en el mundo grecorromano es uno de los motivos por los que los estudios sobre la pobreza en la Antigüedad se habrían limitado a analizar dicho fenómeno en el mundo tardoantiguo y bizantino.

la historia social, el giro “cultural”, y el desarrollo de la historiografía de la pobreza. Estas décadas coinciden también con todo el debate sociológico en torno a la conceptualización de la “pobreza” y con una investigación antropológica que –de la mano de conceptos como “cultura de la pobreza”– comienza a influir en la orientación de las políticas sociales destinadas a aliviar la miseria. Todo ello en un marco en el que se pasa del optimismo postbélico al escepticismo ante la posibilidad de erradicar la pobreza en el mundo.

Llama la atención, pues, que en un ambiente como este no se haya escrito una sola monografía que lidie de manera íntegra, exclusiva y global con el fenómeno de la pobreza en la antigua Grecia. Esto no significa que no podamos encontrar ningún estudio dedicado a los pobres y a la pobreza en el mundo griego en estos momentos, pero sí que tales análisis van a ser relativamente escasos, además de limitarse al examen de una dimensión concreta del fenómeno, cuando no a compartir protagonismo con el estudio de la riqueza.

No obstante, la pobreza interesa más a los helenistas de lo que la producción bibliográfica parece mostrar a primera vista. En efecto, la cuestión de la pobreza emerge en segundo plano en trabajos que se ocupan de la sociedad y la economía griegas (Finley [1951] 1973, [1953] 1984, [1954] 1964, 1960a y b; Mossé 1962; Austin y Vidal-Naquet 1972; Ste. Croix 1981; David 1984; etc.). El tema es tratado también de manera “indirecta” al estudiar ciertos temas, como: el trabajo y su concepción en el mundo griego (Nenci 1981; Balme 1984; Descat 1986; Ndoye 1993a; Fisher 1998b), el conflicto social (Ste. Croix 1981; Fuks 1984), el papel del sistema de pagas públicas en la democracia ateniense (Mossé 1979b, 1980; Markle 1985; Dillon 1995; Loomis 1998), la esclavitud y el establecimiento de lazos de dependencia y subordinación (Finley 1960a y b, 1965; Garland 1982; Deniaux y Schmitt-Pantel 1987; Plácido 1984, 1985, 1988, 1989, 1992; Mossé 1979a, 1994a y b; Konstan 1995; entre otros) o, conectado con lo anterior, el fenómeno del parasitismo (Arnott 1968, 1970; Crampon 1988; Fehr 1990; Stark 1993)⁴⁷.

Prueba de la atracción que despiertan estas últimas cuestiones, es la fundación del *Groupe International de Recherche sur l'Esclavage dans l'Antiquité* (GIREA), que celebra su primer Coloquio en 1970⁴⁸. Como resultado de la continuidad y regularidad de los encuentros organizados por este Grupo, cada vez serán más los estudiosos que harán de los sectores más

⁴⁷ A estos trabajos, aunque ya entrado el s.XXI, podría añadirse el capítulo que Nick Fisher dedica a la figura de simposiastas y aduladores en la Comedia Antigua (Fisher 2000b).

⁴⁸ El I Coloquio del GIREA se concibe, no obstante, como un “Colloque d’histoire sociale”. Habrá que esperar al siguiente, acaecido en 1972, para que este pase a denominarse “Colloque sur l’esclavage”.

humildes de la población –y no únicamente de los esclavos mercancía– el núcleo de sus investigaciones (*vid.* Annequin 1998, sobre la necesidad de ampliar las indagaciones a los “dependientes” en su conjunto).

El interés por la pobreza en el mundo griego se manifiesta también en conexión con el estudio de los “marginados” (Welskopf 1981-2; Weiler y Graßl 1988). No obstante, es necesario remarcar aquí que estos trabajos no se centran exclusivamente en la antigua Grecia⁴⁹, además de que no todos los marginados son necesariamente pobres ni todos los pobres son por defecto unos marginados, como se verá más adelante.

Aun dejando a un lado el tema de la esclavitud mercancía (del que no nos ocupamos en esta investigación más que residualmente, por merecer este un tratamiento independiente), cualquier intento de evocar todos y cada uno de los estudios que han tratado de forma “indirecta” sobre la pobreza en el mundo griego en el siglo pasado, excede los límites y los objetivos de este apartado. Por tal motivo señalaremos únicamente los más relevantes.

Dicho esto, hablar de sociedad y economía griegas nos conduce de modo irremediable a Sir Moses Finley y, concretamente, a su obra, *La Grecia antigua: economía y sociedad*, publicada a inicios de los años ochenta como un compendio de trabajos anteriores. Independientemente de las críticas que, hoy en día, pueda suscitar dicho estudio, lo que nos interesa aquí subrayar es la atención que en este se presta a la esclavitud por deudas, los grupos serviles y los individuos cuyo estatus estaría a medio camino entre la esclavitud y la libertad; colectivos que, como se verá, se corresponden con frecuencia con las “realidades” de la pobreza. Finley es, de hecho, uno de los primeros en ver en el endeudamiento la principal causa que llevaría a los pobres a la “esclavitud” y/ o a la “servidumbre” ([1953] 1984: 172). Estas cuestiones, que ya habían sido abordados en sendos artículos publicados dos décadas antes (Finley 1960b, 1965) y, en menor medida, en otros trabajos de principios de los setenta (Finley [1951] 1973: 79-88; 1973b), ponen de manifiesto cómo el tema de la pobreza no habría pasado completamente desapercibido para este autor⁵⁰.

El tema de la pobreza aflora de manera más explícita en la tesis que Claude Mossé dedica en 1962 a los aspectos sociales y políticos del declive de la ciudad griega en el s. IV a.C. y en la que la autora alude a la situación del ciudadano empobrecido y a la “lucha” o

⁴⁹ Percepción popular y actitudes colectivas hacia figuras “marginadas” en el mundo antiguo, su estatus económico y social (Welskopf 1981-2); condiciones materiales y percepción social de grupos “subalternos” como: “pobres”, inválidos, mujeres, extranjeros y esclavos (Weiler y Graßl 1988).

⁵⁰ Frente a lo postulado por Cecchet (2015: 22), quien sostiene que Finley no prestaría especial atención a los pobres, al no ver en la pobreza un tema de estudio prometedor para los historiadores del mundo antiguo.

“antagonismo” entre pobres y ricos (Mossé 1962: 133-66, 224-6). Mossé consagra también un capítulo de dicho estudio al problema de la riqueza y de la pobreza extrema en los autores griegos, incluidas las percepciones ante estos dos fenómenos y las propuestas –utópicas o no– dirigidas a solventarlos (*ibid.*, 234-53). El interés por el fenómeno de la pobreza no acaba, sin embargo, con esta tesis doctoral, como evidencian otros trabajos posteriores que la misma autora dedica a la relación entre pobreza y dependencia (Mossé 1979a, 1980, 1994a y b).

Ya entrada la década de los setenta, el estudio de Michel Austin y Pierre Vidal-Naquet sobre la economía y sociedad de la antigua Grecia (1972) incluye también unos breves comentarios sobre las nociones griegas de riqueza y pobreza y su relación con la necesidad –o no– de trabajar, así como con determinadas cualidades morales, que estos autores conectan con la concepción griega del trabajo manual (Austin y Vidal-Naquet [1972] 1986: 31-2). De nuevo se repiten los temas de la pobreza como “problema” y de la tensión en el siglo IV a.C. entre ricos y pobres (identificados estos últimos con los *thetes*), solo que aquí el acento está puesto en los “recursos” u “opciones” de esos ciudadanos empobrecidos para salir adelante.

También de la década de los setenta es el estudio que Kenneth J. Dover dedica a la moralidad popular griega y que incluye un subapartado en el que se trata la percepción griega de la riqueza y la pobreza (Dover 1974: 109-12).

Por su parte, los años ochenta nos ofrecen varios estudios que merecen ser reseñados. Siguiendo un orden más o menos cronológico, el primero de estos es *La lucha de clases en Grecia* (1981), de Geoffrey E.M. de Ste. Croix. Se trata de un trabajo ya clásico, de orientación marxista, en el que la historia de Grecia es presentada como el resultado del enfrentamiento entre “propietarios” y “no propietarios” y/o entre “explotadores” y “explotados”⁵¹. Ste. Croix distingue, así, entre una “explotación colectiva indirecta” (que incluye aquellos pagos o servicios reclamados por el Estado a toda la comunidad o a un sujeto determinado) y una “explotación individual directa” (que engloba las relaciones amo-esclavo, otras formas de trabajo no libre y el trabajo asalariado) (*ibid.*, 205-6). El *thes* o *misthotos* es el asalariado por excelencia, caracterizándose no tanto por su pobreza comparativa frente al *banauos* o *technites* como por su dependencia “servil” del empleador (*ibid.*, 112-3, 182-4). De este modo, Ste. Croix, aunque no siempre plenamente consciente de ello, se enfrenta a las

⁵¹ El propio Marx se manifestaba ambiguo en este punto (*vid.* n.13 “lucha de clases entre ciudadanos y esclavos” y n.12 “lucha de clases entre libres ricos y pobres”). Los debates que tienen lugar durante esos años en el seno del marxismo llevan a cuestionar la pertinencia misma del concepto de “clase social” en la Antigüedad. Finley se inclina por el término “estatus”; mientras que Ste. Croix prefiere hablar de “explotación” (Duplá 2001: 130-1).

“realidades de la pobreza” al relacionar “esclavitud por deudas” y “lazos de dependencia” con aquellos individuos que, aun teóricamente libres, se ven sometidos por su miseria a situaciones de subordinación.

En una línea similar a la del autor anterior marchan algunos artículos que Domingo Plácido dedica en esta misma década al tema de la esclavitud y de la dependencia en el mundo griego: *Lucha de clases y esclavitud en la Grecia clásica* (1984), *Esclavos-metecos* (1985), *El índice temático de la dependencia y los historiadores griegos: Tucídides, política y sociedad* (1988), y “*Nombres de libres que son esclavos...*” (*Póllux, III, 82*) (1989).

La contraposición entre “ricos” y “pobres” resulta, sin embargo, todavía más palpable en la obra que Alexander Fuks consagra en 1984 al conflicto social en la antigua Grecia y en el que defiende que el enfrentamiento interno que afecta a gran parte de los estados griegos a partir del s. IV a.C. ha de ser contemplado como un problema de base socioeconómica causado por la creciente polaridad entre “ricos” y “pobres”. En tal contexto, es en el que Fuks sitúa el desarrollo de toda una producción literaria destinada a ofrecer soluciones utópicas al problema de la pobreza (1984: 19-28).

Ephraim David, por su parte, dedica dos apartados de su breve monografía, *Aristophanes and Athenian society in the fourth century B.C.* (1984), a la pobreza en la antigua Atenas. En el primero de estos, David trata de todo aquello relativo a los síntomas de la pobreza, las ideas respecto a esta, las soluciones para acabar con ella, así como la crítica presente en Aristófanes (1984: 5-14); en el segundo, se centra en la oposición y tensión entre riqueza y pobreza en los textos del citado comediógrafo (*ibid.*, 14-20).

La cuestión de la pobreza va a estar igualmente presente en el estudio de Barry Strauss sobre la sociedad y la economía de la Atenas posterior a la guerra del Peloponeso (Strauss 1986). Strauss, no obstante, se aleja de los autores precedentes, postulando la existencia de una relativa armonía en dicho periodo, que contrasta con la tensión acumulada entre “ricos” y “pobres” y “habitantes del campo” y “de la ciudad” durante los años de la contienda. Según este autor, la situación de “calma” vendría propiciada por el desarrollo de intereses compartidos entre estos grupos, pero también por el dramático descenso en el número de *thetes* tras la guerra (*ibid.*, 5, 42-68, 78-82, 171-8).

Por último, en *Mass and elite in democratic Athens* (1989), Josiah Ober se aproxima al problema de la pobreza en un capítulo paradójicamente dedicado a la riqueza y a las actitudes sociales hacia esta, sumándose así a la tradición de estudiar el fenómeno conjuntamente al de la riqueza (Ober 1989: 192-247). “Pobres” (*penetes*) y “ricos” (*plousioi*) van a ser, en opinión

de este estudioso, dos grupos antagónicos y enfrentados entre sí. La existencia de un sistema combinado de liturgias, impuestos y multas (cuyo sostenimiento va a recaer sobre los ricos), permite, sin embargo, aliviar el resentimiento de los más pobres (*ibid.*, 198-202). Partiendo de esta premisa, Ober pone su atención en el discurso, concretamente en la instrumentalización retórica que se hace de la pobreza y de la riqueza en los tribunales, ya sea para destruir o ganar el pleito a un rival (presentándolo como un “mal rico”, es decir, como exponente de la ostentación, el lujo desmesurado o la arrogancia), ya para hacerse con el favor o la *charis* de los jurados (presentando a su cliente o a sí mismo como un hombre “pobre” o un “buen rico”, que habría cumplido con sus obligaciones financieras al punto de empobrecerse) (*ibid.*, 192-247)⁵².

En los años noventa, además de los citados trabajos de C. Mossé (1994a y b) y J. Ober (1994), destacan los estudios de Thomas Gallant (1991) y Peter Garnsey (1988, 1998, 1999), donde el tema de la pobreza es tratado a colación de las estrategias de supervivencia desarrolladas por el campesinado griego –y romano– para hacer frente a los momentos de escasez y hambruna⁵³. Las medidas contempladas por Gallant y Garnsey serán de variada naturaleza, pudiéndose destacar aquellas que se fundan en relaciones asimétricas de tipo “patrono-clientelar”.

No obstante, y como habíamos adelantado algo más arriba, además de estos estudios en los que el fenómeno de la pobreza es tratado en conexión con otros asuntos o, a lo sumo, se le dedica un capítulo o un apartado de los mismos, también encontramos algunas publicaciones que van a hacer de la pobreza el tema concreto de su investigación. Cabe recordar, sin embargo, que ninguno de ellos aborda el análisis del fenómeno por sí solo y de manera integral⁵⁴, sino que estos se centran bien en la visión de la pobreza –o del binomio pobreza-riqueza– en un autor y/o género determinado, bien en una dimensión concreta del mismo.

Dentro del primer tipo, podemos citar los trabajos de Dominique Arnould (1992) y Sandrine Coin-Longeray (1998), que vuelcan su atención en el ámbito poético; el de Guido Paduano (1967), que limita su estudio a Eurípides; los de Gerhard Hertel (1969), Alan H.

⁵² A este respecto véase también: Ober 1994.

⁵³ La perspectiva adoptada por estos dos autores puede ponerse en relación con un enfoque sociológico que habría adquirido cierta preponderancia en el estudio del fenómeno de la pobreza entre fines de los años setenta y la década de los ochenta, cuyo eje central se vertebraría en torno a la noción de “las estrategias”. Para una síntesis de este enfoque, *vid.* Gutiérrez 2011: 116-7. Sobre esta cuestión volveremos en el Capítulo 5.

La producción sobre el campesinado ático es bastante notable en este periodo. Para una muestra de la misma, *vid.*, p. ej., la bibliografía que recoge Julián Gallego en los siguientes trabajos: Gallego 2005, 2009a y b.

⁵⁴ Una excepción, aunque para época bizantina, es la monografía de E. Patlagean (1977), a la que hemos hecho mención en el epígrafe anterior.

Sommerstein (1984), Anne H. Groton (1990), Edmond Lévy (1997) y James F. McGlew (1997), que se centran en Aristófanes; los de Drew. E. Griffin (1995) y Alexander Fuks (1976-77, 1977, 1979), que lo hacen en Sócrates y en Platón, respectivamente; el de Aloys Winterling (1993), sobre las nociones de pobreza y riqueza en Aristóteles; o el de Michael D. Richmond (1994), que restringe su interés a uno de los discursos de Isócrates. Asimismo, el binomio pobreza-riqueza aparece también –aunque sin encuadrarse en un autor o género concreto– en un capítulo que Nick R. Fisher dedica en 1998 a los pobres y ricos en el mundo griego.

Por lo que respecta al segundo tipo de trabajos mencionados; esto es, aquellos que aun contemplando más de un autor y/o género literario continúan encarando el fenómeno de la pobreza desde una perspectiva unidimensional, destaca especialmente la monografía de Arthur R. Hands (1968) sobre la “caridad” y la ayuda a los menesterosos en el mundo grecorromano. Esta, aunque contempla un marco de estudio más reducido que el que había considerado en su momento Bolkestein, lleva más lejos el análisis, tratando de establecer comparaciones entre la Antigüedad clásica y la filantropía inglesa moderna. Junto a la obra de Hands, cabe citar también los trabajos de Alexander Fuks (1979-80) sobre la realidad y teoría del reparto de las propiedades de los ricos entre los pobres; los de Hans Kloft (1988), relativos a la figura del *ptochos* o “mendigo”; el de Vincent Rosivach (1991), referente a las concepciones sobre la pobreza en la antigua Atenas; o, el de Malick Ndoye (1993b), en torno a la relación entre huéspedes, *thetes* y mendigos en el mundo homérico.

Esta es, sintetizando, la situación de las investigaciones sobre la pobreza en la antigua Grecia en la segunda mitad del pasado siglo. Habrá que esperar al cambio de centuria para que el panorama empiece a transformarse, dando lugar no solo a una multiplicación de los estudios y de los enfoques, sino también a los primeros trabajos que aspiran a abordar el fenómeno de una manera global.

1.2.2.3. La llegada del siglo XXI y el florecer de la historiografía de la pobreza

Al igual que ocurre en el caso de los estudios sobre la pobreza en el mundo romano y tardorromano, la creciente visibilización de la pobreza como consecuencia de la “crisis” económica mundial de 2008 y de la situación derivada por la pandemia del Covid-19, sumada a un contexto historiográfico caracterizado por la coexistencia de múltiples enfoques, temas, prácticas y teorías historiográficas, va a ofrecer el caldo de cultivo perfecto en el que se van a gestar nuevas perspectivas y formas de abordar el estudio de este fenómeno en la antigua Grecia. Así, la atención comienza a ponerse ahora en aspectos como la instrumentalización de

la pobreza en el discurso (Rosenbloom 2002, 2004a y b; Cecchet 2013, 2019; Lenfant 2013; Rubinstein 2013) o los espacios –reales o simbólicos– que esta ocupa (Ault 2005; Baumer 2014; Rougier-Blanc 2014) y cómo estos y otros elementos –como el vestido o la ausencia de él– contribuyen a la configuración de la identidad social del pobre (Milanezi 2005; Giammellaro 2009, 2013, 2018; Cecchet 2019). Interesa también la relación entre pobreza y desigualdad económica (Taylor 2019) y entre pobreza, dependencia, ciudadanía y exclusión de la misma (Brélaz 2013; Jacquemin 2013; Roubineau 2013; Taylor 2022)⁵⁵, así como otras muchas cuestiones que van desde el papel de los *thetes* en la flota y el ejército (Pritchard 1994; Ober 1998; Raaflaub 1998a y b; Gabrielsen 2002a; Tadlock 2012, entre otros)⁵⁶, a la terminología de la pobreza (Coin-Longeray 2001, 2014a y b⁵⁷; Nieto 2010), pasando por las imágenes y representaciones visuales del menesteroso (Masségli 2013; Villanueva-Puig 2013; Jacquet-Rimassa 2014) y las diferentes concepciones que se tienen de este y de su miseria (Calvié 2000; Marsilio 2002). Con relación a esto último, preocupa especialmente la distinción entre mendicidad y pobreza (Valente 2011) y la visión que los diversos autores tienen de ambos fenómenos (Cavallero *et al.* 2003; Méndez Aguirre 2013), en particular, la imagen que se proyecta en la filosofía griega (Desmond 2006; Helmer 2013; Caserta 2013; Pébarthe 2014).

Junto a la multiplicación de estudios y enfoques, la última década es también testigo de la aparición de los primeros trabajos que aspiran a llevar a cabo un análisis global y sistemático del fenómeno.

Uno de los análisis pioneros en esta línea –sino el pionero– es el de Elisa A. Nieto, *La figura del pobre y el debate sobre la pobreza en Grecia* (2010), en el que se realiza un encomiable esfuerzo por recopilar todos los términos referentes a la noción griega de “pobreza” y sus diferentes matices (atendiendo a la cronología, autor y género literario en el que estos aparecen), para luego poner en correlación dicha terminología con la imagen de la pobreza y la mendicidad que los diferentes textos proyectan, así como con el contexto en el que aquellos se insertan. No obstante, y aunque este trabajo aporta herramientas muy útiles para la investigación posterior (como es el *corpus* terminológico antes mencionado), también

⁵⁵ La bibliografía sobre las relaciones de dependencia y clientelismo en conexión con la pobreza es bastante abundante también en estos últimos años, véanse, entre otros: Zelnick-Abramovitz 2000; Paiaro y Requena 2005; Valdés Guía 2006c, 2007b, 2008b, 2010, 2012a, 2014a y c, 2015b, 2018a, 2019c; Plácido 2007, 2008, 2012: 57-64, 2017: 59-71; Gallego 2008, 2009b, 2014; Plácido y Fornis 2011; Paiaro 2012; Requena 2016.

⁵⁶ Para un repaso en profundidad sobre la historiografía de los *thetes*: Valdés Guía 2019a.

⁵⁷ Este trabajo es resultado de una revisión con modificaciones de la tesis doctoral de esta autora, a la que nos hemos referido anteriormente.

descuida ciertos elementos que creemos que requerirían una mayor atención, como puede ser la cuestión de las “realidades” de la pobreza, que queda relegada a un segundo plano en favor de la de las “percepciones” de esta.

En 2013 la revista *Ktèma* dedica un monográfico a los pobres y a la pobreza en el mundo griego. De este volumen procede un buen número de artículos, consagrados en su mayoría al ámbito de Atenas –muchos de los cuales hemos citado ya más arriba–, que tratan aspectos tan diversos como: el estatus social del pobre y la relación entre pobreza y ciudadanía (Brélaz, Jacquemin, Roubineau)⁵⁸, el uso discursivo de la pobreza (Lenfant), la representación de la miseria en la cultura visual (Villanueva-Puig) o las posibles evidencias de aquella en el registro arqueológico (Esposito y Pollini). Asimismo, se incluyen también un par de artículos referentes a la pobreza en Esparta (Ducat, Lévy).

Tan solo un año más tarde, verá la luz el trabajo colectivo editado por Estelle Galbois y Sylvie Rougier-Blanc, *La pauvreté en Grèce ancienne. Formes, représentations, enjeux* (2014). Se trata, sin duda, de una obra de referencia para el estudio de la pobreza en la antigua Grecia, en tanto que aspira a abordar el fenómeno de una manera global (atendiendo por igual a las “percepciones” y a las “realidades” del mismo), en un marco cronológico y espacial relativamente amplio. Sin que exista pretensión alguna de sistematicidad, en esta se tratan cuestiones tan diversas como: la evolución de la imagen poética del pobre y de la pobreza (Coin-Longeray), las “realidades” de esta en época arcaica (Werlings), los espacios de la miseria (Baumer, Rougier-Blanc), las prácticas “propias” de los menesterosos (Poludnikiewicz, Roubineau), la imaginaria sobre la pobreza (Jacquet-Rimassa, Galbois) o las percepciones y concepciones de aquella en el mundo griego (Orfanos, Pébarthe).

De 2015, por su parte, destacan los cuatro trabajos que señalamos a continuación:

En primer lugar, la monografía de Lucia Cecchet, *Poverty in Athenian public discourse. From the eve of the Peloponnesian War to the rise of Macedonia*, resultado de la tesis doctoral que esta misma autora había defendido en 2012, y en la que el acento está puesto en el discurso; es decir, en el papel que la pobreza desempeña en el discurso público ateniense durante el periodo objeto de análisis y la manera en la que esto se interrelaciona con las realidades y percepciones de aquella.

En segundo, el estudio de Jean-Manuel Roubineau, *Les cités grecques (VI^e-II^e siècle av. J.-C.). Essai d'histoire sociale*, el cual, aun no centrándose exclusivamente en el tema de la

⁵⁸ Algunas de estas cuestiones han sido tratadas también recientemente por Julian Zurbach (*vid.* Zurbach 2013).

pobreza, presta gran atención a esta cuestión: la definición de un umbral de la pobreza y las dificultades que plantea, la diferenciación entre “pobreza” y “mendicidad” (en cuanto a la actividad y su integración en la ciudadanía), la cultura material como indicativo de riqueza y pobreza (con referencias al vestido, el alimento o el hábitat), la mendicidad y la “desocialización” del individuo o las formas de “solidaridad” y/o asistencia a los menesterosos.

En tercer lugar, el trabajo de Étienne Helmer, *Le dernier des hommes. Figures du mendiant en Grèce ancienne*, en el que se examina la dimensión más extrema de la pobreza en el mundo griego. En concreto, dicho autor se interesa por la figura del mendigo y su representación en la literatura griega desde la *Odisea*, así como el rol que la mendicidad adquiere en la filosofía cínica. Esta inclinación hacia la relación pobreza-filosofía puede verse de nuevo en una obra colectiva que este mismo dirige en 2016 dedicada a la riqueza y la pobreza en los filósofos de la Antigüedad.

En cuarto y último, la tesis de maestría de Genenviève Désjardins, *Étude de la représentation et de la perception des mendiants et de la mendicité en Grèce ancienne*, en la que el foco está puesto de nuevo en la figura del mendigo griego.

El mendigo y la mendicidad son también los temas centrales de la tesis doctoral de Nathalie Assan Libé, *Mendiants et mendicité dans la littérature grecque archaïque et classique*, defendida en 2017.

Especial interés para nuestra propia investigación reviste otro trabajo que ve la luz ese mismo año, *Poverty, wealth, and well-being. Experiencing penia in democratic Athens*, de Claire Taylor, pues, además de abordar el fenómeno de la pobreza en un marco casi idéntico⁵⁹, esta autora realiza un notorio esfuerzo por enfrentar el problema de las “realidades” de la pobreza (conjugando los aportes de la investigación histórica y de la disciplina sociológica) y por enfrentarlas como algo “dinámico” (aunque con un sentido diferente al que proponemos en este trabajo) y no “estático”, como había sido la tenencia hasta el momento.

En los años 2019 y 2020, por su parte, se publican dos trabajos dedicados a la figura del mendigo en el mundo griego: la obra colectiva dirigida por Étienne Helmer, *Mendiants et*

⁵⁹ El acceso y lectura de este trabajo tuvo lugar cuando la tesis que dio origen a este libro estaba ya en un proceso avanzado de escritura. No obstante, y aunque ambos trabajos compartan el marco cronológico y el interés por abordar el fenómeno de la pobreza desde una perspectiva histórica, pero sin descuidar los postulados enarbolados desde la sociología, el enfoque difiere.

mendicité en Grèce ancienne, en la que se abordan diversos aspectos relacionados con el fenómeno de la mendicidad y el personaje del mendigo griego, y la monografía de P. Giammellaro, *Il mendicante nella Grecia antica: teoria e modelli*, que se centra en la figura del mendigo.

Junto a las publicaciones mencionadas, el creciente interés por estudiar el fenómeno de la pobreza en este marco viene evidenciado por el ya mencionado *XI Congreso Internacional Universidad de Zaragoza. La pobreza en el mundo antiguo* (Cecchet 2021; García Quintela 2021; Sancho Rocher 2021; Valdés Guía y Fernández Prieto 2021), pero también por la puesta en marcha de proyectos de investigación sobre la pobreza en Grecia. Así, en septiembre de 2021 se ha iniciado en la Universidad Complutense de Madrid el proyecto internacional liderado por M. Valdés Guía “Pobreza, marginación y ciudadanía en Atenas clásica. Procedimientos de marginalización e integración ciudadana de sectores liminales en el sistema democrático” (ref. PID2020-112790GB-I00) y, apenas un mes más tarde, en octubre de 2021, se ha puesto en marcha en la Universidad Metropolitana de Mánchester el proyecto postdoctoral avalado por el programa Marie Skłodowska-Curie (MSCA-IF) “Poverty, vulnerability and family in ancient Greece” (ref. 101031550- PVF-AG), del que la autora de este libro es la investigadora responsable.

En definitiva, y aunque no hay duda de que el panorama de la investigación sobre la pobreza en la antigua Grecia ha mejorado sustancialmente en lo que llevamos de siglo, aún queda mucho trabajo por hacer. La trayectoria seguida hasta el momento y la puesta en marcha de nuevos proyectos de investigación sobre la pobreza en el mundo griego permiten, no obstante, que nos mostremos optimistas respecto al futuro de las investigaciones en este campo; futuro al que este trabajo espera también poder contribuir.

CAPÍTULO 2

¿QUÉ SE ENTIENDE POR POBREZA?

PROBLEMAS ANTIGUOS Y MODERNOS: HACIA UNA CONCEPTUALIZACIÓN DE LA POBREZA EN LA ATENAS CLÁSICA

Words acquire meaning from their use, and words which are used extensively are liable to acquire not a single meaning but a range of meanings [...] Poverty is a word of the same sort. It has not one meaning, but a series of meanings linked through nothing more than a series of resemblances. The debate on poverty has been bedevilled by an artificial academic formalism, which has insisted that there must be an agreed core of meaning, that contradictory examples showed that certain uses were “right” while other were “wrong”, and that disagreement was based not in a difference of interpretation or the focus of concern, but in a failure to appreciate the problem scientifically.

(Spicker 1999: 150)

Cualquier intento de aproximarse a la noción de “pobreza” en la Atenas clásica se ve enturbiado tanto por los debates que, hoy día, siguen suscitando la definición y medición del fenómeno como por las dificultades que plantea el estudio de este en la Antigüedad.

Es por ello, que para comprender el concepto de “pobreza” en la Atenas clásica y, por ende, determinar quién o quiénes son los “pobres” –o a quiénes se concibe como “pobres”⁶⁰– en esta *polis*, resulta fundamental tener presente los debates y contribuciones que se han venido haciendo al estudio de la pobreza desde la sociología y la antropología social y cultural. En otras palabras, una mejor comprensión del fenómeno de la pobreza en la Atenas clásica requiere aunar enfoque histórico y sociológico-antropológico.

Partiendo de este postulado, el primer apartado de los dos en los que se divide este capítulo busca llamar la atención sobre la existencia de diversos enfoques o maneras de

⁶⁰ Algunos autores han defendido que la pobreza es una categoría que se construye “desde fuera” (Simmel [1908] 2015: 518; cf. Fernández 2000), aunque algunas corrientes dentro de la sociología, como la propugnada por los defensores del “modelo participativo”, abogan por cambiar dicho enfoque, para poner el foco en la percepción que estos sujetos tienen de sí mismos y de su situación (Chambers 1994, 1997).

concebir la pobreza, con las consiguientes dificultades que, en la actualidad, plantea una definición “universalmente válida” del fenómeno, y cómo todo esto influye a la hora de precisar qué es o qué puede entenderse por “pobreza” en la Atenas clásica. No se trata, pues, de ofrecer una respuesta categórica a esta pregunta, sino de reconocer las bases sobre las que se asienta la concepción de la pobreza en esta ciudad-estado y las principales dificultades y problemas que tal concepción plantea, a fin de comprender el modo en el que dicho fenómeno se imbrica en el universo cultural y mental de la Atenas clásica.

El segundo apartado, por su parte, pone el foco en la terminología, es decir, en el vocabulario empleado en la antigua Grecia –con especial atención al espacio y periodo específico objeto de análisis– para referirse a la condición del pobre o de su pobreza, así como a las posibles connotaciones que presentan estos términos.

2.1. Definir la pobreza: una labor compleja

Uno de los mayores escollos que ha tenido que afrontar esta investigación ha sido precisamente el de las reticencias de ciertos estudiosos ante la posibilidad de definir, delimitar y, como consecuencia, abordar el estudio del fenómeno de la pobreza en la Atenas clásica. En efecto, y aunque la situación ha mejorado sustancialmente, todavía en ciertos contextos académicos –y no hablemos ya fuera de estos– se sigue tendiendo a identificar la pobreza con la mendicidad o la miseria extrema y a poner en duda, por tanto, cualquier intento de conocer las realidades de aquella más allá de los exiguos y parciales testimonios que de tales manifestaciones se conservan en las fuentes literarias antiguas. Esta imagen “absoluta” de la pobreza es el resultado del escaso calado que a nivel “popular” han tenido los avances y contribuciones de la sociología y de la antropología, pero también de la escasa formación sociológica con la que cuentan algunos historiadores (que, sin embargo, no ha impedido a otros aproximarse con bastante acierto al estudio de las “clases bajas”). La suma de estos dos elementos permite explicar la pervivencia en el “imaginario colectivo” –occidental– actual de una visión sumamente reduccionista del fenómeno, así como el hecho de que esta haya permeado también en el ámbito académico.

De manera complementaria, aunque paradójicamente consecuencia de una deriva extremadamente “relativista”, se ha venido afianzando la idea de la existencia de una

“pobreza estructural masiva” en la Antigüedad⁶¹. Desde esta concepción, consecuencia de una radical simplificación de la naturaleza del problema (en parte alimentada por las propias fuentes antiguas, donde con frecuencia las élites se refieren a los sectores bajos de la población como una masa indiferencia de “pobres”, *vid.* Morley 2006: 29), la pobreza es vista como un bloque homogéneo, obviándose las diferentes realidades sociales y económicas que subyacen tras el fenómeno.

Cuestiones como las señaladas, son asimismo sintomáticas de los problemas y controversias que, a día de hoy, continúa generando la conceptualización del fenómeno, pero también de la tendencia que existe a contemplar la pobreza desde un prisma moderno y occidental, obviando el hecho de que aquella: “[...] se define de acuerdo a las convenciones de cada sociedad [y] del contexto social y económico [...] en torno a los que se organiza la sociedad [...]” (“Pobreza” 2010).

2.1.1. ¿Qué entender hoy por pobreza? Múltiples formas de enfocar un mismo fenómeno

En la introducción de una obra colectiva sobre la pobreza en la antigua Roma, Robin Osborne se interrogaba sobre qué es lo que estudiamos cuando examinamos la pobreza:

“¿Estamos estudiando la estructura económica y social, lo que significa que una proporción de la población apenas tiene acceso adecuado a los recursos para la vida? ¿O estamos estudiando a aquellos en la sociedad que, en un determinado momento, tienen menos de un cierto –y más o menos arbitrario– umbral de recursos? O, de nuevo, ¿estamos estudiando cómo la sociedad en cuestión analiza su propia estructura?, ¿cómo clasifica a aquellos con menos recursos, lo que hace al respecto y cómo justifica ante sí misma lo que hace o no hace?”

(Osborne 2006: 1)⁶²

Las preguntas planteadas aquí por el estudioso británico, a las que podríamos añadir muchas otras –¿debería la definición de pobreza estar confinada únicamente a aspectos materiales o incluir también elementos sociales, culturales o políticos?, ¿debemos esperar que las definiciones e indicadores de medición aplicados a un tipo de sociedad puedan ser transferidos total o parcialmente a otras sociedades?, ¿resulta pertinente el establecimiento de una determinada “línea de pobreza”?, etc.⁶³– dan cuenta de lo difícil que es hallar una

⁶¹ Sobre este concepto, *vid.*: Lal 1997: 162; Morley 2006: 28, n.26. Para la idea de la existencia de una “masa de pobres” en la antigua Atenas, según Ph. Gauthier, *vid.* Roubineau 2010: 212-3.

⁶² La traducción desde el inglés es nuestra.

⁶³ Una síntesis de los principales problemas e interrogantes a los que nos enfrentamos a la hora de definir y medir la pobreza puede encontrarse en: Ruggeri Laderchi *et al.* 2003: 244-6.

definición del fenómeno única y universalmente aceptada, ya que, entre otras cosas, esta varía en función del encuadre adoptado. Ruggeri Laderchi *et al.* (2003) hablan de cuatro enfoques principales en el estudio de la pobreza (“monetario”, “de capacidades”, “de exclusión social” y “participativo”); mientras que Spicker (1999), por su parte, identifica hasta once posibles formas de entender aquella (“necesidad”, “estándar de vida”, “insuficiencia de recursos”, “carencia de seguridades básicas”, “falta de derechos”, “privación múltiple”, “exclusión”, “desigualdad”, “clase”, “dependencia” y/o “padecimiento inaceptable”).

A juzgar por lo señalado, resulta cuanto menos obvio afirmar que la noción de pobreza se presenta compleja y elusiva, y que el modo en el que es entendida y definida llega a ser extremadamente importante, pues definiciones diversas implican criterios de medición diversos, que pueden conducir a la identificación de diferentes individuos y grupos como “pobres” (Ruggeri Laderchi *et al.* 2003: 244). Teniendo en cuenta que las definiciones dependen, a su vez, del enfoque adoptado, cabría ver en este último elemento un factor de primer orden en la formulación del concepto de pobreza. Tal y como adelantábamos en el capítulo precedente, dos han sido los enfoques que más peso han tenido y de los que han derivado buena parte de las aproximaciones al fenómeno: el “relativo” y el “biológico” o “absoluto”.

Los orígenes del concepto de “pobreza relativa” se encuentran ya en las aportaciones realizadas a mediados del siglo pasado por una serie de científicos sociales, entre los que destacan, entre otros: H.H. Hyman (1942), R.K. Merton y A. Kitt (Merton y Kitt 1950; Merton 1956) y W.G. Runciman (1966). No obstante, será el sociólogo británico Peter Townsend, quien, cuestionando las definiciones previas “absolutas” de la pobreza, realice las contribuciones más importantes en dicho campo (Townsend 1954, 1962, 1970, 1974, 1979; Abel-Smith y Townsend 1965).

Para Townsend, hablar de pobreza en sentido “absoluto” plantea numerosos problemas, comenzando por la dificultad para establecer y calcular objetivamente las “necesidades básicas universales”, que conformarían el “nivel mínimo de subsistencia”, a partir de criterios que solo tienen en consideración los ingresos percibidos y el “mantenimiento de la eficiencia física”⁶⁴ que podía o no lograrse gracias a aquellos (Townsend 1954: 131-3, 1962: 215-8, 1974: 16-23, 1979: 31-59, esp. p. 33). Además, dicho enfoque entendía la pobreza como algo

⁶⁴ La “eficiencia física” es concebida y analizada por estos autores eminentemente en términos de nutrición (Townsend 1954: 131-3, 1962: 211-8, 1974: 16-23).

estático, cuando, como afirma este autor, “pobreza” y “subsistencia” son conceptos relativos y dinámicos, que únicamente pueden ser definidos en relación con los recursos materiales y emocionales disponibles para los miembros de una sociedad dada en un momento determinado (Townsend 1962: 218-9; 1974: 15, 27-31; 1979: 35-6, 38, 47; Abel-Smith y Townsend 1965). En otras palabras, pobres son aquellos que carecen de los recursos para obtener el tipo de dieta, participar en las actividades y contar con las condiciones de vida y comodidades al alcance del resto de individuos o familias de su comunidad o, lo que es lo mismo, de su “grupo de referencia”⁶⁵ (*ibid.*, 1962: 219, 221-5, 1974: 15, 1979: 50).

Es esencial notar, sin embargo, que Townsend no conduce su teoría a un relativismo extremo, en tanto que aboga, para empezar, por diferenciar entre “desigualdad” y “pobreza” (Townsend 1974: 33). Esta distinción es muy importante, puesto que una de las principales críticas que se le han hecho al modelo relativo ha sido la de confundir “pobreza” con “desigualdad” (Spicker 1999: 154)⁶⁶; dos nociones que, aunque próximas, no son plenamente sinónimas, pues, aunque la pobreza supone desigualdad, la desigualdad no conlleva necesariamente pobreza. Este matiz resulta esencial y ha de ser tenido en cuenta a la hora de aproximarse al fenómeno de la pobreza en la Atenas clásica, donde, como se verá, la cuestión tiende a ser bastante confusa, pues a las interpretaciones poco precisas y/o, en ocasiones, acrílicas de los escasos –y siempre parciales– testimonios literarios, se suman las dificultades para delimitar y medir la pobreza en términos materiales.

El enfoque de Townsend se aleja también de posiciones relativistas extremas al considerar parámetros cuantitativos de medición de la pobreza, si bien de un modo diverso a como se había hecho desde los modelos absolutos. Así, siguiendo a Galbraith (1958: 252), Townsend afirma que puede ser considerado “pobre” quien disponga de unos ingresos totales inferiores en una cantidad determinada a la media de los ingresos de los individuos u hogares de su comunidad (Townsend 1962: 221). La noción de “ingresos totales” se opone, por tanto, a la de “mínimos de subsistencia” o “línea de pobreza” propias del enfoque absoluto, para poner el acento en los “recursos” –monetarios y no monetarios– disponibles para los

⁶⁵ La noción de “grupo de referencia” se atribuye a W.G. Runciman, quien la emplea para designar a la persona o al grupo con cuya situación imaginada uno compararía la suya propia (Runciman 1966: 11). No obstante, esta aparece ya con anterioridad en otros autores Hyman (1942), Merton y Kitt (1950) o Merton (1956).

⁶⁶ Al respecto *vid.*, p. ej., las valoraciones de Menker (1967: 7-10, esp. pp. 7-8) y Sen (1981: 14-5, 1983: 156-7) a los estudios de Miller *et al.* (1967) o Miller y Roby (1971). Sen, no obstante, reconoce que Townsend se aleja de esta línea al asumir que la pobreza no es “un tema de desigualdad” (Sen 1983: 157, con n.7).

individuos y familias de una determinada sociedad y en los “estilos de vida”⁶⁷ que estos esperaban o con los que estaban dispuestos a conformarse (Townsend 1970: 24-5, 1979: 54). De este modo, en vez de interesarse por fijar el nivel de ingresos mínimos que permitirían hacer frente a los costes de una nutrición adecuada, este autor pone el foco en el componente social de la pobreza (Townsend 1962: 218-22; 1979: 50-60, esp. p. 51)⁶⁸.

En vista de lo señalado, cabe reconocer a Townsend el mérito de haber ampliado el espectro de elementos sobre los que se mediría la pobreza, así como el de haber llamado la atención sobre el papel que la sociedad desempeña en la determinación de esta. Pese a ello, su teoría ha sido objeto de críticas, como las de D. Piachaud, para quien este modelo presenta el peligro de atribuir a individuos con ingresos altos índices de privación elevados y viceversa, además de que muchos de los indicadores del estilo de vida propuestos por Townsend podían reflejar simplemente gustos o preferencias y no necesariamente privación (Piachaud 1981, 1987). No obstante, las críticas más vehementes del enfoque relativo van a provenir del economista y Premio Nobel de Economía, Amartya Sen, quien propugna una “vuelta” – aunque reformulada– al enfoque absoluto, mediante lo que se conoce como *capabilities approach* (“enfoque basado en las capacidades” o, simplemente, “de capacidades”) (Sen 1976, 1981, 1983, 1985a y b, 1987).

Este enfoque parte de la idea de que la sociedad puede determinar ciertas necesidades de los individuos, pero subraya que existe un “núcleo irreductible” de pobreza que no es posible contemplar en términos relativos (Sen 1981: 14-5, 17, 45-51; 1983: 156-63; 1985, 672-4). Dicho núcleo, que es independiente del nivel de ingresos del grupo de referencia, se encuentra integrado por lo que el autor denomina “capacidades mínimas para el funcionamiento” o aquellas necesidades básicas cuya insatisfacción genera indiscutiblemente una situación de privación, como la inanición⁶⁹. Sen diferencia entonces entre “funcionamientos” (aquellas cosas que una persona podría hacer o ser) y “capacidades” (las combinaciones de funcionamientos que uno podría alcanzar o entre las que podría elegir), distanciándose así de los enfoques absolutos tradicionales al reconocer un mayor número de factores de pobreza que los estrictamente monetarios (Sen 1987: 36; 1993: 31-2). Además, y aunque este autor considera que la pobreza es “absoluta” en el espacio de las capacidades, pues resulta

⁶⁷ “El conjunto de costumbres y actividades que los individuos y las familias comparten o a las que se espera que se unan” (Townsend 1979: 54).

⁶⁸ En una línea similar, P. Bourdieu argumenta que ni la pobreza ni la riqueza se pueden medir solo en términos económicos, en tanto que existe también un capital cultural, social y simbólico (Bourdieu 1986, [1994] 1997).

⁶⁹ Sobre esta cuestión, *vid.*: Sen 1983:160-9; 1985a: 675; 1985b; 1987: 36; 1993.

indiferente que otras personas hayan satisfecho estas o no, reconoce que aquella es “relativa” en el espacio de los bienes, que pueden ser muy diversos y variar en función de cada sociedad (Feres y Mancero 2001: 12; cf. Sen 1983: 160-7, 1985b, 1987: 24-6).

Pese a los esfuerzos realizados por Sen, su modelo perpetúa algunos de los problemas de los enfoques absolutos anteriores. Prueba de ello es la necesidad de establecer unas “capacidades básicas” de naturaleza universal (Nussbaum 2000) o de fijar una “línea de pobreza” en función de la distribución de tales capacidades (Ruggeri Laderchi *et al.* 2003: 254-6).

Paralelamente, y a pesar de las críticas sufridas, se asiste a una revitalización del enfoque relativo, con propuestas como la de la “exclusión social” (que parte del supuesto de que un individuo es pobre cuando no puede formar parte de lo que se consideran actividades normales en la sociedad en la que vive)⁷⁰ o la del modelo “participativo” (que incide en el papel de los pobres en la afirmación de su condición, o lo que es lo mismo, en la percepción que los sujetos tienen de su propia situación)⁷¹ (*ibid.*, 257-60).

La pervivencia del debate entre partidarios y detractores de los enfoques relativo y absoluto, al que se incorporan ahora –sintetizando al máximo el panorama– aquellos que abogan por reformular, matizar y/o incluso hallar un punto de encuentro entre ambos⁷², evidencia las dificultades que ha planteado y continúa planteando la definición de la pobreza. Como bien ha apuntado recientemente Claire Taylor en un estudio sobre la pobreza, el bienestar y la riqueza en la Atenas clásica:

“Lo anterior no hace sino subrayar el hecho de que la pobreza es una categoría histórica y que, por lo tanto, se encuentra marcada por y es producto de las relaciones sociales en un contexto histórico determinado; y que esta categorización resulta a menudo politizada y enfrentada”

(Taylor 2017: 11)⁷³

Aun teniendo en cuenta todos esos obstáculos, cuando no directamente la imposibilidad para llegar a una definición universalmente válida de la pobreza, resulta al menos factible

⁷⁰ Según Atkinson los tres principales rasgos de este modelo serían: la “relatividad” (la exclusión es relativa a una sociedad particular), la “agencia” (los pobres son excluidos como resultado de la acción de un agente o agentes, ya sea este interno o externo) y la “dinámica” (la exclusión no tiene que ver solo con la situación actual de los individuos, sino también con sus perspectivas futuras; aspecto que se relaciona con la idea de la “transmisión intergeneracional de la pobreza”) (Atkinson 1998: 13-14).

⁷¹ Para un mejor conocimiento sobre este modelo, *vid.* Chambers 1994, 1997.

⁷² Una síntesis de las diversas formas de entender la pobreza y de los principales enfoques en el estudio de la misma puede encontrarse en los ya citados trabajos de Spicker (1999) y Ruggeri Laderchi *et al.* (2003).

⁷³ La traducción al castellano es nuestra.

afirmar que esta se erige como una categoría socialmente construida (dentro de la cual pueden diferenciarse, a su vez, otra serie de “subcategorías” o “gradaciones”), que es fruto y que se mantiene gracias a desigualdades estructurales (pudiendo responder también a circunstancias coyunturales)⁷⁴, que presenta una naturaleza multidimensional (en tanto que va más allá de la mera carencia económica y/o material)⁷⁵ y que puede conducir a situaciones de marginalización y exclusión social⁷⁶.

2.1.2. ¿Qué se concibe por “pobreza” en la Atenas clásica? Definiciones antiguas y modernas

Las cuestiones que hemos tratado de exponer de manera resumida a lo largo del subapartado anterior resultan esenciales para entender y anticipar buena parte de las dificultades que surgen a la hora de estudiar la pobreza en la Atenas clásica. En este subepígrafe abordaremos más detenidamente el problema de la conceptualización y definición de la pobreza en este marco, atendiendo, por un lado, a las visiones o perspectivas que emanan de los estudios conducidos por historiadores modernos y, por otro, las que ofrecen los autores griegos.

2.1.2.1. *La pobreza en Atenas y su conceptualización en los estudios históricos*

En un ensayo que vería la luz en los primeros años de este siglo, Alice O’ Connor subrayaba el papel que jugaba el análisis histórico a la hora de proporcionar la narrativa que permitía entrelazar las variadas dimensiones de la pobreza –ideológicas, políticas, institucionales y culturales– y ponerlas en correlación con las contingencias políticas, movimientos sociales y eventos críticos que tenían lugar en un contexto determinado (O’ Connor 2001: 15-6). Tales reflexiones enlazan con dos cuestiones sobre las que se llamaba la atención en el apartado anterior: por un lado, que la pobreza no implica únicamente carencia económica y, por otro, que esta conforma una categoría histórica, social y culturalmente construida, inseparable, por tanto, del marco contextual en el que se inserta.

El hecho de que incidamos nuevamente sobre estas cuestiones responde a la tendencia generalizada que observamos entre los historiadores de la antigua Grecia a relegar a un segundo plano –cuando no directamente a obviar– las aportaciones procedentes de las ciudades

⁷⁴ La distinción entre “pobreza temporal” (aquella que se experimenta de manera ocasional o periódica) y “pobreza de larga duración”, “estructural” o “crónica” se encuentra ya en Townsend (1974: 33). Sobre estos tipos de pobreza, véanse, entre otros: Hulme y Sheperd 2003; Green y Hulme 2005.

⁷⁵ Como hemos visto esta característica habría sido puesta ya de relieve tanto por Townsend (1962: 218-25; 1974: 15, 24-5; 1979: 35-6, 38, 47, 50-60) como por Sen (p. ej.: 1987:36; 1993: 31-2).

⁷⁶ Esta postura defendida principalmente desde el modelo de “exclusión social”, al cual nos hemos referido anteriormente. Sobre la relación entre pobreza, exclusión y marginalización: Green 2006 (con bibliografía).

sociología y antropología social y cultural⁷⁷. En efecto, y a pesar de que algunos de los trabajos que se han llevado a cabo en los últimos años muestran, en mayor o menor medida, un cierto conocimiento teórico de las problemáticas que acompañan al estudio del fenómeno o se sirven de instrumentos propios de la sociología o de otras disciplinas sociales para fundamentar sus análisis (se recurre, por ejemplo, al índice de Gini para el cálculo de la desigualdad), llegado el momento de definir la pobreza, la mayoría de los autores tiende a recaer en ciertos tópicos que evidencian un notable desconocimiento del estado de las investigaciones sobre el fenómeno en las ciencias sociales. Así, por ejemplo, se afirma con frecuencia que la noción griega de pobreza difiere de la nuestra, en tanto que la primera “no atiende solo a criterios económicos”, de modo que incluye a sujetos que “hoy en día no consideraríamos pobres” (Austin y Vidal-Naquet 1977:16; Rosivach 1991: 189; Nieto 2010: 9, 29-30; Cecchet 2015: 27-8; entre otros).

Concepciones como la anterior no solo obvian el hecho de la que pobreza es un fenómeno socialmente construido, sino que asumen erróneamente que en la actualidad esta se mide única y exclusivamente en términos económicos. En este sentido, llama la atención que C. Taylor (2017: 12ss), cuyo análisis sobre la pobreza en la Atenas clásica adopta precisamente una perspectiva sociológica, considere que uno de los principales problemas a la hora de “conciliar” las nociones antiguas y modernas sobre la pobreza reside en el hecho de que dé cabida a una población más numerosa que la otra. Según Taylor, mientras que la categoría moderna de pobreza hace referencia al nivel más bajo dentro de un amplio espectro de riqueza, la categoría de *penia* (término usualmente traducido por “pobreza”, con los matices que señalaremos más adelante), considera a un mayor número de personas, al incluir a todos aquellos que no podían adscribirse a la categoría opuesta de *ploutos* (*id*).

Al mismo tiempo, y paradójicamente, llegado el momento de hablar de las “realidades” de la pobreza, esto es, de los “pobres”, muchos de los autores que remarcan que la noción griega de pobreza atiende a otros criterios además de los puramente económicos, se vuelven de manera casi exclusiva a estos últimos, como veremos a lo largo del presente estudio. La razón para ello se encuentra, quizás, en las dificultades que supone el intentar conciliar una imagen “relativa” y poco “tangibile” en términos materiales de la pobreza con cualquier

⁷⁷ Dos notables excepciones son el estudio de L. Cecchet (2015), que parte de la noción de “privación relativa”, y el de C. Taylor (2017), en el que se combina el enfoque “de capacidades” y el modelo de “exclusión social”.

tentativa de cuantificación o delimitación de los sujetos susceptibles de integrarse en dicha categoría.

La situación descrita ha venido favorecida, asimismo, por la escasez y la propia naturaleza de los testimonios que han llegado hasta nosotros. El *Pluto*, de Aristófanes, ofrece, de hecho, la única definición explícita de la pobreza que tenemos para la Atenas clásica⁷⁸. Tal definición se encuentra en un diálogo que confronta a Crémilo, presentado como el modelo de campesino “pobre”, con Penía, la personificación de la Pobreza. Penía, increpada por Crémilo, defiende la importancia de su “papel social” para el buen funcionamiento de la *polis*:

“[...] Si Pluto recobrara la vista y se distribuyera equitativamente entre todos, ningún hombre se ejercitaría en la sabiduría ni en oficio ninguno [...], ¿quién estaría dispuesto a ser herrero, constructor de barcos, carretero, zapatero, solador, lavandera, curtidor, o a romper con el arado la corteza de la tierra para recolectar el fruto de Deó, pudiendo vivir ociosos y despreocupados de todo eso? [...] Es gracias a mi existencia por lo que podéis haceros fácilmente con todo lo que necesitáis, porque yo [...] obligo al artesano, acuciado por la necesidad y la pobreza a buscarse su medio de vida [ἐγὼ γὰρ τὸν χειροτέχνην [...] ἐπαναγκάζουσα κάθημαι διὰ τὴν χρεῖαν καὶ τὴν πενίαν ζητεῖν ὁπόθεν βίον ἔξει]

(Ar. *Pl.*, 510-6, 532-4)⁷⁹

Esta sentencia de Penía será, no obstante, cuestionada por Crémilo, quien describe la vida del pobre en términos bastante más crudos (*ibid.*, 535-47), a lo que, a su vez, Penía responde afirmando que lo que el anterior ha descrito no es la vida del pobre, sino la del mendigo:

“Propio de la vida del mendigo, a quien tú te refieres, es, en efecto, vivir sin tener nada y de la del pobre lo es vivir haciendo economías y dedicado al trabajo y no tener nada de sobra sin que le falte de nada [πτωχοῦ μὲν γὰρ βίος, ὃν σὺ λέγεις, ζῆν ἐστινμηδὲν ἔχοντα· τοῦ δὲ πένητος ζῆν φειδόμενον καὶ τοῖς ἔργοις προσέχοντα, περιγίγνεσθαι δ' αὐτῷ μηδέν, μὴ μέντοι μηδ' ἐπιλείπειν]”.

(*Ibid.*, 552-4)

El *agon* entre Crémilo y Penía nos proporciona, pues, una definición de la pobreza que liga esta última a la idea del “trabajo”, la “falta de ocio” y la carencia “relativa”, a la vez que

⁷⁸ La pobreza, en efecto, pero también –y en estrecha relación con aquella– la idea de la “justicia”, económica y social, ocupan un papel especialmente significativo en esta obra (Ehrenberg [1943]1962: esp. pp. 68-72; Konstan y Dillon 1981; Sommerstein 1984; Olson 1990: esp. pp. 231 y 237; McGlew 1997; Zumbrunnen 2006; Morales Harley 2013; entre otros). Estos temas se encuentran también presentes en otras obras del mismo autor. Para el tema de la “justicia” en *Acarnienses*, vid. Frenkel 2018. Para la “pobreza” y la “justicia” en *Las Asambleístas*: Sommerstein 1984; Zumbrunnen 2006.

⁷⁹ Trad. de L.M. Macía Aparicio (Barcelona: Gredos, 2007); en adelante para todas las traducciones de esta obra.

la contrapone a las nociones de mendicidad y de riqueza. Tal definición se encuentra en la base de la asunción generalizada de que, para los antiguos griegos, los “pobres” (término con el que, por lo general, se traduce el griego *penetes*)⁸⁰ eran aquellos que “tenían que trabajar para vivir”⁸¹. Esta es la idea, de hecho, que emana en el siguiente pasaje de Austin y Vidal-Naquet (1977: 16):

“[...] Para nosotros la riqueza y la pobreza designan dos términos extremos sin ningún punto de contacto: se es rico cuando se tiene más de lo necesario para vivir “honorablemente”, y se es pobre si se tiene menos de este mínimo [...]. El criterio consiste en la posesión o carencia de determinado nivel de fortuna y no el trabajo en sí mismo. Se puede ser rico y trabajar, o pobre y no hacer nada. La definición griega es completamente distinta: las dos categorías no se corresponden con dos extremos, se hallan en contacto y, en determinado momento, pueden confluir en el centro. El criterio no se halla determinado por el nivel de fortuna, sino por la necesidad de trabajar. Para un griego se es rico cuando no hay necesidad de trabajar para vivir, y pobre cuando no se posee lo suficiente para vivir sin trabajar [...]”

La elevación de “la necesidad de trabajar” a rasgo definitorio de la noción de pobreza en el mundo griego sirve a estos autores para sentar la base de la distinción entre la concepción moderna del fenómeno y la propia de la antigua Grecia. En este sentido, las tesis de Austin y Vidal-Naquet se insertan dentro esa tendencia bastante generalizada, que mencionábamos anteriormente, a pensar que la pobreza se mide hoy día en términos exclusivamente económicos. Dicha interpretación, cabe añadir, lleva implícita una idea “absoluta” de la pobreza, en tanto que parte de la premisa de que riqueza y pobreza aluden actualmente categorías opuestas y extremas, a diferencia de la antigua Grecia, donde: “Las dos categorías no se corresponden con dos extremos, [sino que] se hallan en contacto y, en determinado momento, pueden confluir en el centro” (*ibid.*, 16). Esta misma idea la encontramos repetida en otros autores, como se observa, por ejemplo, en el siguiente texto de E.A. Nieto (2010: 9):

“Así, pues, [...] la distinción griega es muy diferente de la nuestra. El criterio utilizado para dividir a los hombres en ricos y pobres no se basaba en la posesión o no de una cierta fortuna, sino en la necesidad de trabajar. Ricos y pobres no se correspondían con dos puntos opuestos, sino que se tocaban, se imbricaban entre sí e incluso podían chocar ocasionalmente. Para un

⁸⁰ Para *penia* y *penes*: Chantraine 1968-80: 881. De la terminología de la pobreza nos ocuparemos en profundidad en el siguiente subepígrafe.

⁸¹ Al respecto *vid.*, p. ej.: Hemelrijk [1925] 1979: 140-150; Finley 1973b: 41; Austin y Vidal-Naquet 1977: 16; Ste. Croix 1981: 114-5; Markle 1985: 267 y 269; Descat 1986: 219-22 (esp. p. 221); Strauss 1986: 4; Ober 1989: 196; Nieto 2010: 9, 29-31, Valente 2011: 115; Helmer 2015b: 14.

griego se era rico si se podía vivir en la holganza y se era pobre si se estaba obligado al trabajo porque no se tenía lo suficiente para subsistir. Con esta perspectiva la mayoría de la población era tenida por menesterosa, puesto que estaba constreñida a laborar”.

En nuestra opinión, y si bien estamos de acuerdo en que el binomio “necesidad de trabajar” y “falta de ocio” es un componente integrante y fundamental de la conceptualización griega –al menos ateniense– de la pobreza, tal y como se desprende de Aristófanes y de alguna otra fuente antigua a la que luego se hará alusión, no creemos que esta pueda ni deba reducirse únicamente a dicho aspecto.

Otros autores defienden también la necesidad de matizar esta cuestión. Así, Sandrine Coin-Longeray, en una serie de trabajos de corte filológico, ha sostenido que las asociaciones entre pobreza y trabajo no serían, en verdad, demasiado numerosas en la poesía griega (Coin-Longeray 2001: 158-9; 2014a: 252; 2014b: 45-6). Además, según esta autora, en la poesía homérica y hesiódica el verbo *penomai* (πένομαι), al que generalmente se le atribuye el significado de “trabajar para ganarse la vida” y del que derivarían el nombre *penia* (πενία) y el adjetivo *penes* (πένης), no designaría tanto la idea de un “trabajo penoso y necesario para vivir” como la simple “ocupación”, sin acarrear, en ningún caso, la connotación de “pobreza” (Coin-Longeray 2001: 151-4; 2014a: 251-2). No será hasta Teognis (*El.*, 1.315 y 929) y, sobre todo, hasta época clásica, cuando se aprecie un cambio en este significado, pasando el término *penes* a designar no ya solo al “ocupado”, sino específicamente al “carente de ocio” por tener que trabajar a causa de su pobreza (Coin-Longeray 2001: 252-3; 2014a: 154).

William Desmond (2006), por su parte, cuestiona también esta asociación “universal” entre “riqueza/ocio” y “pobreza/trabajo” poniendo como ejemplo el caso de Hesíodo. Este era, en su opinión, un campesino relativamente acomodado⁸² que, sin embargo, trabajaba y recomendaba trabajar de manera incesante, pues, para él, era esto último lo que hacía al campesino rico (*ibid.*, 30). En opinión de Desmond, ser rico significaba en el caso del poeta beocio, no tanto el disponer de ocio para escribir su poesía como el poseer bienes materiales; una casa, un buey, un arado, un esclavo y graneros rebosantes de grano (*id.*, con n.20)⁸³.

Lucia Cecchet (2015: 42) apunta muy acertadamente, a nuestro parecer, que esta estrecha relación entre trabajo y pobreza podría ser el resultado –aunque quizá no siempre– de

⁸² Para una discusión, con bibliografía, sobre la posición social de Hesíodo (campesino independiente o miembro de la “élite”), *vid.* Valdés Guía 2019c: 389-394. Sobre el debate en torno al número de hectáreas que separan al campesino “acomodado” del campesino más “pobre” se tratará en el Capítulo 3.

⁸³ Cuadro que se podría extrapolar igualmente a Atenas.

una visión sesgada, que tendría su origen en ciertos sectores de la aristocracia y de los grupos dominantes. De manera similar, Claire Taylor (2017: 35-6), cuya postura en este punto suscribimos plenamente, afirma que, pese a que el ideal ocio/trabajo es indudablemente parte integrante del fenómeno de la pobreza en Atenas, este no debe contemplarse únicamente desde ese enfoque. En su opinión, tal perspectiva conduce a una visión extremadamente reduccionista, a la vez que enormemente amplía de la pobreza en la Atenas clásica, en tanto a que esta pasaría a conformar una categoría en la que se incluiría todo aquel que no fuera rico (*id.*). Taylor, por tanto, aunque no niega que la concepción ateniense de pobreza esté conectada con la “falta de ocio” o con la “necesidad de trabajar para vivir”, también considera otros elementos, como la propia dimensión material del fenómeno (relacionada con la escasez o falta de riquezas y/o ingresos) o el modo en el que se articularían las relaciones sociales (donde incluye las prácticas de “exclusión” y/o “marginalización” social) (*ibid.*, 24-5, 27).

En síntesis, lo que se ha tratado de poner de relieve en las páginas precedentes es el hecho de que buena parte de las visiones modernas sobre la concepción griega y/o ateniense de la pobreza reducen esta a la “necesidad de trabajar” y a la “falta de ocio”, en parte, quizá, por estar excesivamente fundadas en la definición de pobreza que ofrece el *Pluto* de Aristófanes, en parte también por la influencia que tiene en algunos de estos autores la visión primitivista de la economía antigua, que pone el acento en los aspectos no exclusivamente materiales o económicos de aquella⁸⁴. En los últimos años, no obstante, fruto de una revisión crítica de estas tesis y de los aportes de la reflexión sociológica en este campo, algunos estudiosos han comenzado a matizar esa relación entre “pobreza” y “trabajo”.

En el siguiente punto nos ocuparemos de forma muy somera de cómo se articula este binomio pobreza-trabajo en los autores griegos y cuál es o cuáles son las dificultades principales que se plantean a la hora de aproximarse a la noción de pobreza en la Atenas clásica a partir de las fuentes antiguas.

2.1.2.2. *La pobreza en Atenas y su conceptualización en los autores griegos*

Comentábamos en el apartado anterior, que la idea de que la concepción griega de la pobreza resultaba indisociable de “la necesidad de trabajar para vivir” y de “la falta de ocio” se había fundado básicamente en una serie de afirmaciones recogidas en el *Pluto* de Aristófanes (532-4, 552-4, 617-8). A este respecto, señalábamos también que, S. Coin-Longeray había defendido que, a excepción de estos pasajes, las asociaciones entre pobreza y

⁸⁴ *Vid.* n.30.

trabajo no eran, en realidad, demasiado numerosas en el mundo griego (al menos para el ámbito poético) (Coin-Longeray 2001: 252; 2014b: 159). Según esta autora, excluyendo los textos citados, las únicas ocurrencias en la poesía griega donde se relacionan claramente estos elementos son un fragmento de Mimnermo (fr. 2.12 West), en el que alude a la necesidad de trabajar cuando el patrimonio desaparece, y una mención en Solón (fr. 1.41 West) al hecho de verse “forzado a los trabajos” por la pobreza (Coin-Longeray 2001: 252; 2014b: 159). Junto a estos testimonios que se remontan a época arcaica, Coin-Longeray incluye también una referencia en las *Suplicantes*, de Eurípides, en la que el trágico, jugando con la etimología de ambos términos, escribe: γαπόνος δ’ ἀνὴρ πένης (“un hombre pobre trabaja la tierra”, v. 420)⁸⁵.

No obstante, y pese a lo señalado por esta autora, alusiones al vínculo entre pobreza y trabajo, si bien de tipo más “indirecto”, pueden encontrarse igualmente en Homero (por ejemplo, en el Canto XV de la *Odisea*, vv. 321-5, donde se mencionan pequeños trabajos que desempeñan los pobres, o en el Canto XVIII, vv. 356ss., donde Eurímaco le ofrece a un Ulises disfrazado de mendicante trabajo como jornalero en sus tierras) y en Hesíodo (quien, en *Op.*, 299ss., advierte a su hermano Perses sobre la necesidad de trabajar como manera de evitar el hambre y, por ende, la pobreza)⁸⁶. La poesía de Solón también proporciona más evidencias en este sentido. Así, por ejemplo, al referirse a la situación previa a sus reformas, el legislador alude a aquellos individuos que sufrían “humillante esclavitud” dentro del Ática (fr. 24D West, ll. 13-14), probablemente campesinos endeudados, pero también *thetes* y hectémoros que, por su pobreza, se veían obligados a trabajar las tierras para otros (Arist. *Ath.*, 2.2-3; Diog. Laert. 1.45; cf. Valdés Guía 2006c: 158)⁸⁷.

Los testimonios anteriores, sumados a los destacados por Coin-Longeray, evidencian la existencia, al menos desde época arcaica, de una asociación entre pobreza y trabajo, pero sobre todo entre aquella y esas actividades que son calificadas de “serviles”, en tanto que conllevan una suerte de dependencia de aquel para quien se realizan y de quien, a cambio, reciben un “salario” o manutención. Esta idea, parece mantenerse igualmente en época clásica. Sin ánimo alguno de exhaustividad, referencias al binomio pobreza-trabajo

⁸⁵ Seguimos aquí la traducción propuesta por Coin-Longeray (2001: 251). La traducción desde el francés es nuestra.

⁸⁶ Sobre el papel del hambre en la creación de la identidad social del “pobre”: Fernández Prieto, 2020b. Para el análisis de esta misma cuestión en la Tardoantigüedad, *vid.* Holman 1999.

⁸⁷ Sobre la situación de estos individuos antes de las reformas solonianas, incluyendo el debate sobre la condición de *thetes*/hectémoros, aludiremos solo brevemente en el siguiente capítulo.

(especialmente manual y banáutico) pueden encontrarse también en *Electra*, de Eurípides, donde se describe al pequeño labrador, *autourgos*, con el que se ha desposado a la hija de Agamenón, como un “pobre” (vv. 37-8, 253, 362, 394, 1139), que “labra el campo con la ayuda de sus bueyes” (vv. 78-9). La madre del propio Eurípides, si atendemos a las burlas hechas por Aristófanes (*Ach.*, 478, *Ra.*, 840; *Th.*, 387, 456), trabajaría como verdulera debido a su pobreza. Pobreza o, al menos, “bajo origen”, y necesidad de desempeñar un oficio vienen igualmente de la mano en otras comedias de Aristófanes, como atestigua, por ejemplo, la figura del Morcillero en los *Caballeros* (181, 187) o como se deduce en el *Pluto* (428, 435-6) del hecho de que Crémilo y Blepsidemo confundan a Penía, la Pobreza, con una simple vendedora o una tabernera. Continuando con el género cómico, en el *Misántropo*, de Menandro (aunque ligeramente posterior al periodo que comprende este estudio)⁸⁸, encontramos de nuevo designado como “pobre” al pequeño campesino que trabaja su parcela (v. 130, 285). En esta obra, además, se pone en boca del personaje de Gorgias una definición de pobreza muy similar a la del *Pluto* de Aristófanes:

“[...] Te conviene mejor cavar con nosotros, pues, si hay suerte, al verlo [se refiere al misántropo], quizá acepte un poco de conversación por tu parte, creyendo que eres un pobre que trabaja para vivir [νομίσας αὐτουργὸν εἶναι τῷ βίῳι πένητα]”

(Men. *Dysc.*, 369-70)⁸⁹

Platón, en la *República* (553c), alude a aquel que: “humillado por su pobreza se vuelve hacia el trabajo”; mientras que Jenofonte, en los *Recuerdos de Sócrates* (2.7.2-12), presenta a dicho filósofo recomendando a un tal Aristarco, que atraviesa apuros económicos, que ponga a trabajar a las mujeres de su casa para salir de tal situación. Más referencias en este sentido pueden encontrarse, asimismo, en varios pasajes de la *Política* de Aristóteles, en los que, por ejemplo, se analiza la proximidad entre esclavitud y pobreza y entre trabajo y pobreza que la tiranía y la oligarquía propician (1260a 40-1260b), o en los que se conecta pobreza, trabajo y “fatigas” (1310a 13), o directamente, se relaciona la falta de nobleza con la pobreza y el desempeño de un trabajo manual (1317b 7). Los discursos de los oradores ofrecen también evidencias similares, como se aprecia en el *Contra Eubúlides*, de Demóstenes, donde Euxíteo se defiende de la acusación lanzada contra él a través de su progenitora, afirmando que, si su

⁸⁸ Esta obra fue probablemente presentada por primera vez en el festival de las Leneas en el 317/6 a.C. (Bádenas de la Peña 1986: 8).

⁸⁹ Trad. de P. Bádenas de la Peña (Madrid: Gredos, 1986); en adelante para todas las traducciones de Menandro.

madre había ejercido como nodriza y vendedora de cintas, lo había hecho empujada por la pobreza (57.31, 34-6).

A tenor, pues, de las ocurrencias anteriores, parece razonable concluir que la “necesidad de trabajar” sería, en efecto, una parte integrante y fundamental de la noción de pobreza en la Atenas clásica. Sin embargo, no parece adecuado reducir dicha noción a este único elemento, y, de hecho, las propias fuentes griegas apuntan a una concepción más amplia del fenómeno, que da cabida también al componente económico o “material”. Esta dimensión económica de la pobreza puede intuirse en algunos de los pasajes citados antes; por ejemplo, tanto en *X. Mem.*, 2.7.2-12 como en *Dem.* 57.31, 34-36 se deja entrever que es la necesidad, la penuria económica –si bien “coyuntural” – la que impulsa a los “pobres” desempeñar un oficio.

Otros testimonios resultan todavía más explícitos en este sentido. Así, en la descripción que Penía hace de la vida del “pobre”, que contrapone a la del “mendigo”, no solo se alude a la necesidad de trabajar, sino también al hecho de: “[...] vivir haciendo economías [...] y no tener nada de sobra sin que falte de nada” (*Ar. Pl.*, 553-4). Definiciones similares se encuentran también en Jenofonte (*Mem.*, 4.2.37), “son pobres, en mi opinión [responde Eutidemo a Sócrates], los que no tienen bastante para pagar lo que deben, y ricos los que tienen más de lo suficiente”⁹⁰; en Aristóteles (*Rh.*, 1372b 15-16), quien asegura que “se puede estar necesitado de dos modos: o bien de lo necesario, como los pobres, o bien de lo superfluo, como los ricos”⁹¹; y en Demóstenes (18.102), donde se designa como “pobres” a los poseedores de bienes moderados y escasos.

Las descripciones anteriores parecen apuntar, no obstante, a una concepción de la pobreza, *penia*, en términos “relativos”, en tanto que no se hace mención alguna a un determinado umbral de recursos por debajo del cual uno pudiera ser considerado “pobre”. En este sentido, Luis Gil, tras analizar la idea de pobreza y de riqueza subyacentes en Menandro, concluye que: “[Pobreza y riqueza] no son magnitudes absolutas, sino relativas, [que] no corresponden a las forzosidades de la naturaleza, sino a las veleidades de la fortuna [...]” (Gil 1974: 172).

En línea con lo anterior, cabe añadir, que la categoría de “pobreza” se construye y se presenta con frecuencia en los autores griegos en oposición o, más bien, en relación con la de

⁹⁰ Trad. de J. de Zaragoza (Madrid: Gredos, 1993), en adelante para todas las traducciones de esta obra.

⁹¹ Trad. de Q. Racionero (Madrid: Gredos, [1990] 1994), en adelante para todas las traducciones de la *Retórica*.

“riqueza”⁹². Dicha cuestión ha sido puesta ya de relieve en numerosos trabajos (*vid.* Hemelrijk [1925] 1979: 64; Gauthier 1976: 38-9; Austin y Vidal Naquet 1977:16; Galbois y Rougier-Blanc 2014: 39)⁹³, por lo que no creemos necesario incidir aquí más en ella.

La ambigüedad y escasa precisión de las fuentes a la hora de definir la pobreza en términos materiales plantea algunos problemas desde el punto de vista del análisis histórico. Para empezar, nos encontramos con la dificultad para conciliar esas visiones modernas que aún conciben la pobreza en sentido exclusivamente económico, con el hecho de que los griegos definan como “pobre” al campesino que dispone de más de un buey para arar sus tierras (*E. El.*, 79) o a quien cuenta con algún esclavo, caso de Crémilo en el *Pluto* o Aristarco (*X. Mem.*, 2.7.2)⁹⁴; esto es, individuos que, aparentemente, y desde un punto de vista puramente económico, no deberían de situarse en esa categoría⁹⁵.

La cuestión anterior se complica todavía más por la asimilación e identificación que se hace en algunos autores clásicos (desde posiciones contrarias a la democracia) del *demos* con los *penetes*. En este sentido resulta pertinente hacer un pequeño inciso para traer de nuevo a colación la advertencia de N. Morel (2006: 29) sobre el peligro de una identificación del fenómeno de la pobreza en la Antigüedad basada en las afirmaciones interesadas de las élites, en tanto que estas tendían a presentar al “pueblo” como una masa indiferenciada, aplicando de forma “indiscriminada” el vocabulario de la pobreza. Bajo esta óptica cabría contemplar, pues, el comentario de Jenofonte de que los gobernantes de Atenas: “[...] afirmaban que se veían obligados por la pobreza del pueblo [διὰ δὲ τὴν τοῦ πλήθους πενίαν] a ser injustos en sus tratos con otras ciudades” (*Vect.*, 1.1)⁹⁶. De igual modo, el Viejo Oligarca, aunque en un primer momento parece distinguir entre el *demos* y los “pobres”, termina por integrar a unos y a otros dentro de un mismo bloque confrontado al de los ricos y poderosos: “[...] En primer lugar diré, pues, que allí constituye un derecho el que los pobres y el pueblo [οἱ πένητες καὶ ὁ δῆμος] tengan más poder que los nobles y los ricos [τῶν γενναίων καὶ τῶν πλουσίων] [...]”

⁹² *Vid.* p. ej.: *X. Mem.*, 4.2.37; *Pl. R.*, 551d; *Arist. EN*, 1159b 10; *Pol.*, 1279b 40-1280b 7; *Rh.*, 1372b 20; *Ar. V.*, 340-1, 1003-8; *Ec.*, 198-9; *Lys.* 24.17; 27.9; *Isoc.* 5.89; *Dem.* 24.112.

⁹³ Esto permite explicar, en parte, el hecho de que muchos de los trabajos que han estudiado la pobreza en la antigua Grecia, lo hayan hecho ocupándose de este tema de manera conjunta al de la riqueza.

⁹⁴ Aunque, como se ha señalado, la pobreza de este último podría ser “coyuntural”, resultado de un momento crítico del ciclo vital de *oikos*.

⁹⁵ Valente (2011: 116) comenta que, aunque algunos *penetes* pudieran llegar a enriquecerse, debido al hecho de que su riqueza no se fundaba en la tierra, podían continuar siendo socialmente considerados como “pobres”. Para la distinción entre “pobreza económica” y “pobreza social”: Patlagean 1977.

⁹⁶ Trad. de O. Guntiñas Tuñón (Madrid: Gredos, 1984); en adelante para todas las traducciones de esta obra.

(*Ath.*, 1.2)⁹⁷; para pasar, a continuación, a identificar la democracia con el gobierno de los pobres:

“[...] Asimismo los verás manteniendo la democracia [...] que otorga [...] más poder a los de baja condición, a los pobres y a los partidarios del pueblo [τοῖς πονηροῖς καὶ πένησι καὶ δημοτικοῖς] que a las personas importantes. Pues [...] si se favorece a los pobres, a los partidarios del pueblo y a las personas más débiles [οἱ μὲν γὰρ πένητες καὶ οἱ δημόται καὶ οἱ χείρους εὖ πράττοντες καὶ πολλοὶ οἱ τοιοῦτοι] [...] engrandece la democracia”.

(*Ibid.*, 1.4)

Una reflexión similar la encontramos en Aristóteles (*Pol.*, 1279b-1280a 7, 1290a 30-1290b 4), para quien la democracia pasa a ser directamente “el gobierno de los pobres”⁹⁸.

Junto a las dificultades que hemos ido señalando, cabría considerar también los escollos que estas conceptualizaciones “relativas” del fenómeno habrían supuesto para cualquier intento de cuantificar la pobreza en Atenas (un asunto ya de por sí delicado por los problemas que entraña el manejo de datos estadísticos en el mundo antiguo)⁹⁹. La cuestión de la cuantificación de la pobreza entronca, asimismo, con otra polémica, que es la de si esta última puede definirse sobre la base de criterios cuantitativos o si, por el contrario, es más adecuado atender a criterios cualitativos. A este respecto, Nieto (2010: 9) considera que, en el mundo griego, pobreza y riqueza eran ante todo cualidades morales; algo similar a lo que entiende Cecchet (2015: 28), quien afirma que: “A la hora de construir una idea política de la pobreza, los atenienses harían distinciones no tanto en términos de cantidad como en términos de cualidad”. Para esta última autora resulta evidente, por tanto, que ni la *penia* (la “pobreza”) ni la *ptocheia* (la “miseria extrema” o la “mendicidad”) dan una clara definición del estatus económico del sujeto o grupo, ya que el término *penetes* (“los pobres”) englobaría a toda una serie de individuos con realidades económicas muy diversas (*ibid.*, 27). Esta concepción de la *penia* como categoría moral es precisada por Taylor (2017: 45-6), quien, refiriéndose al caso específico de la Atenas de los ss. V y IV a.C., afirma que los pobres no serían meramente

⁹⁷ Trad. de O. Guntiñas Tuñón (Madrid: Gredos, 1984); en adelante para todas las traducciones de esta obra.

⁹⁸ Sobre esta cuestión: Ste Croix 1981 71-3; Taylor 2017: 33, n.9. Nótese que el término *demos* puede estar revestido de una doble connotación, pudiendo ser también empleado para designar solo a la parte más baja de este (Finley 1973a: 12; Ober 1989: 192-4, 2007). Para el *demos* en época arcaica: Werlings 2010. Para su significado en época clásica: Hansen 2010.

⁹⁹ Pese a ello, se han llevado a cabo algunos intentos para tratar de establecer la “línea” o el “umbral” de pobreza, cuantificar el número de pobres y/o estudiar el grado de desigualdad existente en dicha *polis*. Para mínimos de subsistencia: Foxhall y Forbes 1982; Markle 1985; Gallant 1991. Para desigualdad y distribución de la tierra y la riqueza: Davies 1971; Ober 2010; Kron 2011; Gallego 2016; Taylor 2017: 77-112.

aquellos que carecían de bienes materiales como comida, vestido, techo, etc.; sino aquellos que estaban igualmente faltos de ciertas cualidades morales.

En efecto, se observa la tendencia de algunos autores griegos a atribuir a la pobreza y, por ende, a los pobres, especialmente a los *ptochoi*, un conjunto de rasgos o cualidades morales negativas (*vid.* Capítulos 6 y 7). Tales caracterizaciones parten principalmente de visiones aristocráticas (generalmente de tendencia oligárquica en época clásica), que mantienen la distinción moral entre *kakoi* (término que sirve para calificar a los “pobres”, pero también a los “nuevos ricos”) y *agathoi* (que designa a los “ricos” y a los “aristócratas de linaje”)¹⁰⁰. La pobreza llega a ser concebida, así, como una enfermedad (*E. El.*, 375-6)¹⁰¹, que puede conducir a actos condenables (ej.: *X. Smp.*, 4.36; *Pl. R.*, 552c-d; *Dem.* 18.257). La pobreza se caracteriza, además, por: la *amechania* (“impotencia”) (ej.: *E. Med.*, 648; *Ar. Ra.*, 1429; *X. HG*, 1.4.15; *Oec.* 9.1.4; *Pl. R.*, 584b; *Arist. EN*, 1147a 7)¹⁰², la *ataxia* (“carencia de orden”, “falta de disciplina”), la *apaideusia* (“falta de educación” o de “cultura”, “ignorancia”) y la *amathia* (“ignorancia”) (ej.: [*X.*] *Ath.*, 1.5.; *E. Suppl.* 420-1)¹⁰³, así como por la *adikia* (“injusticia”) (ej.: *Pl. Lg.*, 679b-c; *Arist. Pol.*, 1285a 14-16)¹⁰⁴. L. Cecchet (2015: 28) afirma, no obstante, que esas cualidades negativas no se atribuyen a la pobreza en general, sino a una categoría específica de esta: la pobreza “inactiva” o “no productiva” (que la autora identifica con la *ptocheia*) (*ibid.*, 42-3). De la distinción entre pobreza “activa” e “inactiva” se tratará en el Capítulo 7.

En este punto es interesante que nos remitamos de nuevo, sin abandonar la problemática de la consideración cuantitativa/cualitativa del fenómeno, al ya célebre pasaje de Aristófanes (*Pl.*, 535-54), en el que Penía refutaba la descripción de pobreza (*penia*) hecha por Crémilo, argumentando que lo que este acababa de describir no era la vida del pobre (*penes*), sino la del mendigo (*ptochos*), la cual se caracterizaba por el hecho de “no tener nada” (v. 552).

¹⁰⁰ Para la caracterización de los *kakoi* (identificados con el *demos*) por oposición a los *agathoi* (los *aristoi*) en la épica homérica y en el Arcaísmo en general, *vid.*, entre otros: Adkins 1972: 37-46; Fouchard 1997: 33ss. (esp. p. 34); Papakonstantinou 2004. Para la figura del *kakos* en época clásica y su identificación con el “pobre”, pero también con el “nuevo rico”: Gouldner 1965; Tolbert Roberts [1994] 1996: Caps. 3 y 4 (esp. pp. 50-1, 91, 135); Rosenbloom 2004a y b; Christ 2006, 2008; Fisher 2008.

¹⁰¹ Esta idea la encontramos también en la lírica arcaica: *Bacchyl. Ep.*, 1. 168. Pobreza como mal similar a la enfermedad: *Arist. EN.*, 1115a 10 y 17.

¹⁰² Sobre la *amechania* y el adjetivo derivado, con sus ocurrencias en la literatura griega (no exclusivamente clásica): Nieto 2010: 58.

¹⁰³ Nieto 2010: 318; Taylor 2017: 45, con n.69.

¹⁰⁴ Para la consideración moral de la pobreza en general, *vid.*, entre otros: Dover 1974: 109ss., Coin-Longeray 2001: 156-207; 2014a (esp. pp. 53-61); 2014b: 252-6; Nieto 2010 (esp. pp. 10, 18, 34, 38-9, 157-8, 161ss., 213, 218, 267, 274ss., 284, 294, 312-4, 332ss., 372ss., 396, 428); Galbois y Rougier-Blanc 2014: 39-42; Taylor 2017 (esp. pp. 45-6).

Sin entrar a discutir si el pasaje anterior debe ser considerado en términos de simple distinción sofisticada o si, por el contrario, aquel debe tomarse como evidencia de la realidad social del momento (cf. Konstan y Dillon 1981: 384-5; Sommerstein 1984: 329; Lévy 1997: 202-5; Valente 2011), lo que interesa aquí resaltar es que, al menos en época clásica, los atenienses diferenciaban entre dos tipos de pobreza: la *penia* y la *ptocheia*. Una lectura al pie de la letra de dicho pasaje parece resolver esta cuestión terminológica sobre la base de criterios exclusivamente económicos o cuantitativos, donde tanto *penia* como *ptocheia* harían referencia a dos grados o categorías de pobreza: una pobreza “moderada” o “relativa” (*penia*) y una pobreza “absoluta” o “indigencia” (*ptocheia*) (Lévy 1997: 202-4; Valente 2011: esp. pp. 116 y 118)¹⁰⁵.

La mayoría de los estudiosos, sin embargo, considera que la distinción entre ambos términos no descansa tanto o, no únicamente, al menos, en criterios de tipo cuantitativo como de naturaleza cualitativa. Esto es, *penia* y *ptocheia* no aluden solo a dos circunstancias diversas desde el punto de vista económico o material, sino también desde el punto de vista moral (Coin-Longeray 2001: 206-7, 2014a: esp. pp. 48-61; Roubineau 2013, 2015: 102-4, 303-6; Cecchet 2015: 28, 49-66; Helmer 2015b; Taylor 2017: 38-42; Valdés Guía 2018a). De esta forma, mientras que la *penia*, como se ha visto, se asocia normalmente a la idea del trabajo y del esfuerzo, pudiendo en determinados momentos llegar a evocar o ser sinónimo incluso de las virtudes del buen ciudadano (Th. 2.37s.; Hdt. 1.30, 7.102.1; 9.82)¹⁰⁶, la *ptocheia* alude con frecuencia a la bajeza moral del individuo¹⁰⁷.

Desde nuestro punto de vista, sin embargo, y aun cuando somos conscientes de que la noción de *ptocheia* resulta casi inseparable de toda una suerte de connotaciones morales negativas (*vid.* Caps. 6 y 7), creemos que es un error minusvalorar la dimensión cuantitativa o económica del fenómeno. En efecto, más allá de los estereotipos del mendigo o de otras figuras afines que nos proporciona la literatura griega, lo que verdaderamente identifica al *ptochos* “real”, pero también al individuo que se presenta a sí mismo o a su defendido de esta

¹⁰⁵ Esta distinción no parece estar tan clara, en cambio, ni en Antifonte (fr. 3.158) ni en Platón (*Symp.*, 203a-c); texto este último en el que se presenta a Penía y a su hijo Eros con los rasgos propios del mendigo.

¹⁰⁶ Esta idea casi “virtuosa” de la pobreza es la defendida por Penía en Ar. *Pl.*, 510-6, 532-4. Sobre la relación entre la pobreza rural y el ideal del buen ciudadano ateniense, representado por el “mito” del campesino-hoplita: van Wees (2001); Cecchet 2015: 30, con n.72 (con bibliografía). La asociación entre pobreza y virtud se encuentra ya en época arcaica: Sol. fr. 15 West= 4 Adrados.

¹⁰⁷ Nieto 2010: 18, 176ss., etc.; Coin-Longeray 2014a: 62-5, 2014b: 187-201 (esp. pp. 187-94); Cecchet 2015: 52-59; Helmer 2015b: 30-4.

guisa ante el tribunal o la *Boule*¹⁰⁸, es su penuria extrema. Otra cosa es que esta miseria pueda llevarle luego a recurrir a ciertas prácticas, actividades o relaciones –de dependencia y subordinación– consideradas socialmente, al menos por un sector de la población, como “viles”, “bajas” y/o “degradantes” y que esto, a su vez, se refleje en o retroalimente la consideración moralmente negativa de la *ptocheia*.

En cualquier caso, si *penia* y *ptocheia* designan circunstancias diversas desde el punto de vista material y moral, la cuestión que emerge ahora es si, a ojos de los griegos, los *ptochoi* estarían integrados dentro de la categoría de los *penetes* o si estos conformarían un grupo aparte. Rosivach (1991: 190 n. 3) se inclina por la primera de estas dos opciones, frente a Valente (2011: 116-8), quien aduce, además, que la visión del estudioso anterior está “contaminada” por el manejo de fuentes de matriz aristocrática, cuyos autores estarían poco interesados en distinguir niveles de pobreza, lo que podría explicar que incluyeran dentro de la categoría de *penetes* a individuos que podrían calificarse como *ptochoi* (*ibid.*, 116-7). Desde nuestro punto de vista, en cambio, esto último se debería más a la instrumentalización del discurso y a los cambios en las realidades socioeconómicas de la pobreza (que podrían llevar a que los límites entre una y otra categoría se desdibujasen en la práctica), que a un mero uso “aleatorio” de la terminología, fruto de una visión de los pobres como una masa indiferenciada. En este sentido, creemos que la solución intermedia que propone J.-M. Roubineau (2013) es la que mejor refleja la categorización ateniense de la *penia* y la *ptocheia*. Roubineau afirma que, cuando el recurso al concepto de *penia* se inserta en una representación del cuerpo social y en una reflexión sobre las categorías socioeconómicas, la *penia* se concibe claramente como algo distinto de la *ptocheia* (oponiendo aquellos que viven de su trabajo a aquellos que viven de la limosna); en cambio, cuando la *penia* sirve para designar la miseria o la pobreza en su conjunto, esta engloba la *ptocheia*, que constituye su extremo (*ibid.*, 19-21). Dicho con otras palabras, cualitativamente la *ptocheia* sería una categoría –puesta casi– a la de la *penia*, pero cuantitativamente esta podría conformar la cara extrema de la *penia*.

Es importante que hacer notar en este punto, aunque en parte ya se ha anticipado, que la noción griega de *ptocheia* (y sus derivados) no se restringe exclusivamente a la idea moderna de “mendicidad”, sino que resulta algo más amplia, abarcando dos realidades muy próximas,

¹⁰⁸ Lys. 32.17; Is. 5.39; [Dem.] 44.3-4. Sobre el recurso al vocabulario de la pobreza extrema y de la mendicidad en las litigaciones por herencias: Cecchet 2015: 218-24.

aunque diversas. De una parte, la *ptocheia* permite designar la situación en la que se encuentra el mendigo en sentido estricto (es decir, la de aquel que tiene que pedir limosna para vivir); de otra, permite expresar la idea de miseria extrema, de aguda pobreza, pero sin que ello implique necesariamente la caída en la mendicidad o la práctica de esta (Roubineau 2013: 16; 2015: 367). Es con este último sentido, y no con el de “mendigo”, en el que quizá habría que interpretar la imprecación de Penía a Crémilo por haber descrito la vida del *ptochos* y no la del *penes* (*Pl.*, 535-47, 552-4, 617-8).

Una vez que nos hemos aproximado a las nociones griegas de *penia* y *ptocheia*, queda pendiente la cuestión de quiénes son los “pobres” en Atenas; es decir, qué individuos o grupos podían ser incluidos –o ser susceptibles de incluirse– dentro de las categorías de *penetes* y/o *ptochoi*. Dado que este es un tema bastante complejo, en parte por los problemas que se derivan de la propia concepción ateniense de la pobreza, pero también por otros factores, como la necesidad de reflexionar sobre distintas situaciones socioeconómicas o el hecho de considerar a los pobres como una realidad dinámica y no meramente estática, hemos creído conveniente no tratar aquí esta cuestión, y examinarla más detalladamente en el siguiente capítulo.

2.2. Más allá de *πενία* y *πτωχεία*: una aproximación al léxico de la pobreza en la Atenas clásica

Definir qué es lo que los atenienses entendían por “pobreza” requiere también conocer los términos que estos empleaban para referirse a dicho fenómeno y a sus protagonistas. Así, por ejemplo, el uso o la preferencia por uno u otro término puede ser un indicativo de que nos encontramos ante diversas realidades; mientras que la introducción o el abandono de ciertos términos nos puede estar hablando de mutaciones en las realidades o percepciones del fenómeno. Del mismo modo, el uso de una determinada voz para designar una realidad que teóricamente no le corresponde puede responder a una instrumentalización a nivel discursivo, pero también a la existencia de cierta confusión porque la frontera que separa las realidades que subyacen tras tales términos empieza a diluirse en la práctica.

Cabe apuntar, no obstante, que no es el objetivo de esta sección llevar a cabo un estudio exhaustivo de la terminología griega relativa a la pobreza ni de su etimología, pues existen ya interesantes y completos estudios en esta línea, que pueden consultarse para una mayor profundización en este asunto. Destacamos en este sentido los trabajos de S. Coin-Longeray (2001, 2014a, 2014b), centrados en el ámbito poético, y la tesis doctoral de E.A. Nieto (2010),

en la que esta autora realiza un encomiable esfuerzo por fijar un *corpus* que recoge el vocabulario de la pobreza desde los poemas homéricos hasta época tardía, incluyendo tanto términos específicos como aquellos que en algún momento pueden servir para aludir a la pobreza.

Dicho esto, y a fin de que la exposición resulte más clara, hemos decidido estructurar el presente apartado en dos breves subapartados, distinguiendo así el vocabulario referente a la necesidad y a la pobreza “relativa” del que alude a la miseria extrema, la errancia y la mendicidad. Cabe añadir que únicamente se han recogido los términos más importantes y frecuentes en época clásica, excluyéndose todos aquellos que caen en desuso en estos momentos o que, aunque puedan asociarse a la mendicidad y/o la pobreza, por sí solos no expresan esta idea. Asimismo, tampoco se han incluido esos términos que, si bien no aluden a la pobreza *per se*, pueden corresponderse con las realidades de aquella, ya que de estos se tratará en los siguientes capítulos.

2.2.1. La terminología de la necesidad y de la pobreza

▪ Ἀπορία / Ἀπορος

Ἀπορία (n.): “Necesidad”, “escasez”, “falta de recursos”, “penuria” (Chantraine 1968-80: 929; *LSJ* 195. Cf. Nieto 2010: 65-6).

Ἀπορος (adj.): “Pobre”, “necesitado”, “carente de recursos” (Chantraine 1968-80: 929; *LSJ* 195. Cf. Nieto 2010: 66).

Tanto el sustantivo como el adjetivo se emplean para referirse a la pobreza (ej.: Th. 1.11.1, 2.81.8, 4.26.2; Ar. *Ra.*, 807; Lys. 24.17; [Dem.] 59.6-7) y al pobre (ej.: Th. 1.9.2, 3.53.3; S. *OC*, 1735; Ar. *Nu.*, 629; X. *Oec.*, 2.17.2; Arist. *Pol.*, 1295b 5, 1315a 32). Asimismo, cabe añadir que estos términos inciden en el aspecto económico del fenómeno, en tanto que aluden a la ausencia o privación de bienes materiales (Galbois y Rougier-Blanc 2014: 39).

▪ Ἀχρημοσύνη / Ἀχρήματος / Ἀχρήμων

Ἀχρημοσύνη (n.): “Pobreza”, “penuria”, “falta de dinero” (Chantraine 1968-80: 1275. Cf. Nieto 2010: 70). Véase: Men. fr. 234.29.

Ἀχρήματος (adj.): “Sin dinero”, “pobre” (Chantraine 1968-80: 1275. Cf. Nieto 2010: 70). En este sentido: Hdt. 1.89; A. *Pers.*, 167; Arist. *Pol.*, 1271b 16.

Ἀχρήμων (adj.): “Sin dinero”, “pobre” (Chantraine 1968-80: 1275. Cf. Nieto 2010: 70-1). Esta voz se encuentra atestada en E. *Med.*, 460.

Al igual que ocurría con ἀπορία y ἄπορος, nos encontramos de nuevo con una terminología que hace referencia al aspecto económico/material de la pobreza.

▪ Ἐνδεία/ἴη / Ἐνδεής

Ἐνδεία/ἴη (n.): “Carencia”, “necesidad”, “pobreza” (Chantraine 1968-80: 270; *LSJ* 558. Cf. Nieto 2010: 82-3).

Ἐνδεής (adj.): “Carente”, “necesitado”, “que se encuentra en necesidad”, “pobre” (Chantraine 270; *LSJ* 558. Cf. Nieto 2010: 82).

A diferencia de las familias léxicas anteriores, este sustantivo y adjetivo no siempre remiten a la idea de pobreza. Para sus usos en este sentido, a veces en alusión a situaciones de carencia o privación extrema (por lo que tampoco sería inadecuado considerarlos en el siguiente subapartado), véanse: X. *Mem.*, 4.2.38; Pl. *Symp.*, 203d; Isoc. 4.168, 7.83, 8.46, 8.128, 14.46; Dem. 18.258.

▪ Πενία/ Πένης/ Πενιχρός (Πενιχρότης)

Πενία (n.): “pobreza”, “necesidad” (Chantraine 1968-80: 881; *LSJ* 1174. Cf. Nieto 2010: 117; Coin-Longeray 2014a: 45-6).

Πένης (n. y adj.): “Pobre”, “necesitado”, “aquel que tiene que trabajar para ganarse la vida” (Chantraine 1968-80: 881; *LSJ* 1173. Cf. Nieto 2010: 116; Coin-Longeray 2014a: 45-6).

Πενιχρός /πενιχρότης (adj.): “Pobre”, “necesitado”, “aquel que tiene que trabajar para ganarse la vida” (Chantraine 1968-80: 881; *LSJ* 1174. Cf. Nieto 2010: 117; Coin-Longeray 2014a: 45-6).

Πένης y πενιχρός tiene un significado similar; sin embargo, πένης es más común en época clásica, mientras que πενιχρός y sus formas derivadas, como πενιχρότης, son propias de la poesía lírica (aunque encontramos también algunas atestaciones en el periodo que nos ocupa, como por ejemplo: Pl. *R.*, 578a 1; Ar. *Pl.*, 976). A este respecto Coin-Longeray sostiene, frente a van Groningen (1966: 65), que el empleo de uno u otro término depende simplemente del tipo de género literario (Coin-Longeray 2014a: 45-6)¹⁰⁹.

De otra parte, aunque derivado también del radical del verbo πένομαι, tenemos el adjetivo πονηρός (“que está abrumado por los males”, “deshonesto”, “laborioso”, “doloroso”, “sin valor”) (Chantraine 1968-80: 881; *LSJ* 1253. Cf. Nieto 2010: 123). Este adjetivo, cargado

¹⁰⁹ De hecho, esta autora argumenta que, por ejemplo, en el caso de Aristófanes (*Pl.*, 976), el empleo de la voz πενιχρός puede responder al carácter paródico de la obra o al hecho de que se trate de presentar la intervención de la vieja con tintes líricos (*id.*)

de connotaciones negativas (opuesto a la idea de libertad en Dem. 18.131) y que suele usarse para designar a personas “viles” (Ar. *Ach.*, 699-700, 1030; *V.*, 192-3; Lys. 6.45), puede emplearse también para referirse a individuos pobres o de bajo origen, no siempre pobres en términos económicos¹¹⁰ (E. *El.*, 374; *Suppl.*, 424; Ar. *Pl.*, 265; [X.] *Ath.*, 1.1-2; Isoc. 8.129).

▪ Χέρνα/Χερνής

Χέρνα (n.): “Pobreza”, “necesidad” (Chantraine 1968-80:1254. Cf. Nieto 2010: 143). Este término solo se encuentra documentado en Hsch. *s.v.*, χέρνα, como sinónimo de πενία.

Χερνής (adj.): “Miserable”, “pobre”, “jornalero”, “artesano” (Chantraine 1968-80: 1254; *LSJ* 1988. Cf. Nieto 2010: 143). Este término aparece en E. *El.*, 205 y en Arist. *Pol.*, 1277a 38.

2.2.2. La terminología de la extrema pobreza, la mendicidad, la errancia y el vagabundeo

▪ Ἄλητεια/Ἄλητης/Ἄλημων

Ἄλητεια (n.): “Vida errante”, “vagabundeo” (Chantraine 1968-80: 618; *LSJ* 60. Cf. Nieto 2010: 55).

Ἄλητης / Ἄλημων (adj.): “Errante”, “vagabundo” (Chantraine 1968-80: 618; *LSJ* 60. Cf. Nieto 2010: 56).

Estos términos aparecen ya en la épica homérica en relación con la figura del mendigo (con la que, de hecho, son prácticamente intercambiables), en alusión a la vida itinerante que caracterizaría a estos y a la que con frecuencia se verían forzados (Hom. *Od.*, 14.124, 17.576. Cf. Montiglio 2005: 2-3; Giammellaro 2019: 46-7). La época clásica nos proporciona también algunas evidencias del uso de este nombre, así como de los adjetivos asociados (E. *Hel.*, 523, 934; *Io.*, 576; S. *OC*, 444, 1363; Isoc. 11.39.3; 14.46.4).

▪ Πλάνημα/ Πλάνη/ Πλάνης

Πλάνημα/ Πλάνη (n). “Errancia”, “itinerancia” (Chantraine 1968-80: 909; *LSJ* 1220).

Πλάνης (adj.): “Errante”, “vagabundo” (Chantraine 1968-80: 909-10; *LSJ* 1220).

Esta familia lingüística se encuentra atestada, entre otros, en: E. *Hel.*, 1676; A. *Pr.*, 622, 784; S. *OC*, 3-4, 15; *OT*, 1029; Isoc. 5.120, 8.24, 9.28.

El derivado βιοπλάνης (adj.): “Aquel que deambula para encontrar de qué vivir” se encuentra atestado en Call. fr. 489.

¹¹⁰ Sobre la asimilación de estos individuos con los “nuevos ricos” que comienzan a cobrar peso en la esfera socioeconómica y política de la Atenas a fines del s. V a.C. y que incluye a personajes de la talla de Cleón, Hipérbolo o Cleofón, *vid.*: Rosenbloom 2004a y b; Valente 2011: 116-7.

▪ Πτωχεία/ Πτωχός-ή/ Πτωχικός

Πτωχεία (n.): “Mendicidad”, “pobreza” (Chantraine 1968-80: 949; *LSJ* 1550. Cf. Nieto 2010: 127). El término es bastante recurrente en la literatura (p. ej.: Ar. *Pl.*, 549; Pl. *Lg.*, 936b 6; *R.*, 618a; Lys. 32.10).

Πτωχεύω (v.): “Mendigar, “ser un mendigo” (Chantraine 1968-80: 948; *LSJ* 1550. Cf. Nieto 2010: 128). Entre las atestaciones de este verbo, véanse: Ar. *Nu.*, 92; Antiph. fr. 322.1 K-A; Arist. *Rhet.*, 1405a 17-18; Isoc.10.8.4).

Πτωχός (adj.): “Mendigo”, “pobre” (Chantraine 1968-80: 949; *LSJ* 1550. Cf. Nieto 2010: 129-30). Esta voz es muy frecuente en la literatura (p. ej.: Hdt. 3.14; S. *OC*, 751; Ar. *Ach.*, 425; *Pl.*, 552; X. *Mem.*, 1.2.29; Pl. *Lg.*, 936c; Dem. 21.185 y 211; 23.209).

Πτωχή (adj.): “Mendiga” (*LSJ* 1550. Cf. Nieto 2010: 128). El femenino de πτωχός aparece referenciado en pocas ocasiones (S. *OC*, 444; Ath. 10.453a; Call. fr. 360). Sobre las particularidades de la terminología que alude a la pobreza “en femenino”, véase: Galbois y Rougier Blanc (2014: 42).

Πτωχικός (adj.): “Del mendigo” (Chantraine 1968-80: 949. Cf. Nieto 2010:128). Este derivado en: E. *Rh.*, 503; Ar. *Ach.*, 448; Pl. *R.*, 554c.

Además de los términos citados, en Ath. 13.585b se recoge la voz “Πτωχελένη” (“Una Helena mendiga”, cf. Nieto 2010: 128); mientras que, en Ar. *Ra.*, 842, se califica a Eurípides como “Πτωχοποιός” (“Hacedor de mendigos”, cf. *LSJ* 1550; Nieto 2010: 129).

Sin ánimo de profundizar en cuestiones etimológicas, cabe notar que el nombre-raíz πτώξ- (a partir del cual se desarrollan todos los términos citados), deriva, a su vez, del verbo πτήσσω, que hace referencia al hecho de “acuclillarse”, “agacharse”, “acurrucarse”, “estar aterrizado” (Chantraine 1968-80: 334-5). En este sentido, es interesante comprobar que, aunque dicho verbo no evoque la idea de mendicidad ni de mendigar, parece recoger muy bien la sensación que provoca la situación de desprotección en la que se encuentran estos individuos y la violencia a la que pueden verse sometidos.

En conclusión, una aproximación al modo/modos en que se plantea el estudio sociológico-antropológico de la pobreza no solo permite una mejor comprensión de dicho fenómeno y de las dificultades su concepción plantea en la actualidad, sino que también ofrece perspectivas y herramientas útiles para su análisis en la Atenas clásica. En este sentido, el hecho de tener bien presente que la pobreza es una categoría socialmente construida, que no implica únicamente carencia económica, sino que también presenta una dimensión moral y social, puede contribuir a una mejor comprensión de la naturaleza de este fenómeno en la

polis ateniense. Ciertamente, y como se ha tratado de poner de relieve en las páginas anteriores, la “necesidad de trabajar” y la “falta de ocio” son un componente fundamental de la concepción ateniense de la pobreza, pero no el único. Como evidencian los testimonios literarios y la breve aproximación realizada al léxico de la pobreza, los aspectos económico-materiales y morales juegan también un papel importante en la concepción ateniense de la pobreza, contribuyendo, además, a la distinción entre dos “clases” o “categorías” de pobreza, cuantitativa y cualitativamente diversas: la *penia* y la *ptocheia*. Una dicotomía que, sin embargo, puede llegar a volverse realmente difusa, fruto de la instrumentalización del discurso o de unas realidades socioeconómicas cambiantes.

PARTE II
LAS REALIDADES DE LA POBREZA EN LA ATENAS CLÁSICA

Como ya se adelantó en la Introducción de este trabajo, hablar de “realidades” de la pobreza puede resultar algo problemático, para empezar porque la propia noción de “realidad” ha sido disputada, en parte porque esta resulta inseparable de cómo los individuos y/o grupos perciben, se representan y representan el mundo social¹¹¹. A ello se suma la dificultad inherente que conlleva el estudio de la “realidad” en el mundo antiguo, en general, y en la Atenas clásica, en particular. En efecto, la práctica totalidad de las evidencias que tenemos sobre el fenómeno de la pobreza en este marco proceden de fuentes literarias de autoría aristocrática, muchas de las cuales, además, resultan afines a posturas oligárquicas o democráticas “moderadas”. A la procedencia de las fuentes, se une la instrumentalización discursiva de la pobreza que se hace en muchas de ellas (Ober 1989, 1994; Ober y Strauss 1990; Rosenbloom 2002, 2004a y b; Cecchet 2013, 2015; Lenfant 2013; Rubinstein 2013), la cual ensombrece la distinción entre “realidad” y “percepción”. Rara vez, en cambio, tenemos la visión de los propios pobres, de cómo estos perciben su situación o, incluso, si aquellos que las fuentes designan como “pobres” se consideran a sí mismos como tales¹¹².

A pesar de todas estas consideraciones, y aun siendo conscientes de las precauciones que han de tenerse presentes, hemos decidido seguir aquí a autores como R. Osborne (2006: 4-15), P. Allen *et al.* (2009) y L. Cecchet (2015: 13 y ss., 115 y ss.), y mantener la noción de “realidades” para aludir a la dimensión económica, material y/o “física” (corporal y espacial) del fenómeno¹¹³; reservando la de “percepciones” para otras cuestiones, como la representación o caracterización (física y moral) de la miseria extrema en la literatura, la imagen positiva y/o negativa de la pobreza que se desprende en los autores antiguos y, relacionada estrechamente con las dos anteriores, la “criminalización” de la pobreza.

Dicho esto, en este segundo bloque trataremos de ver, en primer lugar, cuál es la situación –de inclusión/exclusión– de los pobres en Atenas, atendiendo también a las dinámicas de cambio que se suceden en el periodo; en segundo, cuáles son los espacios en los que se manifiesta la pobreza y cómo esta lo hace en ellos; y, en tercero y último, qué estrategias se adoptan para hacer frente a la pobreza y qué tipo de relaciones entrañan o son susceptibles de generar aquellas.

¹¹¹ *Vid.* n.5.

¹¹² No obstante, *vid.* el ya mencionado trabajo de C. Taylor (2017), donde se realiza un notable esfuerzo por aproximarse a las experiencias de los pobres y de su pobreza.

¹¹³ Esta dimensión se corresponde *grosso modo* con las categorías de “pobreza económica” y “pobreza social” a las que hace mención É. Patlagean (1977).

CAPÍTULO 3

LOS CIUDADANOS “POBRES” DE LA *POLIS*

A small peasant and a landless labourer may both be poor, but their fortunes are not tied together. In understanding the proneness to starvation of either we have to view them not as members of the huge ‘army of the poor’, but as members of particular classes, belonging to particular occupational groups, having different ownership endowments, and being governed by rather different entitlement relations.

(Sen 1981:156)

Este capítulo aborda la situación socioeconómica y jurídica de los pobres en la Atenas clásica, atendiendo tanto a los posibles cambios que se producen a lo largo del periodo de estudio como al modo o modos en los que la pobreza –crónica o estructural, pero también coyuntural– se imbrica con los mecanismos y procesos de inclusión y exclusión ciudadana en dicha *polis*. Antes de proseguir, conviene, no obstante, hacer un par de puntualizaciones:

En primer lugar, cabe señalar que la categoría de “pobreza” se toma aquí en sentido amplio (de *penia* y de *ptocheia*), si bien se reserva el término castellano “pobre” para aludir a la condición del *penes*, y los vocablos y locuciones de “miserable”, “indigente”, “sumido en una pobreza extrema” o “mendigo” para la del *ptochos*.

En segundo lugar, debe tenerse en cuenta que el presente análisis se limita principalmente al ámbito “ciudadano”¹¹⁴. En este sentido, es importante notar que, de un total de 160.000-172.000/315.000 y 84.000-120.000/ 258.000 habitantes estimados para el 431 a.C. y el 323 a.C., respectivamente (Gomme 1933: 26; Garnsey 1988: 90), para inicios de la guerra del Peloponeso solo entre 40.000 y 60.000 serían ciudadanos, cifra que disminuiría a 25.000 tras el fin de la contienda (Gomme 1933: 25-6; Jones 1957: 167-73; Morris 1987: 100; Hansen 1988: 22-3, 26, 28; 1991: 53, 83 y ss.; Rhodes 1988: 271-7), para elevarse a 30.000-31.000 en el s. IV a.C. (Williams 1983; Hansen 1986a: 67-9, 1988, 1991: 86-94; Foxhall 1992: 158-9; Rosivach 1993; Oliver 2007: 79-83). Dos son las razones que motivan esta

¹¹⁴ Aunque incluiremos también referencias a mujeres e hijas de ciudadanos atenienses y a niños hijos y/o huérfanos de ciudadanos. Para una concepción más amplia de la ciudadanía ateniense, *vid. infra*. n. 116.

decisión: por un lado, y como bien ha observado C. Taylor, las ideas atenienses sobre la pobreza se encuentran estrechamente vinculadas a las de la ciudadanía (en su sentido restringido), por lo que las fuentes tienden a mostrar poco interés por la pobreza de los esclavos¹¹⁵ y de los metecos, mientras que se alude a la pobreza de las mujeres y de los menores casi siempre en el contexto de sus relaciones con los ciudadanos varones (Taylor 2017: 53, con n.114)¹¹⁶; y, por otro, la imposibilidad de traducir directamente “exclusión social” y/o “estatus servil” por “pobreza”, debiendo atender, en cambio, a las múltiples realidades que integran las categorías de “esclavo” y de “meteco” y a las particularidades con las que la pobreza se manifiesta en ambas, cuestiones que requieren de un estudio propio.

Ello no quiere decir, sin embargo, que no se haga mención alguna, por ejemplo, a la situación de las mujeres, viudas y/o huérfanos de los ciudadanos atenienses (pues el hecho mismo de hacer referencia a la pobreza del ciudadano ateniense implica necesariamente aludir a la de su entorno familiar), o que no se aluda, aunque sea tangencialmente, al vínculo entre pobreza y esclavitud-mercancía (cuestión que emerge examinar cómo la esclavitud afecta o puede afectar a los sectores más humildes de Atenas, debido a la relación que se establece entre pobreza, trabajo y esclavitud).

Dadas estas precisiones, y con el ánimo de atender al dinamismo de las realidades socioeconómicas de la pobreza y a su interacción con los procesos y mecanismos de inclusión y exclusión ciudadana, el presente capítulo se ha estructurado siguiendo un orden diacrónico. Es necesario subrayar, no obstante, que no se trata aquí de hacer una historia de la democracia ateniense, ni un análisis histórico-político profundo de todos los acontecimientos y eventos que se suceden y concatenan en el marco espacial y temporal que comprende este estudio, sino aproximarse a las realidades de la pobreza y a los mecanismos y procesos de inclusión y exclusión ciudadana de los sectores más pobres de Atenas en época clásica.

3.1. Pobreza e integración ciudadana en los prolegómenos de la democracia ateniense

Aunque las cuestiones que se abordan en este apartado quedan fuera del marco temporal del presente trabajo, creemos que un breve repaso de la situación de los sectores más pobres o

¹¹⁵ E. A. Nieto, por su parte, afirma que los esclavos eran *andrapoda*, lo que los llevaba a no computar en la *polis* a efectos de la oposición entre ricos y pobres (2010: 31).

¹¹⁶ Frente a la idea restrictiva de ciudadanía recogida por Aristóteles (*Pol.*, 1275b 18-23), algunos estudiosos han defendido la existencia de una noción más amplia, que incluiría a las mujeres, y en la que entrarían en juego aspectos religiosos (como la participación en *ta hiera kai hosia*) y otra serie de elementos como la *time*, el vínculo con el territorio o la filiación en un grupo ciudadano. Entre otros: Foley 1982: 11-2; Borgers 2008; Blok 2009, 2017 (esp. pp. 43-6, 72ss., 187ss.); Sebillotte-Cuchet 2016, 2018: esp. p. 9.

empobrecidos de la población en el s. VI a.C. resulta fundamental para entender cuáles son las realidades socioeconómicas de la pobreza en el s. V a.C. y cómo los individuos y/o grupos que conforman esas “realidades” se habrían ido integrando paulatinamente en la ciudadanía ateniense; una ciudadanía que, de hecho, no llega a consolidarse de forma más o menos estable hasta la época de Clístenes (Plácido 1985; Valdés Guía 2003b: 30).

Dicho esto, cabe empezar por recordar que la situación del Ática previa a las reformas de Solón estaba marcada por un doble proceso de *stasis*, que era horizontal, fruto del enfrentamiento entre facciones de la élite (Lévêque 1979: 117-9; Hanson 1995: 119-24; Ste. Croix 2004: 109-28; Paiario 2011; Valdés Guía 2014b), y vertical al mismo tiempo, resultado de la creciente polarización social entre “los ricos” (οἱ πλουσίοι) y “los pobres” (οἱ πένητες) (Arist. *Ath.*, 2.2-3; Plu. *Sol.*, 13.3; Valdés Guía 2012b: 29, 2012c: 331-2). Estos “pobres” eran pequeños y medianos campesinos endeudados, susceptibles de ser vendidos –junto con sus familias– en el extranjero o permanecer en el Ática en “humillante esclavitud”, como *atimoi*, viendo sus propiedades confiscadas, *atima chremata* (Sol. fr. 36 West, ll. 13-4; Arist. *Ath.*, 2.2-3; Plu. *Sol.*, 13.3-5)¹¹⁷; pero también, *thetes* y hectémoros, no propietarios, quienes podían ser maltratados impunemente y esclavizados sin juicio previo (Valdés Guía 2003-5: 65; 2014c: 15; 2019b; 2019c: 395-6, con n.37)¹¹⁸.

Como resultado de la *Seisachtheia*, un buen número de esos sujetos recuperará o adquirirá por vez primera derechos de ciudadanía (Arist. *Ath.*, 4.2; cf. Domínguez Monedero 2001: 54-5)¹¹⁹. Una ciudadanía que, al menos teóricamente, protegía frente a la esclavitud y hacía posible su participación activa, de modo restringido, en la *politeia* (Domínguez Monedero 2001: 72-5; Valdés Guía 2008a: 11). Los “pobres” quedan ahora, además, integrados en la cuarta –y de forma minoritaria, en la tercera– de las nuevas clases

¹¹⁷ Importancia del endeudamiento en la crisis pre-soloniana: Domínguez Monedero 2001: 19-21; Welwei 2005 (aunque no todas las causas de endeudamiento que señala este autor se relacionan con la situación de las pequeñas propiedades); Valdés Guía 2006c: 2; 2007b; 2014b: 10-1, con nn. 26-7, 30-3; Zurbach 2013: 969ss.

¹¹⁸ *Thetes*/hectémoros como aparceros sin tierra o con alguna pequeña propiedad insuficiente para vivir de manera independiente: Foxhall 1997: 128-9; van Wees 1999: esp. pp. 18-24; 2006: 360-7; van Wees y Fisher 2015: 14-6. Hectémoros como campesinos endeudados: Lévêque (1979: 117ss.); Bravo (1996). Este último distingue entre campesinos propietarios (afectados por la deuda), *thetes* (asalariados libres sin tierras) y hectémoros (campesinos dependientes de categoría no libre). Para estas cuestiones y, en general, para la situación de los más pobres antes de las reformas solonianas, *vid.*, entre otros: Finley [1954] 1964: 59-61; Cassola 1964; Lévêque 1979; Sakellariou 1979; Ando 1988; Plácido 1989; Bravo 1991/2-1992/3; Raaflaub 1996 (con bibliografía), 2007: 49-59; Gallo 1999; Domínguez Monedero 2001:19 y ss.; Valdés Guía 2002b: 32-3 y 40 (con notas), 2006c, 2014b (con bibliografía), 2015b; Faraguna 2012.

¹¹⁹ Domínguez Monedero (2001: 27, con n. 63), siguiendo a Manville (1980: 217, 1990: 124) y Welskopf (1965: 55-6), aboga por remontar los orígenes de la ciudadanía ateniense a Solón, si bien reconoce el anacronismo del término y las diferencias con respecto a la noción de ciudadanía de época clásica.

censitarias o *tele*¹²⁰. De este modo, los antiguos *thetes* (jornaleros agrícolas y otros trabajadores “asalariados”, como los artesanos)¹²¹, exhectémoros y pequeños propietarios que no alcanzan las 4 ha (Burford 1993: 67-8; Valdés Guía 2019c: 399-400) pasan a conformar la más baja categoría ciudadana, la de los *thetes*¹²². Esta también da cabida a pequeños y medianos campesinos endeudados que, a pesar de las reformas, no recuperan sus tierras, o que, aun recuperándolas, se integran igualmente dicha clase (Arist. *Ath.*, 7.3-4; *Pol.*, 1274a 21; Harp., s.v. θῆτες καὶ θητικόν; Hsch., s.v. θητικόν; Phot., s.v. θῆσσαν; Sud., s.v. θῆττα θητεὺς καὶ θητικόν. Poll. 3.33. Cf. Valdés Guía 2014c: 19, 2019c: 399-400). Por su parte, aquellos con propiedades medias próximas o por encima de las 4 ha y capaces de sostener una yunta de bueyes, quedan incluidos entre los *zeugitai*, probablemente en el límite inferior de estos (Valdés Guía y Gallego 2010; Valdés Guía 2014c: 19, 2019c: 395, 401-2)¹²³.

La debilidad de esta ciudadanía (aún en proceso de definición y articulación), sumada a la pobreza material de tales individuos y a las promesas económicas de Pisístrato, explican que el tirano consiga granjearse el apoyo de los grupos más desfavorecidos de la población, sobre todo *thetes* y exhectémoros, sin vínculos tan estrechos con los *aristoi* locales debido a su desarraigo (Valdés Guía 2010: 69). Plutarco, de hecho, menciona entre los seguidores de Pisístrato la “chusma de los *thetes*”, que califica de “especialmente odiosa para los ricos [ἐν οἷς ἦν ὁ θητικὸς ὄχλος καὶ μάλιστα τοῖς πλουσίοις ἀχθόμενος]” (Plu. *Sol.*, 29.1)¹²⁴. En una línea similar, Aristóteles señala entre los partidarios del tirano a aquellos que “habían sido privados de sus créditos debido a su pobreza [οἱ τε ἀφηρημένοι τὰ χρέα διὰ τὴν ἀπορίαν]”, probablemente antiguos hectémoros sin tierras, pero también pequeños campesinos (Valdés Guía 2006c: 159 con n.88, 2010: 69), y “a los que no tenían pureza de linaje, por miedo [καὶ οἱ τῷ γένει μὴ καθαροὶ διὰ τὸν φόβον]” (Arist. *Ath.*, 13.5)¹²⁵, quienes, tras la caída de la tiranía, serían expulsados de la ciudadanía. Estos “pobres” que siguen al tirano son también

¹²⁰ Aunque el origen de estas resulta bastante debatido, *vid.*, entre otros: Freeman 1926: 57; Rhodes 1981: 65ss.; Hansen 1991: 30.

¹²¹ Estos artesanos serían *thetes* en su mayoría, pero también extranjeros (Valdés Guía 2015a: 27).

¹²² El término *thetes* pasa ahora a designar una clase censitaria, pero también al “jornalero” o “asalariado”.

¹²³ Foxhall (1997) considera a los *zeugitai* campesinos moderadamente acomodados (con lotes entre 8 y 13 ha o 7 y 11 ha, en función del tipo de cultivo); mientras que van Wees (2001) los incluye en la “clase ociosa” (con propiedades medias en torno a las 8-9 ha o 16 ha, dependiendo de si se consideran o no las tierras en barbecho). En un trabajo de 2013 este autor asume, en cambio, un mínimo de 13,8 o de 21 ha, en función del cultivo, incluyendo las tierras en barbecho. Para *zeugitai* como sector no incluido dentro de la “clase ociosa”, *vid.*, también: Ober 1989: 80; Sancho Rocher 1994: 50, n. 29

¹²⁴ Trad. de A. Pérez Jiménez (Madrid: Gredos, 2008), en adelante para todas las traducciones de la *Vida de Solón*.

¹²⁵ Trad. de M. García Valdés (Madrid: Gredos, 1984), en adelante para todas las traducciones de esta obra.

los principales beneficiarios de algunas de las acciones emprendidas por este¹²⁶, entre las que destaca el aumento intensivo y extensivo de tierras de cultivo y la concesión de “créditos” a bajo interés desde la *polis* (Arist., *Ath.*, 16.2; Dio. Chrys., 25.3; Ael. *V.H.*, 9.25. Cf. Baccarin 1990; Valdés Guía 2003c: 83-4, 2006c: 159, 2019c: 395. Desde otro ángulo: Sancisi-Weerdenburg 1993: 25-6). Tales medidas, que vendrán acompañadas de intervenciones en el ámbito de la justicia, como la creación de jueces por *demos* (Arist. *Ath.*, 16.5; cf. Valdés Guía 2008a: 77, 2010: 72, 2019c: 395), estarán destinadas a mermar el dominio de los *aristoi* a nivel local, debilitando los lazos de dependencia que unían a los sectores más desfavorecidos de la población con estos últimos, sobre todo en contexto agrario (Valdés Guía 2006c: 159; Gallego 2008: 189). Además, y continuando con la política inaugurada ya por Solón, los Pisistrátidas van a favorecer la integración “cívica” de los sectores más bajos de la población en el plano mítico y cultural. Evidencia de ello es el fomento de la participación del *demos* en las fiestas de la ciudad, como las Dionisias urbanas o las Panateneas, y la inclusión de los sectores más bajos de este –jornaleros y artesanos, eminentemente– en el mito de la autoctonía, a través de la figura de Hefesto y, tangencialmente, de la de Heracles, pero también mediante la promoción del culto a Dionisio *Eleuthereus*, conectado con la liberación de las dependencias por parte de los tiranos (Valdés Guía 2008a: 138-45, 196-220)¹²⁷. Se fomenta así una integración ideológica, cultural y cultural del campo en la ciudad, en el *asty*, tanto en un sentido “físico” (aumento del *demos* urbano dedicado a la artesanía y de los ciudadanos del campo que acuden a la ciudad con motivo de las festividades) como “ideológico” (“integración en la ciudadanía” del conjunto del *demos* como *astoi*)¹²⁸ (Valdés Guía 2008a: 207, con n. 1258, 1259 y 1260).

¹²⁶ Principalmente *thetes*, agricultores pobres en su mayoría, pero también artesanos y otros integrantes del *demos* urbano, que son quienes le apoyan sobre todo durante su tercera toma al poder (Hdt. 1.62; cf. Valdés Guía 2010: 69). Para el apoyo popular a la tiranía: Mossé 1964: 411; Holladay 1977: 40-56; Lévêque 1978; Chambers 1984; Lavelle 1993, 2005; Valdés Guía 2003c: 81-2, nn. 56 y 84; 2004: 71.

¹²⁷ Integración y “naturalización” de “impuros”, *nothoi* (en sentido figurado), con el tirano; extranjeros, pero también individuos de baja extracción social, como los *thetes*. Esta política encuentra su correspondencia en la promoción de los cultos de Zeus *Eleutherios* y Hefesto (el *nothos* por excelencia) por Solón. Además, el desarrollo de mitos y cultos cívicos favorece la plena participación de los más humildes en las fiestas y espacios cívicos, como los gimnasios, entre ellos el Cinosarges, consagrado a Heracles (*xenos* y *nothos*). Para estas cuestiones, *vid.*: Valdés Guía 2003b: 38, 2003-5, 2005a, 2005c: 22, 2006c, 2008a: 89-103, 144-5, 172 (con n. 1024); 2008b, 2015b; Verbanck-Piérard 2013. Para Cinosarges en época de Temístocles considerado como *nothos* de forma anacrónica y frecuentado por las “clases bajas”: Plu. *Them.*, 1.3.; Ath. 6.234d-e; Sud. *s.v.* ἐς Κυνόσαργες; cf. Humphreys 1974; Bremmer 1977; Valdés Guía 2004.

¹²⁸ Testimonios como el de una inscripción sepulcral hallada en Sepolia, al noroeste de la ciudad y datada *ca.* 560 a.C., en la que se pide al que pasa que lllore al difunto “ya seas *astos* o *xenos*” (IG I³ 976), parecen apuntar a que, en esos momentos, solo se concebía como *astoi* a los residentes en la ciudad, de modo que todos los no residentes urbanos, ya fueran del Ática rural o de la región de Beocia, serían vistos como *xenoi* (Hall 2007: 222).

No obstante, a pesar de las reformas solonianas y de las acciones emprendidas por Pisístrato y sus hijos, la parte menos favorecida del *demos* sigue estando al borde de la inserción ciudadana y, consecuentemente, en el límite de la dependencia y de la esclavitud (Valdés Guía 2003b). Esta situación se hace particularmente visible en los momentos que preceden y que siguen a la tiranía, como pone de manifiesto el *diapsephismos* (o revisión de la ciudadanía) que tiene lugar tras la expulsión de los tiranos (Arist. *Ath.*, 13.5; 20.3; Harp., s.v. Διαψήφισις. Cf. Manville 1990: 173-85; Valdés Guía 2004; 2008a: 144, con n.83).

En este contexto la reorganización política y territorial promovida por Clístenes supone otro gran paso adelante en la integración del *demos* ático en la *politeia*. Dicha integración vendrá favorecida por la instauración en la *polis* ateniense de un sistema institucional que tiene como base de la participación política el *demos* o comunidad local (Gallego 2005: 100-14, 2008: 190, 2009b: 170-1).

Sin entrar a detallar la naturaleza de las reformas clistélicas, las cuales han sido objeto ya de numerosos trabajos, baste simplemente recordar aquí que con la reorganización político-territorial promovida por Clístenes, las aldeas rurales y las circunscripciones urbanas pasan a convertirse en subdivisiones cívicas del Estado, lo que, junto a una mayor unidad del cuerpo cívico, trae aparejada la elevación de las comunidades campesinas al rango de *demos*; esto es, de poderes políticos y territoriales ligados tanto al autogobierno local como al gobierno central (Gallego 2005: 109, 2008:190, 2009a: 35)¹²⁹. La reorganización político-territorial de Clístenes supuso, pues, una integración orgánica entre campo y ciudad¹³⁰ que difería de los modos habituales de integración del campesinado y de las aldeas en las sociedades agrarias, en las que la élite o el Estado imponen su dominio sobre las clases rurales subalternas (Shanin 1971, 1983: 274-98; Alavi 1973; Gallego 2001a, 2005: 111), abriendo la posibilidad a una inserción activa de los labradores en la vida política y restringiendo la influencia de los aristócratas gracias al poder político de la aldea (Gallego 2005: 109-11; 2008: 190). En este sentido, Aristóteles sostiene que esas medidas irían encaminadas a mezclar a la población y disolver así los antiguos vínculos sociales (*Pol.*, 1319b 22). En efecto, el poder que la aristocracia detentaba sobre la base del gentilicio va a quedar ahora mermado como resultado

¹²⁹ Para los *demos* áticos, *vid. esp.*: Traill 1975, 1986; Osborne 1985: 64-92, 1990, [1996] 1998: 344-61; Whitehead 1986; Wood 1988: 98-110; Stockton 1990: 57-67; Frost 1994. Para la relación entre los *demos* rurales y la *polis*, en general: Gallego 2005: 21-50, 100-14; 2009a: 21-93, con bibliografía.

¹³⁰ En cierta manera, esta integración del campo en la ciudad se había dado ya con los Pisistrátidas, si no desde un punto de vista político, al menos sí desde un punto de vista cultural, a través de la promoción de festivales como el de las Panateneas o las Dionisias urbanas (Valdés Guía 2008a: 200-1, con n. 1214).

de una filiación que ya no toma en cuenta el linaje, sino la pertenencia a los *demos* y tribus territoriales (Gallego 2008: 190). No obstante, en la medida que estos *demos* (especialmente aquellos que se corresponden con comunidades campesinas), comienzan a ganar peso, se va haciendo cada vez más evidente la necesidad, por parte de todo aquel que aspire a desarrollar una “carrera política”, de intensificar sus redes y apoyos a nivel local.

Junto a esta integración del campesinado en la ciudad, se produce también en estos momentos la integración en la ciudadanía de extranjeros y otros individuos de baja extracción social y económica. En este sentido cabría interpretar, siguiendo la tesis propuesta por D. Plácido, el controvertido pasaje de la *Política* de Aristóteles, donde se dice que Clístenes “inscribió en las tribus a muchos extranjeros y esclavos metecos [πολλοὺς γὰρ ἐφυλέτευσε ξένους καὶ δούλους μετοίκους]”¹³¹ (Arist. *Pol.*, 1275b 36-7; cf. Plácido 1985: 297). Esos “esclavos metecos” serían probablemente *thetes* (quizás antiguos integrantes de la guardia del tirano excluidos de la ciudadanía en el *diapsephismos* que precedería a Clístenes y a sus reformas)¹³², a los que se aludiría como “metecos” por ser ajenos a la *politeia* y “esclavos” porque, debido a lo anterior y a su pobreza, se encontrarían en una situación muy próxima a la de la esclavitud, cuando no directamente podrían verse abocados a aquella (Plácido 1985: 299-303).

La progresiva integración del campesinado en la *politeia*, pero también de otros sectores poco favorecidos del *demos* se asocia de nuevo a la idea de “liberación”¹³³; “liberación” de la tiranía y del dominio oligárquico, que se manifiesta en el mantenimiento de las dependencias locales (Valdés Guía 2008a: 178). La noción de “libertad” se conecta en estos momentos, por tanto, con la participación política activa del *demos* en igualdad ante la ley¹³⁴ y, con su integración cívica a través del plano mítico y cultural, que refuerza la idea de su “autoctonía”, gracias al mito “reinventado” del nacimiento de Erictonio. Este mito, vinculado a los *agroikoi* y *demiourgoi*, *zeugitai* y *thetes*, y promovido ya por los Pisistrátidas (Lavelle 2005: 163-7), se reinventa ahora, con la promoción de Teseo como héroe “nacional”¹³⁵, héroe de la dinastía

¹³¹ Seguimos aquí la traducción proporcionada por D. Plácido en el artículo citado.

¹³² Bing (1976-7) identifica a estos individuos con los *lykopodes* mencionados en el sch. Ar. *Lys.*, 665.

¹³³ La idea de “liberación” y de emancipación de las clientelas está presente ya en la Atenas de Solón y de los Pisistrátidas (Valdés Guía 2005b, 2006c: 158, 160; 2008a: 178, 219; 2008b; 2010: 72).

¹³⁴ Para esta noción en Clístenes, con bibliografía: Valdés Guía 2008a: 176, con n. 1049 y 179 con nn. 1062 y 1063.

¹³⁵ La figura de Teseo habría sido promocionada también por los tiranos y puede que por Solón (Valdés Guía 2008a: 226, con n. 1365 y 1366), aunque es ahora cuando esta pasa a ocupar un lugar central.

autóctona y símbolo del nuevo régimen y de la *isonomia*, frente a Heracles¹³⁶. Asimismo, la participación política del *demos* y su integración en la ciudadanía se hace evidente en la denominación de las nuevas tribus, que pasan a portar los nombres de héroes ancestrales del Ática, como Cécrope y Erecteo o Pandión y Egeo (Valdés Guía 2008a: 226, nn.1369 y 1370).

La consolidación de la ciudadanía en la Atenas de Clístenes se afirma y se refuerza, pues, en el plano mítico, a través de la idea de la “autoctonía”, que se encuentra ya de forma embrionaria anteriormente y en torno a la cual se irá conformando y desarrollando el mito político por excelencia de la democracia ateniense del s. V a.C.

3.2. Los pobres “integrados” y el devenir de Atenas en el s. V a.C.

Las reformas y desarrollos que tienen lugar durante el s. VI a.C. habían conducido, pues, no solo a la definición, afirmación y consolidación de la ciudadanía ateniense, sino también a la progresiva integración en ella de los sectores más pobres de la población. En dicha línea, el desarrollo de la flota ateniense por Temístocles a inicios del s. V a.C., en el contexto de las guerras médicas, y en la que los *thetes* parecen haber desempeñado un papel fundamental (Raaflaub 1998a: 44-8, 1998b: 95-9, 2007: 116-41, esp. pp. 121-2; Mosconi 2004, con bibliografía; Rosenbloom 2016)¹³⁷, se convierte en otro elemento clave en este proceso de integración y afirmación ciudadana de los más pobres. El protagonismo creciente de los *thetes* en ámbito naval, cuyo prestigio se ve fortalecido tras la batalla de Salamina, allanará el camino para las posteriores reformas de Efiálfes y Pericles (Raaflaub 1998a: 44-8, 1998b: 95-9; 2007: 116-41), dando paso así a esa etapa de la democracia ateniense conocida como “democracia radical”.

3.2.1. Temístocles y el nuevo papel de los *thetes* en la flota

Siguiendo los relatos proporcionados por Heródoto (7.144.1) y la *Constitución de los Atenienses* (Arist. *Ath.*, 22.7), el acrecentamiento del poder naval de Atenas habría sido posible gracias a la iniciativa de Temístocles (*ca.* 483/2 a.C.), quien habría persuadido a sus conciudadanos para que invirtieran los ingresos procedentes de las minas del Laurión en la ampliación de la flota, con el objetivo de hacer frente tanto al conflicto abierto con Egina

¹³⁶ Sobre genealogía del héroe, con bibliografía: Valdés Guía 2008a: 225-6, n.1362. Teseo como símbolo del nuevo régimen y de la *isonomia*: *ibid.*, 226, n. 1371. Influencia de Heracles en Teseo: *ibid.*, 226, n. 1363.

¹³⁷ Para visión de los *thetes* como *nautikos ochlos* como fruto de la ideología oligárquica, *vid.*: Ceccarelli 1993; Gabrielsen 2002a: esp. pp. 209-10; Valdés Guía 2020b: 194 ss. (resultado también de la ideología democrática).

como a un posible ataque comandado por el Gran Rey (Th. 1.14.3; Plu. *Them.*, 3.4). A instancias del general ateniense, se inician posiblemente también en estos momentos las construcciones de las fortificaciones del Pireo, que se completarán tras la guerra (Th. 1.93.3-5; Pl. *Grg.*, 455e, 519d; Ar. *Eq.*, 815, 884-5; Plu. *Them.*, 19; D.S.11.39.1. Cf. Jordan 1975: 20; Gabrielsen 1994: 27-31; Pritchard 1994: 121-2).

La importancia de la nueva flota queda de manifiesto apenas unos años más tarde con la invasión persa de Grecia. La victoria en Salamina de una flota conformada –presuntamente– por una tripulación mayoritaria de *thetes* al frente de los remos¹³⁸, permite explicar que el triunfo heleno en Salamina, más allá de su repercusión táctico-militar, sea un evento de suma importancia desde el punto de vista ideológico, en tanto que permite elevar a los *thetes* a la categoría de “salvadores”, no solo ya de Atenas (Ar. *Ach.*, 162-3)¹³⁹, sino de toda Grecia (*IG* I² 173; Hdt. 7.138-44, 8.60; Th. 1.73.4ss.; Pl. *Leg.*, 707b¹⁴⁰); un argumento que servirá, asimismo, para justificar y legitimar su inclusión y participación plena y efectiva en la ciudadanía en las décadas siguientes.

El papel de los *thetes* como remeros y, por extensión, como vencedores de Salamina, lleva a algunos autores antiguos a conectar la creación de la flota por Temístocles con la propia emergencia de la democracia, bien al entender que esta habría supuesto una suerte de “recompensa” para tales individuos, en tanto que “defensores” de la *polis* (Pl. *Lg.*, 707a), bien al considerar que esos eventos habrían hecho ganar a aquellos la “autoestima” y la “autoconfianza” suficientes como para verse capacitados para tomar el control del gobierno de Atenas (Arist. *Pol.*, 1274a 11-14; 1304a 17-24; *Ath.*, 27.1; Plu. *Them.*, 19.4. Cf. Pritchard 1994: 122, 2010: 56-7; Raaflaub 1998b: 95-7). En una línea similar se han manifestado también ciertos estudiosos modernos, como Hignett (1952: 193, 257), Andrzejewski (1954:

¹³⁸ Aunque la tripulación incluyera tanto ciudadanos, como metecos, esclavos y mercenarios, es posible que, hasta inicios de la guerra del Peloponeso, los primeros (*thetes* principalmente) fueran el elemento mayoritario (Amit 1962, con bibliografía; 1965: 30; Jordan 1975: 210-40, esp. p. 220; Pritchard 1994: 121-36; Potts 2008: 91-4; Valdés Guía 2020b) o, al menos, que el mérito de la victoria correspondiera a los ciudadanos de Atenas (Valdés Guía 2020b: 201). Para *thetes* como remeros y “saqueadores”: Tadlock 2012. *Thetes* combatiendo también como hoplitas en la flota (*epibatai*): Charles 1948: 183-4; Gomme 1956: 404; Ruschenbusch 1979c: 107-8; Rawlings 2000: 237; van Wees 2001, 2004: 47-60, 210-2; 2007: 272-81; Gabrielsen 2002a: 207, 2002b: 94-95; Potts 2008: 41; Ste Croix 2004: 21; Valdés Guía y Gallego 2010: 258-9. Consideran esto algo excepcional: Tadlock 2012: 43-44; Herzogenrath-Amelung 2017 (esp. pp. 50-2).

¹³⁹ Aunque en general este título se asocia con los hoplitas y las batallas de Maratón y de Platea, reservándose el de “salvadores de Grecia” para los vencedores de Salamina (West 1970: 274-8).

¹⁴⁰ Platón matiza luego (*Lg.*, 707b-c) que serían las batallas de Maratón y Platea las que habrían hecho posible la salvación de los griegos. Para los *Marathonomachai* como símbolo de la *arete* ateniense: Ar. *Ach.*, 179ss., 692ss., *V.*, 1060ss.; *Nu.*, 711, 985 y ss.; *Eq.*, 781. Cf. Pritchard 1998: 125. Para la preeminencia en el imaginario ateniense del modelo del ciudadano hoplita: Pritchard 1998 vs West 1970, quien considera que el vínculo entre Maratón-Platea y la “salvación de Grecia” sería una construcción ideológica de fines del s. V y del s. IV a.C.

45) Jordan (1975: 19), Ober (1989: 83; 2007: 99-100) y Strauss (1996); aunque otros, como van Wees (2004: 83), consideran que dicho vínculo es, en realidad, el resultado de un constructo ideológico posterior, que busca justificar retrospectivamente la democracia apelando al papel naval de los ciudadanos más pobres.

Si bien coincidimos con el estudioso anterior en la necesidad de ser precavidos a la hora de conectar automáticamente la creación de la flota con el origen de la democracia, creemos que tampoco ha de desdeñarse el papel que este hecho va a tener –a nivel “material”, pero también ideológico– dentro de todos los eventos y procesos que harán posible el desarrollo de la democracia radical en Atenas y, por ende, la efectiva inclusión de los sectores más pobres dentro del gobierno de la *polis*. Los *thetes* son, de hecho, quienes más se benefician de las medidas de Temístocles, como bien ha defendido Pritchard (1994, 1998), postura que secundamos aquí. La creación de la nueva flota, para empezar, ofrece a los *thetes* oportunidades de empleo en los navíos, pero también en Atenas y en el Pireo. De este modo, y además del “salario” por su labor en los buques de guerra¹⁴¹, estos individuos pueden encontrar también empleo como artesanos, comerciantes al por menor o trabajadores “asalariados” en las edificaciones de las fortificaciones y diques del Pireo o en los mismos astilleros (Jones 1957: 8-9; Amit 1965: 61; Frost 1976: 70-1; Garland 1987: 98; Pritchard 1994: 124-5; Vélissaropoulos-Karakostas [2002] 2005: 132; Acton 2014: 197-200).

Kyriazis y Zouboulakis (2003: 121), tomando como referencia el programa de construcción naval llevado a cabo por Roma a inicios de la primera guerra púnica (264 a.C.), han tratado de estimar el número de personas que serían necesarias para la fabricación de las 200 trirremes que formarían parte del plan naval de Temístocles, según las cifras aportadas por Heródoto (8.1.1; 8.14.1; 8.44.1) y la inscripción de Trecén (Jameson 1960=SEG 18.153=ML 23). Puesto que en el caso romano se emplean 300 trabajadores por embarcación, estos autores aplican la misma ratio para el caso ateniense, llegando a una cifra aproximada de unos 30.000 trabajadores al año por cada uno de los dos años que se extendería el programa naval de Temístocles (Kyriazis y Zouboulakis 2003: 121)¹⁴².

Teniendo en cuenta que la construcción de naves continúa durante los años siguientes, con una cifra anual media que rondaría la veintena de trirremes (si atendemos a los datos

¹⁴¹ Las fuentes afirman que los remeros de Salamina recibirían 8 dr. para sostenerse a ellos y a sus familias: Arist. *Ath.*, 23.1; Plu. *Them.*, 10.4.

¹⁴² Acton (2014: 199), en cambio, reduce drásticamente estas cifras a no más de 2.500 personas trabajando en los astilleros, a las que podrían sumarse otras 2.000 ocupadas en tareas relacionadas.

proporcionados por Diodoro Sículo: 11.43.3)¹⁴³, hablamos de unos 6.000 hombres (tomando los cálculos más optimistas, unos 400 según los más pesimistas)¹⁴⁴ dedicados al trabajo en los astilleros. Pese a que no todos ellos serían ciudadanos, pudiendo encontrarse igualmente esclavos y extranjeros desempeñando este tipo de actividades (Amit 1962: 161; Whitehead 1977: 148-9; Garland 1987: 59-61), es muy plausible que una buena parte de aquellos fueran ciudadanos pobres de la *polis*, sobre todo *thetes* no propietarios o con muy poca propiedad, que verían en la construcción naval y en los trabajos relacionados con esta actividad una oportunidad para garantizarse su sustento (Jones 1957: 8-9; Amit 1965: 61; Frost 1976:70-1; Garland 1987: 98; Pritchard 1994: 124-5; Vélissaropoulos-Karakostas [2002] 2005: 132; Acton 2014: 197-200).

La creación de la Liga de Delos tras la victoria en Mícale, en el 478/7 a.C., cuyo liderazgo recae en Atenas, refuerza y potencia toda esta actividad naval y comercial, garantizando con ello las opciones de empleo para los *thetes*, quienes, además, verán acrecentado su prestigio en las primeras décadas de existencia de la Liga gracias a los tempranos éxitos cosechados por las expediciones comandadas por Atenas en el Egeo y en el Helesponto (Th. 1.98. Cf. Amit 1965: 61; Meiggs 1972: 68-83; Garland 1987: 60; Pritchard 1994: 123, 2010: 16-7; Raaflaub 1998b: 97).

Como consecuencia de toda esta deriva marítima ateniense, el Pireo se convierte en uno de los principales puertos comerciales del Mediterráneo, lo que hace de este, pero también del *asty*, una fuente notable de empleo. Las nuevas oportunidades laborales que ofrecen tales espacios pronto los convertirán en un polo de atracción de población procedente tanto del exterior de la *polis* como de las zonas rurales del Ática (Frost 1976: 70-1¹⁴⁵; Whitehead 1977: 148-9; Garland 1987: 59-61; Pritchard 1994: 125-9¹⁴⁶; Raaflaub 1998b: 97; Goušchin 1999:

¹⁴³ Según Blackman (1969: 203-4) esta cifra anual de veinte nuevas trirremes se mantendría algunos años después del 477/6 a.C.; mientras que, en opinión de Jordan (1975: 21-22), tal política constructiva se extendería durante todo el s. V a.C. Rhodes (1972: 115), por su parte, pone en duda la fiabilidad del relato de Diodoro.

¹⁴⁴ *Vid.* n.142.

¹⁴⁵ Frost (1976: 2), a diferencia de Pritchard (*vid. infra*), plantea la posibilidad de que la emigración campo-ciudad no siempre fuera permanente. En una línea similar, aunque para el s. IV a.C.: Taylor 2011: 123-5.

¹⁴⁶ Pritchard justifica la emigración campo-ciudad a partir del análisis de las inscripciones funerarias áticas realizado por Damsgaard-Madsen (1988), donde se concluye que buena parte de los individuos enterrados en la ciudad y el Pireo pertenecían originariamente a *demos* extraurbanos. Cf. Whitehead (1991: 151), quien habla de una considerable emigración en época clásica del campo a la ciudad y muy escasa de la ciudad al campo. No obstante, el análisis de Damsgaard-Madsen no permite saber en qué momento exacto tuvo lugar tal emigración, solo que fue después de Clístenes. En contra: Osborne 1985: 16-7, 41, 225 con n. 90; Whitehead 1986: 352-7.

172). Este incremento demográfico¹⁴⁷ viene ligado a un rápido desarrollo urbanístico del *asty* y del área portuaria, lo que permite emplear todavía a más población (French 1964: 171; Davies 1978: 111; 1992: 298-9; Patterson [1976] 1981: 197; Garland 1987: 58-60; Sinclair 1988: 11-2; Meier 1990: 80; Pritchard 1994: 123, 126). Así, junto a las edificaciones de nueva planta, las destrucciones causadas por la invasión persa hacen necesaria ahora la reconstrucción de la mayoría de las viviendas y de gran parte de los edificios públicos de Atenas (Wycherley 1992; Goušchin 1999: 170-1). Aunque los grandes programas edilicios de la Acrópolis no se inician hasta la época de Pericles, el botín ganado a los persas hace posible que, ya tras las guerras médicas, se retomen las construcciones de las fortificaciones de la ciudad (Arist. *Ath.*, 23.4. Cf. Goušchin 1999: 171) y del Pireo (Th. 1.89.3, 1.93.3-5; Pl. *Grg.*, 455e, 519d; Ar. *Eq.*, 815, 884-4; Plu. *Them.*, 19; D.S. 11.39.1. Cf. Jordan 1975: 20; Pritchard 1994: 121-2; Goušchin 1999: 170-2); mientras que, a Cimón, rival de Pericles, se le atribuye la edificación del muro sur de la Acrópolis y la reconstrucción del *Theseion*, el *Tholos* y la *Stoa Poikile* (Plu. *Cim.*, 13.4. Cf. Boersma 1970: 51-9; Pritchard 1994: 125-6; Goušchin 1999: 171).

Si bien las reformas de Clístenes habían supuesto un notable esfuerzo para garantizar la *isonomia* en la *polis*, en la práctica, el poder y el liderazgo político seguía recayendo en las antiguas familias aristocráticas, que veían en instituciones, como el ostracismo, un nuevo instrumento al servicio de sus rivalidades políticas. Las guerras médicas y la posterior creación de la Liga de Delos, base de la futura *arkhe* ateniense, ofrecerán la oportunidad para que esta situación se modifique progresivamente. De un lado, la “militarización” de los *thetes*, como consecuencia de la emergencia “nacional” provocada por la amenaza persa, y que hace de estos los protagonistas de la flota (tanto antes como después de las guerras persas), permitirá elevar a aquellos (junto a los hoplitas) a la categoría de “salvadores” de Grecia y de Atenas, y pronto también, a la de artífices y garantes del nuevo imperio marítimo ateniense¹⁴⁸. De otra parte, la mayor presencia de los *thetes* en el ámbito urbano, traerá consigo, entre otras cosas, una mayor participación de estos en la Asamblea, cuyas sesiones aumentarán en este

¹⁴⁷ Se estima que, desde inicios del s. V al comienzo de la guerra del Peloponeso, el número de ciudadanos se incrementa de unos 20.000-30.000 individuos a unos 40.000-60.000, de una población total que en el 431 a.C. alcanza los 160.000-172.000/ 315.000 habitantes. Cf. Gomme 1933: 25-6; Jones 1957: 167-73; Patterson [1976] 1981: 48-56; Morris 1987: 99-100; Garnsey 1988: 90; Rhodes 1988: 171-7; Hansen 1991: 53, 83ss.; van Wees 2004: 241-3; Osborne 2010: 246.

¹⁴⁸ Si bien el término “imperio” aplicado a la *arke* ateniense puede resultar problemático (*vid.* p. ej.: Figueira 1998, 2008; Samons 2000; Rhodes 2007; Low 2008; Ma *et al.* 2009), por simplicidad y para evitar perífrasis innecesarias hemos sido conservadores a este respecto y hemos decidido mantener la terminología tradicional.

periodo de una a cuatro por pritanía (Mossé [1971] 1981: 35-6; Pritchard 1994: 129, 131-2). Todo ello, sumado al desarrollo de una suerte de solidaridad comunal (favorecida por los esfuerzos llevados a cabo en su momento por Clístenes para integrar a los campesinos y a los sectores más bajos del *demos* urbano en la comunidad cívica, cf. Raaflaub 1998a: 46; 1998b: 95-7), contribuirá a reforzar el sentido de pertenencia ciudadana de los más pobres de Atenas y a dotarles de la autoconfianza necesaria para desarrollar su identidad cívico-política, en especial en lo relativo a la toma de decisiones que afectan a la *polis* en su conjunto, lo que terminará por hacer posible su efectiva integración política (Meier 1990: 145; Raaflaub 1998a: 46; Pritchard 1994: 129-35).

3.2.2. De las reformas de Efiltes a las de Pericles: participación política y redefinición ciudadana en el advenimiento de la democracia radical

La verdadera naturaleza y el alcance real de las reformas llevadas a cabo por Efiltes en el 462/1 a.C. han sido objeto de abundante discusión entre los historiadores del mundo griego. Cabe matizar, no obstante, que no es nuestro objetivo aquí entrar en todo ese debate, sino únicamente referir de forma breve el impacto que tales reformas, primero, y las de Pericles, después, van a tener en la integración sociopolítica de los sectores menos favorecidos del *demos*, como parte del objetivo más amplio de aproximarnos a las realidades socioeconómicas de la pobreza en el s. V a.C. y su situación con respecto a la ciudad y a la ciudadanía.

Las reformas del 462/1 a.C. vendrán en buena parte posibilitadas por la confluencia de las circunstancias mencionadas en el epígrafe anterior, a las que se suma una coyuntura propicia, que es la ausencia de Atenas del líder de la facción más conservadora, Cimón, y de los hoplitas movilizados con este en apoyo de los espartanos para hacer frente a las revueltas mesenias, y el posterior desprestigio de dicho aristócrata, que conduce a su ostracismo en el 461 a.C. a instancias de Pericles (Th. 1.102; Arist. *Ath.*, 25.2; Plu. *Cim.*, 15 y 17; *Per.*, 7.8 y 9.5; D.S. 11.74.6; sch. Ar. *Lys.*, 1143-4). Independientemente de que fuera la marcha de un contingente de hoplitas (Finley 1981a: 29; Hansen 1987: 10-1) o del propio Cimón (Rhodes 1992: 69; Badian 1993: 96; Raaflaub 1998b: 100-1)¹⁴⁹ lo que propiciara la puesta en marcha de las reformas o de que estas obedecieran a un programa concreto o de que fueran una

¹⁴⁹ Raaflaub afirma que serían Cimón y su facción, no los hoplitas, los que se opondrían a estos cambios, ya que aquellos también se beneficiarían de las reformas (1998b: 100-1). Además, *thetes* y hoplitas habrían combatido codo con codo durante las guerras médicas, lo que habría fortalecido el vínculo entre ellos, como sugieren las escasas evidencias de tensión entre unos y otros antes de la última fase de la guerra del Peloponeso (*id.*).

herramienta de Efiltes y de su facción para ganarse el favor del *demos* (p. ej.: Finley 1986: 58-9, con n.17 vs Sealey 1964: 20), lo cierto es que, en este lapso de tiempo o justo después del regreso de Cimón, aquellas serán aprobadas (Raaflaub 1998b: 100; Badian 1993: 96).

Aunque existe bastante debate sobre la naturaleza y el alcance de las reformas atribuidas a este oscuro personaje (Rhodes 1981: 311; Marr 1993)¹⁵⁰, parece que aquellas se relacionan fundamentalmente con la restricción de los poderes del Areópago (Arist. *Pol.* 1274a 7-8 y 1281b; *Ath.*, 25.4; D.S., 11.6; Plu. *Cim.*, 10.8; *Per.*, 7.8; Paus. 1.29.15). Un órgano que, desde la batalla de Salamina, habría ido recuperando parte del antiguo poder y prestigio mermados en tiempos de Solón (Arist. *Ath.*, 23.1 y 25.1-2; cf. Jones 1987: 60; Gallego 2010: 87)¹⁵¹. Sin embargo, resulta debatido el punto al que tales reformas habrían podido reducir sus competencias, en particular, por el problemático comentario en la *Constitución de los Atenenses* de que Efiltes arrebató a este “todo lo añadido [ἄπαντα ... τὰ ἐπίθετα]”, incluyendo su papel como guardián de la constitución (Arist. *Ath.*, 25.2, 25.4; cf. Piccirilli 1988: 37-8). Estos poderes “añadidos” podrían haber sido la rendición de cuentas de los magistrados (*euthynai*) y su examen previo (*dokimasia*), así como los juicios por *eisangelia*¹⁵², prerrogativas de las que este se habría visto desprovisto en época de Solón, pasando entonces al *demos* (la Asamblea o el Consejo establecido por el legislador (Arist. *Pol.*, 1274a 15-18 y 1281b 32-4; *Ath.*, 7.1; Plu. *Sol.*, 25.1-2. Cf. Valdés Guía 2005b: 66)¹⁵³ y que aquel habría recuperado en algún momento posterior (Jones 1987: 59).

Existe, pues, un acuerdo más o menos generalizado que, entre las funciones de las que el Areópago se vería privado con Efiltes, estaría, al menos, el control de las *euthynai* y la *dokimasia* (vid. Sealey 1964: 20, 1981; Rhodes 1972: 144-207; Ostwald 1986: 50ss.; Jones 1987: 59-62, 75; Rihll 1995; Valdés Guía 2005b: 67; Gallego 2010)¹⁵⁴ y puede que también los juicios por *eisangelia* (Ostwald 1986: 50ss.; Carawan 1987; Jones 1987: 59-62, 75; Rihll

¹⁵⁰ Una síntesis de algunas de estas interpretaciones puede encontrarse en: Gallego 2010.

¹⁵¹ Para la pérdida de funciones con Solón: Valdés Guía 2005b: 66, con nn. 44, 45 y 46.

¹⁵² Hansen (1975, 1980), en cambio, considera que antes de Efiltes el control del procedimiento de *eisangelia* se encontraba en manos de la *Ekklesia* o de los tribunales populares y que el Areópago no tenía jurisdicción.

¹⁵³ Acepta también la noticia de Aristóteles: Carawan 1985: 116ss., 1987: 187ss. En contra: Rhodes 1981: 316 y 542; Ostwald 1986: 50ss.; Sealey 1987: 130-1. El *demos*, no obstante, estaría representado en el Consejo de Solón solo de manera restringida (Valdés Guía 2002b: cap. 6, 2005b: 66, n. 46). Para una posible identificación del Consejo de los Cuatrocientos con la Heliea en estos momentos, vid. Valdés Guía 2003c.

¹⁵⁴ En opinión de J. Gallego, el hecho de que Efiltes entablara procesos contra muchos areopagitas podría evidenciar que, antes de las reformas, existían ciertos procedimientos para vigilar a los magistrados (incluyendo a los propios areopagitas), los cuales no estaban controlados por el Areópago (Gallego 2010: 92). E. Carawan por su parte, aunque asume que algunos procesos podían iniciarse en la *Ekklesia*, considera que el control de aquellos seguiría estando principalmente en manos de los areopagitas (Carawan 1987: esp. pp. 207-8).

1995; Valdés Guía 2005b: 66), competencias que se transferirán ahora a la Asamblea, al Consejo de los Quinientos y a los tribunales populares (Arist. *Ath.*, 25.2, 25.4. Cf. Rhodes 1972: 199-211; Raaflaub 1998a: 48).

Si bien algunos autores, como Sealey (1964) o, más recientemente, Zaccarini (2018), han puesto en cuestión la relevancia e, incluso, la paternidad de buena parte de las reformas atribuidas a Efiltes (reduciendo su acción a poco más que la supresión de la prerrogativa del Areópago sobre las *euthynai*), ciertas evidencias, como el hecho de que una de las primeras medidas tras el golpe de los Treinta tiranos (404/3 a.C.) fuera el dejar sin efecto las leyes de Efiltes referidas a los poderes del Consejo del Areópago (And. *Myst.*, 1.83-4) o que aquel fuera asesinado poco después de haber puesto en marcha sus reformas (Arist. *Ath.*, 25.4; Plu. *Per.*, 10.6-8. Cf. Loraux [1997] 2008: 20), apuntan a que aquellas tendrían un mayor calado que el que le atribuyen dichos estudiosos¹⁵⁵. En este sentido, comulgamos más con la opinión de otros autores, como Rhodes (1992: 91) y Raaflaub (1998a: 47-50, 1998b: 100-1), de que las medidas impulsadas por Efiltes, sumadas a otras reformas que tienen lugar durante los años cincuenta y a iniciativa de Pericles, favorecen una participación política efectiva del *demos* y, en especial, de aquellos sectores que antes se habían visto excluidos en gran medida del gobierno, como los *thetes* (pero también de los *zeugitai*, el grueso de los cuales, se integran en la categoría de los *penetes*)¹⁵⁶.

La formación de la Liga de Delos y su posterior transformación en *arkhe* ateniense va a favorecer que se incremente de manera exponencial el volumen de los asuntos que han de ser tratados tanto por la *Boule*, como por la Asamblea y los tribunales, lo que hace que estas instituciones aumenten cada vez más su poder y prestigio y, como consecuencia, el del *demos* que se encuentra representado en ellas (Ruschenbusch 1979a: 15-7; Schuller 1984: 88-90; Raaflaub 1998b: 98). Además, en el 457/6 a.C., todas las magistraturas (*archai*), incluyendo el arcontado, se abrirán para los *zeugitai* (Arist. *Ath.*, 26.2; Rhodes 1981: 330)¹⁵⁷; ampliación que en el caso de los *thetes* probablemente se produzca en el siglo siguiente (Arist. *Ath.*, 7.4.;

¹⁵⁵ Sobre el “olvido” de la figura de Efiltes, *vid.* Gallego 2010.

¹⁵⁶ Principalmente campesinos medios con propiedades por valor de 4-6 ha, capaces de armarse como hoplitas, pero también algunos *zeugitai* más “acomodados”, con lotes promedio en torno a las 6-8 ha (Gallego y Valdés Guía 2010; Gallego 2016b; Valdés Guía 2014c: 19, 2019c: 395, 401-2 *vs.* van Wees 2001, 2006). Estos tienen que trabajar para mantenerse a ellos y a sus familias y, en determinadas coyunturas (especialmente en el caso de aquellos cuyas propiedades se aproximan más a las 3,6-4 ha), pueden verse en situaciones muy precarias, cuando no al límite o por debajo del nivel de subsistencia. Para una síntesis sobre la polémica en torno a la identificación de *zeugitai* con los hoplitas, *vid.*: Valdés Guía 2008a: 70, n. 349; 2019c; Gallego y Valdés Guía 2010, con bibliografía.

¹⁵⁷ Para el problema cronológico que plantea la noticia de Aristóteles, *vid.* Ryan 2002.

Lys. 24.13; [Dem.] 59.72. Cf. Gabrielsen 1981: 112-3; Rhodes 1981: 145-6; Ober 1989: 80; Ryan 1994). Otros autores, sin embargo, defienden que tal apertura, si bien no de modo “formal” podría haber tenido lugar con anterioridad (Hansen 1991: 249; Blok 2015: 94, con n.37).

Junto a la reducción de los requisitos de propiedad para el desempeño de las magistraturas, otro gran desarrollo que tendrá lugar en estos momentos y que resultará fundamental para la participación política de los sectores más humildes de la población, será la introducción del *misthos*¹⁵⁸ por el ejercicio de un determinado cargo o cometido público, que, unido al procedimiento del sorteo, favorecerá en gran medida el funcionamiento democrático (Arist. *Pol.*, 1317b 23-4; *Ath.*, 62.3. Cf. Sancho Rocher 2017: esp. p. 65-6).

Las fuentes antiguas atribuyen a Pericles la creación del *dikastikon* o pago por el servicio como jurado (Arist. *Pol.*, 1274a 10; *Ath.* 27.4; Pl. *Grg.*, 515e; Plu. *Per.*, 9.2-3), cuya institución se ha datado tradicionalmente en los años cincuenta del s.V a.C., aunque hay quienes han propuesto retrasar esta fecha a la década de los cuarenta o incluso de los treinta (Rhodes 1981: 339-40; Blok 2009: 148, n.23; 2015: 93). El autor de la *Constitución de los Atenenses* afirma que Pericles buscaría así contrarrestar la influencia y el poder de su rival político Cimón, cuya riqueza, muy superior a la suya, le había permitido labrarse gran popularidad, especialmente entre los sectores más desfavorecidos de la población (Arist. *Ath.*, 27.4; Theopomp. *FGrHist* 115 F89; Plu. *Cim.*, 10.1-6; *Per.*, 9.2-3, 12). En este sentido, la introducción de la paga por el desempeño de un servicio público, que se extiende luego a la Asamblea, al Consejo y al resto de magistraturas¹⁵⁹, y a las que se unen también otros subsidios para los más vulnerables, como impedidos y huérfanos, ha sido vista por bastantes autores como una herramienta destinada a reducir la influencia del patronazgo personal en la Atenas clásica (*vid.* p. ej.: Finley 1983: 38-40; Millet 1989: 38; Schmitt-Pantel 1992: 179-208; Plácido 2006: 44-6; Gallego 2008: 197-8; Requena 2013)¹⁶⁰. Un objetivo al que habían

¹⁵⁸ Sobre las dificultades para traducir el término “*misthos*” y para referirse a este como “salario” *vid.*, p. ej.: Will 1975; Plácido 2008: 226 (citando a su vez a Dobb [1927] 1957). Seguimos aquí a la mayoría de los estudiosos y optamos por hablar de “paga” o “paga pública”. Cabe, no obstante, diferenciar entre este *misthos* o “paga” por el cumplimiento de un servicio político y otro tipo de estipendios procedentes igualmente de fondos “públicos”, como el Teórico o aquellos destinados al mantenimiento de los impedidos y de los huérfanos. Asimismo, el término *misthos* puede referirse al pago por distintos tipos de servicios que se realizan para otra persona, traducándose en estos casos como “jornal” o “salario”.

¹⁵⁹ Para la posible distinción, entrado el s. IV a.C., entre *misthos* (referido al pago por la participación en la Asamblea, el Consejo y los tribunales populares) y el dinero pagado *eis sitesin* o la propia *sitesis* (las asignaciones prescritas para el resto de los magistrados públicos), *vid.* Schmitt-Pantel 1992: 179.

¹⁶⁰ Para Finley (1983: 38-40) la introducción del *misthos* haría del ciudadano una suerte de “cliente del Estado”, sustituyéndose de este modo el patronazgo privado por una suerte de “patronazgo comunitario”. Para una crítica:

ido encaminadas ya algunas de las medidas impulsadas por los Pisistrátidas, primero y, luego, por Clístenes¹⁶¹.

Retomando el hilo del discurso, todo parece indicar que, en un primer momento, los jurados recibirían una paga diaria de 2 óbolos (ob.), cifra que se elevaría a 3 con Cleón (Ar. *Eq.*, 51, 797-800; sch. Ar. *V.*, 88, 300; sch. Ar. *Au.*, 1541), manteniéndose esa misma cantidad en el s. IV a.C. (Arist. *Ath.*, 62.2). En un estudio sobradamente conocido, M.M. Markle, ha defendido que el estipendio de 3 ob. permitiría a los *penetes* ausentarse de sus tareas cotidianas para cumplir con sus deberes políticos, ya que dicha suma sería suficiente para alimentar por un día a una familia de cuatro miembros integrada por el cabeza de familia, su esposa y sus dos hijos (Markle 1985: 277-81).

Aunque los cálculos de Markle han sido, por lo general, aceptados, algunos estudiosos creen conveniente matizar tales estimaciones: bien reconsiderando el “poder de compra” que este atribuye al *dikastikon* (Sing 2010: 109-10), bien sobre la base de que sus cálculos no tienen en cuenta otras necesidades cotidianas, como el vestido o el coste por arrendar una vivienda (Ste. Croix 1981: 179-80; cf. Pritchard 1994: 124-5), factores que, según R.K. Sinclair, elevarían el monto de “todas las necesidades básicas” a unos 3,5 ob. al día (Sinclair 1988: 129). Además, hay que tener en cuenta que la cifra teórica de cuatro individuos por hogar podría verse incrementada por la posesión de esclavos¹⁶² o por otras circunstancias derivadas del ciclo vital de la unidad familiar (Halstead 1987: 85; Gallant 1991: esp. pp. 27-34), como, por ejemplo, cuando se acoge de manera temporal a una pariente viuda y/o huérfana. Este último caso es el que parece ilustrar un pasaje ya citado de Jenofonte, en el que un tal Aristarco se lamenta a Sócrates de los apuros que atraviesa tras haber tenido que dar cobijo en su casa a varias mujeres de la familia (X. *Mem.*, 2.7.2).

Deniaux y Schmitt-Pantel 1987: 152-3; Schmitt-Pantel 1992: 193-202; Requena 2013. Podes (1993), por su parte, afirma que tal introducción no fue tanto el resultado de una intención deliberada de los responsables de la toma de decisiones de seguir desarrollando el sistema político hacia una noción plenamente elaborada de la democracia como del propio funcionamiento de la política sobre la base de las limitaciones formales e informales impuestas por las reformas clisténicas.

¹⁶¹ En una línea similar, pero partiendo de un concepto acuñado en las ciencias sociales, *unintended consequences of purposive action* (“consecuencias imprevistas de la acción intencionada”), S. Podes argumenta que la introducción de las remuneraciones públicas por Pericles es el resultado de una “acción individual” que, “de manera espontánea”, tiene un “efecto social”, todo ello posibilitado por el marco institucional desarrollado desde las reformas clisténicas y en el que se inserta la rivalidad entre Pericles y Cimón (Podes 1993: 500-2, esp. 502).

¹⁶² En el apéndice del trabajo citado, Markle realiza también una estimación de lo que costaría mantener a un esclavo; sin embargo, no pone tal estimación en relación con los costes diarios del mantenimiento de una familia de cuatro miembros, sino con los pagadores de la *eisphora* (1985: 295-6). Esto resulta curioso, teniendo en cuenta que el propio Markle señala que una persona podía ser “pobre” y poseer uno o más esclavos (*ibid.*, 271).

Atendiendo a las consideraciones anteriores, y teniendo asimismo presente que el pago de los jurados no sería regular, sino que estaría condicionado a los días que ejercieran su función (las estimaciones varían entre los 200 y 300 días al año), podría concluirse que, a diferencia de lo sugerido por Markle, el *dikastikon* quizás no sería suficiente para hacer frente a todas las necesidades mínimas de una familia ateniense estándar, pero sí que podría cubrir la mayor parte de ellas (Dillon 1995: 35). De este modo, el dinero procedente del servicio en los tribunales populares se constituiría en una importante fuente de ingresos, sobre todo para los más pobres, aquellos sin propiedades o con propiedades muy pequeñas (menos de 2 ó 3 ha)¹⁶³, que se verían obligados a alquilar su fuerza de trabajo a cambio de un jornal o servir en la flota como remeros para mantenerse ellos mismos y a sus familias.

Algunos autores han puesto, sin embargo, en tela de juicio el hecho de que los jurados se reclutaran mayoritariamente entre los *penetes* y, especialmente, entre los más pobres –en términos económicos– de aquellos (Jones 1957: 36-7, 124; Perlman 1967: 163; Dover 1974: 34-5)¹⁶⁴. No obstante, las críticas que emanan contra esta institución, muchas veces desde posiciones oligárquicas (Isoc. 7.24-7; 8.130; Pl. *R.*, 374b; *Grg.*, 515e), y el hecho de que en el golpe del 411 la paga a los jurados fuera eliminada (Th. 8.65.3; Arist. *Ath.*, 29.5)¹⁶⁵, parecen corroborar esa hegemonía de los *penetes* de la que hablan las fuentes antiguas (Ar. *V.*, 303-6, 550-2, 684-713; [X.] *Ath.*, 1.18; Isoc. 7.54; Arist., *Ath.*, 41.2; Dem. 21.182; 24.183. Cf. Markle 1985: 271-3; Hansen 1991: 184). En este sentido, cabe llamar la atención sobre tres pasajes de las *Avispas* de Aristófanes, donde se incide en la importancia de esta paga para los ciudadanos pobres y, en concreto para los *thetes*, especialmente para aquellos de edad más avanzada, quienes, quizás, no serían ya aptos como remeros o para el desempeño de otros trabajos que requirieran un esfuerzo físico notable:

Niño- (Ant.) Veamos, padre. Si el arconte no abriera hoy el tribunal, ¿de dónde sacaríamos para el desayuno [ἦν μὴ τὸ δικαστήριον ἄρχων καθίση νῦν, πόθεν ὀνη-σόμεθ' ἄριστον;]? [...].

Corifeo- ἰΑπαρῶ, αὐ! Por Zeus, que no tengo ni idea de dónde saldrá nuestra pitanza [μὰ Δί' οὐκ ἔγωγε νῦν οἶδ' ὀπόθεν γε δεῖπνον ἔσται].

¹⁶³ El patrimonio de un *thes* en tierras se estima entre 1,8 y 3,6 hectáreas (Burford 1993: 67-8; Gallego 2005: 98, 107; Valdés Guía 2019c: 394-5, con n. 35; 2020d: 109, con n. 8). Propiedades por debajo de 2-3 ha podrían haber requerido que sus poseedores se empleasen como trabajadores asalariados para poder completar sus ingresos (Valdés Guía 2019c: 395). Para un paralelo moderno: van Wees 1999: 19; Halstead 2014: 16-7, 56).

¹⁶⁴ Para una síntesis de sus argumentos: Markle 1985: 271-3, 281-9; Hansen 1991:184.

¹⁶⁵ La supresión del *misthos* se extendería también a la *Boule* y al resto de las *archai*, manteniéndose únicamente para los que estaban en campaña, los arcontes y los pritanos (Th. 8.65.3; Arist. *Ath.*, 29.5). Esta medida vendría ratificada durante el gobierno de los Cinco Mil (Th. 8.97.1; Arist. *Ath.*, 33.1).

(vv. 303-11)¹⁶⁶

Filocleón- [...] ¿Qué hay hoy en día más feliz y venturoso que un juez? ¿Qué oficio más placentero? ¿Qué ser hay más temible, y eso aun siendo uno un viejo [καὶ ταῦτα γέροντος;]?

(vv. 550-2)¹⁶⁷

Bdelicléon- [A su anciano padre] [...] Tú eres feliz con solo que alguien te dé tus tres óbolos, los que tú mismo te has ganado con mucho esfuerzo haciendo de remero o de soldado de infantería o asediando ciudades [σοὶ δ' ἦν τις δῶ τοὺς τρεῖς ὀβολοὺς, ἀγαπᾶς, οὐσαυτὸς ἐλαύνων καὶ πεζομαχῶν καὶ πολιορκῶν ἐκτήσω πολλάπονήσας]. Y [...] tú te pones en marcha [...] al tribunal bien temprano y a la hora: «porque si alguno de vosotros llega después de la señal, no recibirá el trióbolo». [...] Tú que mandas sobre casi todas las ciudades desde el Ponto hasta Sardes no sacas más provecho de ello que esa birria de salario que te llevas [...]. Es que ellos [los demagogos] quieren que tú seas pobre [βούλονται γὰρ σε πένητ' εἶναι] [...] para que reconozcas a tu domador [...]

(vv. 684-703)

El papel que la pobreza desempeña en el discurso de los oradores áticos (Ober 1989: 192-247, 1994; Cecchet 2013, 2015: 145-225), contribuye igualmente a reforzar el argumento anterior, dado que, desde nuestro punto de vista, no tendría mucho sentido servirse de la pobreza para apelar a las emociones de los jurados si estos no fuesen en gran parte “pobres” o, al menos, se sintieran como tales¹⁶⁸.

Asumiendo, pues, que la cantidad de 3 ob. fuera suficiente para el mantenimiento diario de una familia “estándar” o, que al menos, supusiera un ingreso extra nada desdeñable que animara a la participación política de los más pobres, la iniciativa de Pericles tendría importantes repercusiones para el funcionamiento democrático. Así, el dominio de los *dikasteria* permitiría al *demos*, sobre todo a su sector más bajo, los *thetes*, que hasta el momento habían permanecido prácticamente marginados de la vida política, ejercer una suerte de “control” sobre la élite. Dicha capacidad vendría de su jurisdicción sobre los procesos relacionados con el desempeño de las funciones de los magistrados y la actividad de los líderes políticos de Atenas, a través del ya citado procedimiento de las *euthynai*, pero también de su prerrogativa sobre los casos de *eisangelia eis ton demon* o acusaciones de delitos contra la *polis* (Hansen 1975: 21-8, 1980: 93-4, 1991: 205-18; Sing 2010: 21, 59) y,

¹⁶⁶ Trad. de L.M. Macía Aparicio (Barcelona: Gredos, 2007); en adelante para todas las traducciones de las *Avispas*.

¹⁶⁷ Para otra alusión a la edad avanzada de los heliastas, *vid.* v. 540.

¹⁶⁸ Sobre estas cuestiones volveremos más adelante cuando nos refiramos al s. IV a.C.

posteriormente, de la *graphe paranomon*, o acción legal emprendida contra aquellos que proponían un decreto considerado “inconstitucional”, formal o materialmente, o indeseable o perjudicial para los intereses del *demos* (Hansen 1974, 1976. Cf. Sing 2010: 94).

La otra importante medida atribuida a Pericles relacionada con la integración cívica y política de los sectores más desfavorecidos de la población es la ley de ciudadanía del 451/50 a.C. Las particularidades de esta ley y su papel en la redefinición y “cierre” de la ciudadanía ateniense han sido objeto de numerosos estudios (*vid.*, entre otros: Sealey 1983; Walters 1983; Patterson 1976, 1990; Sancho Rocher 1991, García Quintela 2006; Carawan 2008; Blok y Lambert 2009; Blok 2009, 2017; Valdés Guía 2020a). No obstante, aquí nos interesa tanto entrar a analizar ese tipo de cuestiones como un acontecimiento sucedido unos años más tarde de la aprobación de dicha ley y que tiende a ser relacionado aquella¹⁶⁹, que es el *diapsephismos* que sigue a la distribución del grano donado por el faraón Psamético al pueblo de Atenas en el 445/4 a.C.

Esta revisión ciudadana va a afectar a todos aquellos que hubieran acudido al reparto (unos 19.000, según las fuentes antiguas) y se salda, presuntamente, con la expulsión de la ciudadanía y posterior venta en esclavitud de unos 5.000 individuos (4.760, con arreglo a Filócoro) encontrados *παρέγγραφοι* o falsos ciudadanos (sch. Ar. *V.*, 718= Philoch. *FGrHist* 328 F119; Plu. *Per.*, 37.4. Cf. Patterson [1976] 1981: 96-7; Walters 1983: 333-4; Plácido 1999: 321-7, esp. p. 324; Valdés Guía 2018a: 109)¹⁷⁰. Si aceptamos que quizás no todos, pero que al menos sí una parte de tales sujetos habrían sido vendidos como esclavos (Kears 2014: 157-8, n.15), la siguiente pregunta que cabría plantearse es quiénes serían estos individuos. Dado que la ley de Pericles restringía la ciudadanía a los hijos de padre y madre atenienses (Arist. *Ath.*, 26.3; Plu. *Per.*, 37.3; Ael. *VH.*, 6.10; Sud. *s.v.* δημοποίητος), parece lógico pensar que entre los expulsados se encontraría un buen número de extranjeros¹⁷¹, pero también de *nothoi* (en el sentido literal de “bastardos”: Plu. *Per.*, 37. 4)¹⁷² que se habrían incorporado al cuerpo cívico de manera fraudulenta entre la promulgación de la citada ley y el reparto de

¹⁶⁹ En contra: Sancho Rocher 1991: 83.

¹⁷⁰ Plantean objeciones a esta venta en esclavitud: García Quintela 2006: 209-10; Kears 2014: 157-8, n. 15.

¹⁷¹ Es posible que algunos de estos extranjeros fueran individuos de baja extracción social de otros territorios de la Liga, contratados estacionalmente como remeros por Atenas y afincados luego en esta *polis* haciéndose pasar por ciudadanos pobres.

¹⁷² Sobre los *nothoi* y la ley de Pericles, *vid.*, entre otros: Patterson 1990: 59-63; Plácido 1999: 323-6; Blok 2017: 48-50, 167; Silver 2018: 169-176; Valdés Guía 2020a.

trigo de Psamético¹⁷³ (García Quintela 2006: 209). Cabe suponer también, aunque es difícil ser concluyentes en este sentido, que parte de los privados de ciudadanía en el *diapsephismos* del 445/4 a.C. serían individuos de baja o muy baja extracción económica y social (lo que en ningún caso resulta excluyente con respecto a lo señalado anteriormente). De hecho, tiene bastante lógica que estos fueran los más interesados y a los que más podría apremiar el reparto de grano. En tal dirección podría apuntar quizá, como bien ha señalado L. Sancho Rocher (1991: 83), el hecho de que en el escolio a Aristófanes (*V.*, 718) se haya puesto en relación una alusión caricaturesca al temor de los ciudadanos de las clases bajas a ser acusados de extranjeros con la noticia de Filócoro referida a la expulsión en el 445/4 a.C. de aquellos inscritos de manera fraudulenta en la ciudadanía. Es más, la baja adscripción socioeconómica de estos individuos sumada al hecho de que su pertenencia a la ciudadanía resultara del todo precaria (como prueba el propio gesto de privación de esta), y con la posibilidad, asimismo, de ser vendidos como esclavos, podría hacer equiparable su situación a la de los *ptochoi*, cuya posición en la ciudad y en la ciudadanía, como veremos, se encuentra a medio camino entre la inclusión y la exclusión, al menos en el plano del imaginario. Una posición, por tanto, que recuerda en cierta medida a la de los *thetes* presolonianos (cuya situación sería, a su vez, muy similar a la de los *ptochoi* de los poemas homéricos) y a la que podrían verse reducidos los sectores más vulnerables de la población cuando no existe una ciudadanía que les respalde o cuando esta da muestras de debilidad (Valdés Guía 2018a: 116).

Las reformas de Efilates y Pericles coadyuvan, pues, a la integración de los más pobres de Atenas, haciendo efectiva su participación en la vida política, a cuyo funcionamiento han de contribuir como miembros del sector privilegiado que representa el cuerpo cívico ateniense. La ciudadanía, redefinida en estos momentos, se convierte entonces en un instrumento y marco de inclusión, pero también probablemente de exclusión de los más pobres de la *polis*, entre ellos, aquellos inscritos fraudulentamente que acuden al reparto del trigo de Psamético. En palabras de D. Plácido: “El control de la ciudadanía y desarrollo del imperio y de la esclavitud aparecen como elementos complementarios” (1999: 323).

3.2.3. Atenas y el Imperio: la situación socioeconómica y laboral de los “pobres” en la segunda mitad del s. V a.C.

¹⁷³ No está claro si la norma pericleana afectó solo a los que nacieron después del 450 o a los que no tenían aún los 18 años en ese momento (Sancho Rocher 1991: 83, n. 79).

El objetivo de este apartado es trazar un cuadro general con las posibilidades económicas –y sociales– que la Atenas del Imperio ofrece a los “pobres” de la *polis*. Se pretende, así, ofrecer un panorama aproximado de la situación material de los sectores más humildes de Atenas en este periodo, especialmente de la de los *thetes*. No es la intención aquí, pues, relatar los diferentes sucesos que anteceden o acontecen durante la guerra del Peloponeso (ni la propia contienda en sí) más allá que para contextualizar o dar explicación a alguna cuestión o hecho concreto.

El traslado del tesoro de la Liga de Delos a Atenas (*ca.* 454 a.C.) a instancias de Pericles (Plu. *Arist.*, 25.3; *Per.*, 12.1) tiende a contemplarse como el punto de inflexión que marcará el paso y la conversión de la antigua *symmachia* panhelénica a *arche* ateniense (Meiggs 1972: 152-4; Rhodes 2006: 20-1, 41-51)¹⁷⁴. En cualquier caso, el dominio de Atenas sobre sus antiguos aliados le permite controlar un tributo que, de ser recaudado por completo, ascendería a unos 460 talentos (t.) al año (Th. 1.96, 1.99. Cf. Raaflaub 2009: 100-1; Phillips 2010; Kallet 2013: 56; Pritchard 2017: 127)¹⁷⁵. Para el 432/1 a.C. Atenas ingresa unos 600 t. anuales, buena parte de los cuales proceden del *phoros* o tributo de sus súbditos (Th. 2.13.3; Plu. *Arist.*, 24.3), pero también de otros ingresos imperiales, como el botín de guerra, los peajes marítimos, las rentas de tierras sagradas en ultramar, los pagos de los magistrados imperiales o las indemnizaciones que Atenas había impuesto a aquellos estados que habían tratado sin éxito de secesionarse (Th.1.117.3; *IG I³* 61.39-42, 369.42-3, 370.18-9, 371.16-27. Cf. Finley [1978] 2008: 25; Pritchard 2015: 92)¹⁷⁶. Además de estas retribuciones externas, Atenas cuenta igualmente con otras fuentes de ingresos de procedencia interna, como son: las minas de plata, los impuestos, las multas, las confiscaciones o las rentas de tierras sagradas en el Ática (Th. 2.13.3; Ar. *V.*, 656, 660; *IG I³* 421-430. Cf. Pritchett 1953, 1956; Finley [1978] 2008: 26-7; Pritchard 2015: 92), cuyo monto total ascendería a unos 400 t. para inicios de la guerra del Peloponeso (X. *An.*, 7.1.27. Cf. Pritchard 2015: 92).

Teniendo en mente estas cifras, D. Pritchard ha tratado de estimar el coste que habría supuesto para Atenas el mantenimiento de la democracia durante los ss. V y IV a.C. (Pritchard 2010, 2012, 2014b, 2015, [2015] 2017). Su análisis le lleva a concluir que los gastos para propósitos no militares en el s. V a.C. (entre ellos las pagas públicas y los

¹⁷⁴ Para Low (2008:184), en cambio, la importancia de dicho traslado ha sido sobreestimada

¹⁷⁵ La cifra es cuestionada por Finley [1978] 2008: 21-2.

¹⁷⁶ Teniendo en cuenta de que el monto del tributo ascendería a 388 talentos (*IG I³* 279), Pritchard (2015: 92) estima que los ingresos imperiales no procedentes del tributo serían en estos momentos de unos 212 t.

festivales) no descansaban tanto en los ingresos imperiales como en aquellos de procedencia interna, aunque admite que en la década de los veinte se utilizaron fondos imperiales para pagar a los magistrados, si bien, según él, esto se hizo por elección y no por necesidad (Pritchard 2015: 52-91)¹⁷⁷. La posterior pérdida del Imperio habría llevado a reducir el número de magistrados y de pleitos en los tribunales lo que, a su vez, habría reducido el gasto, posibilitando que la democracia del s. IV a.C. siguiera manteniéndose gracias a los ingresos internos (Pritchard 2015: 90-1, apoyándose en Hansen 1987: 48, 1991: 318-9). Este autor se posiciona así entre aquellos que defienden que la democracia ateniense nunca descansó en el Imperio, aunque concede a los ingresos imperiales un importante papel en el sostenimiento militar y a lo militar una posición central en el mantenimiento de la democracia (Pritchard 2010, 2015, [2015] 2017. Cf. Giovannini 1990; Kallet-Marx 2008).

Sin entrar en la polémica sobre lo que supuso o no para Atenas la pérdida de su Imperio (cuestión sobre la que volveremos en el siguiente apartado), vamos a tratar ahora de exponer de manera sintética las posibilidades que la Atenas imperial ofrecía para el sostenimiento de los atenienses más pobres, ya fuera a través de beneficios derivados directa o indirectamente del Imperio o de retribuciones de origen interno. Esto no significa que el Imperio solo beneficiara a los “pobres”, posición mantenida en su momento, por ejemplo, por Finley ([1978] 2008: 33-6), quien no veía en la *arche* otra ventaja para los ricos, cargados cada vez con más impuestos y liturgias, que la posibilidad de hacerse con propiedades en ultramar; pero, de nuevo, no se trata aquí de hacer una historia del Imperio ateniense, sino de aproximarse a las realidades del fenómeno de la pobreza en dicho contexto.

Numerosos estudiosos han llamado la atención sobre el papel de la que sería la piedra angular de la *arche* ateniense, la flota, como fuente de recursos para los más pobres de la *polis*, especialmente los *thetes*, a quienes por su servicio en las naves, se presenta como salvadores de Atenas, primero, y como garantes de su nuevo Imperio, después. En esta línea marcha el consabido pasaje del Viejo Oligarca, en el que desde una clara crítica al régimen democrático, se afirma que en Atenas el poder recae en los individuos de baja extracción porque: “el pueblo [ὁ δῆμος] [que el autor distingue de los hoplitas] es el que hace que las naves funcionen y el que rodea de fuerza a la ciudad [...]” ([X.] *Ath.*, 1.2). Si bien es cierto, como ya se indicó más arriba, que los barcos atenienses contarían entre su tripulación también con metecos, esclavos y mercenarios (cuyo enrolamiento se haría especialmente necesario a

¹⁷⁷ En una línea similar: Giovannini 1990; Kallet-Marx 2008. Frente a Samons II 1993; Rhodes 2007.

partir de la guerra del Peloponeso), esto no contradice el hecho de que el servicio en la flota resultara atractivo para los más pobres de los ciudadanos. Prueba de ello, es que durante el s. V a.C., Atenas solo se vio obligada a reclutar forzosamente remeros en dos ocasiones (en el 428 y en el 406 a.C., respectivamente) y ambas debido a la ausencia de la flota principal en un contexto de grave emergencia (Th. 3.16.1; X. *HG.*, 1.6.24; cf. Markle 1985: 276; Gabrielsen 1994: 107)¹⁷⁸.

La labor de los *thetes* como remeros¹⁷⁹ parece remunerada ya desde las mismas guerras médicas; así, según Aristóteles (*Ath.*, 23.1) y Plutarco (*Them.*, 10.4), los remeros de Salamina recibirían un total 8 dracmas (dr.) para sostenerse ellos y sus familias. Tras la institución de la Liga de Delos, Cimón se serviría del tributo de los aliados para pagar a los tripulantes de los navíos atenienses (Plu. *Cim.*, 11.2-3; Iust. *Epit.*, 2.6.4.), una noticia que parece contradecir la versión de Ulpiano (sch. Dem. 13.11), según la cual, la retribución por el servicio militar fue la primera forma de “paga estatal” establecida por Pericles¹⁸⁰.

No hay consenso entre los estudiosos respecto al *misthos* percibido por los remeros atenienses durante el s. V a.C. En este sentido, y apoyándose en los testimonios antiguos, hay quienes defienden que hasta la expedición a Sicilia la remuneración habitual de los remeros era de 1 dr. al día (Th. 6.31.3, 8.45.2.; X. *G.H.*, 1.5.4-7; Plu. *Alc.*, 35.4. Cf. Gomme, Andrewes y Dover 1970: 293, 1981: 97-8; Rhodes 1981: 306; Loomis 1998: 55-6; Pritchard [2015] 2017: 127); mientras que otros, partiendo de una interpretación diversa de las mismas fuentes, consideran que esa cifra debería rebajarse a 3 ob. (aunque en circunstancias especiales, como la citada expedición, aquella pudiera elevarse a 1 dr.) (Pritchett [1971] 1974: 3-24; Markle 1985: 276). V. Gabrielsen, por su parte, llama la atención sobre la necesidad de distinguir entre este *misthos* sufragado por la *polis* y otras posibles cantidades que los remeros pudieran recibir, por ejemplo, de los trierarcas (Gabrielsen 1994: 111-2. Cf. Th. 6.31.3).

Teniendo en cuenta que, según las estimaciones, 3-3,5 ob. parecen suficientes para mantener a una familia de cuatro miembros durante un día (Markle 1985: 277-81; Sinclair 1988:129), el ingreso derivado de la participación en la flota (aun descontando la parte

¹⁷⁸ En el caso de los hoplitas y *epibatai* parece que la norma era recurrir al reclutamiento: Christ 2001 (esp. pp. 398-403); Bakewell 2007: 91. El *misthos* militar no estaba restringido, pues, únicamente a los *thetes*.

¹⁷⁹ Sobre posibilidad de que los *thetes* pudieran combatir como hoplitas en las naves, *vid.* n. 138.

¹⁸⁰ Ciertas evidencias parecen corroborar que dicho *misthos* estaría instituido, al menos, desde la década de los sesenta o de los cincuenta, como el decreto promulgado en Mileto (*IG I² 22= IG I³ 21.13, ca. 450/49 a.C.*), en el que se estipula una suerte de pago por el servicio militar, probablemente ateniense (Meiggs 1972: 213-4, 222; Loomis 1998: 37), o la mención por Filocleón (Ar. *V.*, 1188-9) del pago que habría recibido en su juventud – entre los años sesenta y cincuenta del s. V a.C. – por participar en una delegación enviada a Paros (sch. Ar. *Au.*, 1189d. Cf. McDowell 1971: 285; Sing 2010: 9. Otra interpretación: Loomis 1998: 17-8, 207).

correspondiente al propio avituallamiento) no resulta nada desdeñable para la economía familiar¹⁸¹. Este ingreso sería todavía más importante en el caso de que los *thetes*, aunque de manera excepcional, fueran reclutados como *epibatai*¹⁸² (Jordan 1975: 113-5, 2000: 82. En contra: Loomis 1998: 56, con n.100).

Calcular el número de *thetes* “en servicio activo” o susceptibles de formar parte de la flota en caso de necesidad resulta una cuestión todavía más compleja de dilucidar. Isócrates señala que unos 200 barcos atenienses se habrían perdido en Egipto entre los años 460 y 455 a.C. (Isoc. 8.86)¹⁸³; Tucídides menciona unos 250 navíos en servicio activo durante la revuelta de Lesbos (428 a.C.) (Th. 3.17.2)¹⁸⁴ y la pérdida de 170 en Sicilia (413 a.C.) (*ibid.*, 7.16.2, 7.20.2, 7.87.6, respectivamente); de nuevo, este autor, habla de 82 embarcaciones participantes en la expedición ateniense a Samos del 411 a.C. (*ibid.*, 8.79.2); Jenofonte, por su parte, comenta que el general espartano Lisandro destruyó 160 de los 180 barcos atenienses en la batalla de Egospótamos (405 a.C.) (X. *HG.*, 2.1.20). Gabrielsen (1994: 127), aunque no reporta sus fuentes, completa estos datos: 160 navíos integrarían el destacamento ateniense tras la revuelta de los samios (*ca.* 440/39 a.C.), 130 conformarían la expedición del 431/30 a.C., más de 218 serían movilizados en la primavera del 413 a.C., y 110 participarían en la batalla de Arginusas en el 406 a.C.

Multiplicando estas cantidades por el número teórico de 200 tripulantes por trirreme (de los cuales unos 170 serían remeros), se obtienen unas cifras inmensas, lo que ha llevado a su cuestionamiento por algunos autores (p. ej.: Amit 1962: 159). En general, no obstante, se asume que, para este periodo, las dimensiones de la flota serían bastante notables: el propio Amit (1962: 159) reconoce la existencia de, al menos, unos 100 barcos en servicio activo; Finley ([1978] 2008: 33) añade otras 200 embarcaciones en dique seco y un número indeterminado destinadas al patrullaje y al entrenamiento de los remeros y del resto de la tripulación¹⁸⁵; Gabrielsen (1994: 126) y Acton (2014: 197), por su parte, apoyándose en las cifras aportadas por Tucídides (2.13.8-9. Cf. D.S. 12.40.4), llegan a una cifra similar a la de

¹⁸¹ Muchas familias podían disponer, además de una fuente de ingresos doble (sin contar con las actividades remuneradas femeninas): por un lado, el dinero aportado por los varones jóvenes que residieran en el domicilio familiar trabajando como remeros o ayudantes en algún taller; y, por otro, el *misthos* percibido por los hombres de más edad de la familia por su participación en los tribunales (Ar. *V.*, 303-10, 540-1, 550-2, 684-713).

¹⁸² *Vid.* n. 138.

¹⁸³ Para otras fuentes y polémica en torno a esta cifra, *vid.*: Torres Esbarranch (1990: 304-5, n. 655).

¹⁸⁴ Aunque de esta cifra, parte serían embarcaciones aliadas.

¹⁸⁵ Plutarco (*Per.*, 11.4) habla de 60 embarcaciones al año destinadas a este tipo de tareas. Esta cifra ha sido cuestionada por algunos autores, entre ellos: Eddy (1968); Meiggs (1972: 427); o Finley ([1978] 2008: 33).

Finley, asumiendo que la flota potencial total en el momento de su máximo apogeo podría alcanzar hasta los 300 navíos.

Si bien se trata de cifras hipotéticas y “potenciales” (que podrían variar en función de las vicisitudes militares y económicas del momento), resulta posible aventurar con bastante seguridad que la flota daría empleo directo a varios miles de personas, aunque no sea posible determinar la proporción de ciudadanos y, concretamente, de *thetes*, dentro de estos.

De manera indirecta, la flota proveería también de ocupación a cientos, quizá, miles de personas, muchos esclavos y metecos (Amit 1962: 161; Whitehead 1977: 148-9; Garland 1987: 59-61), extranjeros no domiciliados (parte de los cuales podrían ser aliados de baja extracción socioeconómica)¹⁸⁶, pero también ciudadanos pobres de Atenas, especialmente *thetes* (Jones 1957: 8-9; Amit 1965: 61; Frost 1976: 70-1; Garland 1987: 98; Pritchard 1994: 124-5). Estos trabajarían en la construcción o en la reparación de embarcaciones y en otras industrias vinculadas a la actividad naval (textil, maderera, metalúrgica, etc. Cf. Acton 2014: 197-201), dedicándose también al comercio “al por menor” en el Pireo y en la ciudad (Jones 1957:8-9; Garland 1987: 98; Pritchard 1994: 125; Harris [2002] 2005: esp. p. 69; Vélissaropoulos-Karakostas [2002] 2005: 132).

Dado que en el Capítulo 4 se alude a la actividad artesanal y al pequeño comercio en relación con los “espacios de la pobreza”, y teniendo presente, además, cuál es el objetivo de este apartado, las páginas siguientes se ocupan únicamente de los programas constructivos navales y de los programas de obras públicas que se promueven en Atenas desde mediados a finales del s. V a.C., con la intención de ilustrar así la capacidad potencial de absorción de “mano de obra” que tiene Atenas en esos momentos.

En primer lugar, es necesario apuntar que existe cierto debate en cuanto a los programas de construcción naval llevados a cabo en esta *polis* durante el s. V a.C. Dejando a un lado el realizado por iniciativa de Temístocles (al que se ha hecho mención anteriormente), Blackman (1969: 202-12) propone la existencia de dos o quizá tres grandes programas constructivos navales a lo largo de esta centuria: un primero, que infiere del relato de Andócides (3.3-5) y que relaciona con las pérdidas de embarcaciones en Egipto, que habría

¹⁸⁶ Los aliados serían contratados con bastante frecuencia como *psiloi* por Atenas (puesto que los *thetes* no reciben un entrenamiento “formal” en este sentido hasta la introducción de la efebía a mediados del s. IV a.C.; *vid.* Tadlock 2012: 2, 10, 22, 26, 66, 73-7, 82-3), pero también como remeros, encontrándose probablemente entre los voluntarios que los trierarcas reclutan en el Pireo y otros puertos en ruta (p. ej.: [Dem.] 50.7-8, 12-3, 18-9; cf. Burckhardt 1995: 125; Pritchard 2017: 126). Una buena parte de estos aliados, sobre todo aquellos de baja extracción socioeconómica, podrían permanecer en Atenas durante los periodos en los que la flota estuviera en puerto, trabajando en la misma industria naval o desempeñando otro tipo de labores.

tenido lugar en torno al 451/50 o al 450/49 a.C.; un posible segundo (aunque el autor no deja muy claro si se trata de un programa independiente o si se relaciona con el anterior), que deriva de los registros de la construcción del Partenón del año 444/3 a.C. (*IG I² 342.40-1*); y, por último, un tercero (o segundo, según se mire), llevado a cabo en el 431/0 a.C. (*SEG 10. 226.11-5*; *Th. 2.24.2*; *Andoc. 3.6-7*). Todo esto sin contar los veinte barcos anuales que se construyen en los años siguientes al 477/6 a.C. y que podrían haberse reducido a diez durante el resto de la Pentecontecía (Blackman 1969: 212).

Gabrielsen (1994: 131-2), por su parte, cuestiona buena parte de las evidencias propuestas por S (aunque acepta la posibilidad de un programa constructivo a mediados de siglo para hacer frente a las pérdidas navales en Egipto), planteando la posibilidad de que un proyecto de tal magnitud fuera llevado a cabo hacia el 410/6 a.C.¹⁸⁷

Acton (2014: 197), situándose en una posición intermedia, sostiene que la flota se incrementa en unos 100 barcos aproximadamente entre el 446 y el 431 a.C., pasando así de unos 200 a unos 300 navíos. A estas nuevas embarcaciones, el estudioso añade las que son reemplazadas (que calcula en unas 120, considerando el fin de su vida útil o posibles hundimientos), lo que le lleva a la cifra de 15 barcos nuevos por año; cifra que pone en relación con la noticia de Diodoro de que los atenienses construían 20 navíos al año desde el 480 a.C. (*D.S. 11.43.3*. Cf. Acton 2014: 197-8).

A toda la problemática anterior, se suma la dificultad para estimar la cantidad de mano de obra requerida para construir una trirreme, cuyo coste tradicionalmente ha tendido a fijarse en 1 talento, aunque esta cifra podría variar en función del precio de las materias primas, de las tareas realizadas en otros talleres o de los “salarios” de los trabajadores (*Arist. Ath.*, 22.7; *Plu. Them.*, 4.2; cf. Eddy 1968: 147; Blackman 1969: 184; Gabrielsen 1994: 139-40; Loomis 1998: 257; Prichard 2012: 51). Incluso partiendo de que la construcción de una trirreme supusiera el desembolso estándar de 1 talento y de que, tanto el coste de mano de obra libre como esclava ascendiera a 1 dracma al día (Webster 1973: 46-7; Stewart 1990: 65), el cálculo de las personas necesarias para llevar adelante este tipo de tarea varía de un autor a otro. Así, Hanson (2005: 60) llega a la conclusión de que la construcción de cada embarcación requeriría 6.000 jornadas de trabajo, equivalentes a 10.000-20.000 personas dedicadas a esta

¹⁸⁷ Entre estos indicios, Gabrielsen señala el repentino incremento en las fuerzas que Atenas envía a socorrer a la flota bloqueada en Mitilene (*X. HG.*, 1.6.24) y el decreto honorífico al rey macedonio Arquealo (*IG I³ 117= ML 99, 379-80, ca. 407 a.C.*), en gratitud por haber dado permiso para construir barcos con madera macedonia y, posiblemente, en terreno macedonio.

tarea, pero también a reparar naves antiguas. Partiendo de que el número de personas que trabajaría en un barco dependería del coste de las materias primas (cuestión que Hanson no tiene presente, pudiendo comprender entre el 25 y 45 por ciento del coste total) y de la proporción de trabajo empleado en torno al casco (que oscilaría entre un 50 y un 67 por ciento), Acton reduce a 1350-3015 el número de jornadas requeridas para la construcción de una nueva embarcación y a 6 u 8 esclavos la cantidad de individuos que harían falta para tal labor¹⁸⁸, aunque supone que normalmente estos formarían equipos más grandes, disminuyendo así el tiempo de producción (Acton 2014: 198-9, con tabla 6.3). A una ratio de 20 barcos nuevos cada año, la construcción naval podría haber ocupado a 400 personas en total (incluyendo las empleadas en el suministro de materiales), a las que podrían sumarse unos pocos cientos más dedicados a la reparación y al mantenimiento de otras embarcaciones (*ibid.*, 199).

Las cifras proporcionadas por Hanson (2005: 60) y Acton (2014: 199), así como las que ofrecen Kyriazis y Zouboulakis (2003: 121), referentes estas últimas al programa naval de Temístocles, a las que hemos hecho alusión en el epígrafe correspondiente, difieren enormemente entre ellas; de un grueso de varios miles de individuos empleados en la industria naval militar (Hanson 2005: 60; Kyriazis y Zouboulakis 2003:121), se pasa a “solo” unos pocos cientos de ocupados en esta actividad (Acton 2014: 199). Independientemente de qué estimaciones deban considerarse más adecuadas, lo que aquí nos interesa remarcar es que, como mínimo, varios cientos de personas, quizás muchas más, encontrarían una ocupación en la construcción naval (esto sin contar la marina mercante). De aquellas, como ya señalamos, una parte importante serían esclavos y metecos, pero también ciudadanos, sobre todo *thetes*, que podrían hacer de esta actividad su modo de vida o, al menos, complementar sus ingresos durante los meses en los que la flota estuviera en puerto (Gabrielsen 1994: 125).

Muchos de esos atenienses (nuevamente en compañía de esclavos y metecos)¹⁸⁹ pueden encontrar también un empleo ahora en el vasto programa de obras públicas que impulsa Pericles y que se extiende durante buena parte del s. V a.C. En efecto, es en estos momentos cuando se lleva a cabo la mayor parte del proyecto constructivo de la Acrópolis, que incluye, principalmente, el Partenón (*ca.* 447-432 a.C.) y su programa escultórico, del que destaca

¹⁸⁸ En sus cálculos Acton se refiere únicamente al trabajo esclavo, aunque teniendo en cuenta que previamente alude al trabajo de los libres (por un *misthos* similar) en esta misma actividad, cabe suponer que no excluye la participación de mano de obra libre (ya sea ciudadana o meteca).

¹⁸⁹ Este dato viene confirmado por los registros del Erecteo (*ca.* 409/8-405/4 a.C.): *IG I³ 474-9*. Cf. Randall 1953: 200; Feyel 2006: 320-5, 342-8, 367-8; Acton 2014: 209.

especialmente la estatua de Atenea *Promachos* atribuida a Fidias, los Propíleos (*ca.* 437-431 a.C.), el templo de Atenea *Nike* (*ca.* 427-410 a.C.) y el Erecteo (*ca.* 421-406 a.C.) (Boersma 1970: 65ss.; Acton 2014: 206, 220). Además de las nuevas edificaciones en el ágora (la Estoa de Zeus *Eleutherios* o el templo de Hefesto, son ejemplos de ello) y de la finalización de las fortificaciones que unen la ciudad con el Pireo (los denominados Muros Largos) (*id.*). Todo ello sin olvidar tampoco la construcción de nuevos templos en diversas regiones del Ática, como Cabo Sunión, Braurón, Ramnunte, Eleusis y Pallene (Hölscher 2015: 469).

Al respecto, resultan especialmente ilustrativas las palabras de Plutarco (*Per.*, 12.4-5) cuando comenta que:

“Surgirían [con las obras] todo tipo de trabajos y necesidades diversas que iban a poner en pie todos los oficios y en movimiento todos los brazos convirtiendo en asalariada a prácticamente la ciudad entera [σχεδὸν ὅλην ποιοῦσιν ἔμισθον τὴν πόλιν] [...] En cuanto a la masa desorganizada y obrera [βάνουσιν ὄχλον] ni quiso que se quedara sin participar en las ganancias, ni que las recibiera ociosa y sin hacer nada [λαμβάνειν ἀργὸν καὶ σχολάζοντα]; por eso propuso decididamente al pueblo grandes proyectos de edificios y planes con implicación de muchos oficios sobre obras que requerían tiempo [μεγάλας κατασκευασμάτων ἐπιβολὰς καὶ πολυτέχνους ὑποθέσεις ἔργων διατριβὴν ἔχόντων ἐνέβαλε φέρων εἰς τὸν δῆμον]; su fin era que [...] la población que se quedaba en casa pudiera beneficiarse de los bienes públicos y participar de ellos [ἵνα μηδὲν ἦττον τῶν πλεόντων [...] τὸ οἰκουροῦν ἔχη πρόφασιν ἀπὸ τῶν δημοσίων ὠφελεῖσθαι καὶ μεταλαμβάνειν]”¹⁹⁰.

El programa edilicio de Pericles, por tanto, y aunque sin duda atrajo mano de obra del exterior, habría buscado sobre todo estimular la economía local, proveyendo a la *polis* de una notable fuente de empleo, tanto cualificado como no cualificado (y más o menos estable o temporal) en la propia construcción, contribuyendo, al mismo tiempo, a la dinamización de muchas otras actividades artesanales y comerciales relacionadas con esta (Acton 2014: 203).

Estimar el número total de individuos que podrían haber encontrado una ocupación gracias a este enorme proyecto constructivo (y de ellos, cuántos de estatus ciudadano) resulta, sin embargo, una tarea prácticamente imposible de acometer, sobre todo si se considera el amplio arco temporal durante el cual tiene lugar la consecución de las obras, así como el hecho de que muchos de estos trabajadores podían ser contratados únicamente para la

¹⁹⁰ Todas las traducciones de *la Vida de Pericles* son obra de A. Pérez Jiménez (Madrid: Gredos, 2008).

jornada¹⁹¹. A pesar de estas dificultades, contamos con algunos cálculos que permiten hacernos una idea de las cifras de mano de obra movilizadas en el programa constructivo pericleano. Así, A.W. Gomme (1956: 46-7) calcula que entre 2.200 y 3.300 hombres habrían sido requeridos solamente para la realización de trabajos no especializados en las construcciones de la Acrópolis; mientras que C. Feyel, en su análisis sobre los registros del Erecteo durante los años 409/8 y 408/7 a.C., identifica el nombre de, al menos, 123 personas empleadas solo en la construcción de dicho templo en este lapso de tiempo (Feyel 2006: 320-5, 342-8, 367-8).

Junto a los *misthos* por tomar parte en las operaciones de la armada o de las oportunidades de empleo derivadas de la industria naval y del programa de construcción de obras públicas, así como de otras actividades artesanales o comerciales vinculadas a aquellas o al florecimiento del Pireo, los más pobres de la *polis* pueden verse beneficiados igualmente en esta centuria del establecimiento de asentamientos en ultramar, ya se trate de *apoikiai* (“colonias”) o de cleruquías¹⁹², que pueden llegar a convertirse en un medio para su promoción económica y social. En efecto, y a juzgar por las fuentes, miles de atenienses son enviados a lo largo del s. V a.C. para asentarse en diversos lugares dentro y fuera del mundo heleno. Así, por ejemplo, Diodoro Sículo (11.88.3) señala que 1.000 hombres son despachados al Quersoneso ca. 447 a.C. y otros 1.000 a Hestiea un año más tarde (D.S. 12.22.2; 2.000, según Theopom. *FGrHist* 187)¹⁹³; 600 serán enviados a Sínope (Plu. *Per.*, 20.2) y 500 a Naxos (D.S. 11.88.3), ca. 446/45 a.C.

Sobre la constitución de algunos de estos establecimientos a instancias de Pericles y la intencionalidad detrás de dicho proyecto, dice Plutarco (*Per.*, 11.5-6), que aquel:

“[...] Envió al Quersoneso mil clerucos, a Naxos quinientos, a Andros la mitad de estos, a Tracia otros mil para formar colonia con los bisaltas [Βισάλταις συνουκίησοντας] y otros a Italia, con los que <volvió> a fundarse Síbaris, a la que llamaron Turios. Tomó estas medidas con la intención de aliviar a la ciudad de una chusma ociosa y entrometida a causa de su tiempo libre

¹⁹¹ *Vid.*, Randall (1953: 200) a propósito de los trabajadores “anónimos” de los registros del año 407/6 a.C.

¹⁹² La distinción en términos “técnicos” entre estos dos tipos de asentamientos se encuentra ya fijada probablemente en el s. V a.C. (*IG I³* 237.1.9. Cf. Potts 2008: 31). No obstante, la inconsistencia de las fuentes en el uso de la terminología ha alimentado el debate sobre su respectiva naturaleza y, con ello, sobre qué emplazamientos serían susceptibles de incluirse dentro de una u otra categoría (*vid.* p. ej.: Graham 1964: 168, 191; Brunt 1966: 73; Gauthier 1966: 64-5; Figueira 1991: 10ss., 66ss., 217ss.; 2008). Por norma general, se acepta que uno de los principales rasgos de las cleruquías era su componente militar (Jones 1957: 174; Gauthier 1966: 65; Moreno 2007: 89-102, 2009). No obstante, el propio Moreno (2007: 95, *vs.* Figueira 1991, 2008) cuestiona la rigidez de este planteamiento. Para una síntesis de todas estas cuestiones, *vid.*: Zelnick-Abramowitz 2004: 325-6, n. 2 (con bibliografía) y Potts 2008: 31-4.

¹⁹³ Sobre Hestiea, véase también: Th. 1.114.3, 7.57.2; Plu. *Per.*, 23.2.

[καὶ ταῦτ' ἔπραττεν ἀποκουφίζων μὲν ἀργοῦ καὶ διὰ σχολῆν πολυπράγμονος ὄχλου τὴν πόλιν] y para remediar las indigencias del pueblo [ἐπανορθούμενος δὲ τὰς ἀπορίας τοῦ δήμου], a la vez que instalaba junto a los aliados el miedo y la vigilancia para que no intentasen ninguna sedición”.

El pasaje de Plutarco parece sugerir, pues, que la iniciativa de Pericles responde al objetivo de aliviar la presión social dentro de la *polis*, enviando fuera de esta a “los desocupados”. El vocabulario empleado por el de Queronea (“σχολῆν ... ὄχλου τὴν πόλιν”; “τὰς ἀπορίας τοῦ δήμου”) deja bien claro que estos individuos no son otros que los “pobres”; quizá, incluso, si interpretamos literalmente este exceso de “ocio” al que se refiere el autor, los “pobres desempleados”. Estos últimos pueden ser mayoritariamente *thetes* (especialmente en su sentido de “jornaleros”, “asalariados”), que debido a su “inactividad” (por la falta de un trabajo), son susceptibles de ser asimilados a los *ptochoi*¹⁹⁴, cuando no de convertirse en *ptochoi* potenciales (Valdés Guía 2018a: 103).

La referencia de Plutarco encuentra cierta correspondencia en el decreto de la fundación de la colonia de Brea (ca. 446), en el que se menciona a los *zeugitai* y *thetes* como beneficiarios de la distribución de lotes de tierra en la nueva colonia (IG I³ 46, ll. 43-6). De nuevo, aunque datado en la centuria siguiente, otro decreto, concerniente en esta ocasión a Lemnos (IG II² 30, ca. 387/6 a.C.), puede ser interpretado en una línea similar (exclusión del reparto de los *hippeis* y *pentakosiomedimnoi*: Stroud 1971a: 164, 171 y ss.; Ste. Croix 2004: 11-2; Valdés Guía y Gallego 2010: 261, con n.27).

Los testimonios anteriores, sumados a los relatos de Tucídides (3.50.3) y Jenofonte (*Mem.*, 2.8.1-6), a los que se aludirá un poco más adelante, han servido para sustentar la hipótesis de que el envío de ciudadanos, mayoritariamente *zeugitai* y *thetes*, iría encaminado al doble propósito de aliviar la presión social interna de la *polis* a la vez que ofrecer oportunidades de mejora económica y social (Meiggs 1972: 260-1; Ste. Croix 1972: 43, 2004: 11-2; Finley [1978] 2008: 26; Rosivach 2002: 36-7; Valdés Guía y Gallego 2010: 261-2, 2018)¹⁹⁵.

¹⁹⁴ Sobre los rasgos que caracterizan al *ptochos* se tratará en la Parte III de este trabajo.

¹⁹⁵ En contra: Davies 1981: 58-60; Figueira 1991: 181-5; Salomon 1997: 149; Moreno 2007: 89-95, 2009. Moreno (2009: 219, n. 18) considera que Brea sería la excepción y no la norma (cuestionan los postulados de Moreno: Lytle 2009, Migeotte 2010, 2011, 2015: 224-5, 232; Gallego, en prensa). En todo caso, se estima que unos 10.000 atenienses abandonan el Ática y marchan a las colonias y cleruquías durante este siglo (Jones 1957: 169-73; Finley [1978] 2008: 26).

Sin rechazar la posibilidad de que los más ricos pudieran haberse visto también beneficiados por el establecimiento de colonias y cleruquías en este periodo, como en efecto, parece que hicieron (*vid. esp. Zelnick-Abramovitz 2004: 127-8, con n.7; Moreno 2007: 89-102, 2009*)¹⁹⁶, creemos que aquellas fueron especialmente importantes para los *penetes*, al representar una buena oportunidad para acceder a la tierra¹⁹⁷. De esta situación puede ser exponente el personaje de Eutero, quien tras la pérdida de sus propiedades en el exterior se ve obligado a trabajar con sus propias manos, puesto que no poseía terrenos en el Ática (X. *Mem.*, 2.8.1-6). Asimismo, los territorios en ultramar hacen posible un incremento patrimonial, lo que además de una mejoría en términos materiales, puede traducirse también en una cierta promoción social. De este modo, un individuo que perteneciera a la clase de los *thetes* podría verse elevado al rango de *zeugita* al aumentar su patrimonio hasta el punto de cumplir con los requisitos mínimos exigidos para el ingreso en la siguiente *telos*. Esto, quizás, es lo que podría haber sucedido con alguno de los 2.700 clerucos que, según Tucídides (3.50.3), fueron enviados a Lesbos tras la infructuosa revuelta del 428 a.C., y a los que los lesbios debían de abonar dos minas al año. Tal cantidad equivalía a la paga anual para un hoplita, lo que sin duda habría atraído tanto a los miembros de la tercera como de la cuarta clase censitaria, y a estos últimos en particular, pues dicha renta suponía su oportunidad para alcanzar el rango de *zeugita* (Gauthier 1966: 64, 1973; Finley [1978] 2008: 25-6; Zelnick-Abramovitz 2004: 335; Gallego, en prensa, con bibliografía).

Finalmente, el último aspecto al que queremos hacer mención en este apartado es al *misthos* por el desempeño de un servicio político para la ciudad-estado, pero también a ese otro *misthos*, de procedencia igualmente pública, del que pueden beneficiarse ciertos individuos en circunstancias especiales y que, aparentemente, no se encuentra supeditado al ejercicio de ninguna tarea para la *polis*. Puesto que en el Capítulo 5 se abordarán con más detalle todas estas cuestiones, aquí únicamente vamos a hacer una breve presentación de las principales formas de *misthos* público que existen en el s. V a.C., a fin de completar el cuadro

¹⁹⁶ Muchas veces por compra privada. Véase, en este sentido, el Decreto de Aristóteles (decreto fundacional de la Segunda Confederación Marítima Ateniense) (*IG II² 43*, ll. 25-46), donde se prohíbe a los ciudadanos atenienses adquirir tierra en el territorio de los aliados, ya fuera esta pública o privada. Evidencias más antiguas las proporcionan las conocidas como “Estelas Áticas” (Pritchett 1953: 225-99, 1956: 178-317, esp. p. 271 tabla b), en las que se registran las confiscaciones y venta de las propiedades de Alcibíades y aquellos otros que habían participado en la mutilación de las hermas, muchas de las cuales se encontraban fuera del Ática y en territorios aliados, entre ellos Eubea o Tasos. Cf. Zelnick-Abramovitz 2004: 128, con n. 7.

¹⁹⁷ O a una renta, en su defecto: Th. 3.50.3.

esquemático que venimos trazando en este epígrafe con los recursos que la Atenas del Imperio ofrece a los *penetes*.

Como se comentó al hablar de las reformas de Pericles, la primera de estas pagas por el desempeño de un servicio público (excluyendo el *misthos* militar, del que se ha tratado de forma independiente), sería el *diskatikon* o retribución por el servicio como jurado (Arist. *Pol.*, 1274a 10; *Ath.*, 27.4; Pl. *Grg.*, 515e; Plu. *Per.*, 9.2-3). Esta forma de *misthos*, como ya se adelantó en su momento, se habría implantado durante los años cincuenta del s. V a.C. o durante las dos décadas siguientes (Rhodes 1981: 339-40; Blok 2009: 148, n.23; 2015: 93), ascendiendo a 2 óbolos diarios, que se elevarían a 3 con Cleón (Ar. *Eq.*, 51, 797-800; sch. Ar. *V.*, 88, 300; sch. Ar. *Au.*, 1541).

Otro de los tipos de *misthos* que surge probablemente en estos momentos es el *bouleutikon* o remuneración por participar en el Consejo de los Quinientos¹⁹⁸. Los orígenes de este son bastante oscuros, aunque algunos estudiosos han tendido a atribuirlo igualmente a Pericles (Andreades [1928] 1933: 253; Cloché 1951: 111; Buchanan 1962: 21). No obstante, lo único que puede inferirse con seguridad es que este existía ya antes del golpe oligárquico del 411/10 a.C., pues Tucídides menciona que, tras la disolución de este Consejo, los *bouleutai* recibieron extraordinariamente la paga que les correspondía para el resto del año (Th. 8.69.4. Cf. Buchanan 1962: 21; Hansen 1979: 7)¹⁹⁹. La cuantía de este *misthos* tampoco está muy clara: el autor de la *Constitución de los Atenienses* afirma que la indemnización que los Quinientos recibieron tras su despido equivaldría a un *misthos* de 5 ob./día, más otro óbolo en calidad de *sitesis* para los prítanos (Arist. *Ath.*, 62.2); sin embargo, Andreades ([1928] 1933: 253), apoyándose en la glosa de Hesiquio (Hsch., s.v. Βουλῆς λαχεῖν τὸ λαχεῖν βουλευτῆν καὶ δραχμὴν τῆς λαβεῖν), considera que la cantidad original sería de 1 dr., pero que luego se habría reducido a 5 ob.

Por lo que respecta al *misthos ekklesiastikos*, es decir, el pago por asistir a las sesiones de la Asamblea, este parece surgir, en cambio, tras la restauración de la democracia en el 403 a.C., por lo que queda fuera de esta sección.

¹⁹⁸ Aunque el 457/6 a.C. todas las magistraturas (*archai*) se abren para los *zeugitai* (Arist. *Ath.*, 26.2; Rhodes 1981: 330; Ryan 2002), es probable que, en el caso de los *thetes*, esto no se produzca hasta la siguiente centuria. No obstante, es posible que la restricción a los *thetes* para participar como *bouleutai* no tuviera un carácter “formal”, por lo que estos podrían beneficiarse igualmente de dicho *misthos* (Blok 2015: 94, con n. 37).

¹⁹⁹ Para una interpretación más reciente sobre la posible fecha de introducción del *bouleutikon* y las fuentes, vid. Rosivach 2010: 148, con n. 20.

Otras formas de *misthos* que se instituyen en este periodo y que pasaremos rápidamente a mencionar (ya que de ellas nos ocuparemos en el Capítulo 5), son la denominada *diobelia* y las pagas para impedidos y huérfanos:

La introducción de la *diobelia*, parece que tiene lugar tras la restauración democrática del 410 a.C., a iniciativa del demagogo Cleofón (Arist. *Ath.*, 28.3), y su vida sería muy corta, aboliéndose definitivamente con toda probabilidad en el golpe del 404/3 a.C. (Blok 2015: 89-90). Por el momento, baste decir que ascendía a 2 ob., los cuales, teóricamente, se asignaban de forma diaria a cada miembro del *demos* (*EM.*, s.v. δωβελία). No existe acuerdo entre los estudiosos, sin embargo, sobre el propósito de este fondo, pudiéndose distinguir al menos cuatro tradiciones interpretativas: la de quienes identifican la *diobelia* con el “teórico” (Boeckh ([1851] 1857: 309; Andreades [1928] 1933: 259-63, esp. 259-60), la de los que han visto en esta una suerte de fondo “social” para ayudar a los más pobres (Wilamowitz-Moellendorff 1893: 212-16; Rhodes 1981: 356; Bleicken 1985: 187 y 368), la de aquellos que consideran que se trata de una retribución por el ejercicio de las magistraturas tras la supresión del *misthos* político durante el episodio oligárquico (Beloch 1884b; Sealey 1975: 287; Podes 1992), o a medio camino entre las dos últimas teorías, la de quienes sostienen que la *diobelia* supone un intento de recuperar el *misthos* por el desempeño de las *archai*, a la vez que sirve también para socorrer a los ciudadanos empobrecidos (Buchanan 1962: 46-8; Pritchett 1977: 44; Blok 2015).

En cuanto al *misthos* reservado para el sostenimiento de impedidos y huérfanos, podemos adelantar aquí que medidas de “asistencia” similares pueden rastrearse ya en momentos anteriores a la época clásica, cuando sabemos que Atenas formalizó una suerte de pequeños pagos para mantener a estos individuos (Arist. *Ath.*, 24.3, 49.4; Lys. 24; Philoch., *FGrHist* 328 F197a, b). Por lo que respecta al periodo que nos ocupa, algunas evidencias, como una inscripción en la que se menciona a huérfanos en conexión con la celebración de los misterios eleusinos, muy posiblemente huérfanos de guerra mantenidos a expensas públicas (*IG* I³ 6C, ll. 30-1=LSCG 3, ca. 460 a.C.), o la noticia de Tucídides (2.46.1), apuntan a la existencia de un fondo o, al menos, de una suerte de previsión pública para el sostenimiento de los huérfanos de guerra antes del 431 a.C. (Dillon 1995: 28; Blok 2015: 95). Este hecho parece venir confirmado por el decreto de Teozótides, en que se fija la misma

cantidad (1 ob.) para los hijos de los asesinados por los oligarcas (*SEG* 28.46, *ca.* 410/8-403/2. Cf. Blok 2015: 95²⁰⁰).

En cuanto a los inválidos y mutilados de guerra (siempre y cuando cumplieran con determinados requisitos, como se verá en el Capítulo 5), es probable que estos recibieran también 1 ob. para su sostenimiento en estos momentos, si aceptamos la información de fuentes más tardías que atribuyen a Solón y a Pisístrato la concesión de pagos para los mutilados de guerra (Plu. *Sol.*, 31.2; D.L. 1.55). Sin embargo, el principal testimonio que tenemos de época clásica es posterior a la guerra del Peloponeso (Lys. 24).

3.3. Del final de la guerra del Peloponeso a la conquista de Macedonia: ¿mantenimiento o progresiva degradación de la situación socioeconómica y jurídica de los más pobres del *demos*?

La derrota en la guerra del Peloponeso y la consecuente pérdida del Imperio y los posteriores e infructuosos intentos de su recuperación han llevado a numerosos estudiosos a contemplar el s. IV a.C. en términos de progresiva polarización social y degradación de las condiciones socioeconómicas del *demos*, sobre todo de los más pobres de este, quienes pueden llegar a ver amenazada su pertenencia a la ciudadanía en determinados momentos²⁰¹. A pesar de que en los últimos tiempos se ha tendido a poner en duda esta interpretación²⁰², desde nuestro punto de vista, ciertas evidencias permiten intuir, al menos, una cierta erosión de la situación socioeconómica y jurídica de los *penetes* (ya se produzca esta en el plano “práctico” o en el de la reflexión política). En los siguientes apartados trataremos de analizar estas evidencias, así como alguno de los argumentos que se han enarbolado desde la perspectiva opuesta, con el objetivo de aproximarnos a las condiciones materiales de los sectores más humildes del *demos* y su posición con respecto a la ciudad y a la ciudadanía en el s. IV a.C., contribuyendo, de este modo, a un debate que aún sigue abierto.

²⁰⁰ Para la problemática de la datación de este decreto, *vid.* Blok 2015: 95, con n. 44.

²⁰¹ Entre otros: Mossé 1962, 1975: 27-64, 1978: 18-25, [1979] 1981: 51-78, 99-122; Vidal-Naquet 1963: 346-51; Vannier 1967: 9-87; David 1984: 3-5; Hammond 1973: 499-531; Struve 1974: 511-24, 769-79; Romilly 1975, 2005; Ste. Croix 1981: 283-300; Austin y Vidal-Naquet 1986: 127-48; Gschnitzer [1981] 1987: 198-221; Tuplin 1993 (esp. p. 162); Hanson 1995: 357-403; Bryant 1996: 229-375; Plácido 1997: 292-6, 2006, 2007, 2008, 2012; Pomeroy *et al.* 2001: 357-96; Plácido y Fornis 2010, 2011, 2012; Valdés Guía 2015b, 2018a.

²⁰² Entre otros: Bleicken 1987; Ober 1989; Hansen 1991; Davies 1995: 29-35; Rhodes 1980: 305-23, 2006: 565-591, 2012: 111-29; Hartog 2007: 311-28; Cecchet 2015: 115-40; Gallego 2016; Requena 2016; Taylor 2017: 79-112 (esp. pp. 96-112).

3.3.1. Respuestas modernas a una pregunta antigua: la distribución de la riqueza en los ss. V y IV a.C.

Uno de los principales argumentos que han esgrimido aquellos estudiosos que defienden la idea de que en el s. IV a.C. se habría ido produciendo una cierta degradación de las condiciones de vida de los sectores más humildes de la población, sería el de la creciente polarización social que, presuntamente, tendría lugar a lo largo de la centuria (*vid.*, Mossé 1962: 147-56, 1975:122-32; Austin y Vidal-Naquet 1972: 136-7; Plácido 1997: 156-7; Valdés 2015b: 183-4, 2018a: esp. 109).

En las últimas décadas se han venido desarrollando algunos trabajos en los que se ha tratado de analizar la distribución del ingreso y/o de la riqueza²⁰³ en la Atenas de época clásica, especialmente en el s. IV a.C. (Foxhall 1992, [2002] 2005; Osborne 1992; van Wees 2001, 2011; Ober 2010, 2014, 2017; Kron 2011, 2014; Gallego 2016). A pesar de ello, resulta complicado extraer una conclusión clara al respecto, ya que tanto los datos obtenidos como la interpretación de estos varían de un estudio a otro; sin mencionar el hecho de que, con excepción de van Wees (2001), el resto de autores no desarrolla análisis cuantitativos semejantes para el s. V a.C. que permitan llevar a cabo una comparación.

Para los propósitos de este apartado nos remitiremos a las propuestas hechas por H. van Wees para el s. V a.C., aunque matizando que este autor incluye a los *thetes* como hoplitas (con propiedades por encima de las 3 ha) y a los *zeugitai* en su conjunto dentro de la “clase ociosa”, postura que, como ya comentamos anteriormente, no compartimos en este estudio. No obstante, esto no significa que los cálculos proporcionados por van Wees para el s. V a.C. no pueden resultar útiles a la hora de observar posibles dinámicas de cambio en la centuria siguiente.

Asumiendo un mínimo de 40.000 y un máximo de 60.000 de ciudadanos varones para inicios de la guerra del Peloponeso (Gomme 1933: 25-6; Jones 1957: 167-73; Morris 1987: 100; Rhodes 1988: 271-7; Hansen 1991: 53, 83 y ss.), van Wees propone el siguiente cuadro

²⁰³ La valoración de la riqueza para la Atenas clásica se establece (y se estableció en el pasado) fundamentalmente sobre la propiedad de la tierra, entre otras cosas, por la mayor facilidad para determinar el censo en función de aquella (riqueza o economía “visible”) (Gallego 2016: 51). Es a este tipo de riqueza al que nos referimos en este apartado, ya que la economía “invisible”, por su propia naturaleza, resulta prácticamente imposible de estimar (Gabrielsen 1986, 1994: 63-60; Cohen 1992: 191-7; Ferrucci 2005. Cf. Gallego 2016: 51, con n. 37).

con la distribución de la población ciudadana y de la propiedad entre las diferentes clases propietarias:

| Sector ciudadano | N° de ciudadanos (Total= 40.000) | | N° de ciudadanos (Total= 60.000) | |
|--|-------------------------------------|------------|-------------------------------------|------------|
| | Ciudadanos/ Ciudadanos % | Ha / Ha % | Ciudadanos / Ciudadanos % | Ha / Ha % |
| <i>Pentakosiomedimnoi</i> (>18 ha) | 1.000=2,5% | 14.400=15% | 1.000=1,7% | 14.000=15% |
| <i>Hippeis</i> (12-18 ha) | 1.000=2,5% | 9.600=10% | 1.000=1,7% | 9.600=10% |
| <i>Zeugitai</i> (6-12 ha) | 6.667=17% | 40.000=42% | 3.333=5,6% | 24.000=25% |
| <i>Thetes</i> (hoplitas) (3-6 ha) | 9.333=23% | 22.400=23% | 12.667=21% | 26.400=28% |
| <i>Thetes</i> (“subhoplíticos”) (1-3 ha) | 12.000=30% | 9.600=10% | 27.000=45% | 21.600=22% |
| <i>Thetes</i> (sin tierras) | 10.000=25% | ----- | 15.000=25% | ----- |

Tabla 1: Las clases propietarias en el 431 a.C.: número y propiedad (Cf. van Wees 2001: 52, tabla 2, con modificaciones).

Las estimaciones anteriores pueden ponerse en relación con los cálculos que el mismo autor propone para el s. IV a.C., concretamente, para el 322 a.C. (antes de la aplicación del censo de Antípatro):

| N° de ciudadanos (Total=30.000) | | % | | Media y rango de los valores de la propiedad | | Valor total de la propiedad (Total= 132.750 mill. dr. (A) / 82.750 mill. dr. (B)) | | % | |
|------------------------------------|--------|----|----|---|-----------------------------------|---|---------------------|------|------|
| A | B | A | B | A | B | A | B | A | B |
| 1.200 | 2.000 | 4 | 7 | 30.000 dr. (>18.000 dr.) | 18.000 dr. (>6.000 dr.) | 36 mill. dr. | 36 mill. dr. | 27 | 43,5 |
| 7.800 | 7.000 | 26 | 23 | 10.000 dr. (2.000-18.000 dr.) | 4.000 dr. (2.000-6.000 dr.) | 78 mill. dr. | 28 mill. dr. | 59 | 34 |
| 13.500 | 13.500 | 45 | 45 | 1.250 dr. (500- 2.000 dr.) | 1.250 dr. (500-2.000 dr.) | 16.875 mill. dr. | 16.875 mill. dr. | 12,7 | 20,4 |
| 7.500 | 7.500 | 25 | 25 | 250 dr. (<500 dr.) | 250 dr. (< 500 dr.) | 1.875 mill. dr. | 1.875 mill. dr. | 1,4 | 2,2 |

Tabla 2a: Distribución de la riqueza/ propiedad en dracmas (322 a.C.), asumiendo 1.200 (A) y 2.000 (B) pagadores de la *eisphora*, respectivamente (Cf. van Wees 2011: 112, tablas 1 y 2, con modificaciones)²⁰⁴.

²⁰⁴ van Wees asume una cifra de 1.500/2.000 pagadores de la *eisphora* (con propiedades por valor de 1 t. o más, incluyendo una élite con un patrimonio igual o superior a los 3 t.) (van Wees 2011: 111, con n. 59). Estas cifras

Dado que la Tabla 2a expresa los datos de la propiedad en valor monetario, sin aludir al rango o equivalencia en hectáreas (como sí se hace, en cambio, en la Tabla 1 y, como veremos que harán también otros autores), hemos creído conveniente traducir dichos valores monetarios a su equivalente en lotes de tierra, con el fin de que resulte más sencilla la comparación. Para ello, hemos partido de la asunción generalizada de que el precio promedio del lote de tierra estaría en torno a los 50 dr. por *plethron* (0,095 ha)²⁰⁵. Teniendo en cuenta lo señalado, la tabla quedaría de la siguiente manera:

| Nº de ciudadanos (Total=30.000) | | % | | Media y rango de los valores de la propiedad | | Valor total de la propiedad (Total= 132.750 mill. dr (A) / 82.750 mill. dr (B)) | | % | |
|------------------------------------|--------|----|----|---|---------------------------------|---|-------------|------|------|
| A | B | A | B | A | B | A | B | A | B |
| 1.200 | 2.000 | 4 | 7 | 57 ha (>34,2 ha) | 34,2 ha (>11,4 ha) | 68.400 ha | 68.400 ha | 27 | 43,5 |
| 7.800 | 7.000 | 26 | 23 | 19 ha (3,8 ha-34,2 ha) | 7,6 ha (3,8 ha-11,4 ha) | 148.000 ha | 53.200 ha | 59 | 34 |
| 13.500 | 13.500 | 45 | 45 | 2,375 ha (0,95 ha- 3,8 ha) | 2,375 ha (0,95 ha-3,8 ha) | 32.062,5 ha | 32.062,5 ha | 12,7 | 20,4 |
| 7.500 | 7.500 | 25 | 25 | 0,475 ha (<0,95 ha) | 0,475 ha (< 500 dr) | 3.562,5 ha | 3.562,5 ha | 1,4 | 2,2 |

Tabla 2b: Distribución de la propiedad –en ha– en el 322 a.C., asumiendo 1.200 (A) y 2.000 (B) pagadores de la *eisphora*, respectivamente (estimación y elaboración propia a partir de van Wees 2011: 112, tablas 1 y 2, con modificaciones).

pueden ser contestadas, ya que, al menos desde el 378 a.C., el umbral patrimonial sobre el que se gravaba la *eisphora* pudo haberse rebajado a unos 2.500 dr. (Ste. Croix 1953: 32; Jones 1957: 23ss.; Valdés Guía 2014b: 256-7), ampliándose la cifra de potenciales pagadores a unos 6.000 individuos (Valdés Guía 2014b: 268). Esta reforma, atribuida a Calístrato (378 a.C.), de la mano de la creación del sistema de sinmorías (cf. Philoch. *FGrH* 328 F, 41; Dem. 22.44), permite repartir la carga de la *eisphora* en un contexto en el que los ricos de la *polis* tratan de verse libres de este impuesto –y de la carga que supone el sistema de liturgias en su conjunto–, bien apoyando políticas no imperialistas, bien tratando de evadir el pago de tales contribuciones (Valdés Guía 2014b: 268; Cecchet 2015: 210ss). A Calístrato se le atribuye también la creación de la *proeisphora*, una liturgia que gravaba las 300 mayores fortunas de la *polis* (Aeschin. 3.222; Is. 6.60; Hyp. fr. 160= Harp., s.v. *κακώσεως*; Dem. 18.103, 18.171, 42.5, 42.25, 50.9; cf. Davies 1981: 17ss.), aunque es posible que esta se implantara unos años más tarde ([Dem.] 50.8-9). Para la *eisphora* y su reorganización, *vid.*, entre otros: Ste. Croix 1954; Thomsen 1964 (esp. p. 205); Rhodes 1982; Brun 1983 (esp. pp. 19ss.); Gabrielsen 1986, 1994 (cap. 8); Cohen 1992 (cap.6); Christ 2007; Valdés Guía 2014b; Cecchet 2015: 208-9.

²⁰⁵ Lewis 1973: 187-212; Andreyev 1974: 14-5; Burford 1977-8: 168-72, 1993: 67-72; Hanson 1995: 188, 476, con n. 6. Con matizaciones, Lambert 1997: 229-33, 257-65, esp. pp. 262-3; Gallego 2016: 52-4.

Si se comparan los datos obtenidos en ambas tablas (1 y 2a-2b) se observa que, para el 431 a.C., aquellos individuos que van Wees denomina como “*thetes* subhoplíticos” (propietarios de entre 1 y 3 ha de tierra, que conforman entre el 30 y el 45% de la población en estos momentos, o el 55-65% si se considera también a los “sin tierra” y quizá algo más si contamos también a aquellos que este autor incluye dentro de los hoplitas, con propiedades entre 3 y 3,6-3,8 ha)²⁰⁶ poseerían entre un 10 y un 20% de la riqueza²⁰⁷. Estas cifras serían similares a las del 322 a.C., quizá con un cierto aumento de los *thetes* con tierras con respecto a los cálculos para una población ciudadana de 40.000 habitantes en el momento inmediatamente anterior a la guerra del Peloponeso. Para el 322 a.C. los *thetes* representan el 70% de aquellos que poseen estatus ciudadano (contando a los sin tierra o a los que poseen propiedades muy pequeñas), controlando entre un 14,1 y un 22,6% de la riqueza.

Por lo que respecta al campesinado medio o al sector inferior de los *zeugitai*²⁰⁸, si bien es cierto que resulta difícil llegar a una conclusión firme al respecto (puesto que, para sus estimaciones para el 322 a.C., este autor incluye dentro del mismo bloque a campesinos medios y a otros más acomodados o incluso muy acomodados, prácticamente en el límite de la clase “ociosa”), parece que la situación se modifica de una centuria a otra. Una pista en este sentido nos la puede proporcionar el tamaño del lote promedio estimado por van Wees para este grupo en su conjunto (7,6 ó 19 ha, dependiendo de si se consideran 1.000 ó 2.000 pagadores de la *eisphora*; *vid.* Tablas 2a y 2b)²⁰⁹.

Para el 431 el sector que, desde las premisas de las que partimos en este trabajo, constituye el grupo más “acomodado” de los *zeugitai* (aquel que, según el autor anterior, integraría propiamente esta antigua clase censitaria)²¹⁰, representa el 5,6-17% de los ciudadanos y posee entre el 25 y el 42% de la riqueza; mientras que el menos acomodado de aquellos constituye en torno al 21-23% de la población ciudadana y concentra entre el 23 y el

²⁰⁶ Seguimos para estos cálculos aquellas estimaciones que fijan el patrimonio de un *thes* en tierras por debajo de las 3,6-3,8 ha. Cf. Burford 1993: 67-8; Gallego 2005: 98, 107; Valdés Guía 2019c: 394, n. 35.

²⁰⁷ Para la relación entre riqueza y propiedad de la tierra, *vid. supra* n. 203.

²⁰⁸ Estos son aquellos que van Wees identifica como *thetes* que se arman como hoplitas. Atendiendo a lo sugerido por este autor, un tercio de este 45% de ciudadanos con riqueza estimable entre 500 y 2000 dr. podría alcanzar el rango “hoplita” (armándose por sus propios medios) gracias a los ingresos procedentes de la venta de sus productos o de su fuerza de trabajo (van Wees 2011: 111). Para el coste de una panoplia hoplita y la riqueza requerida para participar como hoplita a fines del s. IV a.C., entre otros: Connor 1988: 10, n. 30; Hanson 1995: 292, con n. 8; van Wees 2004: 52-3. Para el grueso de los *zeugitai*, como campesinos medios con propiedades medias entre 4-6 ha: Hanson 1995: 69, 87-8; Gallego y Valdés Guía 2010: 257, 2014c: 19, 2019c: 395, 401-2 vs. Foxhall 1997; van Wees 2001, 2004: 55-6, 80-1, 2006, 2007: 276, 2013.

²⁰⁹ Sobre la problemática en torno a la cifra de pagadores o potenciales pagadores de la *eisphora*, *vid.* n. 204.

²¹⁰ Para la adscripción a la clase de los *zeugitai* (con crítica a van Wees) y la “redefinición” de esta última en el s. IV a.C., *vid.*: Gallego y Valdés Guía 2010: esp. pp. 275-6.

28% de la propiedad de la tierra (o del valor de esta). Sumando estas cifras, vemos que, entre un 26,6 y un 40% del total de los ciudadanos de la *polis*, controlan entre el 44 y el 48% de la riqueza. Para el 322 a.C., sin embargo, el total de estos antiguos *zeugitai* (incluyendo a los campesinos medios) supone solo el 23-26% del total de los ciudadanos, estando en sus manos entre un 34 y un 59% de la riqueza. Si atendemos a los porcentajes mínimos (tanto de la proporción de la población que estos representan como de la riqueza que controlan), no parece apreciarse gran diferencia entre un periodo y otro; sin embargo, si nos fijamos en los porcentajes máximos, el cambio resulta significativo: de un 40% que controla el 48% de la riqueza, se pasa a solo un 26% que acapara 59% de aquella. En nuestra opinión, esto solo es posible si se reduce el número de campesinos medios (y/o el tamaño de sus lotes al mínimo posible dentro de lo establecido para su sector, unas 3,6-4 ha), al mismo tiempo que aumenta el de campesinos acomodados con lotes de mayor tamaño o, sin que se incremente el número de estos, que sí lo haga el de sus propiedades.

De este modo, es posible plantear la hipótesis de una mayor concentración de la propiedad que no se produce ya solo al nivel de los más ricos (ese 4-7% de los ciudadanos que en el 322 a.C. controlan entre un 27 y un 43,5% de la riqueza), sino también a nivel interno dentro del campesinado. Por tanto, y a pesar de que, como bien ha apuntado J.M. Requena, entre otros, el campesinado en su conjunto continúa controlando en el s. IV a.C. un porcentaje de la propiedad del Ática muy elevado (Requena 2016: 186), la distribución a nivel interno de esta podría haberse visto alterada con respecto a la centuria previa. Con el objetivo de profundizar en dicho planteamiento, pasamos ahora a comentar otras propuestas que se han hecho con relación a la distribución de la riqueza/propiedad en el s. IV a.C.

En sendos estudios, R. Osborne (1992) y L. Foxhall (1992, [2002] 2005) proporcionan unas cifras de concentración de la propiedad bastante acordes con las de van Wees. Así, Osborne estima que, para el s. IV a.C., un 7,5% de la población sería dueña del 30% de la tierra (1992: 24); mientras que Foxhall afirma que, aproximadamente, un 9% de los atenienses poseería el 35% de aquella, controlando otro 10% a través de los arrendamientos (1992: 157-8, 2002: 211). Por lo que respecta a la distribución de la tierra entre el resto de la población, Osborne considera que un 19% estaría en manos de individuos adscribibles a la categoría de los *thetes* (37% de la población, con propiedades en torno a 1,5 ha); mientras que casi un 51% de esta pertenecería a aquellos que conformarían el grueso de los hoplitas (37% de la población, con propiedades en torno a 4 ha) (Osborne 2002: 24). Foxhall, por su parte, opina que el 55% de la tierra (una vez deducido el 45% poseído o controlado por los más

ricos) estaría en manos del 68% de la población, un 22,7% de la cual serían *thetes* y un 45,4% hoplitas (con propiedades entre 5,5 y 10 ha)²¹¹.

| Categoría ciudadana | Nº de ciudadanos/ ciudadanos % | Ha / Ha% |
|-----------------------------|--------------------------------|------------------|
| <i>Thetes</i> (sin tierras) | 5.000=18,5% | ----- |
| <i>Thetes</i> (1,5 ha) | 10.000=37% | 15.000 ha=19,1% |
| Hoplitas (4 ha) | 10.000=37% | 40.000 ha=50,6 % |
| Clase litúrgica | 2.000=7,5% | 24.000 ha=30,3% |
| Total | 27.000=100% | 79.000 ha=100% |

Tabla 3: Distribución de la tierra en el s. IV a.C., en función de los datos aportados por Osborne (1992:24).

| Categoría ciudadana | Nº de hogares | Nº de ciudadanos/ ciudadanos % | Ha/ Ha % |
|-----------------------------|---------------|-----------------------------------|-----------------------|
| <i>Thetes</i> (sin tierras) | 5.000 | 7.500=22,7%* | ----- |
| <i>Thetes</i> (<5,5 ha) | 5.000 | 7.500=22,7% | 18.000=18% |
| Hoplitas (5,5-10 ha) | 10.000 | 15.000=45,4% | 37.000=37% |
| Clase litúrgica (10 >50 ha) | 2.000 | 3.000=9,09% | 35.000+10.000=35%+10% |
| Total | 22.000 | 30.000=100% | 100.000=100% |

Tabla 4: Distribución de la tierra en el s. IV a.C. (Foxhall 1992: 156-7, con modificaciones). *Los porcentajes están redondeados.

Aun teniendo presentes las diferencias existentes entre estos dos últimos autores (por ejemplo, en cuanto al tamaño del lote “estándar” atribuido al grueso de los hoplitas), ambos coinciden con van Wees a la hora de considerar una cierta tendencia a la concentración de la propiedad en manos de los más ricos. No obstante, Osborne, a diferencia de este último, opina que el campesinado medio (un 37% de los ciudadanos) mantendría el control de un 50,6% de la tierra; cifra que se aproxima bastante a la propuesta por van Wees para el s. V a.C. (*vid.* Tablas 1 y 3). En cuanto al porcentaje de *thetes*, Osborne asume un número inferior (tanto sin tierra como con ella) con respecto a los cálculos del autor anterior para ese mismo siglo, así como un porcentaje ligeramente superior de la tierra controlada por aquellos (*vid.* Tabla 2b y 3). En comparación con los cálculos de van Wees para el 431 a.C., la proporción de *thetes* es similar (aunque con una disminución de los sin tierra en beneficio de los que poseen alguna propiedad, lo que explica también que el porcentaje de las propiedades consignadas a los

²¹¹ Cabe notar que Foxhall (1992: 156) asume que el tamaño medio de la granja del campesino autosuficiente de tipo hoplita rondaría las 5,5 ha, cifra algo más elevada que la que se asume en este trabajo (3,6-5,5 ha) (Burford 1993: 62-72; Gallego y Valdés Guía 2010: 257; Gallego 2016: 62; Valdés Guía 2020d: 109 con n.8.

thetes por Osborne sea superior (*vid.* Tabla 1 y 3, asumiendo una población ciudadana para el 431 a.C. de 40.000 habitantes) o algo inferior (coincidiendo prácticamente en este caso el total de la propiedad que uno y otro autor atribuyen a este sector de la población) (*vid.* Tabla 1 y 3, asumiendo un número de 60.000 ciudadanos para el 431 a.C.). No obstante, hay que tener presente que Osborne parte de un total de población ciudadana menor que el que considera van Wees para el s. IV a.C., además de inferir la existencia de 5.000 *thetes* sin tierra de la propuesta planteada por Formisio (*ca.* 403) para restringir la ciudadanía solo a los propietarios (Lys. 34; D.H., *Lys.*, 32. Cf. Fuks 1953: 41-7; Markle 1990: 158-9; Plácido 2008: 227 y s., 2010: 55, 2014: 30)²¹². Más adelante volveremos sobre esta cuestión, pero lo que nos interesa subrayar ahora es que esta cifra se corresponde con la situación de finales de la guerra del Peloponeso, momento que coincide con un notable descenso demográfico que habría afectado especialmente a este sector de la población (Strauss 1986: 70-86, 179-182; Hansen 1988: 14-28; Hanson 1995: 306-12, 365-90; Brulé 1999). Teniendo en cuenta que a lo largo del s. IV a.C. se asiste a una cierta recuperación del cuerpo cívico, que se eleva a unos 30.000-31.000 individuos (Williams 1983; Hansen 1986a: 67-9, 1988, 1991: 86-94; Foxhall 1992: 158-9; Rosivach 1993; Oliver 2007: 79-83)²¹³, cabe suponer que también el número de *thetes* (incluyendo los sin tierra) se hubiera visto incrementado. Por tanto, si bien los cálculos de R. Osborne pueden responder al contexto de los primeros años o, a lo sumo, de las primeras décadas del s. IV a.C., creemos que no pueden extrapolarse a toda la centuria (de hecho, esto es lo que permite explicar, al menos en parte, las diferencias con las estimaciones de van Wees para el año 322 a.C.).

Por lo que respecta a los cálculos de Foxhall, esta estudiosa propone un porcentaje de “sin tierra” muy similar al fijado por van Wees para el s. IV a.C. La dificultad de la comparación reside, no obstante, en el hecho de que Foxhall incluye dentro de los *thetes* (con tierras) a buena parte del sector más bajo de los antiguos *zeugitai*. De este modo, dicha autora asume que el grueso del campesinado estaría conformado por campesinos medios algo más acomodados de lo que sugiere Osborne (37% población con lotes en torno a las 4 ha; *vid.* Tabla 3). Ello le lleva también a distanciarse de van Wees, en tanto que, para este (tomando los cálculos para 2.000 pagadores de la *eisphora*), dicho sector no sumaría más del 23% de la población ciudadana (porcentaje del que habría que descontar todavía aquellos individuos con

²¹² Se desconoce si se exigía una propiedad mínima (Gallego 2016: 46, con n. 14).

²¹³ Garnsey (1988: 89-91) propone unas cifras más altas.

propiedades entre las 3,8 y las 5,5 ha; *vid.* Tabla 2b), frente al 45,5 % propuesto por Foxhall (*vid.* Tabla 4)²¹⁴. A pesar de esto, ambos autores estiman en una cifra similar la cantidad de propiedad controlada por este grupo (34% y 37%, respectivamente; *vid.* Tablas 2b y 4).

Si confrontamos ahora los cálculos de Foxhall para el s. IV a.C. con las estimaciones de van Wees para el s. V a.C., dos cuestiones merecen ser destacadas: en primer lugar, cabe señalar que, mientras que para este último el campesinado con tierras con lotes inferiores a las 5,5-6 ha sumaría el 53-66% de la población y controlaría el 33 y el 50% de la tierra²¹⁵, para Foxhall aquel constituiría tan solo al 22,7 % de los ciudadanos de Atenas, no poseyendo más del 18% del total de la propiedad; y, en segundo, la notable diferencia que se observa entre el número de campesinos medios y más o menos “acomodados” que estiman uno y otro autor para uno y otro siglo (5,6-17% según van Wees, 45% para Foxhall), no así, en cambio, en la proporción de la propiedad que tal sector detentaría (25-42% y un 37% respectivamente; *vid.* Tablas 1 y 4).

De la comparación anterior podría derivarse que en el s. IV a.C. se produjo una cierta mejora de las condiciones del campesinado (atendiendo siempre a la propuesta de van Wees para el s. V a.C.), en tanto que se reduce el porcentaje de *thetes* y de pequeños/medianos propietarios y aumenta el de campesinos medios/ “acomodados”. No obstante, al igual que comentábamos cuando comparábamos las estimaciones de van Wees para el s. V y el s. IV a.C., en nuestra opinión, el incremento de este sector de la población ciudadana no tiene necesariamente que asociarse con una mejora generalizada de las condiciones del campesinado, puesto que este incremento del campesinado medio o relativamente “acomodado” no viene acompañado de un aumento proporcional del porcentaje de propiedad que este controla. Así, como hemos visto un poco más arriba, si se ponen en correlación las cuantificaciones de Foxhall para el s. IV a.C. con las de van Wees para la centuria anterior, se observa nuevamente que, aunque el número de individuos que forman parte de este sector del campesinado se ha multiplicado exponencialmente (entre 2,6 y 8 veces), la proporción de tierra bajo su control sigue siendo prácticamente la misma en un momento y otro (25-42% y 37%, respectivamente; *vid.* Tablas 1 y 4). Teniendo en cuenta que Foxhall estima las propiedades de este grupo entre las 5,5 y las 10 ha, un incremento poblacional de tal

²¹⁴ Cabe notar, no obstante, que Foxhall habla de “clase litúrgica”, un grupo posiblemente más amplio que el de los pagadores de la *eipshora* que considera van Wees (aunque este autor no tenga en cuenta la probable ampliación de este grupo desde el 378 a.C.). Sobre esta cuestión *vid.* n. 204.

²¹⁵ Van Wees (2001) estima en 96.000 ha la proporción de tierra cultivable, mientras que Foxhall (1992) parte de unas 100.000 ha.

naturaleza, sin su correspondiente y proporcional incremento en términos de propiedad de la tierra, solo nos parece posible si se asume que la mayoría de los individuos que integrarían este sector del campesinado contarían con un lote promedio más próximo a las 5,5 ha que a las 10 ha. De este modo, aquellos se encontrarían más próximos al modelo de campesino independiente que trabaja sus tierras con una yunta de bueyes y que conforma el grueso del ejército hoplítico (ca. 3,6-5,5 ha; cf. Gallego y Valdés Guía 2010: 54) que de los campesinos “acomodados”. Por el contrario, y siguiendo el mismo razonamiento, cabe suponer que el lote promedio para el s. V a.C. de este sector del campesinado que van Wees identifica con los *zeugitai*, sería algo más elevado (aunque no podamos preciar cuánto); argumento que parece razonable si se tiene en cuenta, además, que este último considera propiedades hasta las 12 ha, cuando Foxhall solo incluye aquellas hasta las 10 ha (*vid.* Tabla 1).

Todo esto parece contribuir a la hipótesis que venimos planteando en este apartado de que, en el s. IV a.C., junto a una cierta concentración de la propiedad en manos de los ciudadanos más ricos, se habría producido también un cambio en la distribución de la tierra a nivel del campesinado, con una mayor acumulación de la propiedad por parte de los sectores más acomodados de este, mientras que la gran mayoría podría haber visto reducida –aunque quizá no de manera drástica– la suya. Así, a nuestro modo de ver, y como ya indicamos anteriormente, la clave para hablar de una cierta “degradación” o, al menos, de un empeoramiento de las condiciones del campesinado ático en el s. IV a.C. puede que no se encuentre tanto en esta supuesta concentración de la propiedad por parte de los más ricos de la *polis*, sintomática de una marcada desigualdad social (postura defendida por Foxhall 1992 y [2002] 2005, Osborne 1992 y van Wees 2011, y matizada o, directamente, cuestionada por autores como Kron 2011 y 2014, Ober 2010, 2014 y 2017, Gallego 2016 o Requena 2016), como de un cambio en la distribución de la propiedad a nivel interno del campesinado. No obstante, queremos mostrarnos precavidos ante esta interpretación, pues somos conscientes de los problemas que presentan las cuantificaciones estadísticas para todo este periodo, así como el hecho de que, para el s. V solo contamos con las estimaciones propuestas por van Wees (2001), que son las que hemos tomado de referencia para realizar estas comparaciones.

Enlazando con lo anterior, y aunque como acabamos de señalar, hemos de ser prudentes a la hora de extraer cualquier tipo de conclusión definitiva en este sentido, creemos que esta propuesta que planteamos aquí puede ofrecer una vía alternativa –si bien tentativa, a falta de más datos para el s. V a.C.– a esa crítica que se ha ido articulando en torno al supuesto aumento de la brecha entre los más ricos y el resto de la sociedad durante el s. IV a.C.

La primera objeción que han planteado aquellos que niegan un empeoramiento de las condiciones del campesinado en esta centuria es que, el hecho de que unos pocos individuos concentren buena parte de la tierra no quiere decir que el campesinado en su conjunto no continúe manteniendo el control sobre un gran porcentaje de aquella. La segunda, también recurrente, es que, aun asumiendo un incremento de las propiedades en manos de los más ricos, el grado de desigualdad social no sería comparativamente tan alto como el de otras sociedades del pasado. En esta línea destaca G. Kron (2011: 135, 2014), quien, pese a admitir que el 31-60% de la tierra estaría en manos de un 1-10% de los ciudadanos, considera este un porcentaje de desigualdad inferior al de otros contextos tan alejados de la Atenas clásica como los EE. UU. de los años cincuenta (Kron 2011: 134).

De manera análoga, aunque teniendo en cuenta el ingreso y no la riqueza, J. Ober estima que, para fines del s. IV a.C., entre un 41 y un 57% de la población total de Atenas (de los cuales un 17-33% de ciudadanos) viviría en o por debajo de la mitad del ingreso medio; esto es, en o por debajo del “umbral de la pobreza”²¹⁶, que dicho autor fija en unos 4 ½ ob.²¹⁷ (Ober 2010: 257-9, 2014: 110-8, 2017:132). Ello, no obstante, no le impide afirmar que los niveles de desigualdad existentes serían bastante bajos comparativamente hablando (Ober 2017: 132, 139. Cf. Morris 1998a: 235-6).

J. Gallego, por su parte, aunque llega a unas cifras muy similares a las de Foxhall, en tanto que estima que un 10% de los atenienses controlarían el 48,6% de la tierra (estando el 51,4% restante en manos del resto de la población), parte de una distribución diversa de los lotes y del tamaño de los mismos entre los hogares ciudadanos, lo que le lleva a considerar la existencia de un reparto más equitativo de la tierra que el que dicha autora propone (Gallego 2016: 52-63, esp. pp. 62-3):

| Sector | Cantidad de ciudadanos (cantidad de hogares) | Porcentaje | Tamaño de lotes (lote promedio) | Total de hectáreas | Porcentaje |
|--------|---|------------|------------------------------------|-----------------------|------------|
| 1 | 400 (300) | 1,33% | >32,4 ha (43, 2 ha) | 12.960 | 14,4% |
| 2 | 1.200 (900) | 4% | 16,2-32,4 ha (21,6 ha) | 19.440 | 21,6% |
| 3 | 1.400 (1050) | 4,66% | 8,1-16,2 ha (10,8 ha) | 11.340 | 12,6% |
| 4 | 3.000 (2.250) | 10% | 4,5-8,1 ha (6 ha) | 13.500 | 15% |

²¹⁶ Para el establecimiento de la línea o umbral de pobreza como medida de la pobreza en las ciencias sociales y los problemas que esta plantea: Taylor 2017: 85-6.

²¹⁷ Para el debate sobre dónde fijar el umbral mínimo de subsistencia, véanse, entre otros: Markle 1985: 277-81; Sinclair 1988: 129; Pritchard 1994: 124-5; Dillon 1995: 35; Sing 2010: 10.

| | | | | | |
|--------------|-----------------|--------|---------------------|--------|-------|
| | | | | | |
| 5 | 3.000 (2.250) | 10% | 3,6-4,5 ha (3,6 ha) | 8.100 | 9% |
| 6 | 12.000 (9.000) | 40% | 1,8-3,6 ha (2,4 ha) | 21.510 | 23,9% |
| 7 | 4.000 (3.000) | 13,33% | 0,1-1,8 ha (1,1 ha) | 3.150 | 3,5% |
| 8 | 5.000 (3.750) | 16,66% | 0 ha | 0 | 0% |
| Total | 30.000 (22.500) | 100% | | | |

Tabla 5: Distribución de la tierra en el siglo IV (Gallego 2016: 61, fig. 3, con modificaciones)

Teniendo presente la tabla anterior, Gallego señala que, aunque a simple vista su estimación de la riqueza de la población campesina con respecto a la de los ciudadanos más ricos llegue a parecer más desfavorable que la estimada por Foxhall, esto puede deberse tanto a una modificación de la distribución de la propiedad entre fines del s. V a.C. y el último cuarto del s. IV a.C. como a la diferente manera en la que se ha segmentado a la población de cara al análisis (Gallego 2016: 63). De este modo, y como dicho autor apunta, el hecho de asociar a los *zeugitai* ricos con las dos primeras clases solonianas y a los poseedores de pequeños lotes con los pobres sin tierra puede hacer variar los cálculos y, con ello, la estructura de las relaciones de la propiedad agraria (*id.*). Así, en cambio, si se considera a los *zeugitai* más acomodados (con lotes promedio en torno a las 10 ha) dentro del sector de los campesinos autónomos, la situación del campesinado en su conjunto resulta algo más favorable, al estimarse que entre un 65%-78%²¹⁸ de la población ciudadana controlaría entre el 60 y el 64% de la tierra. Este cómputo asemeja bastante al de Osborne (quien considera que el 70% de la propiedad se encuentra en manos de un 74% de los ciudadanos; *vid.* Tabla 3) y resulta más optimista que el postulado por Foxhall (un 68% posee el 55%; *vid.* Tabla 4) y por van Wees (un 68% controla el 54%; *vid.* Tablas 2a y 2b, asumiendo 2.000 pagadores de la *eisphora*). Además, si se tiene en cuenta la anterior estimación, nos encontramos con que la distribución de la propiedad tampoco difiere demasiado de la propuesta por van Wees para el 431 a.C. (quien calcula que el 70-72% de los ciudadanos controla el 75% de la tierra en este momento; *vid.* Tablas 2a y 2b).

Si nos fijamos ahora en la distribución interna de la tierra entre el campesinado (incluyendo dentro de este a los *zeugitai* más acomodados), Gallego estima que, en torno a un

²¹⁸ El autor señala que el 65% de la población controlaría el 60% de la tierra, cifra que ascendería a un 64% si se incluyese también las propiedades de aquellos que poseían menos de 2 ha, pero se olvida de sumar el porcentaje de población correspondiente (de un 65% se pasa a un 78%).

27% de aquella estaría en manos de los campesinos medios-acomodados (sectores 3 y 4), los cuales sumarían un 17,6% de la población ciudadana, encontrándose el 25-28% restante (en función de si se considera o no a los propietarios con menos de 2 ha) controlado por el 50-63% del campesinado que aglutinaría a aquellos con propiedades inferiores a las 4,5 ha (*vid.* Tabla 5). Ponderando estos resultados, vemos que los sectores 3 y 4 del campesinado (unos 4.400 individuos) poseen el 42,2% del total de la tierra de la que disponen los campesinos en su conjunto; repartiéndose la parte restante entre unas 15.000-19.000 personas.

La comparación de estos cálculos con los propuestos por van Wees para el s. V a.C. (de los que podemos estimar que un 33 y un 56% de las propiedades del campesinado se encontraría en manos del 5,6-17% de los ciudadanos de la *polis*, *vid.* Tabla 1), nos conduce a una ecuación algo más favorable para el grueso del campesinado. Ahora bien, cabe recordar que, para el s. V a.C., solo contamos con las estimaciones de van Wees (2001), quien, por añadidura y en este mismo trabajo, reduce el peso del campesinado medio (propietarios con propiedades de en torno a las 4-6 ha), propugnando una diferenciación social más acusada que si se parte de la visión tradicional, defendida recientemente por Gallego y Valdés Guía (2010).

Es interesante notar, además, que Gallego asume la persistencia de unos 5.000 atenienses sin tierra para todo el s. IV a.C., para lo que se basa en la propuesta de Formisio de reducción del cuerpo cívico a la que habíamos hecho mención un poco más arriba (Gallego 2016: esp. pp. 55, 59, 61 con fig. 3 y p. 62 con fig. 4). Sin embargo, a nuestro modo de ver, parece poco probable que tal cifra se mantuviera estática a lo largo de todo el siglo, máxime si tenemos en cuenta la recuperación demográfica que tiene lugar en este periodo y que, seguramente, afectará también a los sin tierra (de 25.000 ciudadanos tras la guerra del Peloponeso se pasa a 30.000-31.000 en el s. IV a.C.: Williams 1983; Hansen 1986a: 67-9; 1988: 22-3, 26, 28; 1991: 86-94; Foxhall 1992: 158-9; Rosivach 1993; Oliver 2007: 79-83).

Un elemento que puede proporcionar un sustento adicional a nuestro argumento son las cifras que nos proporcionan los censos llevados a cabo por Antípatro (322/1 a.C.) y por Demetrio de Falero (*ca.* 317/6 a.C.), respectivamente. Aunque sobre estos volveremos más adelante, por el momento basta señalar que el primero conllevó la privación de derechos políticos a aquellos con propiedades inferiores a los 2.000 dr., afectando a unos 12.000-22.000 individuos (D.S. 18.18.4-5: 22.000; Plu. *Phoc.*, 28.4: 12.000. Cf. Poddighe 2002: 59ss., con bibliografía y fuentes), parte de los cuales se reintegrarán nuevamente en la ciudadanía con Demetrio (quien rebaja el mínimo requerido a 1.000 dr.), aunque unos

9.000/10.000 permanecerán excluidos de esta (D.S. 18.74.3; Ctesicles *FGrHist* 245 F1= Ath. 6.272b-c). Teniendo en cuenta, como ya hemos comentado, que para el s. IV a.C. el *plethron* de tierra rondaría las 50 dr.²¹⁹, 1.000 dr. equivaldrían a una propiedad en torno a las 2,5 ha. Por consiguiente, esos 9.000-10.000 individuos que quedan excluidos definitivamente de la ciudadanía en el 317/6 a.C., pertenecerían a la antigua clase de los *thetes* (bien con propiedades de en torno o por debajo a las 2,5 ha, bien sin ellas). Asimismo, cabe suponer, atendiendo a los mismos cálculos, que parte de aquellos que recuperan sus derechos políticos en estos momentos pueden ser también *thetes* (con posesiones que oscilan entre las 2,5 y las 3,6-3,8 ha) o pertenecer al sector inferior de los antiguos *zeugitai* (con propiedades de en torno a las 4 ha). Lo que no se sabe es qué porcentaje de esos 9.000 ó 10.000 expulsados carecería completamente de tierras (aunque Gallego asuma los 5.000 de la propuesta de Formisio), ya que es posible que dentro de esos 5.000 se incluyeran individuos con propiedades ínfimas, pero también, porque el crecimiento demográfico general de la población pudo haber favorecido un aumento de los sin tierra (Foxhall eleva a 7.500 el número de aquellos, *vid.* Tabla 4).

Dejando a un lado esta polémica, para la que carecemos de datos concretos, la última cuestión que queremos destacar respecto a la propuesta de Gallego, es que la cifra de *thetes* (con y sin tierras) que se desprende de sus estimaciones asciende a un 70% de los ciudadanos (*vid.* Tabla 5)²²⁰, porcentaje que es muy similar al calculado por van Wees para el s. V a.C. (ca. 55-65%, aunque faltaría incluir a aquellos con algo más de 3 ha, *vid.* Tabla 1)²²¹ y el s. IV a.C. (65%, *vid.* Tabla 2b) y bastante más elevado que el propuesto por Foxhall (45,4%, *vid.* Tabla 3) y Osborne (55,5%, si bien las estimaciones de este autor responden más a las primeras décadas del siglo, *vid.* Tabla 4).

Teniendo en cuenta la dificultad de extraer conclusiones y de realizar comparaciones a partir de cuantificaciones como las que hemos ido viendo en las páginas precedentes, algunos autores han tratado de ponderar el grado de desigualdad social en la Atenas del s. IV recurriendo al cálculo del índice de Gini (un indicador que mide de 0 a 1 el grado de igualdad o desigualdad relativa en un determinado momento y en una sociedad dada, donde una puntuación más pequeña es indicativa de una menor desigualdad y una más alta de una

²¹⁹ *Vid.* n. 205.

²²⁰ Aunque el autor parece incluir el sector 6 (integrado por la sección más “acomodada” de los *thetes*) dentro del grupo del campesinado autónomo de tipo hoplita (Gallego 2016: 62-3).

²²¹ La dificultad radica en que, en este trabajo, van Wees incluye dentro de los *thetes* a aquellos con propiedades entre 3 y 6 ha.

desigualdad mayor). En este sentido, Morris (1998a: 235-6, 2010: 140-2) estima en 0,39 y 0,38 (aunque el cálculo correcto sería 0,48)²²², los índices resultantes de las cuantificaciones ofrecidas por Foxhall (1992, [2002] 2005) y Osborne (1992), respectivamente. Una cifra similar (0,38) es la que obtiene Ober (2017: 133); mientras que Gallego (2016: 67) llega un índice un poco más alto (0,441)²²³. Los datos de Kron, en cambio, elevan el nivel de desigualdad en Atenas a un 0,708; un número que, aunque aparentemente elevado (en parte porque pondera en valores monetarios toda la riqueza), es relativizado por el autor, quien lo pone en correlación con los niveles de desigualdad de otras sociedades, como los EE. UU. de los años cincuenta (0,710 del índice de Gini) (Kron 2011: 134). Las cifras anteriores, a excepción de las de Kron, contrastan, sin embargo, con las que se obtienen de calcular dicho índice a partir de los datos proporcionados por van Wees para la distribución de la riqueza en el s. V a.C. y en el año 322 a.C. (2001, 2011): 0,61, en el primer caso, y 0,59-0,63, en el segundo (*vid.* Taylor 2017: 82, con tabla 3.7).

Aunque el índice de Gini es una herramienta bastante útil para visualizar el grado de desigualdad de una sociedad, hemos de ser cautelosos a la hora de extraer conclusiones definitivas a partir de este tipo de cálculos. Así, si confrontamos el índice de Gini resultante de ponderar la distribución de la riqueza en el s. V a.C. (0,61, según el modelo de van Wees) con los proporcionados para el s. IV por Foxhall (0,39), Osborne (0,48), Ober (*ca.* 0,38) y Gallego (0,441), podríamos deducir, automáticamente, que existe una mayor desigualdad en la primera de las dos centurias que en la segunda. Por el contrario, si se compara este primer índice con los índices resultantes de los análisis llevados a cabo por Kron (2011, 2014) y por el propio van Wees (2011), 0,708 y 0,59-0,63, respectivamente, podríamos pensar en un mantenimiento, cuando no en un aumento (más o menos ligero) de la desigualdad en este último siglo.

A la problemática anterior se le suma, como ya comentamos, el hecho de que para el s. V a.C. solo contamos como referencia con las estimaciones de van Wees (2001), quien parte de una marcada diferenciación entre la élite y el resto de la ciudadanía; elemento que explica, en parte, que se obtenga un índice de Gini tan elevado, a la vez que dificulta la comparación con el s. IV a.C. Asimismo, y como bien ha apuntado C. Taylor (2017: 88), este índice, además de ser susceptible a variaciones en función de si el autor asume o no un grupo de

²²² Taylor 2017: 87.

²²³ En parte por la separación de los *zeugitai* más ricos y su asociación con la élite. Cf. Gallego 2016:67.

población “media” amplio, se encuentra sujeto a la interpretación de este (véase, por ejemplo, el caso de Kron, quien a pesar de obtener un valor alto, que teóricamente se relacionaría con un grado de desigualdad elevado, afirma que la desigualdad no es tanta comparativamente hablando). El Índice de Gini tampoco puede revelar exactamente cómo se configura la distribución de la riqueza o el ingreso dentro de la sociedad, de modo que sociedades con diferentes estructuras de riqueza pueden ofrecer, a simple vista, valores semejantes (*id.*).

Como se ha tratado de exponer en las páginas previas, llegar a un cálculo más o menos fidedigno de la distribución de la riqueza y/o de la propiedad en el s. IV a.C. no está exento de dificultades, en tanto que los resultados dependen de qué datos se consideren y de cómo se manejen, pero también de la forma en la que estos se interpreten. A ello se suma la circunstancia de que carecemos de información semejante para el s. V a.C. que nos permita una comparación, a excepción de las estimaciones realizadas por van Wees para el 431 a.C. De modo que, aunque pueda afirmarse –con más o menos reservas– que en la Atenas del s. IV a.C. existía una mayor o menor desigualdad social o que esta era inferior o superior a la de otras sociedades, lo verdaderamente complejo es saber si aquella se habría incrementado o si, por el contrario, se habría mantenido o disminuido con respecto a la centuria anterior.

A pesar de todos estos escollos, y aun siendo conscientes de que los datos de los que disponemos son insuficientes para arribar a cualquier afirmación concluyente, las estimaciones con las que actualmente contamos permiten dejar abierta la posibilidad de una cierta concentración de la riqueza/propiedad en el s. IV a.C., que habría podido darse igualmente a nivel interno del campesinado, con la consiguiente reducción de la propiedad de la que dispondrían los labriegos más humildes. Además, resulta llamativo que el porcentaje de *thetes*, con o sin tierra, se mantenga con respecto al 431 a.C. (*ca.* 65-70% de la población ciudadana; *vid.* Tablas 2b y 5), sobre todo si suponemos que su número habría descendido considerablemente tras la guerra del Peloponeso (Osborne 1992 estima que estos supondrían en torno al 55% de los ciudadanos para las primeras décadas del s. IV a.C., aunque es posible que esta cifra fuera incluso menor justo al finalizar la contienda; *vid.* Tabla 3).

3.3.2. Viejas y nuevas oportunidades: la cuestión de la pobreza en la Atenas del s. IV a.C.

En los últimos años, como ya se comentó al inicio de este tercer apartado, se ha venido poniendo en cuestión la idea de un incremento real de la pobreza durante el s. IV a.C.²²⁴ A

²²⁴ *Vid.* n. 202.

nuestro modo de ver, sin embargo, sigue sin parecer una casualidad que sea precisamente en esta centuria y desde finales de la anterior cuando tal cuestión empieza a ocupar un papel central en el discurso público ateniense²²⁵. Si bien no puede negarse que existe un claro uso retórico e instrumental de la pobreza en la Atenas del periodo (Ober 1989, 1994; Ober y Strauss 1990; Rosenbloom 2002, 2004a y b; Cecchet 2013, 2015; Lenfant 2013; Rubinstein 2013), en nuestra opinión, tal uso solo cobraría sentido en un contexto en el que la población fuera especialmente sensible a dicho tema. En este sentido, coincidimos con L. Cecchet en que la experiencia de la guerra del Peloponeso y el impacto de la derrota (material e ideológico) contribuyeron con toda seguridad a que la sociedad ateniense desarrollara una mayor sensibilidad hacia esta cuestión, pero discrepamos en el modo en el que esta autora interpreta la situación de la *polis* durante el s. IV a.C. y las oportunidades que aquella ofrece a sus ciudadanos pobres (Cecchet 2015: 115-40).

Desde nuestro punto de vista, y aunque creemos que hablar de una pauperización general de la población, como han propuesto algunos autores (*vid.*, p. ej., David 1984: 3-5), resulta excesivo, sí que nos parece factible pensar en una cierta “degradación” de las condiciones de vida del pequeño-medio campesinado y de aquellos individuos (en ámbito rural o urbano, con o sin propiedades) integrados en la antigua clase de los *thetes*. La clave, no obstante, no estaría tanto o, mejor dicho, no estaría solo, en una mayor precariedad resultado de una posible –aunque no segura– modificación en la distribución de la riqueza/propiedad de la tierra, cuestión que hemos tratado de plantear de manera hipotética en el apartado previo, como en unas menores posibilidades de empleo o de salidas alternativas para estos ciudadanos pobres. El progresivo deterioro social y económico se traduce, a su vez, en cierto debilitamiento jurídico, que hace posible que, desde ciertos sectores, comience a cuestionarse la pertenencia a la ciudadanía de los más pobres de la *polis*. Evidencia de esto son, por ejemplo: la mencionada propuesta fallida de Formisio al fin de la guerra del Peloponeso para expulsar a los “sin tierra”, los juicios de ciudadanía en los que la pobreza se presenta como un elemento que permite poner en duda el origen ciudadano de un individuo (Dem. 57) y los censos de Antípatro y Demetrio, sobre los volveremos más adelante²²⁶.

²²⁵ Sin ánimo alguno de exhaustividad, *vid.*, p. ej.: And. 3.36; Lys. 24.6, 20.33: pobreza tras la guerra del Peloponeso; Is. 5.39; Isoc. 8.128; 14.48; Dem. 3.31, 14.31, 57.31s.; Pl. R., 552a, 555c-e; X. *Oec.*, 20.1; *Mem.*, 2.7.2; *Vect.*, 1.1; Arist. *Pol.* 1265b 12-3, 1295b 11, 1320a 32s.; Ar. *Plu.*, 27-8, 504, 615-8; *Ach.*, 498, 576-8; *Eq.*, 1270: pobreza del *demos* en el s. IV, en general.

²²⁶ Seguimos en este sentido la línea de autores como D. Plácido (1997: 292-96, 2006, 2007, 2008, 2012, 2015; con C. Fornis: 2010, 2011, 2012) y M. Valdés (2015b, 2018a, 2020d).

El impacto de la guerra del Peloponeso probablemente se dejó sentir ya desde los mismos inicios de la contienda, con las invasiones del Ática y los consecuentes saqueos y destrucción de cultivos que tienen lugar durante la guerra Arquidámica, 431-421 a.C. (Th. 1.114.2-3, 2.21.1, 2.55.1-2, 2.57.2, 5.16-7; Ar. *Ach.*, 182-3, 521, 1018-36; *Eq.*, 1076-7; *Hell. Oxy.* 3.20.4; D.S. 12.45)²²⁷ y, posteriormente, tras la ocupación de la Decelia (413-404 a.C.), cuando a los saqueos se sumaron también las dificultades para importar grano de Eubea y la paralización de la explotación de las minas de plata (Th. 7.19.1.-2, 7.27.3-7.28.4). Los efectos de las destrucciones posiblemente continuaron durante los años que siguieron a la finalización del conflicto, aunque la recuperación tendría lugar tempranamente (Hanson 1998: esp. pp. 55-60, 147-8, 161-2, 219-20; 2000: 33-9)²²⁸

Mayor impacto, en cambio, tiene el descalabro de Atenas en la guerra, y las duras condiciones que Esparta impone para la firma de la paz, pasando por la disolución de la Liga y la renuncia a las posesiones en ultramar (con excepción quizá de algunos territorios, como Lemnos, Imbros y Esciros: X. *HG.*, 2.2.2, 2.2.9, 2.3.6. Cf. Hansen 1986a: 70; Cargill 1995: 8-9), que conduce al retorno de cientos o, incluso, miles de clerucos al Ática²²⁹. La pérdida del Imperio supuso también, sin duda alguna, un duro golpe para las finanzas de la *polis*, ya que, recordemos, 600 de los 1.000 t. que Atenas ingresaba en el 432/1 a.C., procedían del *phoros* de los aliados y de otros ingresos imperiales, entre ellos las cleruquías (Th. 1.117.3, 2.13.1; Plu. *Arist.*, 24.3; *IG I³* 61.39-42, 369.42-3, 370.18-9, 371.16-27. Cf. Finley [1978] 2008: 25; Osborne 2000: 91; Figueira 2008; Moreno 2009: 214; Pritchard 2015: 92). Tal ingreso se habría incrementado en el 425 a.C. por decreto de Tudipo hasta alcanzar los 1.300 talentos (aunque tal cantidad no llegaría cobrarse íntegramente) (Plu. *Arist.*, 24.3), para situarse en los 1.200 t. durante la Paz de Nicias (*Andoc.* 3.8-9). Esta cifra coincide con la del ingreso total (interno y externo) de unos 2.000 talentos que Aristófanes estima para el año 423/2 a.C. (*V.*, 656-60). Durante la primera mitad del s. IV a.C., sin embargo, este ingreso se verá reducido a unos 130 t. al año (sin contar con posibles ayudas externas)²³⁰, para sumar unos 400 t. en la década de los cuarenta (*Dem.* 10.37-8).

²²⁷ Brunt 1951: 266-7. Reducen el impacto de estas invasiones: Will (1972: 339), Kelly (1982: 53) y Lewis (1992: 389).

²²⁸ Frente a lo defendido por Henderson (1927: 15-16), Brunt (1965: 270), Kagan (1974: 99) y David (1984: 3-5), entre otros.

²²⁹ Para la pérdida del Imperio y las dificultades y definitiva imposibilidad de su recuperación: Tuplin 1993; Badian 1995; Fornis 2009.

²³⁰ *Vid.* Harding (2015: 14-5, 85-7) para la ayuda económica prestada por Persia durante la guerra de Corinto.

A pesar de estos números, hay quienes argumentan que la pérdida del Imperio no tuvo tantas ni tan hondas repercusiones para la *polis* porque la democracia ateniense no habría descansado nunca en los ingresos externos (Kallet-Marx y Giovannini 1990; Kallet-Marx 2008; Pritchard 2014b, 2015; Cecchet 2015: 118)²³¹; de este modo, cuando el Imperio se pierde, el sistema democrático sigue funcionando con total normalidad, en parte debido a que se reduce a la mitad el número de magistrados y de litigios, con lo que los costes disminuyen también con relación a la centuria anterior (Hansen 1987: 48, 1991: 318-9. Cf. Pritchard 2015: 89, con tabla 3.3). La reducción de los costes que supone el mantenimiento del aparato democrático y el aumento de las tasaciones, que incluyen, entre otras, los gravámenes sobre el comercio marítimo o las minas del Laurión, el *metoikion*, las contribuciones a la *eisphora*²³² o el desempeño de liturgias (aunque estas han de considerarse más bien un “servicio” que un “impuesto”) (French 1991: 37-8; Fawcett 2006: 306 y ss., esp. pp. 317-8; Lyttkens 2010: 521-3; Gabrielsen 2013: 337-43), hacen posible que, poco después de finalizar la guerra del Peloponeso y, a pesar de la desaparición del Imperio, Atenas pueda hacer frente al desembolso que supone la introducción del *misthos* para la Asamblea o *ekklesiastikon* (ca. 403-393 a.C.)²³³, cuyo monto, originalmente de 1 ob./día, se eleva rápidamente a 2 y luego a 3 ob., ascendiendo a 1 dr. (1 dr. y ½ para las *kyria ekklesia*) en el último cuarto del s. IV a.C. (Ar. *Pl.*, 329-30; Arist. *Ath.*, 41.3. Cf. Markle 1985: 285; Gauthier 1993; Loomis 1998: 20-2; Cecchet 2015: 119). Junto al *ekklesiastikon*, y como evidencia de la capacidad de Atenas de mantener en marcha el funcionamiento democrático sin la presencia del Imperio, e incluso de ampliar su radio de acción gracias a la introducción de nuevas formas de *misthos*, se señala también la creación del Fondo del Teórico (véase más adelante), cuya función sería la de incentivar la asistencia de los más pobres a los festivales teatrales mediante una compensación económica que estaría en torno al dracma diario (Aeschin. 3.25; sch. Aeschin. 3.24; Arist. *Ath.*, 43.1, 47.2; Harp., s.v. θεωρικά, Εὐβουλος. Cf. Jones 1957: 4-7; Kyriazis 2009: esp. p. 119; Sing 2010: 98-100)²³⁴.

Si bien es cierto que la *polis* ateniense reasume o asume nuevas formas de *misthos* durante el s. IV a.C., creemos necesario hacer una serie de matizaciones al respecto. Para

²³¹ Este tipo de postulados son cuestionados por Samons II 1993 y Rhodes 2007, entre otros

²³² Para la *eisphora* y su reorganización, *vid.* n. 204.

²³³ Plácido (2006: 47) plantea la hipótesis de que su institución se hubiera producido en un momento anterior.

²³⁴ Para una discusión, *vid.*, entre otros: Beloch 1884a: 178; Jones 1957: 33-5; Buchanan 1962; Valmin 1963; Hansen 1974; Ruschenbusch 1979c: 303-8; Rhodes 1981: 514-6; Harris [1994] 2006; Lentini 2000; Csapo 2007; Roselli 2009 (con síntesis del debate y bibliografía).

empezar, cabe notar que el monto de la paga por asistir a la Asamblea se mantendrá en 3 ob. durante buena parte de la centuria, no siendo hasta el último cuarto de aquella que este se eleve a 1 dr. ó 1 dr. y ½ (posiblemente para la primera asamblea de cada pritanía); hecho que coincide con el periodo de bonanza económica que se atribuye a la época de Licurgo (ca. 336-324 a.C.), momento en el que los ingresos anuales de la *polis* ascienden a los 1.200 t. (Plu. *Mor.*, 842f. Cf. Burke 1985, 2010: 393; Fawcett 2006: 318, 333)²³⁵. Sin embargo, otras formas de *misthos* o bien desaparecen, como la *diobelia* (Blok 2015: 82), o bien se mantienen estables, como es el caso del *dikastikon* (Arist. *Ath.*, 62.2. Cf. Markle 1985: 265, 285; Sing 2010: 92)²³⁶ o de la paga por el servicio militar (que vuelve a situarse en los mínimos anteriores al desastre de Sicilia, cf. Loomis 1998: 56-8; Pritchard 2012: 54)²³⁷.

El ascenso de los precios y del nivel de vida en general que tendría lugar en este periodo (Loomis 1998: 9ss., 32ss. y 240ss; Sing 2010: 93-4 vs Markle 1985: 285, 293) y que no se acompaña, en cambio, de un aumento correlativo de la remuneración por el desempeño de tales funciones, deja abierta la cuestión de hasta qué punto estas formas de *misthos* serían igual de efectivas que en la centuria previa (Loomis 1998: 9ss., 32ss. y 240ss; Sing 2010: 92-8, esp. pp. 93-4; Valdés Guía 2018a: 113 vs. Markle 1985: 285, 293). Además, cabe considerar que si, en efecto, el número de litigios se redujo de manera notable durante los primeros años del s. IV a.C., como ha defendido Hansen, seguido por Pritchard (Hansen 1987: 48, 1991: 318-9. Cf. Pritchard 2015: 89), esto pudo haber repercutido negativamente, aunque fuera de manera coyuntural, en aquellos ciudadanos, *thetes* fundamentalmente, para los que la participación en los tribunales sería uno de los principales medios de completar sus exiguos ingresos (*vid.* Ar. *V.*, 303-6, 310-11, 540-1, 550-1, 605-9, 684-6, 711-2), en un contexto, en el que la *polis*, como iremos viendo, ofrece menos oportunidades de empleo y en el que se han perdido la mayoría de los territorios en ultramar. Esta pérdida de ingresos también podría haberse notado en momentos críticos del ciclo vital, por ejemplo, cuando se reparte la herencia y existe más de un hijo varón o cuando tiene que acogerse en el domicilio familiar a algún pariente (generalmente mujer) que se ha quedado huérfana o viuda.

²³⁵ Para una aproximación a las finanzas atenienses en este periodo: Burke 1985, 2010; Faraguna 1992: 189-396; Fawcett 2006: 284-320.

²³⁶ Para las posibles explicaciones: Dover 1974: 34-5; Rhodes 1980: 317, 1981: 691; Todd 1990: 173; Sing 2010: 92-98, con bibliografía.

²³⁷ Loomis estima que el *misthos* militar descendió a 3 ob. a fines del s. V a.C., pudiendo haberse situado incluso en 2 para el 403/2 a.C. (1998: 56-7). Durante la mayor parte del s. IV este estaría en torno a los 6 ob./día, de los cuales 4 serían abonados en concepto de *misthos* y los otros 2 de *siteresion* (*ibid.*, 57).

Por lo que respecta al Fondo del Teórico, y sin entrar en profundidad en toda la problemática que este y su institución entrañan (y que quedan bien sintetizadas en el análisis llevado a cabo por Roselli en 2009), dos cuestiones merecen ser señaladas. En primer lugar, la posibilidad de que ya en el s. V existieran distribuciones de fondos públicos aprobadas por el *demos* para la asistencia a los festivales (*θεωρικά*), aunque dicho Fondo no se hubiera instituido aún en este momento, lo que implica que tales asignaciones no serían en realidad algo completamente nuevo (Philoch. *FGrHist* 328 F33=Harp., s.v. *θεωρικά*; Plu. *Per.*, 9.2-3. Cf. Roselli 2009). Y en segundo y último, el hecho de que la formalización del Teórico, al igual que ocurría con el incremento del *misthos ekklesiastikos*, va a tener lugar en el contexto de transformación de las finanzas atenienses que culmina con Licurgo, pero que se inicia ya en época de Eubulo (ca. 355-342 a.C.) (Dem. 10.37-8. Cf. Cawkwell 1963, 1996: 563; Fawcett 2006: 285-6, 288-9, 292, 334, 342). Personaje este último al que, de hecho, suele atribuírsele la institución del citado Fondo (Buchanan 1962: 53-60; Ruschenbusch 1979b: 307-8; Rhodes 1981: 514; Roselli 2009: esp. pp. 5, 8, 11-12, 18-20)²³⁸.

Por tanto, si bien es cierto que la Atenas del s. IV asume nuevas formas de *misthos*, estas ni son creadas al mismo tiempo, ni van a formalizarse –caso del Teórico– o a elevarse –como ocurre con la paga a la Asamblea– hasta el momento en el que las finanzas atenienses comiencen a recuperarse. En relación con esto último cabe añadir también, aunque sobre ello se volverá un poco más adelante, que si Atenas fue capaz de mantener este sistema de pagas públicas, independientemente de que su valor real disminuyera, y de introducir incluso nuevas formas de *misthos* una vez perdido el Imperio o, como en el caso del Fondo del Teórico, cuando el desenlace de la guerra social puso en evidencia la imposibilidad de su recuperación (Badian 1995: 94-100; Fawcett 2006: 101, 316), ello se debió principalmente a sus ingresos de procedencia interna.

Hasta aquí, con alguna matización, coincidimos con aquellos autores que defienden que Atenas fue capaz de mantener en funcionamiento el aparato democrático sin el Imperio, lo que no impide, a nuestro modo de ver, que la realidad social que está detrás de dicho “aparato” comience a deteriorarse, lo que a su vez va a derivar en un deterioro de las instituciones democráticas, situación de la que podemos atisbar ya algunos primeros síntomas

²³⁸ Stroud (1998: 20-21) atribuye a Agirrio la institución de este fondo, aunque considera que su transformación posterior sería obra de Eubulo.

en el s. IV²³⁹. Resulta también muy relevante el hecho de que el sistema combinado de impuestos, multas y liturgias, cuyo peso recae fundamentalmente sobre los más ricos de la *polis*, ocupe un papel cada vez más desatacado en el sostenimiento financiero de esta (Thomsen 1964: esp. pp. 195ss.; Mossé 1979b; Plácido 1980: 31, 2006: 47-9; Ober 1989: 199-201, 231-3²⁴⁰; Christ 1990: 151, 2007; Fawcett 2006: 101, 316, 318-9, 336ss.). En este sentido queremos traer a colación las palabras de L. Cecchet cuando afirma que: “Tras el 404 Atenas necesitaría a sus ciudadanos ricos más que nunca antes” (2015: 120). Dicho de otro modo, el mantenimiento del sistema democrático y, en especial del *demos* más humilde, muestra una creciente tendencia a depender de sus ciudadanos más acaudalados, lo que unido a unas menores oportunidades de empleo y de acceso a la tierra en ultramar para aquellos con poca o ninguna propiedad, como se comentará a continuación, apunta hacia el retorno a fórmulas de dependencia y/o supeditación por parte de los sectores más pobres del *demos* (Plácido 2006, 2007, 2008, 2012, 2017; Plácido y Fornis 2011, 2012; Valdés Guía 2015b, 2018a)²⁴¹.

Tal y como hemos ido adelantando, la desaparición del Imperio tras la derrota ante Esparta en el 404 a.C., además de suponer la pérdida de una importante fuente de ingresos, condujo al menoscabo de las posesiones territoriales en ultramar, lo que necesariamente se tradujo en el retorno a la *polis* de muchos ciudadanos (y, probablemente también de no ciudadanos, *vid.* García Quintela 2006: 209-18), buena parte de los cuales serían *thetes* con pocas tierras o que, directamente, carecerían de ellas (Meiggs 1972: 260-1; Ste. Croix 1972: 43, 2004: 11-12; Finley [1978] 2008: 26; Rosivach 2002: 36-7; Valdés Guía y Gallego 2010: 261-2). Un ejemplo, lo encontramos en el ya citado personaje de Eutero, quien, tras la pérdida de sus propiedades en el exterior después del quebranto de Atenas en la guerra del Peloponeso, se ve obligado a regresar a la *polis*, donde no poseía propiedad alguna, lo que le obliga a trabajar con sus propias manos a cambio de un jornal (*misthos*) (X. *Mem.*, 2.8.1-6).

²³⁹ Acrecentamiento del poder del Areópago desde mediados del s. IV a.C.: Valdés Guía, Fornis y Plácido (2007, esp. pp. 124-32). En el 345-3 a.C., a instancias de Demóstenes, el Areópago hace arrestar, torturar y ejecutar a Antifonte (ciudadano degradado a meteco tras ser acusado de querer incendiar los arsenales del Pireo a instancias de Filipo y que había sido absuelto en su momento por el pueblo) (Dem. 18.132-3; Plu. *Dem.* 14.5; Din. 1.63. Cf. Valdés Guía, Fornis y Plácido 2007: 126, con n. 96).

²⁴⁰ Aunque Ober interpreta esta cuestión no como una tendencia hacia la dependencia de los más poderosos, sino como una forma de evitar el surgimiento de tensiones y resentimientos entre los más pobres.

²⁴¹ En este sentido véase la interpretación de M. Valdés Guía de las reformas de Calístrato del 378 a.C., que esta autora interpreta tanto como una racionalización del cobro del tributo como una estrategia para aliviar la carga financiera que suponía la *eisphora* para los más acaudalados (Valdés Guía 2014b: esp. p. 268; 2018b). Sobre esta cuestión, *vid.* n. 204.

Algunos autores han defendido que el impacto del retorno de estos individuos (con escasas o inexistentes posesiones en el Ática) no habría sido en realidad tan notable, en tanto que las pérdidas poblacionales sufridas a consecuencia de la peste y de la propia contienda habrían equilibrado en cierto modo la balanza (Cecchet 2015: 115-7; Gallego 2016: 69)²⁴². En palabras de J. Gallego (2016: 69):

“La guerra contra Esparta produjo un gran declive demográfico que compensó el crecimiento previo, afectando más a los *thetes* que a otros sectores y llevando la cantidad de ciudadanos a un nivel similar al que tenía a inicios del siglo V. Por ende, cuando Atenas perdió el imperio y las cleruquías (algunas de las cuales después recuperó) se vio forzada a sostenerse con sus propios recursos, sin que esto generara cambios notables en la situación rural: muchos clerucos perdieron sus lotes, pero muchos *thetes* no sobrevivieron a la guerra”.

No obstante, y aunque es cierto que el número de ciudadanos desciende de manera drástica en estos momentos, no lo es menos que las oportunidades que la *polis* ofrece para mantener a los sin tierra o a aquellos con pocas propiedades tampoco son las mismas que en la centuria previa, como se comentará más adelante.

A lo largo del s. IV a.C., Atenas trata con mayor o menor éxito de recuperar su antigua *arche*, como testimonia, por ejemplo, Andócides (3.15 y 3.36), quien se hace eco de las aspiraciones atenienses de recobrar sus posesiones perdidas en el contexto de la guerra de Corinto (395-387/6 a.C.). El resurgir del Imperio llega, en efecto, a parecer una realidad en más de una ocasión, como en el marco del conflicto anterior, cuando la financiación persa permite sostener la flota comandada por Conón (X. *HG*, 4.8.6, 4.8.9; D.S. 14.84.3), restaurándose también ahora, gracias a los éxitos cosechados por Trasíbulo, el impuesto aduanero que gravaba la navegación procedente del Mar Negro (Badian 1995: 84-5).

La constitución de la Segunda Liga o Confederación Marítima ateniense (378/7-338 a.C.) supone, sin duda alguna, la materialización de ese sueño “imperialista” de Atenas. Sin embargo, y como ya queda patente desde el propio decreto fundacional de la misma (decreto de Aristóteles, *IG* II² 43), su naturaleza y las premisas sobre las que esta se asienta difieren bastante con respecto a las de la anterior Liga de Delos, en tanto que, para empezar, se prohíbe explícitamente a los ciudadanos atenienses adquirir tierra cultivable en el territorio de los aliados, ya fuera esta pública o privada, ya se hiciera por compra, por garantía o por

²⁴² Para la disminución de la población tras la guerra, con especial impacto entre *thetes* y “hoplitas”, *vid.*: Strauss 1986: 70-86, 179-182; Hansen 1988: 14-28; Hanson 1995: 306-12, 365-90; Brulé 1999.

cualquier otro medio (*IG II² 43*, ll. 25-46; D.S. 15.29.8. Cf. Moreno 2009: 212)²⁴³. Atenas tampoco tendrá poder para imponer un tributo a los miembros de la Confederación, cuyas aportaciones se conciben ahora como *syntaxeis*, “contribuciones”, y no como *phoros* o “tributo” (Plácido 1980: 31); motivo por el cual la carga financiera de la *polis* recae fundamentalmente en la fiscalidad interna, hecho que se hace especialmente evidente a partir de la guerra social (*vid.* Sealey 1955: 78; Christ 1990: 151; French 1991: 34; Fawcett 2006: 101, 316, 318-9, 336ss). A la falta de control sobre el *phoros*, se suma también un menor protagonismo del *demos* en los asuntos de la Confederación, situándose ahora la *Boule* como intermediaria entre la Asamblea y el *Synedrion* de los aliados, mientras que la mayoría de las cuestiones que afectan a la Confederación son resueltas por los propios aliados o de manera conjunta (Rhodes 1972: 156; Plácido 1980: 31). Estas circunstancias llevan a D. Plácido a afirmar que:

“Sin tierras que cultivar y sin *phoros* no parece que el *demos* ateniense sacara un provecho muy definido de la existencia de la Confederación. [...] La Atenas democrática no podía vivir sin el Imperio. Solo que ahora ese Imperio no cumple su función, no es un Imperio”

(Plácido 1980: 31)

Cabe puntualizar, no obstante, que, a pesar de las restricciones impuestas por el decreto de Aristóteles, Atenas mantendrá el control sobre las cleruquías de Imbros, Lemnos y Esciros (tras su ratificación en la Paz de Antálcidas, 387/6 a.C.: X. *H.G.*, 5.1.31; *IG II² 30*), territorios que, por otra parte, no son admitidos en la nueva alianza (Cargill 1995: 12-5; Moreno 2009: 212). Desde la segunda mitad de la década de los cuarenta, Atenas instaure también nuevas cleruquías, como evidencia el caso de Samos, *ca.* 365 a.C.²⁴⁴ (D.S. 18.18.9; Aeschin. 1.53; Philoch. *FGrH* 328 F154= D.H. *Din.*, 13²⁴⁵. Cf. Cawkwell 1981: 51-2; Badian 1995: 91; Cargill 1995: 17-21, esp. pp. 19-20; Moreno 2009: 212-3) o de los clerucos que se envían al Quersoneso, probablemente desde fines de los años cincuenta²⁴⁶ (Aeschin. 2.72 Dem. 8.6, 12.16, 23.173-183; D.S.16.34.4; Cargill 1995: 23-32; Moreno 2009: 212-3). Esto significa que, durante casi medio siglo, exceptuando Lemnos, Imbros y Esciros, Atenas no cuenta con la vía de las cleruquías como forma de aliviar la presión social de la *polis* y/o como medio de promoción socioeconómica para aquellos sin tierra o con pequeñas propiedades.

²⁴³ Sobre la adquisición de propiedades por los más ricos fuera de Atenas, *vid.* n. 197.

²⁴⁴ Retorno de clerucos atenienses tras el retorno de los samios *ca.* 323/2 a.C. (D.S. 18.18.6, 18.18.9).

²⁴⁵ Envío de clerucos en el año 352/1 a.C. Cf. Cargill 1995: 20.

²⁴⁶ Probable retorno de estos clerucos tras la conquista de esta zona por Macedonia. Cf. Cawkwell 1981: 52-3; Cargill 1995: 29

Por lo que respecta a los tres territorios que sí se conservan en este periodo, las disposiciones recogidas por la Ley de tributación del grano de Agirrio (374/3 a.C. Cf. *Agora I*, 17557= *SEG* 47.96) han dado lugar a interpretaciones diversas sobre el estatus socioeconómico de los clerucos. De una parte, algunos autores han defendido que tales territorios habrían sido asignados a un grupo de *pentakosiomedimnoi* (Moreno 2003: 99; 2009: 213), una postura que ha sido cuestionada por otros helenistas, que han basado sus contrargumentos en evidencias complementarias, como la referencia a los *pentakosiomedimnoi* en *IG I³* 46 ll. 43-6 (una referencia, que en su opinión, bien indicaría la exclusión de estos individuos en la asignación de los lotes de tierra, bien su inclusión en dicho reparto, pero con un papel específico)²⁴⁷. Una tercera posibilidad, asumiendo que en las disposiciones sobre la Ley de Agirrio se mencione a los *pentakosiomedimnoi* (frente a la interpretación propuesta por Stroud 1998: 4, 9, 43, n.88), es que, y aunque el estatus socioeconómico original de los clerucos hubiera sido más humilde, estos pudieran haber promocionado social y económicamente, al punto de ser capaces de hacer frente a un impuesto que ascendería a los 500 *medimnoi* de grano al año (Figueira 2008: esp. pp. 441-2; Notario 2013: 174-85, esp. p. 178). Por tanto, resulta prácticamente seguro que, en el momento que la Ley de Agirrio fue promulgada, estas posesiones estuviesen en manos de clerucos bastante o muy acomodados y no de individuos de baja extracción socioeconómica que pudieran haber promocionado a pequeña escala; pese a lo cual, tenemos que reconocer que esto no excluye, a falta de datos, la posibilidad de atenienses más pobres trabajando como arrendatarios de los primeros (Jones 1957: 174-6; Brunt 1966: 72, n.8; Moreno 2009: 213).

La última cuestión a la que queremos aludir brevemente en el presente subepígrafe es a la de las opciones de empleo que, en esta centuria, la *polis* ofrece a los ciudadanos pobres. De nuevo, hemos decidido limitar nuestro foco de atención únicamente a algunos de los sectores que, como el de las obras públicas o el de la construcción y la actividad naval, pueden ser representativos de ese cambio con respecto a la centuria previa.

Si como comentábamos en el apartado 3.2.2, durante buena parte del s. V a.C., pero especialmente a partir del programa constructivo de Pericles, Atenas va a estar implicada de forma relativamente continuada en una actividad edilicia febril, que proporciona trabajo especializado y no especializado a una gran masa de población (tanto ciudadana como no

²⁴⁷ Para una síntesis de los argumentos esgrimidos tanto por los defensores como detractores de la postura sostenida por Moreno, *vid.* Gallego 2018, en prensa.

ciudadana), durante el s. IV, aunque las construcciones públicas continúan, se aprecian dos diferencias importantes con respecto al periodo anterior. En primer lugar, no se conocen proyectos de gran envergadura para la primera mitad/primeras seis décadas de este siglo²⁴⁸, si bien se asiste a un notable resurgir constructivo durante la época de Licurgo: se fortifican los Muros Largos y se realizan obras de reacondicionamiento en el Pireo, se reconstruye y amplía el teatro de Dionisio y el estadio *Panathinaikos*, se erige una palestra y un gimnasio en el Liceo, se edifica el templo de Apolo *Patroos*, se amplía la sede de la *Heliea* y se remodela el lugar de reunión de la Asamblea en la Pnix²⁴⁹ (X. *Vect.*, 3.1; Plu. *Mor.*, 852; [Plu.] *Vit. X. or.*, 841c-f. Cf. Thompson 1954; Burke 1985: 254-55, con n.22; Fawcett 2006: 335). A lo citado se suman, fuera del núcleo urbano, las construcciones del santuario de Eleusis (*IG II²* 1672.23-28, 168-87, 291; 1675; cf. Burke 1985: 254; Feyel 2006; Epstein 2013: 138; Acton 2014: 209) y del Anfiareo en Oropo (Androutsopoulos 1972; Burke 1985: 254 n.22).

Todo este programa edilicio requiere, sin duda, una mano de obra abundante, pero también un importante desembolso económico²⁵⁰, y es aquí, precisamente, donde encontramos la segunda diferencia con respecto al siglo anterior. Para empezar, y aunque el programa licurgueo es a menudo comparado con el de Pericles (Andreades [1928] 1933: 262-3; Mitchel [1970] 1973: 190-214; Hintzen-Bohlen 1997: 105-35), parece que este resultó menos costoso; de hecho, la reconstrucción del teatro de Dionisio y del estadio, las dos obras más grandes del proyecto constructivo de Licurgo, no conllevaron gastos ni mucho menos semejantes a los del Partenón o a los de los Propíleos (Andreades [1928] 1933: 262-3; Burford 1965: 21-34; Burke 1985: 254, 2010: 400). A pesar de ello, y aunque, como en el programa pericleano, este se nutrió de dinero público para su realización (dinero que procedería ahora del Fondo del Teórico: Aeschin. 3.27-31; Iust. *Epit.*, 6.9. Cf. Humphreys 2004: 85; Csapo y Wilson 2014: 394), parece que se recurrió también en buena medida a contribuciones de tipo privado. En este sentido, sabemos que Licurgo recaudó unos 650

²⁴⁸ Como excepción destaca la reconstrucción de los Muros Largos por Conón (*ca.* 395/4), aunque para iniciar este proyecto han de traerse trabajadores de Tebas y otros lugares (*IG II²* 1656-64; X. *HG*, 8.9-10; cf. Acton 2014: 202-3). Ello podría haberse debido tanto a la disminución de los *thetes* tras la guerra como a la reducción de la población meteca y extranjera. Una situación similar, de hecho, se evoca en un texto de Isócrates (8.20-1) referido a la guerra social: “[...] Y de las demás actividades que ahora están abandonadas por culpa de la guerra. Veríamos que la ciudad [...] estaría llena de comerciantes, extranjeros y metecos, de los que ahora está desierta” (Trad. de J.M. Guzmán Hermida (Madrid: Gredos, 1979-80); en adelante para todas las traducciones de Isócrates).

²⁴⁹ Thompson y Scranton 1943: 291-301. Thompson (1982: 133-47) adelanta la fecha de esta remodelación a mediados de los cuarenta.

²⁵⁰ Burford (1965: 21-34) y Burke (1985: 254-5, siguiendo los cálculos de Burford) estiman que el gasto en el programa constructivo licurgueano ascendió a unos 200 t. anuales durante un periodo de 12 años.

talentos de ciudadanos particulares, una parte de cuyo monto presumiblemente se invirtió en su proyecto constructivo ([Plu.] *Vit. X. or.*, 841c-f; cf. Humphreys 2004: 85). Se conoce también el nombre de algunos individuos que contribuyeron directamente a la financiación de las obras; así, un tal Eudemo de Platea recibió honores por haber cooperado con 1.000 bueyes en las construcciones del estadio (Tod II, 198; cf. Worthington 2001: 109; Fawcett 2006: 335) y un cierto Xenocles se hizo cargo de la construcción de un puente en Eleusis (*IG II²* 1191; cf. Lambert 2001: 57-8 y 141, 2002: 123-4; Fawcett 2006: 336). En Oropo, el orador Piteas fue honrado por el *demos ca.* 333/2 a.C. por sus actividades comisionando el suministro de agua y las reparaciones de la fuente del Anfiareo (*IG II²* 338=VII 4255= *Syll.*³ 3973; cf. Humphreys 2004: 84), honores que también recibiría un año más tarde el atidógrafo Fanodemo, en este caso por haber provisto de fondos para pagar los gastos culturales y las reparaciones del santuario (*IG VII* 4253= *Syll.*³ 287; cf. Humphreys 2004: 83-4).

Por lo que respecta a la industria naval y a la participación en la flota, cabe recordar que, tanto la armada ateniense como las instalaciones navieras se habían visto gravemente afectadas tras la derrota contra Esparta, quien teóricamente solo habría permitido a Atenas conservar 12 de sus antiguas embarcaciones (*X. HG*, 2.2.20; *Andoc.* 3.12; *Plu. Lys.*, 15. Para el estado de las instalaciones: Clark 1994: 228). Durante la guerra de Corinto, sabemos de la participación de pequeños escuadrones atenienses, el mayor de los cuales, al mando de Trasíbulo, alcanzaría la cifra de 40 navíos (Amit 1962: 176). En las décadas siguientes, las dimensiones de la flota parecen incrementarse: así, según Jenofonte, en el año 376 a.C. Cabrias comandaría una armada compuesta por 83 buques (*HG*, 5.4.61; cf. Amit 1962: 159), mientras que, para la década de los sesenta, se estima que la fuerza naval ateniense estaría en torno a los 50-60 barcos (*Isoc.* 15.111-2; *Dem.* 23.149), a los que podrían sumarse otros 40-50 que permanecerían fuera del servicio activo (*IG II²* 1609; cf. Cawkwell 1984: 334-5, con fuentes). Estas cifras contrastan con las 283 trirremes de las que, supuestamente, Atenas disponía para el 357/6 a.C., que suman 349 para el 353/2 a.C., cifra que se eleva a 410 (contando otro tipo de embarcaciones) para el 330/29 a.C., y que se sitúa en torno a los 365 para el 323/2 a.C. (Gabrielsen 1995: 234).

La drástica reducción de la flota en las primeras décadas del s. IV pudo haber tenido como consecuencia un descenso en las oportunidades de encontrar un empleo en la marina de guerra o en los astilleros, pues, aunque la población de *thetes* se reduce por la peste y la guerra, la pérdida de las cleruquías habría supuesto el retorno de muchos individuos que, como el citado Eutero, no tenían propiedad alguna en el Ática, teniendo que emplearse para

otros a fin de subsistir. Esta situación, no obstante, mejora progresivamente desde inicios de los años setenta (379/8-377/6), momento en el que parece que se lleva a cabo un importante programa constructivo naval (X. *HG*, 5.4.34; Cawkwell 1984: 345; Clark 1994: 229, 282; Gabrielsen 1994: 133) y, especialmente, tras la guerra social, cuando los atenienses votan elevar el monto de la *eisphora* anual a 10 t. para construir un arsenal y más dársenas en las que alojar sus, cada vez más numerosas, embarcaciones (*IG II*² 505.12-7; cf. Clark 1994: 230, 282). Este incremento de la actividad naval traerá consigo una mayor demanda de mano de obra especializada y no especializada (Clark 1984: 226-82, esp. pp. 279-82; Gabrielsen 1994: 133; Kyriazis 2009: 110), lo que, con toda seguridad, se traduce en nuevas oportunidades de trabajo para los más desfavorecidos.

La propia flota sigue siendo una fuente de empleo para los ciudadanos pobres, quienes todavía suponen una parte importante del personal de los navíos (X. *HG*, 5.4.61; [Dem.] 50.29; cf. Burckhardt 1995, 1996: 76-153; Pritchard 2010: 50-2); aunque algunas evidencias apuntan a un incremento en las dificultades para completar las tripulaciones (X. *HG*, 6.2.10-11; Dem. 3.5, 4.43). Tales dificultades pueden conectarse con el descenso demográfico que afectaría especialmente a los *thetes* a fines del s. V a.C. (compensado solo en parte por el retorno de los clerucos), si bien es más probable que se relacione con una percepción más irregular de los salarios. En este sentido parece apuntar el testimonio de Apolodoro, quien habla de su miedo a atracar en el Pireo en previsión de que sus tropas deserten para ir con sus familias y que no vuelvan hasta recibir su paga ([Dem.] 50.11; cf. Amit 1962: 177-8), o el comentario de Isócrates cuando firma que “ni nos atrevemos a pasar revista militar a no ser que nos paguen” (7.82). Problemas financieros los encontramos igualmente en relación con las expediciones comandadas por Timoteo (“[Timoteo] hacía venir dinero de Atenas; pues necesitaba mucho porque tenía muchas naves”, X. *HG*, 5.4.66. Cf. Plácido 1980: 32), y resultan inseparables del progresivo ascenso del mercenariado en dicha centuria (X. *HG*, 4.4.14, 6.2.11-2; Isoc. 4.114-7, 142, 168, *ca.* 380 a.C.; Isoc. 8.24, 42, 45-47, *ca.* 356 a.C.; Isoc. 7.9-10, 116-7, *ca.* 354 a.C.; *Hell. Oxy.*, 19 [14] 2 y 20[15])²⁵¹.

3.3.3. Pobreza y exclusión social

Como se ha tratado de exponer en el epígrafe anterior, la derrota ante Esparta, pero, sobre todo, la pérdida del Imperio y las dificultades para su recuperación, suponen una

²⁵¹ En este sentido, *vid.*: Plácido 1980: esp. pp. 32-4, 2006: 53; Plácido y Fornis 2010: 60-1.

alteración, cuando no una reducción, de las oportunidades que la *polis* ofrece para el sostenimiento de sus ciudadanos pobres.

Si bien es cierto que, aun sin su *arche*, Atenas es capaz de mantener el sistema de pagas públicas e incluso de introducir nuevas formas de *misthos* (tanto a corto como a medio y a largo plazo), no lo es menos, como ya comentamos, que estas no se instituyen de manera simultánea (el Fondo del Teórico data de mediados de siglo) y que su eficacia pudo haberse visto reducida por el incremento de los precios que tiene lugar a lo largo de la centuria. Al mismo tiempo, y en un momento en que la pérdida de las cleruquías fuerza el retorno de individuos sin recursos al Ática, las oportunidades de empleo se reducen notablemente, con excepción, quizá, de los años de recuperación financiera que se atribuyen a Eubulo y Licurgo. Así, hasta la década de los cuarenta no se promueven programas edilicios equiparables a los del s. V y hasta los setenta la flota ateniense cuenta solo con pequeños escuadrones, lo que se traduce en menos trabajo en los astilleros e industrias afines, pero también en la marina de guerra. La recuperación del sector naval en las décadas siguientes no supone necesariamente un incremento proporcional del número de *thetes* que encontraría trabajo a bordo de las naves, pues, aun admitiendo que los ciudadanos continuasen constituyendo el grueso de las tripulaciones en estos momentos, la mayor inseguridad en la percepción de la soldada (en un contexto en el que la *polis* ya no se hace cargo del pago de dicho *misthos*), posiblemente inclinaría a estos individuos hacia otras actividades más seguras, tanto física como económicamente.

La menor eficacia de las pagas públicas y la reducción de las oportunidades de empleo, con el declive de los sectores que constituían la principal fuente de trabajo para los *thetes* en el s. V a.C., sumadas a la pérdida de las cleruquías (aunque algunas se recuperen temporalmente en el s. IV a.C.), vienen a agravar todavía más la situación de esos individuos que habían visto mermar o perder sus propiedades a consecuencia de la contienda y/o tras la firma de la paz. La situación también empeora para aquellos, cuyos recursos, aun siendo los mismos que en el periodo anterior, se muestran ahora insuficientes para hacer frente a las contingencias derivadas del contexto bélico y postbélico; al igual que para quienes, por circunstancias del ciclo vital o por otras razones, se ven de manera puntual o cíclica en situaciones de necesidad. Un ejemplo de esto último lo encontramos en el ya citado personaje de Aristarco (X. *Mem.*, 2.7.2), quien parece haber gozado de una posición relativamente acomodada (tiene tierras y viviendas en alquiler en la ciudad), pero que, debido a la situación

bélica y a la necesidad de acoger en su casa a numerosos parientes, se ve sumido en una situación de pobreza coyuntural:

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

En una pobreza temporal se encuentran también los huérfanos de Diodoto, al haber sido privados de su herencia por su abuelo Diogitón (Lys. 32.16-17, *ca.* 401/400 a.C.).

En un ambiente como el descrito, no sorprende que las fuentes apunten de nuevo hacia una renovación del trabajo asalariado; esto es, del trabajo por un *misthos*, tanto en el campo como en la ciudad (Mossé 1976; Ste. Croix 1981: 186; Plácido 2008, 2011; Valdés Guía 2015b: 184, 2018a: 104, 111-3, 116). Ejemplo de ello lo encontramos ya en el *Eutifrón* de Platón (4c, *ca.* 399 a.C.), en el que se habla de la suerte que habría corrido un jornalero (designado como *pelates*) por haber matado a un esclavo propiedad de su empleador, para quien trabajaba “como un *thes* [*etheteunen*]” en la isla de Naxos²⁵². Otras alusiones al trabajo por un *misthos* aparecen en Iseo (5.39, *ca.* 389 a.C.), donde se alude a la necesidad de contratarse como asalariados debido a la pobreza [εἰς τοὺς μισθοῦτος ἰόντας δι’ ἔνδειαν τῶν ἐπιτηδείων] o en Isócrates (14.48-9, *ca.* 373 a.C.), donde se menciona también la obligación de trabajar por un salario, como un *thes*, a causa de la pobreza [ἄλλους δ’ ἐπὶ θητείαν ἰόντας [...] διὰ τὴν ἀπορίαν]. En la misma línea, Demóstenes (57, *ca.* 345 a.C.) presenta la pobreza como el motivo que lleva a algunas mujeres a emplearse como vendedoras de cintas (57.31, 34-5), nodrizas (57.36, 42, 45) o segadoras y vendimiadoras (57.45). De nuevo, aunque para fines del s. IV a.C., Menandro (*Georg.*, 45-6) expone el caso de un joven que trabaja como jornalero agrícola para mantener a su madre y a su hermana.

²⁵² Para una discusión sobre este pasaje (probable anacronía entre los hechos relatados y el abandono de las cleruquías tras la guerra, posibilidad de que este *pelates* no fuera ciudadano ateniense, etc.), *vid.* Requena 2016: 210-4.

Junto al trabajo por un *misthos*, otra evidencia de la mayor precariedad a la que se enfrentan los sectores más humildes del *demos* es el endeudamiento²⁵³. La comedia aristofánica ofrece algunas referencias en este sentido: así, en las *Asambleístas* (567, 655-8, ca. 392 a.C.), Praxágora propone terminar con las deudas²⁵⁴; mientras que en el *Pluto* (147-8), se dice de Carión que es un esclavo por deudas, aunque como bien ha apuntado Valdés Guía (2015b: 190), este último probablemente no sería ciudadano ateniense. Por su parte, en la *República* (555d-e, ca. 384-0 a. C.)²⁵⁵, Platón alerta sobre esos individuos que, por su pobreza: “[...] andan por el país sin hacer nada, provistos de agujijón y bien armados, unos cargados de deudas, otros privados de derechos políticos, otros de las dos cosas; y odian y conspiran contra los que poseen patrimonio propio y contra los demás, anhelando una revolución”²⁵⁶. La conexión entre pobreza y deuda se encuentra también en un diálogo que Jenofonte pone en boca de su maestro Sócrates y el interlocutor de este, Iscómaco (*Oec.*, 20.1), en el que Sócrates se interroga por la razón de que unos vivan en la abundancia mientras otros apenas pueden satisfacer sus necesidades vitales, cayendo además en la deuda. Las deudas y la esclavitud por deudas aparecen nuevamente en un pasaje de Isócrates (14.48-9), si bien es cierto que en este caso es un platense el que alude a esta coyuntura. Para fines de siglo, aunque ya dentro de un marco jurídico distinto, Menandro (*Her.*, 20-1, ca. 315 a.C.) nos describe la situación de dos hermanos que, debido a las deudas contraídas, se encuentran sumidos en un estado de cuasi esclavitud.

El aumento del trabajo por un *misthos* y de las deudas contraídas por el pequeño campesino (con retorno, quizás, a situaciones de esclavitud encubierta; *vid.* Isoc. 14.48-9; Men. *Her.*, 20-1), así como la posibilidad de arriendo de tierras a pobres en situaciones precarias (Mossé 1962: 50-60; Osborne 1985: 62, 1988: 317-8; Descat 2004: 385; Paiaro 2008: 215; Valdés Guía 2015b: 188-9), se traducen en un incremento de la dependencia económica y social de los sectores más desfavorecidos del *demos*, sobre todo de los “sin

²⁵³ Para deudas y esclavitud por deudas en este periodo: Ehrenberg [1943] 1962: 93-4; Mossé 1962: 43-9, 1979a; Ste. Croix 1981: 163; Millet 1989: 29, 1991: 78, 123; Plácido 1997: 148-50, 156-7; Zurbach 2014: esp. pp. 275-8; Valdés Guía 2015b: 189-91. En contra: Requena 2016: 156-61. Una reflexión desde la antropología económica sobre la deuda y su relación con la pobreza puede encontrarse en D. Graeben 2011.

²⁵⁴ No obstante, aunque en el primero de los dos pasajes (v. 567) la cuestión de las deudas sí que aparece en conexión con la pobreza, esto no es así necesariamente en el caso del segundo (vv. 655-8). Para la relación entre la deuda y los sectores más ricos de la población: Andreyev 1974; Finley [1951] 1973, [1953] 1984: 85-102, 197; Osborne 2003: 185-209; Requena 2016: 156-60.

²⁵⁵ Para la problemática de la datación de la *República* y, concretamente, del libro VIII, en el que se inserta este pasaje, véase: Eggers Lan ([1986] 1988: 13-8).

²⁵⁶ Trad. de Eggers Lan ([1986] 1988); en adelante para todas las traducciones de la *República*.

tierra” o con pocas tierras, respecto de los ricos de la *polis* (Mossé 1994a: 146-50; Plácido 2007, 2012; Valdés Guía 2015b: 189, 194; 2018a: 104, 114-6). Este fenómeno se acompaña, a su vez, de una renovación de la evergesía (Plácido 2006, 2008; Plácido y Fornis 2011; Valdés Guía 2018a: 103, 115-6) y de la emergencia del parasitismo (Arnott 1968, 1970; Avezzi 1989; Brown 1992; Fisher 2000b; Wilkins 2000; Notario 2013: 323-36).

De las cuestiones anteriores nos ocuparemos más detenidamente en el Capítulo 5, poniendo el foco aquí en el papel que la pobreza ocupa en el pensamiento de los autores del s. IV a.C. y su imbricación con otras cuestiones, como el trabajo, la esclavitud y la ciudadanía, y las implicaciones que todo ello tendrá en el plano político y jurídico para los ciudadanos pobres, en un contexto, como ya se ha dicho, en el que la pobreza empuja hacia el trabajo por un *misthos* y a la caída en la dependencia.

Señalábamos en Capítulo 2 que, al menos desde época arcaica, existía una asociación entre pobreza y trabajo, pero sobre todo entre aquella y esas actividades que los antiguos griegos calificaron como “serviles”, por conllevar una suerte de dependencia de aquel para quien se realizaban; dependencia que se materializaba en el cobro de un *misthos*. No resulta extraño pensar, por tanto, que en un momento en el que se incrementa el trabajo asalariado, la conexión entre “necesidad de trabajar para vivir” y esclavitud se convierta en un tópico recurrente del discurso antidemocrático (Plácido y Fornis 2010: 55-9; Plácido 2011: 100-2; Requena 2011, 2012, 2016: 234-5; Valdés Guía 2015b: 193-4, 2018a: 104, 111, 116)²⁵⁷.

Como bien ha planteado K.A. Raaflaub, seguido por M. Requena, si la asociación inicial entre “democracia” y “gobierno de todo el cuerpo cívico” no planteó la necesidad de reforzar el vínculo entre “libertad” y “democracia” más allá de su contraposición con la “esclavitud” (*doulosyne*) propia del régimen tiránico, el advenimiento de la denominada democracia radical vendría a modificar sustancialmente este panorama (Raaflaub 2004: 211-2; Requena 2011). La *demokratia* adquiere ahora un tinte negativo, especialmente para ciertos sectores de la élite, que identifican esta con el dominio del *demos*, en su sentido restringido (*id.*). La idea de libertad quedó entonces asociada a la democracia, por lo que los sectores antidemocráticos tuvieron que construir su propia noción de libertad (*id.*). Así, frente al ideal

²⁵⁷ Referencias a *banauoi*, *thetes* y *misthotoi*, normalmente desde la crítica: Pl. *Lg.*, 846d-e, *Euthphr.*, 4c; Men. *Georg.*, 45ss.; X. *Mem.*, 1.2.6, 1.5.6, 1.6.5, 2.8, 4.2.22, *Hier.*, 6.10, *Oec.*, 4.2-3, 18.2, 20.16; Arist. *Rh.* 1367a28-32, *Pol.* 1277a-b, 1278a 13, 1278a 21-22, 1328b 38-41, 1329a 20, 1329a 34-39, 1337b 9-21, 1341b 13-14, 1342a 19-21; Is. 5.39; Dem. 18.51, 57.45; [Dem.] 49.51-2, 53.20; Thphr. *Char.*, 4.6. Para *georgoi*, no siempre desde una visión negativa: X. *Mem.*, 2.8.3-4, *Oec.*, 1.16-17; Arist. *Pol.* 1264a 33-36, 1330a 25-26, 1328b 39-1329a2, 1329a 24-29, 1329a 34-39, 1330a 25-29.

democrático, que entiende aquella en el sentido de “vivir como se quiera” (Arist. *Pol.*, 1317b 11-12), el pensamiento oligárquico contrapone su propia noción de libertad, que supone “el no vivir para otro” (Arist. *Rh.*, 1367a) (Paiaro y Requena 2015: 158; Requena 2011, 2012, 2016: 234-5). De este modo, ya no basta con “ser libre”, sino que es necesario “ser verdaderamente libre” y esa nueva noción de lo que supone la *eleutheria* conlleva, a su vez, entre otras cosas, el no verse compelido a trabajar (Pl. *Tht.* 172c–d, 175d; Arist. *EN.*, 1177b 1-26, *Rh.* 1367a 30-3, *Pol.* 1337b 5-17. Cf. Hansen 2010: 8; Requena 2011). Desde esta perspectiva, la condición material de los *penetes*, en tanto que implica la necesidad de trabajar en beneficio de otra persona, se erige como un obstáculo insalvable para su participación en la *politeia* (Plácido y Fornis 2010: 55-9; Plácido 2011: 100-2; Requena 2011, 2012, 2016: 235; Valdés Guía 2015b: 193-4, 2018a: 104, 111, 113, 116).

Junto al trabajo y la falta de ocio (*skhole*), se consideran también como rasgos propios de aquel que no es libre (y que, por tanto, debe considerarse como un esclavo), su falta de autocontrol y de mesura, así como la incapacidad para dominar sus pasiones (Pl. *Phd.*, 115a, *Tht.* 172c, *Phdr.* 256b, *Def.* 412d, 415a; X. *Mem.*, 1.2.5. Cf. Hansen 2010: 7-8; Requena 2011). Como veremos en el III Bloque de este trabajo, dichos atributos resultan, ya desde tiempos de la *Odisea*, parte de la caracterización típica de los *ptochoi* y de otras figuras próximas, como los parásitos y aduladores; individuos excluidos o que, al menos, ocupan una posición a medio camino entre la exclusión y la inclusión en la comunidad (Giammellaro 2013; Fernández Prieto 2017b).

No es casualidad, por tanto, que desde postulados oligárquicos que buscan precisamente excluir del cuerpo cívico a los ciudadanos pobres, se identifiquen esos rasgos que forman parte de la idiosincrasia de la pobreza extrema con los del esclavo; máxime si tenemos en cuenta que la dependencia constituye una seña de identidad de la *ptocheia*. Todo esto en un contexto, además, en el que la figura del *penes*, “aquel que tiene que trabajar para vivir”, se aproxima bastante, cuando no llega a confundirse –bien por su precariedad económica, que lo sitúa al límite o por debajo del nivel de la subsistencia, bien por su dependencia de los más ricos de la *polis*, a los que recurre para procurarse un *misthos*– con la del *ptochos* (Valdés Guía 2018a: 109-14). Ejemplo de ello podría ser ese pasaje del *Pluto* de Aristófanes, que traíamos a colación en el Capítulo 2, donde Crémilo daba una descripción de la pobreza vinculada a la idea de la carencia material más absoluta que era cuestionada por Penía, quien reprochaba a este el haber descrito la vida del *ptochos* y no la del “pobre” (*penes*) (vv. 535-54). En el *Banquete* (203a-c), de Platón, la propia Penía y su hijo Eros son representados con

los atributos físicos y comportamentales que caracterizan a los *ptochoi*. Por su parte, Isócrates, en el *Areopagítico* (7.83, ca. 358/7-356/5 a.C.), si bien no se sirve de la terminología de la *ptocheia*, sí que remite a este fenómeno cuando describe la situación de penuria extrema en la que se encuentran sus conciudadanos en pleno marco de la guerra social o de sus prolegómenos:

“En aquella época ningún ciudadano carecía de lo necesario ni avergonzaba a la ciudad mendigando a los transeúntes [οὐδείς ἦν τῶν πολιτῶν ἐνδεὴς τῶν ἀναγκαίων, οὐδὲ προσαιτῶν τοὺς ἐντυγχάνοντας], mientras que ahora son más los pobres [οἱ σπανίζοντες] que los ricos. Hay que tener indulgencia con esta gente si no se ocupan de los asuntos públicos sino de cuidar cómo pasarán el día presente [ὀπόθεν τὴν ἀεῖπαροῦσαν ἡμέραν διάξουσιν]”.

Una situación similar se describe también en el *Sobre la Paz* (8.128, ca. 356 a.C.), donde se alude a la “pobreza y necesidad” [τὰς πενίας καὶ τὰς ἐνδείας] que padecen buena parte de los ciudadanos y donde “ἐνδείας” sirve para acentuar la idea de pobreza extrema, próxima a la mendicidad (sobre los usos de este término, *vid.* Cap. 2). La caída en el vagabundeo y la mendicidad a causa de la guerra aparece igualmente en un discurso más antiguo de Isócrates (14.46, ca. 373 a.C.), aunque en este caso las palabras de lamento son puestas en boca de un ciudadano de Platea, quien describe su situación y la de sus compatriotas como la de “ἀλῆται καὶ πτωχοὶ”. En una línea que no puede menos que recordar a la situación de Crémilo descrita en el *Pluto*, un fragmento de la Comedia Nueva atribuido Alexis (*PCG* 2, fr. 167= fr. 162 Kock= Ath. 2.54f-55a) nos ofrece la descripción de la dureza de la vida de una familia, cuyos miembros, a pesar de disponer posiblemente de una sirvienta se autocalifican como *ptochoi*.

Retomando el hilo del discurso, la renovación del trabajo por un *misthos* al que se ve abocado cada vez más el ciudadano pobre sitúa a este, tanto en el plano teórico como práctico, al borde de la dependencia y de la esclavitud. En un momento en el que, además, y como hemos visto, la necesidad de trabajar se erige como criterio que permite distinguir al ciudadano del no ciudadano (Plácido 2011: 102) no sorprende que, desde algunos sectores, se empiece a poner en tela de juicio la pertinencia de la participación de los pobres en la *politeia*. De este modo, y aunque la ciudadanía todavía protege al pobre de la esclavitud, la condición socioeconómica “real” del individuo comienza a imponerse paulatinamente (Plácido 1989: 69, 72; 1999: 441-2; Valdés Guía 2015b: 185). En este sentido, y ya desde los mismos inicios de siglo, vemos el emerger de propuestas, como la de Formisio, en las que se plantea la restricción del cuerpo cívico. Dicha propuesta, que tiene lugar tras el gobierno de los Treinta,

marcha en dirección contraria a la anterior y fallida proposición de Trasíbulo de conceder la ciudadanía a todos aquellos que habían venido con él desde el Pireo, algunos de los cuales serían esclavos (Arist. *Ath.*, 40.2; cf. Plácido y Fornis 2010: 59). Así, Formisio propone privar de ciudadanía a 5.000 individuos sin tierras, posiblemente ciudadanos pobres de la *polis*²⁵⁸ (Lys.34; D.H. *Lys.*, 32-3; cf. Plácido 2008: 227-8, 2010: 55, 2014: 30; Plácido y Fornis 2010: 55, 59).

En la misma línea encontramos el *diapsephismos* llevado a cabo en el año 346/5 a.C. a propuesta de Demófilo, y que da lugar a reclamaciones y juicios como el de Euxiteo, transmitido por Demóstenes en su discurso *Contra Eubúlides* (57). En este, al que ya se ha hecho referencia anteriormente, el orador se posiciona a favor del citado personaje (quien se ha visto excluido por el demo de Halimunte de los derechos de ciudadanía), argumentando su defensa en que, si bien este o su madre se habían visto obligados a realizar trabajos serviles, había sido solo debido a la pobreza que ellos atravesaban en ese momento (Dem 57.31, 34-6, 42, 45; cf. Plácido y Fornis 2010: 55).

El debilitamiento del estatuto cívico de los miembros más pobres del *demos* (como resultado de una progresiva adaptación a la situación socioeconómica real), se materializa especialmente tras la reforma de Antípatro del 322/1 a.C., que impone un censo mínimo para la pertenencia al cuerpo cívico que se fija en 2.000 dr.²⁵⁹, dejando de este modo fuera de la ciudadanía a 12.000 individuos (Plu. *Phoc.*, 28.4), 22.000 según Diodoro (D.S. 18.18.4-5)²⁶⁰.

²⁵⁸ Discrepamos en este sentido de la interpretación de M. Requena (2016: 187-8) sobre este evento. A partir de la lectura de Lisias, Requena pone en cuestión la idea generalmente aceptada de que los 5.000 individuos a los que se privaría de la ciudadanía (de aceptarse la propuesta de Formisio) fueran en su totalidad pobres “sin tierra”. En su opinión, una buena parte de aquellos procederían de sectores acomodados, pero sin tierras, al haber sido sus propiedades confiscadas durante el gobierno de los Treinta. Para ello, Requena se remite a las palabras del mismo orador, quien presuntamente afirma que “de aprobarse la medida, la ciudad se privaría de muchos hoplitas, caballeros y arqueros (*hoplitas pollous kai hippeas kai toxotas*)” (Lys. 34.2). No obstante, una lectura conjunta de este pasaje y de las líneas que siguen, evidencia, desde nuestro punto de vista, que no existe una correlación directa entre esta sentencia (que parece aludir más bien a las consecuencias del conflicto bélico) y la propia propuesta de exclusión; además de que se habla de no privar de patria en relación al *demos*: “[...] Pues cuando teníamos muros, naves, dinero y aliados no es que pensáramos en excluir a ninguno [...] ¿vamos ahora a excluir a los que no son ciudadanos? No si me hacéis caso; ni vamos a privarnos, junto con los muros, de tantos hoplitas, caballeros y arqueros [...] Vosotros sabéis que en las oligarquías habidas en nuestros días no dominaban la ciudad los terratenientes, sino que muchos de ellos habían muerto y otros habían sido expulsados de la ciudad. Al hacerlos regresar el pueblo os ha devuelto vuestra tierra, pero él no ha sido partícipe en ello. De manera que, si me hacéis caso, no privaréis de la patria a vuestros bienhechores [...]” (Lys. 34.3-5. Trad. de J.L. Calvo (Madrid: Gredos, 1982-8); en adelante para todas las traducciones de Lisias).

²⁵⁹ Para la discusión sobre el tipo de riqueza que se toma en cuenta para determinar el número de atenienses que tendrían derecho a la plena participación cívica, *vid.*: Poddighe 2002: 130-42; Gallego 2016: 47-52, con bibliografía.

²⁶⁰ Poddighe (2002: 59-60) ofrece una explicación que permite relacionar de manera coherente los datos ofrecidos por ambas fuentes: 22.000 sería el número total de individuos que se habrían visto privados de

Tomando como punto de partida la propuesta de E. Poddighe (2002: 59-60)²⁶¹ de que la cifra de expulsados fuera de 22.000 y no de 12.000, la cuestión que se plantea ahora es la posición socioeconómica de aquellos a los que se priva de su ciudadanía: extremadamente pobres, según Jones (1957: 7-9, 29-31, 76-81, 142) y Poddighe (2002: 132-40); con propiedades por un valor inferior a las 3,6 ha, esto es, *thetes*, según los cálculos de Gallego (2016: 52-3). Sabemos tanto por Diodoro (18.18.5) como por Plutarco (*Phoc.*, 28.4) que a aquellos que no llegaron al censo mínimo se les ofreció la posibilidad de marchar a Tracia para hacerse con tierras²⁶², aunque estas mismas fuentes señalan también que una parte de los excluidos se quedó viviendo en situación precaria en el Ática, cultivando sus pequeñas parcelas, ya que estas no les fueron confiscadas (Poddighe 2002: 133, 137; Gallego 2016: 50).

Con la reinstauración del dominio macedonio, tras la breve experiencia democrática del 318 a.C., tendrá lugar una nueva modificación del censo de la mano de Demetrio de Falero (*ca.* 317/6 a.C.)²⁶³, que supone una rebaja del mínimo exigido para la pertenencia a la *politeia* de 2.000 a 1.000 dr. (Ctesicles *FGrHist* 245 F1= Ath. 6.272b-c). Esto permitirá la reintegración de 12.000 individuos excluidos en época de Antípatro, aunque 10.000 de los antiguos ciudadanos seguirán sin alcanzar el censo mínimo y permanecerán excluidos de la misma (Poddighe 2002: 59-60; Valdés Guía 2015b: 195, con n.18).

ciudadanía con Antípatro y 12.000 el de los que se reintegrarían en esta una vez que el censo exigido desciende a 1.000 dr. en el 317 a.C.

²⁶¹ *Vid. supra.*

²⁶² La restauración democrática del 318 a.C. permite el retorno de estos individuos: D.S., 18.55.2-4; 18.65.6; 18.66.4-6; Plu., *Phoc.*, 33.1-2; 34.2; *IG* II² 448. Cf. Ste. Croix 1981: 301, 609-10, n. 2; Hansen 1986a: 28; Oliver 2007: 80-1; Bayliss 2011: 98-101; van Wees 2011: 101-2; Gallego 2016: 50, n. 33.

²⁶³ Para la fecha del 317/6 a.C. como la más probable para la realización del censo, *vid.* Hansen 1986a: 28-36; Sekunda 1992: 319-20; Lape 2004: 43-4.

CAPÍTULO 4

LOS ESPACIOS DE LA POBREZA

Mario era pobre, y su cuarto era indigente [...] El tugurio en que su mirada se hundía en aquel momento era abyecto, sucio, fétido, infecto, tenebroso y sórdido. Por todo mueblaje una silla de paja, una mesa coja, algunos viejos tiestos y en dos rincones dos tarimas indescriptibles. Por toda claridad, una ventanilla de un pie en cuadro con cuatro vidrios, adornada de telas de araña. Por aquel agujero entraba la luz suficiente para que una cara de hombre pareciese la faz de un fantasma.

(Victor Hugo [1862] 2014: 648-9)

Desde hace algunas décadas, pero especialmente en los últimos años, la investigación sociológica y la antropología social se han venido interesando por el estudio de los espacios de la pobreza, con la finalidad tanto de conocer las características que presentan tales espacios como el modo en el que estos contribuyen a perpetuar y reproducir la pobreza²⁶⁴.

Partiendo de la tesis de que en una sociedad estratificada todo espacio se encuentra jerarquizado y de que, por tanto, este es un elemento más que contribuye al mantenimiento de las categorías y distancias sociales (Bourdieu [1993] 1999: 119-22, esp. p. 120), resulta legítimo afirmar que el análisis de los espacios de la pobreza resulta fundamental para comprender dicho fenómeno, así como el modo en el que este se construye socialmente; máxime si se tiene en cuenta que el espacio social se retraduce de forma más o menos clara en el ámbito físico y/o simbólico (Bourdieu [1993] 1999: 120; [1994] 1997).

En línea con lo señalado, el presente capítulo pretende una aproximación a la dimensión espacial de la pobreza, incluyendo: los lugares de hábitat y de trabajo de los pobres, los espacios de “sociabilidad” que frecuentan estos individuos, las manifestaciones y contextos culturales que se asocian de manera más directa con la pobreza, el “lugar” de los pobres tras la muerte y, finalmente, los sitios prohibidos o cuya entrada se prohíbe o se quiere prohibir a los menesterosos. No obstante, cabe señalar que no siempre resulta posible establecer una

²⁶⁴ La bibliografía al respecto es muy abundante, especialmente para los países de América Latina, marco en el que se han realizado muchos de los estudios en esta línea. Por citar solo algunos ejemplos (sin contar aquellos procedentes de instituciones u organismos gubernamentales), véanse: Duhau 1998, 2008; Katzman 2001; Eguía y Ortale 2004; Bayón 2008, 2009, 2012 (con bibliografía); Ziccardi 2008; Aguilar 2016 (con bibliografía). Para otros contextos, pueden consultarse, entre otros: Friedman y Lichter 1998; Müller-Mah 1998; Cotter 2002; Sommers 2002; Gotham 2003; Du Toit 2005; Hickey 2005; Vaughan, Clark y Sahbaz 2005; White 2007; Milbourne 2010; Grech 2014; Crossley 2017.

distinción neta entre estos tipos de espacios; por ejemplo, el lugar de vivienda puede ser, con frecuencia, también el lugar de trabajo. De igual modo, es necesario puntualizar que este análisis deja fuera espacios de sociabilidad y de participación política importantes (como los *dikasteria*, la *Ekklesia* o la *Boule*, las fraternidades o los demos, así como el teatro, los festivales religiosos y ciertos lugares de culto asociados a divinidades estrechamente vinculadas con el *demos*), en parte, porque han recibido ya bastante tratamiento, en parte, porque dichos espacios requieren de un estudio propio, lo que queda fuera de las posibilidades reales y objetivos de este trabajo.

4.1. Los espacios de hábitat

En un trabajo publicado recientemente, M^a.C. Cardete del Olmo subrayaba la importancia que ha tenido en las últimas décadas la concepción del paisaje como construcción cultural frente a la idea tradicional –todavía defendida por algunos estudiosos– que veía este como una realidad natural preexistente (Cardete del Olmo 2016: 29-30, con bibliografía). Desde esta nueva perspectiva, en cambio, el “paisaje” o “paisaje cultural” se entiende como un espacio de interacción y construcción social y cultural, que forma parte y que es a la vez reflejo de la sociedad que lo construye, y que como tal, se articula en función de las percepciones, concepciones, intereses sociales, políticos y económicos y/o creencias religiosas de cada comunidad particular, cuya identidad, además, contribuye a delinear y cimentar (Cosgrove 1984; Criado Boado 1991; Buxton 1994; Thomas 2001; Croxford 2005; Fitzjohn 2007; Cardete del Olmo 2015: 38, 2016: 31-3²⁶⁵; entre otros). Dicho con otras palabras, el paisaje no existe como tal, sino que depende, en gran medida, de la forma en la que es este percibido, personal y socialmente (Cardete del Olmo 2015: 38).

Desde esta óptica es de la que parte el estudio que B. Hillier y J. Hanson dedican a inicios de los años ochenta a la lógica social del espacio (1984) y en el que se remarca el significado que tienen los edificios, más allá de su condición como simples objetos:

“Los edificios no son solo objetos, sino transformaciones del espacio a través de los objetos. Es el espacio el que crea la especial relación entre función y significado social [...] El ordenamiento del espacio en los edificios expresa realmente el ordenamiento de las relaciones

²⁶⁵ En este último trabajo dicha autora proporciona, además, una síntesis de los principales estudios que se han realizado sobre el mundo griego desde el enfoque de la “arqueología del paisaje” en las últimas décadas.

entre las personas [...] Los edificios son [por tanto] símbolos visuales de primer orden [...]; a través de las formas en que [...] crean y ordenan el espacio, podemos reconocer la sociedad”²⁶⁶

(Hillier y Hanson 1984: 1-2)

El espacio físico, y en concreto el espacio arquitectónico, se configura, según los autores anteriores (en una línea próxima a la postulada luego por Bourdieu [1993] 1999: 119-22 y otros estudiosos, como se ha señalado más arriba), como un medio de manifestación y de articulación de las relaciones sociales, lo cual, dada su naturaleza, se aplica también para los espacios de hábitat²⁶⁷.

En este punto, y antes de proseguir con el examen de los lugares de residencia de los pobres en la *polis* ateniense, cabe hacer hincapié en las dificultades que plantea el registro arqueológico, y particularmente el registro arqueológico doméstico, para el análisis del fenómeno de la pobreza en la Antigüedad, en general, y en la Atenas clásica, en especial. Estas dificultades tienen que ver, fundamentalmente, con la menor huella arqueológica que suelen dejar los sectores más humildes de la población, pero también con los problemas de interpretación que muchas veces presentan los materiales arqueológicos. Ambas cuestiones quedan bien recogidas por I. Morris (1998b), quien, aunque sin aludir de manera específica a los pobres, advierte que: “La invisibilidad de secciones de la población es una característica continua del registro griego” (*ibid.*, 219)²⁶⁸.

Por lo que respecta al caso concreto de la Atenas clásica, a los obstáculos anteriores se suman, además, aquellos que se derivan de las propias dinámicas urbanas de una ciudad que ha sido habitada durante siglos (con sus consiguientes destrucciones, reconstrucciones y reestructuraciones espaciales) y que lo sigue siendo en la actualidad. Entre tales obstáculos pueden señalarse: excavaciones relativamente antiguas y limitadas, problemas de conservación, dificultades para identificar el propósito doméstico de algunos edificios (ya sea por todo este proceso constructivo y reconstructivo posterior, ya por la escasez de hallazgos *in situ*), falta de publicaciones y de estudio de los materiales procedentes de excavaciones antiguas²⁶⁹, dificultades para determinar el estatus cívico de los ocupantes de un determinado

²⁶⁶ La traducción al castellano es nuestra.

²⁶⁷ Entre los primeros trabajos en aplicar este enfoque para el estudio de los espacios domésticos en el mundo grecorromano se encuentran los de S. Walker (1983), Y. Théber (1987) y A. Wallace-Hadrill (1988).

²⁶⁸ La traducción es propia.

²⁶⁹ En este sentido L.C. Nevett y B.A. Ault (1999: 44-5) señalan, por ejemplo, que de las casas excavadas en el ágora solo algunas han sido publicadas, y que, en los pocos casos en los que contamos con tales publicaciones, los análisis se reducen a la descripción de las estructuras arquitectónicas o de la planta de las viviendas, prestándose poca atención a los pequeños hallazgos que se encuentran en las mismas y/o al contexto en el que

espacio, etc. (Ferrucci 1996: 408-9; Ault y Nevett 1999: 44-5, con nn.5, 6 y 7; Morgan 2010: 5). Buena parte de estos problemas afectan también al estudio del hábitat en el medio rural, donde se presentan, además, nuevas complicaciones, como la localización y el establecimiento de los límites entre los demos o el hecho de que no todos los demos cuenten con un centro nucleado, lo que ha llevado a que los estudios se concentren principalmente en ciertas áreas (como los antiguos Tórico, Sunión, Halai Aixonides o Ramnunte). A ello se añade la dispersión de las propiedades en y fuera de un mismo demo, la coexistencia de estructuras domésticas permanentes y temporales (con la dificultad que existe a veces para determinar el tipo de ocupación de ciertas estructuras), así como la posibilidad, inducida por las fuentes literarias, de que algunas construcciones, aunque no concebidas originalmente como viviendas, pudieran cumplir con esta función, al menos ocasionalmente (Osborne 1985: 15-46, 60-3; 1992; Lohmann 1992; Jones 2004: 19-47; Nevett 2005).

A pesar de todas estas dificultades, combinando las evidencias procedentes de la arqueología con los testimonios literarios y epigráficos, somos capaces de identificar ciertos espacios de hábitat vinculados –aunque no de manera exclusiva– con la pobreza, entendida esta en su sentido amplio. Entre ellos destacan: casas o casas-taller y habitaciones arrendadas. Más difícil, sin embargo, resulta identificar esos otros espacios que, con frecuencia aparecen conectados con la pobreza extrema y/o la mendicidad (tiendas, chozas, cabañas, cuevas, umbrales, baños, ruinas...), cuya naturaleza frágil y temporal deja poca o ninguna huella en el registro arqueológico.

4.1.1. ¿Viviendas pobres o viviendas de pobres? Entre la realidad y el ideal democrático

En un capítulo dedicado a los espacios y a la arquitectura de la pobreza en el mundo griego, S. Rougier-Blanc (2014: esp. p. 125) encabezaba la sección relativa al ámbito doméstico con unas palabras que hemos querido evocar en el título de este epígrafe por su elocuencia a la hora de expresar uno de los principales problemas que rodean a la cuestión del hábitat de los pobres en la Atenas clásica, y que enlaza, en cierto modo, con algunos de los asuntos señalados en la introducción de este apartado. Se trata de la necesidad de diferenciar entre lo que Rougier-Blanc denomina como “viviendas pobres” (*maisons pauvres*) y las “viviendas de los pobres”, propiamente dichas (*maisons de pauvres*); tema que procuraremos esbozar en las siguientes líneas.

estos aparecen o su relación con otros materiales. Además, rara vez arquitectura y artefactos son estudiados de forma conjunta, sino que existe una tendencia dominante a analizarlos como entidades aisladas (*id.*).

Como la autora anterior ha tenido a bien señalar, las fuentes literarias transmiten una imagen de las casas de los ciudadanos de la Atenas del s. V a.C. que incide en la supuesta uniformidad y modestia de aquellas, al punto de hacer indistinguibles los hogares más humildes de los más poderosos (*ibid.*, 125-8). En esta línea destacan dos pasajes de Demóstenes donde se compara la sencillez de las viviendas de los principales líderes políticos del siglo anterior con el lujo de las de los gobernantes de su época:

“[...] En el área de la vida privada eran tan moderados y tan sumamente apegados al carácter del sistema democrático, que si alguno de vosotros conoce de qué tipo es la casa de Aristides, de Milcíades y de los insignes de entonces, puede ver que en nada es más aparente que la de sus vecinos [...]”²⁷⁰

Dem. 3.25-6

“[...] La casa de Temístocles y la de Milcíades y de los insignes de entonces [...] en nada son más imponentes que la de la mayoría de los ciudadanos [...] Hoy día, por el contrario, en la vida privada todos y cada uno de los que intervienen en la administración de la cosa pública poseen tal sobreabundancia de riqueza, que algunos de ellos han equipado sus casas particulares de forma más impresionante que muchos edificios públicos [...]”²⁷¹

Dem. 23.207-8

Un cuadro similar lo encontramos en un fragmento atribuido al autor conocido como Pseudo Dicaarco ([Dicaearch.] 1.1= *FGrHist* 2, 244), aunque este, a diferencia de Demóstenes, parece reconocer la existencia de cierta diferenciación entre algunos hogares: “La mayoría de las casas son humildes, las buenas pocas. Un extranjero podría dudar, a primera vista, que esta fuera realmente la renombrada ciudad de los atenienses”²⁷².

Apoyándose en este tipo de testimonios y partiendo de una supuesta similitud en cuanto al tamaño, la planta y la apariencia de las viviendas (especialmente en aquellos lugares en los que hay una planificación urbanística, como en el Pireo), así como también de la sencillez y relativa uniformidad de los materiales empleados para la construcción de estas²⁷³, autores como Hoepfer y Schwandner (1994) han llegado a defender la existencia de una homogeneidad habitacional en la *polis*, que haría prácticamente indistinguibles, al menos

²⁷⁰ Trad. de J.A. López Eire (Madrid: Gredos, 1980); en adelante para todas las traducciones de este discurso.

²⁷¹ Trad. de J.A. López Eire (Madrid: Gredos, 1985).

²⁷² La traducción al castellano es propia, a partir de traducción al inglés de D.M. Robinson (1946: 417, n. 69) y el texto griego recogido por F. Jacoby (*FGrHist* 2, 244).

²⁷³ Sobre la sencillez de los materiales empleados para la construcción de las viviendas a inicios de época clásica, *vid.* Rougier-Blanc 2014: 128, con nn.128 y 129.

externamente, las casas de los ricos de las de los pobres y que supondría la plasmación en el terreno “físico” del igualitarismo democrático. En la actualidad, este tipo de asunciones se encuentra prácticamente desterrado a nivel académico, gracias al examen y reexamen de las evidencias arqueológicas (al que se han aplicado los principios propios del análisis sociológico de la arquitectura doméstica) y de los testimonios epigráficos, unido a la mayor reflexión en torno a la posible intencionalidad de relatos como los de Demóstenes o Dicearco. Unos relatos que, como se ha ido viendo, resultan inseparables del universo ideológico democrático (Ferrucci 1996: 409; Westgate 2007) y, especialmente, de todo ese discurso que se desarrolla en la esfera pública ateniense sobre la “buena” y la “mala riqueza” (identificadas respectivamente con el ideal de la moderación y con su contrario, la desmesura o *hybris*, *vid.* Rosenbloom 2004a; Cecchet 2013: 53-60, 63-4; 2015: 141-64), y en el que la vivienda se convierte en un elemento más al servicio de la crítica política²⁷⁴:

“Dirigid ahora la mirada hacia los políticos que proponen esas medidas, algunos de los cuales de pobres que eran se han vuelto ricos [ἐκ πτωχῶν πλούσιοι γεγόνασιν] [...] otros se han hecho construir casas particulares más imponentes que los edificios públicos”²⁷⁵.

(Dem. 3.29)

En un trabajo que vio la luz a inicios de los años setenta, H. Thompson y R.E. Wycherley (1972: 182), imbuidos sin duda todavía por esa imagen de supuesta homogeneidad y pobreza que caracterizaría a las moradas de los atenienses durante el periodo clásico, han puesto en cuestión estas palabras de Demóstenes, concluyendo que, en época del orador, la arquitectura doméstica de Atenas no había sufrido transformaciones significativas con respecto al siglo anterior. No obstante, y a pesar de que, como adelantamos más arriba, resulta innegable que la crítica política impregna el discurso de Demóstenes, investigaciones más recientes sugieren una tendencia progresiva al uso de la vivienda como marcador socioeconómico; esto es, como instrumento al servicio de la expresión y exhibición de la

²⁷⁴ Para la modestia de la vivienda como expresión de las cualidades morales del hombre cívico del s. V, *vid.* Rougier-Blanc 2014: 126. La asociación de la suntuosidad de las viviendas con los valores antidemocráticos se encuentra también en Jenofonte (*Hier.*, 2.2): “[...] Más aventajáis [los tiranos] a los particulares en que [...] poseéis muchísimas cosas superfluas, adquirís caballos que sobresalen por sus cualidades; armas que se distinguen por su belleza, mujeres que descuellan por sus atavíos, casas muy suntuosas y amuebladas con objetos muy valiosos [...]” (Trad. de O. Gutiñas Tuñón, 1984).

²⁷⁵ En la misma línea, Dem. 21.158: “[Midias] ha edificado en Eleusis una casa tan grande que da sombra a todas las del lugar [...]”. Trad. de A. López Eire (Madrid: Gredos, 1985). Para el tópico del paso de la “pobreza” (o “mendicidad”) a la “riqueza” en los procesos públicos y en los discursos políticos de fines del s. V y del s. IV a.C., *vid.* Rosenbloom 2004a y b; Cecchet 2015: 141-64.

riqueza y del poder de sus moradores (Walter-Karydi 1994; Westgate 1997-8, 2007²⁷⁶: 236; Nevett 1999:162; 2009; 2015: 147-8). Ello no quiere decir, sin embargo, que en el s. V existiera una uniformidad en los espacios de hábitat que hiciera las residencias de los ricos indistinguibles de las de los más pobres²⁷⁷, ya que se aprecia una cierta diversidad en las plantas y en el tamaño de las casas (Graham 1974: 45-7, 50-4; Pesando 1989: 93, 96²⁷⁸; Ferrucci 1996; Cahill 2002: 194-222; Shipley 2005: 368-73; Westgate 2007: 240; Nevett 2015: 144-5)²⁷⁹, pero sí que tales diferencias van a acentuarse con el cambio de siglo (Walter-Karydi 1994; Westgate 1997-8, 2007: 236; Nevett 1999: 162, 2000, 2015: 147-8)²⁸⁰.

Junto a las variables de tamaño, planta o decoración, hay que tener en cuenta también que el lugar, la zona o el “barrio”²⁸¹ donde se ubicaba la vivienda podía influir en el valor – económico y/o social– de esta, de modo que estructuras domésticas prácticamente idénticas podían alojar, en realidad, a familias de posición socioeconómica muy diversa. Así, por ejemplo, B.A. Ault (2005: 143-4) refiere como posible síntoma de la pobreza de los moradores de una pequeña vivienda hallada en Ano Siphai (actual Alikí, Beocia)²⁸², no tanto su tamaño como el hecho de que esta fuera construida aprovechando un lienzo de la muralla, probablemente para reducir costes. En Olinto, por su parte, el registro epigráfico evidencia diferencias radicales en el precio de casas que son prácticamente iguales, las cuales parecen encontrar cierta correspondencia con la distancia de estas con respecto al ágora (Cahill 1991:

²⁷⁶ Esta autora considera, no obstante, que la mayor profusión en la decoración de las viviendas de los más ricos tiene lugar fundamentalmente en el interior y no en el exterior de aquellas; hecho que, en su opinión, responde, en parte, al concepto de ciudadanía ateniense y, en particular, a la ideología democrática, la cual se articula en torno a una imagen de pretendido “igualitarismo” (Westgate 2007: esp. pp. 230, 236, 239-40 vs Nevett 1999: 162, 2000, 2015: 147-8, para quien el incremento ornamental se produce también en las fachadas). Para la asociación en el plano ideológico entre el lujo doméstico y los valores antidemocráticos, *vid.* nn. 274 y 275.

²⁷⁷ R. Westgate (2007: 239-40), aun reconociendo que existen diferencias tanto en el tamaño como en la elaboración de las viviendas, se posiciona en una vía intermedia, afirmando que, si bien habría distinciones a nivel interno, externamente sería difícil distinguir una casa rica de una pobre por su sencillez (debido a prejuicios de base democrática contra cualquier proyecto de distinción económica entre los ciudadanos).

²⁷⁸ Para este autor el grueso de las casas privadas situadas en el *asty* vendría caracterizadas por su extrema simplicidad, apreciándose una mayor diferencia en el espacio rural (donde, junto a las viviendas campesinas, se encontrarían las residencias de lujo de los atenienses más acomodados, *vid.* Th. 2.65.2) y en los “barrios” nuevos y periféricos de la ciudad (Pesando 1989: 96).

²⁷⁹ Junto a las evidencias materiales, los testimonios literarios dan cuenta del lujo de las residencias de algunos de los individuos más poderosos de la *polis*, como Alcibiades (Andoc. 4.17; Plu. *Alcib.*, 16.5) o Calias (X. *Symp.*, 1.2). Sobre el peligro de tomar la descripción de la morada de este último al pie de la letra, *vid.* Ferrucci 1996: 426.

²⁸⁰ Los jardines, de hecho, pueden convertirse en un elemento de distinción a partir de esos momentos.

²⁸¹ Para la problemática del uso del término “barrio” en las ciudades de la antigua Grecia: Esposito y Sanidas 2012; Hellmann 2012 (ambos con bibliografía).

²⁸² Sobre la posibilidad de que esta construcción tuviera una funcionalidad diversa a la de vivienda, *vid.* Ault 2005: 144. Para la excavación de esta: Hoepfner y Schwandner 1994: 322.

380-3; Nevett 2000: 334-8, con n.37 y fig.4 en p. 339; 2015: 145-6)²⁸³. Por lo que a Atenas se refiere, sabemos que el área ocupada por el demo urbano de Mélita tendría fama de ser bastante humilde, aunque por su cercanía a importantes lugares de participación política sería también una zona de residencia atractiva para los más poderosos de la *polis*, quienes, como Calias (sch. Ar. *Ra.*, 501; Pesando 1989: 94-5) o Foción (Plu. *Phoc.*, 18.5)²⁸⁴, tendrán allí su casa.

En cuanto al precio de la vivienda, y aunque no contamos, como en Olinto, con datos que relacionen el valor de esta con su ubicación exacta²⁸⁵, sí que tenemos testimonios (en su mayoría de la primera mitad del s. IV a.C.) que apuntan hacia una cierta variabilidad en el precio de las unidades domésticas. Iseo (11.42), por ejemplo, alude al arrendamiento de una granja de 15.000 dr. y de dos casas valoradas cada una en 3.000 y 500 dr. Por su parte, el precio de las residencias de Cirón y del padre de Demóstenes se estima en 1.300 y 3.000 dr., respectivamente (Is. 8.35; Dem. 27.10); mientras que la del rico Aristófanes, aunque quizá la cifra resulte algo exagerada, rondaría casi los 5.000 dr., a los que habría que sumar el valor de los bienes inmuebles de aquella, que ascenderían a otros 1.000 dr. (Lys. 19.29-31 y 19.42. Cf. Pritchett 1956: 271-3; Davies 1971: 202). Para la zona del Pireo tenemos noticia de dos casas y un taller propiedad de una corporación, valorados todos ellos en 700 dr. (*IG II²* 2496, ll. 9-28. Cf. Casson 1976: 35, n.17; Osborne 1988: 288, nn.25, 29 y 31; Valdés Guía 2020d: 110), una cantidad mucho menor que la de las viviendas de Cirón, Demóstenes padre o Aristófanes. Esto podría darnos una pista del nivel socioeconómico de los potenciales inquilinos, quienes, seguramente, serían bastante más humildes que los personajes anteriores (aunque tampoco podemos excluir por completo la posibilidad de que esas propiedades fueran alquiladas por individuos más ricos, ya que estos suelen figurar entre los arrendatarios de propiedades públicas y sagradas; *vid.* Osborne 1988: 291-2; Valdés Guía 2014b: 257, con nn.33, 34 y

²⁸³ Para el problema de las excavaciones de espacios domésticos en Atenas y el estado de los estudios de los materiales hallados en estos, *vid.* n. 269.

²⁸⁴ Plutarco añade que la vivienda de este último: “[Estaba] adornada con algunas planchas de bronce, siendo de todo lo demás pobre y sencilla”. De nuevo, cabe pensar que la descripción de la morada de Foción no se corresponde exactamente con la realidad, sino con la imagen que se quiere dar de este personaje (ejemplo de hombre incorruptible y exponente de la moderación). Plu. *Phoc.*, 18.1-3: “[Alejandro] le envió cien talentos de regalo. [...] Foción preguntó a quienes lo llevaban por qué motivo [...] Alejandro le ofrecía a él solo una suma tan elevada. Ellos respondieron: «Porque tú eres el único a quien considera hombre de bien». «Pues que me deje —dijo Foción— parecerlo y serlo siempre». Cuando lo acompañaron a su casa y comprobaron su gran sencillez de vida —su mujer amasaba y Foción sacaba él mismo agua del pozo y se lavaba los pies—, insistieron todavía más y mostraron su indignación diciendo que era intolerable que viviera de manera tan humilde siendo amigo del rey [...]” (Trad. de C. Alcalde Martín y M. González González (Madrid: Gredos, 2010)).

²⁸⁵ Aunque las fuentes sí suelen precisar si la vivienda se encontraba en la ciudad, en el Pireo o en el campo, e, incluso, en algunos casos, el distrito concreto en el que aquella se ubicaba. A este respecto, *vid.*, p. ej.: Is.11.42.

35)²⁸⁶. Muy barata y, casi con total certeza también muy “pobre” sería la casa de Sócrates si nos atenemos a los testimonios antiguos. En palabras de este mismo (X. *Oec.*, 2.3), la venta de su casa y de todos sus bienes apenas alcanzaría las 5 minas (500 dr.), comentario que encuentra cierta correspondencia en un pasaje de Platón (*Ap.*, 38b), en el que Sócrates afirma que, como mucho, podría pagar una multa de 1 mina, es decir, un quinto de su propiedad²⁸⁷. Estas 5 minas equivaldrían a unos 10 *plethra* de tierra (algo menos de 1 ha)²⁸⁸, lo que se corresponde con la situación material de un *thes* poco “acomodado” (cf. Burford 1993: 67-8; Valdés Guía 2020d: 112)²⁸⁹. No se sabe cuáles serían los otros bienes que compondrían el exiguo patrimonio de Sócrates²⁹⁰, pero parece lógico pensar que, si a este habría que descontar el valor de la casa del filósofo, el precio de aquella debería de ser entonces inferior a 5 minas.

En un trabajo publicado a fines de los años cincuenta, A.H.M. Jones (1957: 76-84) afirmaba que un patrimonio de unos 2.000/2.500 dr. equivalía para un campesino al valor de una granja de unos 5 ó 6 acres (esto es, unas 2,5 ha, incluyendo la casa y algo de ganado) y, en el caso de un artesano, de un taller con 5 ó 6 esclavos, y fijaba en esta cantidad la “línea de pobreza” por debajo de la cual uno estaría demasiado necesitado como para poder participar de la *politeia* (tras el censo de Antípatro)²⁹¹. Si aplicamos los cálculos que venimos utilizando en este trabajo, las 2,5 ha propuestas por Jones habrían de elevarse a unas 3,8-4,75 ha; una cifra que, como hemos comentado, se corresponde aproximadamente con la riqueza (*timema*) en tierras del pequeño campesino susceptible de encuadrarse en el nivel más bajo de la antigua clase de los *zeugitai* o, justo en el límite superior del sector más “acomodado” de los

²⁸⁶ No obstante, y aunque en el caso de las viviendas y el taller del Pireo, la alusión al pago de la *eisphora* ha sido interpretada por M. Valdés Guía como evidencia de que los futuros arrendatarios podían disponer de otras propiedades o ser incluso ricos (*IG II²* 2496, ll. 25-8, cf. Valdés Guía 2014b: 257), si consideramos, como esta misma y otros autores hacen, que, al menos desde el 378 a.C., el patrimonio mínimo sobre el que se gravaría la *eisphora* estaría en torno a los 2.500 dr. (Ste. Croix 1953: 32; Jones 1957: 23ss.; Valdés Guía 2014b: 256-7), ello significaría que esta tributación podría recaer entonces sobre personas de condición más “modesta”. Por ende, el hecho de que se mencione la *eisphora* no implica necesariamente que los potenciales arrendatarios siempre hubieran de ser “ricos”. Sobre esta cuestión, *vid.* n. 204.

²⁸⁷ Plutarco (*Arist.*, 1.9) señala que Demetrio de Falero quiso “rescatar de su pobreza a Sócrates”, aunque según esta tradición, aquel dispondría, además de su casa, de unas 70 minas que Critón se encargaba de invertir. Una versión similar se encuentra en: Diog. Laert. 2.20. No obstante, como señala M. Valdés (2020d: 108-9, con n. 7), estas referencias han de ser tomadas con ciertas reservas (*vid.*, en cambio, p. ej. X. *Mem.*, 1.6.2; *Oec.*, 11.3).

²⁸⁸ Para las estimaciones sobre el valor del *plethron* de tierra en el s. IV, *vid.* n. 205.

²⁸⁹ Sobre el patrimonio de los *thetes* y en especial de aquellos con pocas tierras o sin ellas, *vid.* n. 163.

²⁹⁰ M. Valdés (2020d: 110), sugiere la posibilidad de que pudiera tratarse de un huerto o de otra casa o taller (*ergasterion*), que este tuviera alquilado.

²⁹¹ Si bien es cierto que 2.000 dr. se corresponderían con Antípatro con el límite de la pertenencia a la ciudadanía, cabría matizar las palabras de Jones, señalando que esos 2.000/2.500 dr. más que conformar la “línea de pobreza”, fijarían la frontera entre una “pobreza incluida” y una “pobreza excluida.”

thetes. Teniendo en cuenta estas estimaciones y tomando como referencia el valor de la casa y del resto de propiedades de Sócrates en los momentos finales de su vida, hemos de suponer que las viviendas de las personas más pobres de la *polis* (especialmente de los que entrarían en la categoría de *thetes*) serían muy humildes y que su precio sería también muy bajo. Así, y aunque seguramente habría casas por un importe todavía inferior, podemos especular que aquellas cuyo valor estuviera en torno a unos pocos cientos de dracmas (como la morada de Sócrates o las viviendas del Pireo mencionadas en *IG II² 2496*²⁹²) pudieran ser la residencia de ciudadanos pobres de Atenas²⁹³.

Uno de estos hogares extremadamente humildes es representado por Eurípides en *Electra* (ca. 413 a.C.)²⁹⁴. Se trata de la miserable morada de un labrador (πένης ἀνήρ, vv. 253, 362), descrita por el trágico como “pobre” (vv. 251-2, 305-6, 404, 1139), al igual que su propietario, y ennegrecida por el humo (v. 1140), posiblemente por la escasez de vanos que permitan la entrada de luz y su ventilación²⁹⁵. Cabe notar, no obstante, como bien ha advertido S. Rougier-Blanc (2014: 130-1, con n.147 y 148), que el retrato que Eurípides ofrece de esta vivienda no está exento de un cierto halo de simbolismo, en tanto que la casa del pobre se presenta (recurriendo para ello a un uso intencionado del vocabulario empleado) como la antítesis del palacio de Agamenón: oscuridad y suciedad, frente a espacios amplios y aire perfumado. Además, dicho *oikos* se halla física y metafóricamente aislado, pues no solo se encuentra alejado de otros hogares, sino que sus moradores carecen de lazos de *philia* que los vinculen a la comunidad (E. *El.*, 1130-1; cf. Rougier-Blanc 2014: 130. Sobre esta última cuestión volveremos en el capítulo siguiente).

La comedia aristofánica nos ofrece también algunos pequeños atisbos de cómo podían ser las casas de los ciudadanos pobres de Atenas. Un ejemplo de ello, lo tenemos en la morada de Filocleón, en *Avispas*. Se trata esta de una vivienda urbana, a diferencia de la cabaña del labrador de *Electra* y, por lo que podemos inferir, algo más “acomodada” que

²⁹² Nótese, sin embargo, que las casas del Pireo que aparecen recogidas en la inscripción citada pertenecen a una corporación y no a un individuo.

²⁹³ G. Kron (2011: 131) estima en 100 dr. el nivel de riqueza que marcaría la transición entre propietarios de pequeñas casas o tierras y quienes solo poseían bienes muebles, considerando también relativamente “baratas” aquellas viviendas cuyo valor estaría entre los 200 y 300 dr. Para precios de casas, además de los ya señalados, *vid.* Kron 2011: 31 con n. 18 (con fuentes).

²⁹⁴ Cabe notar que la casa del labrador de *Electra* no se ubica en el territorio de Atenas, sino en el de Micenas (junto a la frontera de Argos), a pesar de lo cual, creemos que la extrapolación resulta pertinente, en tanto que Eurípides probablemente evoca una realidad presente en la campiña Ática.

²⁹⁵ Resulta curioso que este último rasgo con el que *Electra* caracteriza la morada del pobre sea, a día de hoy, un indicador que se sigue empleando para medir la pobreza en el espacio doméstico (*vid.* p. ej.: Aguilar 2016:14).

aquella, quizás por la “mejor” situación económica en la que se encuentran sus dueños (Filocleón y su hijo Bdelicleón) quienes disponen, al menos, de dos o tres sirvientes (vv. 1 y ss., 827-8)²⁹⁶, mientras que Electra ha de encargarse ella sola de su casa (E. *El.*, 64ss.). La morada de Filocleón cuenta además con una azotea (Ar. *V.*, 60, 208, 380-1), un sistema de drenaje (v. 126, 143) y varias ventanas por las que penetraría la luz del día (v. 127, 379). Estas pequeñas “comodidades” llevarían a S. Coin-Longeray (2014: 131) a afirmar, aplicando el esquema divisorio que ella misma establece entre “casas pobres” y “casas de pobres”, que la descripción hecha por Aristófanes se ajustaría más a la primera de estas dos categorías que a la segunda. Desde nuestro punto de vista, tal observación resulta, cuanto menos, matizable, sobre todo si tenemos en cuenta lo que los griegos entendían por *penia*. En efecto, y tal como comentamos unas líneas más arriba, es posible que la situación de Bdelicleón y Filocleón fuera algo más “desahogada” que la del labrador de *Electra* (quien, tampoco olvidemos, poseería como mínimo una yunta de bueyes, lo que haría de este un *zeugites*, a pesar de que la hija de Agamenón presente una imagen de sí misma que evoca la *ptocheia*)²⁹⁷. De igual modo, y al margen de las licencias poéticas que hayan podido tomarse tanto Eurípides como Aristófanes, puede pensarse que ciertas de las “comodidades” de la casa mencionada en *Avispas* son el resultado de su ubicación en el medio urbano.

Volviendo de nuevo a la cuestión del precio de la vivienda como indicador de la posible pobreza de sus moradores, queremos mostrarnos precavidos a la hora de extraer conclusiones generales a partir de este tipo de conjeturas, pues sabemos que los atenienses ricos poseían edificios de viviendas (*synoikiai*)²⁹⁸, casas “unifamiliares” (*oikia*) y/o talleres (*ergasteria*), que con frecuencia destinaban al arrendamiento y cuyo valor podía variar enormemente²⁹⁹.

²⁹⁶ Ello no impide que se inserten dentro de la categoría de *penetes*. Para “pobres” en posesión de algún esclavo, véanse los casos de Crémilo (Ar. *Pl.*), Aristarco (X. *Mem.*, 2.7.2) (aunque la pobreza de este personaje parece coyuntural) o de la familia mencionada en un fragmento atribuido a Alexis (*PCG* 2, fr. 167= fr. 162 Kock= Ath. 2.54f-55a).

²⁹⁷ E. *El.*, 78-9. No obstante, hay que tener presente que ambos autores pueden estar ofreciendo una imagen distorsionada de la realidad de su época, mezclando incluso situaciones diversas. En este sentido, la descripción que Aristófanes ofrece de Filocleón parece corresponder con la de un *thes* (Ar. *V.*, 303-11, 540, 550-2, 684-713); mientras que el comportamiento general que se atribuye al hijo de este, Bdelicleón, recuerda más a la mentalidad de los jóvenes oligarcas.

²⁹⁸ Sobre este tipo de viviendas hablaremos en el punto siguiente.

²⁹⁹ Así, por ejemplo, el padre de Demóstenes era propietario, entre otras cosas, además de su residencia en el *asty*, de varios talleres (Davies 1971: 126-33; Ferrucci 2011: 403); Diceógenes II poseía dos casas en el centro urbano, una *synoikia* en el Cerámico, una casa de baños y dos casas “extramuros” (Is. 5.22; cf. Casson 1976: 35, n. 18; Ferrucci 2011: 403-4); Euctemón tenía una vivienda en el *asty* y dos *synoikiai*, una en la ciudad y otra en el Pireo (Is. 6.19-20, 6.33; cf. Casson 1976: 35, n.18; Ferrucci 2011: 404); Cirón era dueño de dos casas en el *asty*, una de las cuales habitaba, arrendando la otra (Is. 8.35; Ferrucci 2011: 404); entre las posesiones de

Por tanto, que el coste de una vivienda sea pequeño no implica necesariamente –aunque tampoco excluye– que su propietario provenga de un estrato socioeconómico bajo; así, por ejemplo, Estratocles, un individuo de fortuna considerable (que superaría de largo los 5 talentos, si atendemos a las cifras que ofrece el denunciante), contaba entre sus bienes con una casa valorada en 3.000 dr. y otra en apenas un sexto de esta cantidad (Is. 11.42).

Ahora bien, y a la inversa, que el dueño de la propiedad pudiera ser un personaje de posición acomodada o muy acomodada no significa que su arrendatario tuviera que serlo también. En el siguiente subepígrafe examinamos este asunto.

4.1.2. Arrendamientos y hogares compartidos, ¿un síntoma de pobreza?

Tal y como se adelantó en el punto anterior, alquilar una casa o una habitación podía ser una opción bastante buena –cuando no la única– para quienes, por su pobreza, pero también por otras circunstancias, como la de ser residente extranjero sin privilegio de *enktesis* o encontrarse de paso en la ciudad, no les era posible acceder a la propiedad de la vivienda. Del mismo modo, el arrendamiento de una parte del domicilio particular ofrecería a aquellos con pocos medios la posibilidad de completar sus magros ingresos (para la obtención de beneficios económicos proveyendo de alojamiento a quienes acudían a Atenas para asistir a un proceso, *vid.* [X.] *Ath.*, 1.17)³⁰⁰.

El vínculo entre pobreza y arrendamiento resulta bastante claro en un pasaje de Teofrasto (*Char.*, 23.9), en el que, como colofón a la descripción del megalómano, un individuo que finge en todos los aspectos de su vida tener unos recursos de los que no dispone, se dice de este que: “[...] Aunque vive en casa de alquiler, [...] declara a quien no está al corriente que es una propiedad familiar, pero que proyecta vender por resultarle demasiado pequeña para acoger a sus invitados”³⁰¹.

No obstante, arriendo no es necesariamente sinónimo de pobreza. En efecto, los registros de los arrendamientos hallados en el ágora de Atenas muestran diferencias significativas en los precios, con alquileres que oscilan entre los 50-100 dr. (una cifra relativamente módica, que bien podrían afrontar incluso los “pobres”) y los 636 dr. (una cantidad que no estaría ya al alcance de todos) (Walbank 1983: 121, con tabla 2; Rougier-

Estratocles se contaban dos viviendas en alquiler, una en Mélita y otra en Eleusis (Is. 11.42). Para talleres como parte de las propiedades de los ricos: Harris [2002] 2005: 81-2, con fuentes.

³⁰⁰ Muchas veces, sin embargo, quienes arriendan estas viviendas o habitaciones son individuos de riqueza notable (*vid. supra*). Véase también: Osborne 1985: 1-5, con fuentes.

³⁰¹ Trad. de E. Ruiz García (Madrid: Gredos, 1988); en adelante para todas las traducciones de los *Caracteres* de Teofrasto.

Blanc 2014: 132-3). Teniendo en cuenta esto y los cálculos presentados más arriba, cabe pensar que los 54 dr. que suponía el arrendar las dos casas y el taller del Pireo (*IG II² 2496*, ll. 9-28; cf. Casson 1976: 35, con n.17; Brock 1994: 343) o los poco más de 40 dr. a los que ascendía el alquiler de la casa de Estratocles en Eleusis (Is. 11.42)³⁰² serían cantidades lo suficientemente asequibles como para que, incluso, individuos pertenecientes al rango de los *thetes* pudieran permitirse tal desembolso. Tomando estas cifras como referencia, podemos presuponer entonces que las habitaciones o departamentos integrados dentro de una *synoikia* (“Donde muchos pagando un alquiler ocupan una misma vivienda tras repartirla [ὅπου μὲν γὰρ πολλοὶ μισθωσάμενοι μίαν οἴκησιν διελόμενοι ἔχουσι]”)³⁰³ se arrendarían por un importe todavía inferior.

Deteniéndonos ahora en este tipo de estructuras, varias de sus características permiten reconocer en ellas un espacio de vivienda y de trabajo vinculado a la pobreza de sus ocupantes (aunque no siempre fuera este el caso)³⁰⁴. Para empezar, y como se ha señalado anteriormente, el alquiler de un cuarto o de una parte de una *synoikia* sería todavía más asequible que el de una vivienda entera, lo que resultaría especialmente atractivo para aquellos con menos recursos. De otro lado, que los miembros de una familia tuvieran que alojarse en un mismo cuarto, en vez de disponer de manera íntegra de una casa para ellos solos, por pequeña que fuera –lo que sin duda ocurriría en bastantes ocasiones–, puede considerarse como un síntoma de pobreza³⁰⁵. Asimismo, y sin necesidad de que esto excluya la situación anterior, el desempeño de ciertas actividades, pero, sobre todo, el hecho de vivir y de trabajar en un mismo espacio –circunstancia que podría darse con relativa frecuencia en este tipo de estructuras– podría interpretarse también como una señal de la pobreza de sus moradores³⁰⁶.

³⁰² Esta cifra se obtiene a partir de la referencia en Iseo (11.42) de que Estratocles obtendría 300 dr. del alquiler de las dos viviendas antes citadas. Teniendo en cuenta, como supone Casson (1976: 35, n. 17), que el ingreso que percibirían los propietarios de este tipo de arrendamientos estaría en torno al 8% del valor de su valor (un 8,57% en este caso), una vivienda de 500 dr. rentaría poco más de 40 dr., mientras que una de 3.000 supondría un ingreso de unos 255 dr.

³⁰³ Aeschin. 1.124 (trad. de J.M. García Ruiz (Madrid: Gredos, 2000); en adelante para todas las traducciones de Esquines). Para *synoikia*: Th. 3.74; [X.] *Ath.*, 1.17; Is. 53.30, 58.21; Ar. *Th.*, 173. Cf. *LSJ* 1497; Kraynak 1984: 20; Osborne 1985: 1-5; Garland 1987: 143; Henning 1999: 597-600; Nevett 1999: 158; Ault 2005: 144-7.

³⁰⁴ En palabras de B.A. Ault (2005: 144): “These are multiple occupancy structures, the identification of which ranges from apartments, to boarding houses, to hotels or shops. As in the case of small dwellings, we are tempted to associated *synoikiai* with a poorer or at least transient population”.

³⁰⁵ Para el hacinamiento en la vivienda como indicador de pobreza, *vid.* p. ej.: Bayón 2012: 136, 145-6; Aguilar 2016: 14, 26-7.

³⁰⁶ Cabe matizar, no obstante, que el desempeño de determinadas actividades dentro del *oikos* puede darse también en hogares ricos, por lo que no siempre necesariamente remite a una situación de pobreza.

Con relación a esto último, un pasaje ya citado de Esquines (1.124) alude a algunas de las actividades que se ejercerían en estas *synoikiai*:

“Y si a uno de estos talleres [...] viene a instalarse efectivamente un médico, se le llama clínica, pero si la desaloja, y a ese mismo taller viene a instalarse un herrero, se le llama herrería; y si un batanero, batán; y si un carpintero, carpintería; y si un burdelero y unas prostitutas, por la propia actividad se le llama prostíbulo”.

Actividades similares a las descritas en el texto anterior parece que fueron realizadas en el complejo edilicio descubierto bajo la Estoa Romana e identificado por M. Bettalli (1985: 31) como una de estas *synoikiai*. Se trata de una estructura que ocupa un solar de 230 m², compuesta, al menos, de diez habitaciones (en uso desde el último cuarto del s. IV a.C. hasta la época de Sila), y en la que, a juzgar por los residuos hallados en un drenaje cercano y datados *ca.* el 420-380 a.C., ejercieron su profesión (y quizá también residieron), taberneros, carniceros y artesanos del hueso y de la cerámica (*id.*).

Las ocupaciones mencionadas por Esquines y documentadas bajo la Estoa Romana, aunque no siempre desempeñadas por ciudadanos atenienses, indican la presencia de individuos de estatus socioeconómico bajo³⁰⁷ que, de tratarse de *politai*, se adscribirían sin duda al grupo de los *penetes*. Siguiendo el testimonio de Esquines, la prostitución (probablemente de bajo *standing*)³⁰⁸ sería otra de las actividades que podrían llevarse a cabo dentro de estas *synoikiai* (Glazebrook 2011: 26, 2016: esp. pp. 169-80); término que, de hecho, también puede aplicarse para designar a los burdeles o *porneia*³⁰⁹ (Is. 5.19-21; cf. Kraynak 1984: 20). Uno de esos burdeles, situado en el Cerámico, cerca de la Puerta Sagrada, sería el que regentaría la prostituta Alce a cambio del pago de una renta a su propietario, un

³⁰⁷ La baja posición de estos individuos resulta evidente en las comedias de Aristófanes: bataneros y curtidores de pieles (*Ec.*, 415, 421; *Eq.*, 44, 738-40; *Pl.*, 166-8, 514), carniceros (*Eq.*, 376, 419), herreros (*Pl.*, 513), cordeleros y zapateros (*Eq.*, 738-40; *Pl.*, 514), vendedores de lámparas (*Eq.*, 738-40), posaderos y taberneros (*Pl.*, 428, 435-6, 1121; *Th.*, 347), etc. Mujeres como vendedoras de grano y de legumbres, verduleras, panaderas, vendedoras de ajos y venteras (*Ar. Lys.*, 456-8; cf. Brock 1994). La procedencia humilde del Morcillero, en los *Caballeros*, se hace especialmente evidente cuando este le pregunta a Demóstenes cómo podría él llegar a ser alguien, siendo un simple morcillero [vv.178-9: εἰπέ μοι καὶ πῶς ἐγὼ ἀλλαντοπώλης ὦν ἀνὴρ γενήσομαι;], a lo que aquel le responde que, precisamente, por su origen bajo y su procedencia del mercado [vv. 180-1: ὅτι πονηρὸς καὶ ἀγορᾶς].

³⁰⁸ *Vid. infra.*

³⁰⁹ El *porneion* o burdel recibiría su nombre del bajo estatus de las prostitutas (*pornai*) que trabajarían y vivirían en este mismo lugar (Davidson [1997] 1998: 322, n. 55). Para la terminología sobre la prostitución en el mundo griego: Kapparis 2011. Glazebrook (2011: 49-53), no obstante, cuestiona el hecho de asociar *porneion* y *pornai* exclusivamente con la pobreza, aunque sus argumentos se centran más en el estatus de la posible clientela (entre la que también podrían encontrarse ricos atenienses) que en el de las propias *pornai*.

tal Euctemo (Is. 6.20-1)³¹⁰, y que ha sido identificado por algunos autores con el denominado Edificio Z (fases 1, 2 y 3), hallado en este mismo distrito (Lind 1988)³¹¹.

Junto a las *synoikiai*, encontramos otro tipo de estructuras múltiples o, mejor dicho, multiocupacionales que, en cierta medida, también pueden conectarse con la pobreza. Así, en su estudio sobre el alojamiento de los “pobres” y de los “sin techo”³¹² en el mundo griego, B.A. Ault (2005: 150-5) aludía a un tipo arquitectónico característico, pensado, como las *synoikiai*, para alojar a un número variable de individuos, cuya naturaleza, no obstante, difería de la de los edificios anteriores: los *katagogia* (“hospederías” o “casas de huéspedes”). Estas estructuras, situadas generalmente en las inmediaciones de los principales santuarios, pero también en ámbito urbano, tenían como función principal ofrecer alojamiento a peregrinos y viajeros (*ibid.*, 150, 152 y 155). Sin embargo, y dada la proximidad entre *ptochoi*, *xenoi* e *hiketai* (Ndoye 1993b), así como la frecuentación de los santuarios por vagabundos y otras figuras equiparables (*vid.* más adelante), no podemos descartar la posibilidad de que los *katagogia* fueran, asimismo, un lugar de refugio para aquellos sujetos que se encontraban en la miseria extrema o que, al menos, podían ser identificados con estos. Dicha hipótesis puede encontrar cierto sustento adicional en la evolución que presentan tales edificios en la Tardoantigüedad, cuando estos aparecen vinculados al cobijo de pobres y mendigos (Mayer 2005: 92-3, 94-5; Anderson 2012).

4.1.3. Entre lo invisible y lo efímero: los espacios domésticos de la *ptocheia*

Junto a los lugares de hábitat más convencional, a los que nos hemos referido en el epígrafe precedente, y entre los que se encontraban aquellas viviendas unifamiliares –rurales y urbanas– más humildes o los cuartos que podían arrendarse dentro de hogares o estructuras de mayor tamaño o con alguna habitación libre, los individuos más pobres de la *polis* aparecen ocupando también otros muchos espacios, no siempre concebidos como lugar de residencia. Estos, con frecuencia, bien por su naturaleza temporal y endeble, bien por la extrema miseria de sus moradores, apenas dejan huella en el registro arqueológico, haciéndose necesario, por tanto, recurrir a los testimonios literarios y/o a la comparación sociológica y antropológica

³¹⁰ Para el Cerámico y el Pireo como distritos conocidos por sus burdeles: Wycherley 1957: 222-3; Lind 1988; Davidson [1997] 1998: 84-6; Hartnett y Dawdy 2013: 44.

³¹¹ Para el Edificio Z y su posible identificación como burdel, taberna y/o *katagogion* (“hospedería”), *vid.*: Knigge [1988] 1991, 2005; Ault 2005: 147-50, 2016: 75-102; Kelly-Blazeby 2006: 179-89; Hellmann 2010: 127-8; Glazebrook 2011: 39-46, 2016: 174-5, 178-9 (tablas 8.1 y 8.2), 180-1, 183 (fig. 8.2a), 186-8, 191-3.

³¹² Dentro de la categoría de “sin techo” esta autora incluye también a quienes, por cualquier razón (viaje, campaña militar, peregrinaje, etc.), se encuentran temporalmente sin vivienda, y no solo a aquellos que carecen de esta por su miseria.

para su estudio. Ello conlleva un problema adicional, y es que las fuentes literarias antiguas no siempre están interesadas en retratar las condiciones de vida de aquellos que se encuentran sumidos en una pobreza extrema o *ptocheia* (entendida esta en su doble acepción) o en una situación asimilable a aquella; incluso, en los raros casos en los que lo están, suele resultar bastante complejo separar el componente de “realidad” de tales descripciones de lo puramente simbólico³¹³.

A pesar de los problemas que acabamos de señalar, creemos posible reconocer algunos de estos espacios que pueden ser conectados –aunque no siempre de manera exclusiva– con los *ptochoi* y entre los que se encuentran: chozas, puertas y umbrales, baños, santuarios, cuevas y otros emplazamientos de carácter claramente simbólico, como tumbas o *pithoi*.

4.1.3.1. *Moradas provisionales y espacios domésticos de la ptocheia*

La naturaleza temporal y oportunística de ciertos espacios, como chozas, tiendas y santuarios hace de estos un lugar de refugio idóneo para viajeros, peregrinos o soldados que se encuentran lejos de sus hogares (Ault 2005: 150), pero también para aquellos sujetos que se hallan sumidos en una pobreza extrema –ya sea temporal o permanentemente– o en una situación que les aproxima a la *ptocheia*.

Así, por ejemplo, en el contexto de la guerra del Peloponeso, con la invasión espartana de la campiña ática y el consecuente éxodo rural hacia el *asty*, muchos de los individuos que venían huyendo del campo y que no contaban con propiedades en el núcleo urbano o que no pudieron encontrar cobijo en casas de familiares, amigos u otros atenienses (este sería seguramente el caso de los más pobres: Th. 2.17.1; cf. Garland 2014: 108), tuvieron que conformarse con ser alojados en chozas endebles y en tiendas de campaña, así como en ciertos santuarios de la ciudad (Th. 2.52.1-3; Ar. *Eq.*, 792-3; Plu. *Per.*, 34.3-4; cf. Ault 2005: 146; Garland 2014: 108-9).

Una constatación arqueológica de esta ocupación se ha querido encontrar bajo el área norte de la Estoa de Átalo y de su terraza, donde se han excavado los restos de una serie de estructuras, entre ellas la base de un altar, pero también de otras construcciones, cuyos planos originales no han podido ser recuperados, en parte porque ya desde los momentos de su erección formarían una mezcla aleatoria de edificios improvisados con modificaciones casi constantes (Townsend 1995: 18, con fig. 4). Parece que su construcción tuvo lugar en un

³¹³ Veremos, no obstante, que “realidad” y simbolismo pueden marchar juntos de la mano en la representación de los “hogares” de los *ptochoi* y de otras figuras afines.

repentino estallido de actividad *ca.* 430-25 a.C., siendo ocupados por un periodo no superior a treinta años. Aunque el estado de los restos no permite una reconstrucción de su diseño original, es posible reconocer algunos elementos, como habitaciones o patios, en los que se han encontrado signos de cocina (Room i) y de trabajo de metal (Room vi), que recuerdan a las casas y talleres de la ladera oeste del Areópago, en el suroeste del ágora, pero con materiales de peor calidad y una ocupación efímera (*ibid.*, 22-3). La naturaleza apresurada de estas construcciones conduce también a la destrucción del altar situado en el extremo norte del área³¹⁴, un hecho que, en opinión de Townsend, solo pudo ocurrir bajo circunstancias extremas, que este conecta con el citado relato de Tucídides.

Una evidencia similar se encuentra en los restos excavados en la zona este de la Vía Panatenaica, un área que habría quedado en gran parte desocupada después de las guerras contra los persas y que podría haberse llenado rápidamente con los refugiados de la campaña ática que buscaban resguardarse dentro de los muros de la ciudad. Sin embargo, una vez que estos individuos pudieron regresar a sus hogares, estos edificios, que ya no eran necesarios, y que además suponían un recordatorio constante de las penurias pasadas, serían rápidamente derribados y cubiertos (Townsend 1995: 22-3).

La aglomeración urbana y el hábitat insalubre que caracterizaba esta clase de inmuebles y de refugios temporales se encuentran, precisamente, entre las principales razones que aduce Tucídides para explicar la gran mortandad de la peste que asoló a Atenas durante la guerra (2.52.1-3):

“En medio de sus penalidades les supuso un mayor agobio la aglomeración ocasionada por el traslado a la ciudad de las gentes del campo, y quienes más lo padecieron fueron los refugiados. En efecto, como no había casas disponibles y habitaban en barracas sofocantes debido a la época del año [οἰκιῶν γὰρ οὐχ ὑπαρχουσῶν, ἀλλ’ ἐν καλύβαις πνιγηραῖς ὥρα ἔτους], la mortandad se producía en una situación de completo desorden [...] Los santuarios en los que se habían instalado [τὰ τε ἱερὰ ἐν οἷς ἐσκήνηντο] estaban llenos de cadáveres, pues morían allí mismo [...]”³¹⁵

De manera similar, Plutarco (*Per.*, 34.3-4), refiriendo la situación vivida en Atenas durante el contagio, señala que:

³¹⁴ Otro pequeño santuario sería destruido de manera similar en estas mismas fechas en el extremo suroeste del ágora (Lalonde 1968; Townsend 1995: 22-3).

³¹⁵ Trad. de J.J. Torres Esbarranch (Madrid: Gredos, 1990-2); en adelante para todas las traducciones de Tucídides. Hacinamiento como causa de la propagación de la enfermedad: *Ar. Eq.*, 792-3; *Diod.* 12.45.2; *Plu. Per.*, 34.3-4.

“[Los atenienses] [...] convencidos por los enemigos de que la enfermedad era producida por la concentración de la multitud del campo en la ciudad; pues muchos, en verano, casi amontonados en habitaciones pequeñas y en tiendas estrechas [θέρους ὥρα πολλῶν ὁμοῦ χύδην ἐν οἰκήμασι μικροῖς καὶ σκηνώμασι πνιγηροῖς], tenían que pasar el tiempo sin salir y ociosos, en vez de la vida sana y al aire libre que tenían antes”.

Al hábitat precario como consecuencia del hacinamiento dentro de los muros de Atenas se alude también, aunque con un tinte cómico, en los *Caballeros*, de Aristófanes (vv. 792-3), cuando el Morcillero increpa a Paflagonio por no haber cuidado de los intereses del *demos*: “[...] ἸDe qué le vas a amar tú, si no te compadeces de verlo habitar en tinajas, en nidos de buitre, en torreones [οἰκοῦντ’ ἐν ταῖς φιδάκναισι καὶ γυπαρίοις καὶ πυργιδίοις], ya por ocho años? [...]”³¹⁶.

Estos espacios a los que alude el Morcillero, de innegables connotaciones simbólicas, como veremos más adelante, aparecen aquí presentados como una suerte de “viviendas de sustitución”³¹⁷, que contrastan con los lugares “típicos” y/o “propios” de residencia de los ciudadanos de Atenas, siendo asociados (en el caso de las torres) a la esclavitud y a la pobreza³¹⁸.

Por lo que respecta a los santuarios, contamos con algunos indicios que apuntan hacia estos lugares como espacios potenciales de mendicidad (entendida esta como una suerte de “actividad”), pero también de refugio y morada de aquellos individuos que, debido a su miseria extrema, carecían de un techo bajo el que cobijarse o cuya particular condición de suplicantes podía hacerles asimilables a los *ptochoi* (Ndoye 1993b).

Dado que en los epígrafes siguientes volveremos sobre algunas de estas cuestiones, en la presente sección únicamente vamos a detenernos de manera breve en aquellas evidencias

³¹⁶ Trad. de L. Gil Fernández (Madrid: Gredos, 1995); en adelante para todas las traducciones de los *Caballeros*.

³¹⁷ Término que busca evocar la noción de “alimentos de sustitución” (aquellos productos a cuyo consumo se recurre solo en caso de fuerte necesidad o hambruna, *vid.* Amigues 1988; Amouretti 1999; Flint-Hamilton 1999: 370, 380; Garnsey 1999: 38-41; Gallo 2006).

³¹⁸ Entre las funciones de las torres (*pyrgoi*) que se localizan en ámbito rural y en contextos de producción minera en el Ática y en otras regiones del mundo griego, algunos autores han defendido que estas podrían haber dado cobijo a trabajadores libres y/o esclavos involucrados en las actividades agrícolas o mineras de dichos enclaves: Thompson 2003: 56-9, 65; Morris y Papadopoulos 2005, esp. pp. 162-3, 166-7, 180-1, 184-8, 193-6; Nevett 2005; Hellmann 2010: 149-55. Las torres, no obstante, también son presentadas como la propiedad o la residencia de personajes ricos, como Timoteo, hijo de Conón (*Ar. Pl.*, 180), o Timón, un avaro ridiculizado por hacerse construir una de estas torres para sí solo (*Luc. Tim.*, 6.7.42, cf. Morris y Papadopoulos 2005: 164-5, con n. 46). Ha de matizarse, sin embargo, que, de Timoteo, solo se dice que tenía una torre, no que viviera en ella; mientras que de Timón sabemos que no era rico de nacimiento, sino un “pobre” (un jornalero que trabaja una tierra marginal: τὴν ἐσχατιὰν τραπόμενος [...] ἐργάζομαι τὴν γῆν ὑπόμισθος ὀβολῶν τεττάρων) que se habría enriquecido súbitamente. Para la crítica a quienes, de “pobres”, se ven elevados a la riqueza, *vid.* nn. 100 y 110.

que, en nuestra opinión, puedan ser indicativas de la utilización de estos espacios como morada de los sujetos antes citados.

La primera de tales evidencias es el pasaje de Tucídides citado más arriba (2.52.3), en el que se alude a los santuarios como uno de los emplazamientos donde se aloja a quienes habían huido del campo ante la invasión espartana. Un segundo indicio lo tenemos en la comedia *Caballeros*, de Aristófanes (vv. 1269-71), donde se habla de un cierto Tumantis, un sujeto extremadamente pobre y carente de hogar, que parece tener su “domicilio” en el templo de Apolo Pítico (cf. Rougier-Blanc 2014: 120). Algo similar puede derivarse de un pasaje del *Pluto*, en el que el pobre Crémilo, su esclavo Carión y el dios de la Riqueza, Pluto, hacen noche en el templo de Asclepio a la espera de que se obre el milagro y este último recupere la vista (vv. 665-84). Dicho testimonio, unido al comentario sobre Tumantis y su posible “residencia” en el templo de Apolo, así como a otras evidencias que luego mencionaremos y que sugieren la presencia de este tipo de individuos en las inmediaciones de algunos templos, nos hacen pensar que los *ptochoi* podrían servirse de estos espacios para pernoctar, confundiendo para ello entre los peregrinos (Dillon 1997: 206-11; Rougier-Blanc 2014: 120). Sabemos, además, que ciertos santuarios estarían vinculados a personas de bajo estatus, como el *Theseion*, lugar de refugio de esclavos fugados y de otros sujetos marginales de la comunidad, cuya condición de excluidos y suplicantes les aproxima a los *ptochoi* (Christensen 1984; Valdés Guía 2000a: 41 con n.1, 47, 49, 53-4 y bibliografía).

Finalmente, y antes de pasar al siguiente apartado, cabe mencionar otro de los espacios que los más depauperados de la *polis* parecen convertir también en su lugar de refugio, especialmente en las épocas más frías del año: los baños³¹⁹. El *Pluto* de Aristófanes nos ofrece un par de referencias que apuntan en este sentido. La primera se encuentra en las acusaciones que Crémilo lanza a Penía: “¿Acaso podrías tú procurar algún bien aparte de quemaduras en el baño [φώδων ἐκ βαλανείου καὶ], arrapiezos famélicos y una turbamulta de viejezuelas?” (vv. 535-6). La segunda, por su parte, aparece en la recomendación hecha por el Hombre Justo al Sicofanta, sumido ahora en la miseria, de que acuda a los lugares a los que antes él solía ir para calentarse: “[...] Corre a los baños [ἐς τὸ βαλανεῖον τρέχε], y una vez allí, tieso como un corifeo, caliéntate [ἐστηκὼς θέρου]. También yo tuve una vez ese puesto” (vv. 952-4).

³¹⁹ Para la forja (λέσχη) con una función similar que los baños en los poemas homéricos y hesiódicos: Hom. *Od.*, 18.327-30, Hes. *Op.*, 493-5; cf. Coin-Longeray 2014: 118-9.

Referencias más tardías continúan vinculando la pobreza con estos espacios, tal y como evidencia el relato del parásito Platilemo³²⁰, quien expone su estrategia para escapar de las durezas del invierno ático (Alciph. 3.40.2-3):

“Yo no tenía a mi disposición ni leña ni una prenda de abrigo [...] El frío penetraba sutilmente hasta las propias médulas de los huesos. En consecuencia, decidí poner en marcha una estratagema digna de Odiseo: irme a toda prisa a los caldarios o a las estufas de los baños públicos [δραμεῖν εἰς τὰς θόλους ἢ τὰς καμίνους τῶν βαλανείων]. Pero ni siquiera me hicieron un hueco los que estaban allí congregados de mí misma calaña. A ellos les atenazaba la misma deidad que a mí, la Pobreza [θεὸς ἠνώχλει Πενία]. Cuando comprendí que mis posibilidades de entrar en aquellos lugares eran nulas, me dirigí corriendo a la casa de baños de Trasilo [δραμὸν ἐπὶ τὸ Θρασύλου βαλανεῖον] y la encontré vacía. Le di dos óbolos al encargado: con ellos me gané su simpatía y pude disfrutar de buena temperatura [...]”³²¹.

4.1.3.2. *A medio camino entre el hábitat real y el simbólico: cuevas, puertas y umbrales, ruinas y tumbas*

Ciertos espacios, aunque “reales” presentan un componente simbólico difícil de obviar. A este respecto, cabe traer a colación la noción de “heterotipo” acuñada por M. Foucault, quien, en “*Otros espacios*” (*Des autres espaces*), se servía del vocablo anterior para describir la articulación entre espacios funcionales ordinarios de la sociedad y aquellos que, aunque físicamente insertos en ella, se muestran como algo “externo” a la misma, remitiendo así a la idea de “otredad”, de “no pertenencia” a la comunidad (Foucault [1976-88] 2001: 1571-81; cf. Helmer 2019: 113). Dichos espacios son descritos por Foucault como: “[...] utopías verdaderamente realizadas en las que los lugares reales [...] son al mismo tiempo representados, impugnados e invertidos, [...] lugares que [por otra parte] están fuera de todos los lugares, aunque en realidad sean localizables [...]”³²² (Foucault [1976-88] 2001: 1574; cf. Helmer 2019: 114).

Un primer ejemplo de este tipo de lugares que sitúan a medio camino entre lo real y lo simbólico, lo tenemos en las cuevas. Estas constituyen un lugar físico como tal, a la vez que forman parte del paisaje mental griego o, lo que es lo mismo, del imaginario griego sobre el paisaje, lo que explica su naturaleza y/o dimensión simbólica (Buxton 1992: 1, 2013: 9;

³²⁰ De la cercanía entre *ptochoi*, *akletoi* y parásitos hablaremos especialmente en los Capítulos 5 y 6.

³²¹ Trad. de E. Ruiz García (Madrid: Gredos, 1988); en adelante para todas las traducciones de Alcifrón.

³²² La traducción desde el francés es propia. Para una mayor profundización en esta cuestión, así como en la cercana noción de “no lugares” de Marc Augé, *vid.* Helmer 2019: 99-130 (esp. pp. 99-117).

Cardete del Olmo 2008: esp. pp. 71-2, 2016: 184-5, con bibliografía). De esta forma, las cuevas o grutas, en tanto que, por lo general, asociadas a contextos montañosos aislados³²³ (si bien cavidades de este tipo se encuentran igualmente dentro del espacio urbano, como evidencian las cuevas documentadas en las laderas de la Acrópolis; *vid.* Camp 2001: 119-20, 123, con fig. 114; Pedley 2005: 35), van a estar teñidas de una serie de connotaciones simbólicas, que hacen de ellas una suerte de espacios liminales que marcan la transición entre el mundo civilizado y el mundo salvaje, entre la exclusión y la inclusión³²⁴, pero también entre el mundo de los hombres y el de la divinidad (Buxton 1992; Roux 1999; 259-83; Cardete del Olmo 2008: 70-2, 2016: 184-5, con bibliografía; Ustinova 2009: 1-10)³²⁵.

Junto a otros muchos seres –reales o míticos– que pululan por las cuevas³²⁶, los pastores se encuentran también conectados con esta clase de espacios (van Andel y Runnels 1987: 108-17; Buxton 1992: 3; Forbes 1994: 193; Cardete del Olmo 2008: 7)³²⁷. La literatura griega ofrece algunos ejemplos en este sentido, como el relato de Heródoto (9.93-5) sobre Evenio, el supuesto padre del adivino Deífono. En el citado pasaje, Heródoto relata que, Evenio, un aristócrata de Apolonia, recibe el encargo de vigilar el ganado sagrado de Helios, pero que, durante su cometido como pastor –esta es la parte que interesa resaltar– cae rendido por el sueño en la misma cueva en la que ha decidido pasar la noche, lo que le hace descuidar el rebaño, parte del cual perece por el ataque de un lobo (*id.*).

Resulta interesante señalar en este punto, que el pastor, al igual que las grutas que ocupa y las montañas que frecuenta³²⁸, es una figura ambigua en el imaginario griego: de una

³²³ Para el imaginario griego en torno a las montañas, *vid.*: Buxton 1992 (con bibliografía); Cardete del Olmo 2016: 184-5 (con bibliografía).

³²⁴ En Eurípides, por ejemplo, el hecho de presentar al héroe Filoctetes habitando una de estas cuevas sirve para remarcar la caída en desgracia y la marginalización que sufre este personaje (Nieto 2010: 196-204).

³²⁵ Para las cuevas, su simbolismo y su relación con el ámbito de lo religioso, especialmente en su papel como santuarios (con frecuencia vinculados a las Ninfas o al dios Pan), véanse, entre otros: Buxton 1992: 7, 10; Camp 2001: 119-20, 123; Larson 2001; Sourvinou-Inwood 2005; Cardete del Olmo 2008: 70-1 y n. 43; 2016: 182, con n. 239; Ustinova 2009, con bibliografía.

³²⁶ Sobre esta cuestión, *vid.*: Borgeaud 1979: 76-81; Edwards 1985: 60; Cardete del Olmo 2016: 184.

³²⁷ Cabe destacar las inscripciones *IG IV 127* e *IG I² 778*, procedentes del Monte Elías, en Egina, y de la denominada Cueva Vari, en el Himeto, Ática, respectivamente. Cf. Robert 1949: 154-5, con n. 13; Buxton 1992: 3, con n. 15.

³²⁸ Esta afirmación, no obstante, habría que matizarla, pues como algunos estudiosos han puesto de relieve, por ejemplo, en ciertas áreas de Beocia y Tesalia los pastos de verano parecen encontrarse a baja altitud y en llanuras pantanosas más que en zonas de montaña (Hodkinson 1988: 53). Otras veces, la distancia entre los pastos y los campos de cultivo no resulta demasiado grande, por lo que es bastante factible que los pastores regresasen de noche a sus casas. Este parece ser el caso de Menalcas (Theoc. *Id.*, 8.1-2, 15-6) o del pastor conmemorado en la inscripción de Egina citada más arriba y localizada a menos de una hora de las tierras de cultivo de Pakhia Rakhi (*IG IV 127*, cf. Hodkinson 1988: 53). Para la transtermitancia o transhumancia a corta distancia, *vid.*: van Andel y Runnels 1987: 13-25; Cardete del Olmo 2016: 106ss. (con síntesis y bibliografía).

parte, este se sitúa al margen del mundo civilizado y en la frontera, por tanto, de la exclusión y de la marginalización; por otro, y debido al vínculo que mantiene con los parajes citados, se encuentra revestido de un cierto halo “sacro” que lo aproxima –cuando no directamente lo identifica– a la figura del adivino (Hodkinson 1988: esp. pp. 37, 51, 55; Buxton 1992; Ustinova 2009: 170-1)³²⁹. Estas dos facetas, a su vez, permiten conectar, al menos en el imaginario, al pastor con el *ptochos*, en tanto que ambos ocupan una posición liminal en la comunidad, que ralla la exclusión, y que se manifiesta, entre otras cosas, en los espacios que estos ocupan o en los que se los representa, pero también por la cercanía que ambos mantienen con el mundo de la adivinación³³⁰. A ello se suma que los pastores suelen ser representados en la literatura como individuos “pobres”, como en Lys. 20.11 (donde un tal Frínico es descrito como un pastor por su pobreza: ἐν ἀγρῷ πένης ὄν ἐποίμαινεν), o, directamente, como vagabundos, tal es el caso del personaje mencionado en *Edipo Rey*, de Sófocles (v. 1029: ποιμὴν γὰρ ἦσθα κἀπὶ θητεία πλάνης;).

La imagen anterior parece encontrar cierta correspondencia en la “pobreza” de las ofrendas dedicadas al dios Pan en Atenas por cabreros (*IG I³ 974*), pastores (*IG II² 4833*), grupos de esclavos (*IG II² 2934* y *4650*) o grupos de ciudadanos con escaso poder adquisitivo (como puede inferirse del hecho de que tengan que reunirse 17 individuos para ofrendar un solo relieve: *IG II² 4832*). No obstante, y como algunos autores han señalado, tanto para el Ática como para otras regiones, ni ejemplos como los citados constituyen la norma, ni la imagen literaria del pastor “pobre” se corresponde necesariamente con la realidad social (para oferentes al dios Pan como individuos bien posicionados o, al menos, de rango hoplítico:

Podría darse también la posibilidad de un modelo mixto de “granja” familiar, donde se combinase agricultura y ganadería, cuyo dueño no siempre sería “pobre” (lo que no excluye que este pudiera serlo ni tampoco que el encargado de cuidar los rebaños fuese un pastor al que se contratara para tal fin). Para la defensa de este modelo “mixto”: Halstead 1987: 82-5, 1996; Hodkinson 1988, 1990; Burford 1993: 122-4, 144ss. vs. Skydsgaard 1988; Krasilnikoff 2002. Para este debate, en general: Forbes 1995; Chandezon 2003: 275ss. y 391ss.; Nagle 2006: 71-3; Cardete del Olmo 2016: 98-100 (con síntesis del mismo y bibliografía).

³²⁹ Ciertas cuevas, no necesariamente en el Ática, aparecen conectadas con el mundo de la adivinación, como el Antro Coricense, consagrado a Pan y a las Ninfas, donde se practicaría la adivinación por dados (Amandry 1984: 377-8, 411; Cardete del Olmo 2016: 157), o la cueva dedicada a las Ninfas Esfragítides en el Citerón (Plu. *Arist.*, 11; cf. Cardete del Olmo 2016: 230, con n. 209). La conexión entre los pastores y el mundo de la adivinación también puede darse por el vínculo que estos mantienen con el dios Pan, quien, además, aparece en ciertas regiones, como el Ática, vinculado a las cuevas, espacios en los que se le rinde culto junto a las Ninfas. Para Pan en relación con la adivinación, *vid.*: Men. *Mis.*, 571-2; Apollod. 1.4.1; cf. Cardete del Olmo 2016: 157.

³³⁰ Para el *ptochos* como “charlatán”, conectado con el mundo de la adivinación, véase más adelante.

Himmelmann 1980: 54-75; Hübinger 1992: 206; Parker 1996: 167; Lambert 1997: 158-9, n° 36; Cardete del Olmo 2016: 118, 180-2³³¹).

Puertas (θύραι) y umbrales (πρόθυροι/οὐδός) son, no obstante, los espacios por excelencia de la pobreza extrema o la mendicidad propiamente dicha. Aunque cronológicamente queda fuera de nuestro periodo de estudio, el relato en la *Odisea* de la disputa entre el mendigo Iro y el falso mendicante Ulises por el control del umbral del palacio de este último (Hom. *Od.*, 18.1ss.) nos proporciona la primera ocurrencia en la literatura griega que vincula tales espacios con esta suerte de individuos. Dicha conexión se encuentra también en Teognis (*El.*, 1. 278: “[...] y le aborrezcan igual que a un mendigo que llama a su puerta [στυγέουσ’ ὥσπερ πτωχὸν ἐσερχόμενον]”), y de nuevo en época clásica. Así, por ejemplo, la tragedia nos ofrece la imagen de un harapiento y errabundo Menelao que, caído en desgracia, suplica ante las puertas y el umbral del palacio de Proteo (*E. Hel.*, 415ss.). En *Acarnienses*, por su parte, el diálogo entre Diceópolis y Eurípides tiene lugar en la puerta de la casa de este último (*Ar. Ach.*, 449); mientras que, en *El Banquete* de Platón, Eros (al que se presenta aquí como el hijo de Penía), es descrito habitando y ocupando diversos espacios, entre los cuales se encuentran las citadas puertas y umbrales (203c-d):

“[...] Descalzo y sin casa [ἄουκος], duerme siempre en el suelo y descubierto, se acuesta a la intemperie de las puertas y al borde de los caminos [ἐπὶ θύραις καὶ ἐν ὁδοῖς ὑπαίθριος κοιμώμενος], compañero inseparable de la indigencia [ἀεὶ ἐνδεία σύνοικος] por la naturaleza de su madre [...].³³²”

La presencia de porches en las casas griegas de época clásica ha llevado a S. Rougier-Blanc (2014: 113-4) a considerar la posibilidad de que la ocupación de estos ambientes hubiera sido una práctica real y común entre los mendigos del periodo, aunque admite que estos tienen también un carácter liminal que no puede ser ignorado, en cuanto que prefiguran la propia posición del *ptochos* en la comunidad. La representación de los mendigos en las puertas y en los umbrales permite, asimismo, enfatizar la oposición entre aquellos que poseen

³³¹ Esta última autora defiende que el registro votivo de los centros culturales de Pan en el Ática apunta a individuos con una relativa capacidad económica, probablemente de rango hoplítico (Cardete del Olmo 2016: 180-2). No obstante, cabe matizar que, tales individuos (que podemos identificar con ese grueso de los *zeugitai* conformado por pequeños propietarios, con posesiones que rondarían las 4-6 ha, pero también algo más “acomodados”), serían considerados “pobres” (*penetes*) a ojos de los atenienses, si nos atenemos a la concepción griega de la pobreza. Para la polémica en torno a la identificación de los *zeugitai* con los hoplitas, *vid.* n. 156. Para el grueso de los *zeugitai* como “pobres”, *vid.* nn. 156 y 208.

³³² Trad. de C. García Gual, M. Martínez Hernández y E. Lledó Íñigo (Madrid: Gredos, [1981] 1985); en adelante para las traducciones de esta obra.

un hogar y los “sin techo” (*aoikoi*); esto es, entre quienes poseen una casa (en su sentido de habitáculo físico) y se encuentran, además, insertos en una red codificada de relaciones sociales y los que carecen de ambas cosas (Roubineau 2013: 36, 2015: 303-6). En palabras de Pietro Giammellaro (2013: 162):

“[El umbral] es el límite que, a un tiempo, conecta y divide el espacio común e individual, marcando una clara distinción entre campos sociales y manteniendo la esencia del orden social [...] El umbral es un *place manqué*, una suerte de ninguna parte [...] entre dos espacios fuertemente codificados”.

Caracterizados igualmente por su naturaleza liminal, como veremos más adelante, los cruces de caminos van a ser también enclaves susceptibles de ser ocupados por aquellos sumidos en la indigencia más extrema; unos enclaves que compartirán, además, con la diosa Hécate, divinidad que, tal y como comentaremos, se presenta estrechamente vinculada al mundo de la marginalidad.

Finalmente, los últimos espacios “domésticos” de la *ptocheia* de los queremos hacer mención en esta sección son las ruinas o lugares abandonados, las tumbas y los *pithei*. Dado que estos presentan un simbolismo muy marcado, que remite, además, a ideas análogas (aislamiento y muerte social del individuo), hemos creído conveniente referirnos a ellos conjuntamente.

En un pasaje de los *Caballeros* que recogíamos más arriba (vv. 792-3), Aristófanes ponía en boca del personaje del Morcillero la acusación de que, durante la guerra contra Esparta, el *demos* se había visto obligado a habitar en tinajas, en nidos de buitre y en torreones (*οἰκοῦντ' ἐν ταῖς φιδάκναισι καὶ γυπαρίοις καὶ πυργιδίοις*). Si bien no puede negarse que estos versos responden, quizá, a una cierta exageración cómica, lo que aquí nos interesa resaltar es la conexión entre una situación de aguda necesidad (que lleva a una fracción importante del *demos* a tener que vivir como si fuera un miserable *ptochos*), y la ocupación y posterior conversión en “viviendas de sustitución” de una serie de espacios que, con la excepción de las torres, no se encuentran destinados a ser utilizados como residencia o que ni siquiera son habitables, más que por aquellos que se hallan en una miseria extrema.

Una imagen similar, aunque más tardía, la encontramos en un texto de Luciano de Samósata, en el que se presenta el ideal del modo de vida del cínico, cuya consecución pasa por despojarse de todos los lazos humanos y bienes materiales, incluyendo el “hogar”, en el sentido amplio del término (*Vit. Auct.*, 9.2-8):

“Comenzaré [...] por hacerte convivir con la pobreza [ἀπορία] [...] te obligaré a trabajar, a pasar penas y fatigas, y abandonando al punto la casa paterna harás de tu hogar una tumba o una torre abandonada o un tonel [καὶ τὴν πατρῶαν οἰκίαν ἀπολιπὼν ἢ τάφρον οἰκήσεις ἢ πυργίον ἔρημον ἢ καὶ πίθον][...]”³³³

En los dos pasajes citados, tanto las tumbas como los *pithoi* o los lugares abandonados presentan un simbolismo muy marcado, que sirve para evocar, en primer lugar, la idea del aislamiento del individuo frente a la comunidad (Rougier-Blanc 2014: 123). En el caso concreto de las tumbas y de los *pithoi*, en cuanto que ligados indisolublemente –o, al menos, eventualmente– al ámbito funerario³³⁴, es posible hablar, además, de espacios liminales; espacios que marcan la transición o frontera entre el mundo de los vivos y el más allá (*ibid.*, 122-3). Es la naturaleza liminal de tales elementos la que, de nuevo, viene a reforzar la imagen ambigua de los *ptochoi* y de su posición en la comunidad; una liminalidad que, por su conexión con lo funerario, sugiere al mismo tiempo la muerte social del individuo, del pobre miserable (Roubineau 2013: 16, 2015: 367)³³⁵.

Ahora bien, aunque el componente simbólico de los espacios anteriores queda fuera de toda discusión, ello no excluye la posibilidad de que estos fueran realmente frecuentados por aquellos sin hogar, especialmente en el caso de las ruinas y de otros lugares abandonados. Pese a no contar con ninguna evidencia material procedente de la Atenas clásica que nos permita corroborar tal hipótesis, el hecho de que la conexión entre este tipo de espacios y el mundo de la mendicidad y el vagabundeo haya sido un elemento recurrente en el imaginario y

³³³ Trad. de E. Barriobero y Herrán (Madrid: Mundo Latino, 1931). El texto de Luciano remite, además, a otra cuestión, que es la de la relación entre la filosofía cínica y la “exaltación” o “puesta en valor” de la pobreza en el mundo griego. Sin embargo, por muy interesante que pueda resultar esta corriente filosófica para el estudio de la pobreza en la antigua Grecia, tres razones han llevado a dejar de lado esta cuestión en el presente estudio: en primer lugar, aproximarse a la visión cínica de la pobreza requiere una lectura –valga la redundancia– en clave “filosófica”, que atienda también a las tradiciones anteriores sobre las que aquella se habría cimentado, una tarea que requiere de un estudio propio; en segundo, y pese a que el movimiento cínico emerge ya en el periodo clásico, este tendrá una mayor fuerza y presencia en época postclásica y helenística, un contexto que, en gran medida, se queda fuera de nuestro marco de análisis; y, en tercero y último, consideramos que la bibliografía relativa al tema es bastante abundante y se encuentra actualizada, por lo que puede resultar más interesante fijar nuestro foco de atención en otras dimensiones del fenómeno. Para la filosofía cínica y su relación con la pobreza véanse, entre otros: Goulet-Cazé 1986; Billerbeck 1991; Billot 1993; Navia 1995, 1996, 1998, 2001; Bracht Braham y Goulet-Cazé 1996; Desmond 2006; Helmer 2013, 2015b: 119-29, 2016; Assan Libé 2017.

³³⁴ El *pithos* puede servir igualmente para evocar el vientre materno, en este sentido: Vernant [1974] 1990: 194-7, 1989; Zeitlin 1995, 1996: 65-8.

³³⁵ Para el concepto de “muerte social”, *vid.* más adelante. Las ruinas y otros lugares poco transitados aparecen en ciertas tradiciones orientales relacionadas con presencias sobrenaturales, como puede verse, por ejemplo, en la *jrefiyye*, un género literario propio de la tradicional oral palestina (*vid.* Rabadán Carrascosa 1997).

en la realidad a lo largo de la historia³³⁶, nos lleva a pensar que esta sería también una práctica común en el mundo griego, donde, como hemos visto, la necesidad podía llevar a la ocupación de ciertos espacios no concebidos originalmente para ser habitados.

Por lo que respecta a las tumbas, S. Coin-Longeray (2014: 122) pone en duda que estas hubieran servido realmente como lugar de cobijo de los más necesitados, al considerar que el comentario de Luciano responde más a la propia época del autor (s. II d.C., cuando no son infrecuentes las tumbas rupestres o los mausoleos monumentales), que al periodo clásico (*ibid.*, 122, con n.104; cf. Hellmann 2006: 296-312). Desde nuestro punto de vista, sin embargo, el hecho de que la arquitectura funeraria de época clásica no sea tan impresionante como la de los periodos posteriores no nos parece motivo suficiente como para rechazar de plano la posibilidad de que quienes se encontraban en la indigencia más absoluta no pudieran hacer de esta clase de espacios su lugar de refugio, sobre todo cuando aquellos no estuvieran ya en uso y/o hubieran caído en el abandono. En este sentido, sabemos, por ejemplo, que algunas de las tumbas monumentales de época micénica fueron reutilizadas en momentos posteriores como hornos, vertederos, graneros, espacios donde guarecer animales o, incluso, como viviendas (Alcock 1991: 449, con n.13 y ejemplos fuera del Ática). En la Atenas clásica estos monumentos funerarios no serían tampoco desconocidos para los habitantes del *asty*, quienes los identificarían muchas veces con sepulcros de héroes ancestrales, como testimonia el hallazgo en la zona del ágora de una rica tumba de cámara micénica en la que unos trabajadores del s. V a.C. habrían depositado una serie de ofrendas votivas (Lalonde 1980: 97; Camp 2001: 16. Para la localización de algunos de estos enterramientos en las inmediaciones del ágora: Townsend 1955: 188, con nn.3 y 4 y bibliografía; Camp 2001: 16-9). Este tipo de evidencias, sumadas a las particularidades arquitectónicas que presentan tales estructuras, hace que creamos bastante probable que algunas de esas antiguas tumbas hubieran podido ser utilizadas como refugio o abrigo temporal por los *ptochoi*. Tal hipótesis encuentra, además, cierta correspondencia desde el punto de vista antropológico, pues, todavía hoy, en ciertas regiones, los cementerios y las tumbas siguen siendo lugares asociados a la miseria extrema y ocupados por los más pobres de la comunidad, que hacen de estos su morada. Un ejemplo de ello lo encontramos en los cementerios de Manila, como el Manila North Cemetery, donde

³³⁶ T. Hitchcock (2004: 30ss.) señala, por ejemplo, que en el Londres del siglo XVIII estos lugares serían frecuentados por vagabundos, mendigos y criminales.

cientos de personas duermen en chozas construidas sobre las propias tumbas o dentro de los mausoleos (Billing 2018).

4.2. Los lugares de trabajo

Tal y como ya expusimos en el Capítulo 2 de este mismo estudio, la pobreza (*penia*) aparece en el mundo griego y, concretamente, en la Atenas de época clásica, vinculada íntimamente con el tema del trabajo y, en particular, “con la necesidad de trabajar para vivir”. Es por ello por lo que en este repaso por los espacios de la pobreza no podía faltar la referencia a los lugares de trabajo de los “pobres”, bien se adscriban estos a la categoría de los *penetes*, bien a la de los *ptochoi*.

Antes de proseguir, no obstante, queremos hacer un par de puntualizaciones o advertencias sobre las cuestiones que nos ocupan en la presente sección. En primer lugar, cabe señalar que, debido a la amplitud del concepto mismo de *penia* y, consecuentemente, de las diversas realidades que este comprende, pero también de toda la polémica existente en torno al trabajo y su concepción en el mundo griego (que, como ya hemos señalado, requeriría de una tesis doctoral propia), hemos decidido centrarnos únicamente en aquellos espacios que pueden conectarse en mayor medida con la pobreza. Lo anterior no implica que asumamos que esos sean los únicos que pueden ligarse a dicho fenómeno ni que se trate de “espacios exclusivos” de la pobreza “ciudadana” (la mayoría, como veremos, y al igual que ocurría con los espacios de hábitat, frecuentemente se compartirán con metecos y esclavos). En segundo y último, queremos recalcar que nuestro foco de atención estará puesto eminentemente en el *asty*; mientras que, otras áreas, como el Pireo o el ámbito rural, quedarán relegadas a un segundo plano. Esta decisión ha venido motivada por las siguientes razones: por un lado, porque a pesar de las complicaciones señaladas al inicio de este capítulo, el centro urbano de Atenas es una de las zonas mejor conocidas y más excavadas de esta antigua *polis* (junto al Pireo y alguno de los antiguos demos áticos, como Sunión o Tórico); y por otro, porque en los capítulos y/o epígrafes precedentes hemos ido aludiendo a ciertas actividades desempeñadas por los “pobres” en el área portuaria y rural de Atenas, de modo que no creemos necesario volver sobre ellas.

Dicho esto, pasamos ahora a examinar algunos de los principales espacios de trabajo que pueden conectarse –aunque de nuevo no de manera exclusiva– con la pobreza.

4.2.1. “Y si Pluto recobrara la vista [...] ningún hombre se ejercitaría [...] en oficio alguno” (Ar. *Pl.*, 510-2). *Ergasteria*: talleres y casas-taller como espacios de la *penia*

Al referirnos a las moradas de los pobres, habíamos hecho mención a la doble naturaleza de alguno de estos enclaves, que además de lugar de residencia eran también el marco de determinadas actividades económicas y/o productivas.

Es importante recordar en este punto que el *oikos*, en sentido amplio, se configura como una entidad económica que constituye la unidad principal de producción –y consumo– de la *polis* (Pomeroy 1994: 41; Mirón Pérez 2007: 172). Ciertos trabajos aparecen, de hecho, estrechamente vinculados con el ámbito doméstico y, en particular, con las mujeres, como la producción textil³³⁷ (*vid. p. ej.:* Bettalli 1982; Brock 1994: 338-9; Reuther 2006, esp. pp. 83-164; Ault 2007: 263; Mirón Pérez 2007: 272-4, con fuentes; Bundrick 2008; Acton 2014: 150-62; Tsakirgis 2016, con hallazgos arqueológicos)³³⁸ o la elaboración del pan (Sparkes 1962, 1981; Amouretti 1986: 132-52; Brock 1994: 339, 344; Mirón Pérez 2007: 274-5; Tsoukala 2009; Cisneros Abellán 2016a: 67-9)³³⁹. Si bien este tipo de actividades suelen estar enfocadas al abastecimiento de la propia casa, no es nada infrecuente tampoco que la producción rebase las necesidades internas del *oikos* y que el excedente resultante se destine al mercado (Mirón Pérez 2007: 275; Tsakirgis 2016: 166). En los hogares pobres, como veremos en el siguiente epígrafe, la venta de tales artículos, que además suele recaer en las mujeres, ayuda a completar los ingresos familiares (*vid. p. ej.:* Ar. *Lys.*, 457-8; *Ra.*, 857-8; *V.*, 1388ss.: panaderas que venden sus productos en el *ágora*)³⁴⁰. En las moradas de los más acomodados, en cambio, la producción de excedente puede vincularse a la existencia de

³³⁷ Tarea que recaería tanto en la señora de la casa como en sus esclavas (Erinn. 1.22-3; X. *Oec.*, 7.36, 7.41; cf. Mirón Pérez 2005: 349-51, 2007: 273). Cabe matizar, sin embargo, que ciertas fases del proceso de producción textil serían realizadas normalmente por hombres, como el abatanado (*vid. n.* 351). Encontramos también referencias a varones desempeñando tareas típicamente femeninas, como el hilado o el tejido (*vid. p. ej.:* Pl. *Phd.*, 87b-c; *Grg.*, 490d, 517e; *R.*, 370e, 374b). Para las cuestiones anteriores, entre otros: Thompson 1981-2; Bettalli 1982: 265-7; Mirón Pérez 2007: 274; Acton 2014: 152-5, 2016: 160; Tsakirgis 2016: 182.

³³⁸ No obstante, parece que a partir de época clásica existe una mayor tendencia a adquirir tejidos y otros productos textiles elaborados o semielaborados en el mercado, hecho que se acompaña de un incremento de las manufacturas, ya sea en el propio ámbito doméstico, ya en auténticos *ergasteria* (Bettalli 1982; Mirón 2007: 274; Tsakirgis 2016: esp. pp. 175, 182-3). Un ejemplo de esta orientación lo encontramos en la casa A viii 7 de Olinto (“Casa de las Pesas de Telar”), donde se han hallado más de 297 objetos de este tipo (Robinson y Graham 1938: 34-40; Cahill 2000: 504-5; Mirón Pérez 2007: 274), o en el ya citado Edificio Z (Fase 3) del Cerámico de Atenas, donde los excavadores recuperaron más de 153 pesas de telar (Knigge 2005: 71; Tsakirgis 2016: 175). Para otros testimonios de esta “industria” textil, tanto en Atenas como fuera de ella, *vid.:* Acton 2014: 156; Tsakirgis 2016.

³³⁹ En los hogares acomodados la elaboración del pan recaía eminentemente en las esclavas (E. *Hec.*, 362; *Tr.*, 492; X. *Oec.*, 9.9, 10-10; *Pherecr. PCG* 7, fr. 10= Ath. 6.263b; *Thphr. Char.*, 4.10; cf. Mirón Pérez 2007: 275).

³⁴⁰ *Vid.* Dem. 57 para la pobreza como motivo que llevaría a algunas mujeres a emplearse como vendedoras de cintas, nodrizas, segadoras o vendimiadoras.

auténticas manufacturas o *ergasteria*³⁴¹, ubicadas muchas veces en la misma casa o en alguna estructura anexa (Lys. 12.18-9; Aeschin. 1.97; Dem. 27.9-11; 36.11; 48.12; cf. Bettalli 1985: 36-8; Harris [2002] 2005: 81; Tsakirgis 2016: 177, 183).

Teniendo en cuenta todo esto, y considerando además la existencia de otros espacios “mixtos” de trabajo y vivienda, como las ya citadas *synoikiai* o los *kapeleia* (a los que nos referiremos en el punto siguiente), diversos autores han remarcado la dificultad que existe a la hora de trazar una frontera clara entre espacios habitacionales y aquellos destinados a la producción y venta en la Atenas clásica; o lo que es lo mismo, la dificultad para diferenciar la casa, de la tienda y/o del taller (Finley [1951] 1973: 65-8; Hampe y Winter 1965: 135ss.; Bettalli 1985; Monaco 2000: 131; Harris [2002] 2005: 81; Hellmann 2010: 113-38)³⁴². A esta situación aludía M.I. Finley cuando afirmaba que: “La casa en la que la familia [ateniense] viviría, sería también el taller” (Finley [1951] 1973: 67; cf. Bettalli 1985: 37; Harris y Lewis 2016: 24).

No obstante, y antes de proseguir, queremos hacer aquí una breve puntualización, y es que el hecho de que en una determinada vivienda se lleven a cabo ciertas actividades productivas, no la convierte necesariamente en un taller o manufactura doméstica o – empleando la terminología recurrente en la bibliografía sobre el tema– en una “casa-taller”. Hablar de “casa-taller” implica, en efecto, la existencia de un espacio habitacional (o, al menos, de un ambiente susceptible de utilizarse como tal), pero también de una actividad manufacturera o artesanal que requiere ciertas instalaciones y materias primas y cuya producción se orienta al comercio y venta en el exterior³⁴³. Y a la inversa, que un determinado espacio pueda identificarse con ambiente de trabajo o uno de estos *ergasteria* no siempre nos permite afirmar que estamos ante un lugar de residencia. Este último podría ser el caso de las “tiendas-almacén” excavadas en el Pireo, cuya principal función habría sido la de custodiar mercancías más que su distribución (Hellmann 2010: 118, 279ss.), o de algunos de los talleres

³⁴¹ El tamaño de estas manufacturas, aun no siendo excesivamente grande, superaría posiblemente el de los talleres artesanos familiares: 120 esclavos trabajarían en el taller de escudos de Polemarco (Lys. 12.19); 60-70 en el de Pasión (Dem. 36.11; cf. Davies 1971: 433-4); 32-3 y 20, respectivamente, lo harían en los talleres del padre de Demóstenes (Dem. 27.9) y solo entre 9-10 conformarían el *ergasterion* heredado por Hegesandro (Aeschin. 1.97). Cf. Harris [2002] 2005: 81-2.

³⁴² H. Blitzer (1999: 684, con fig. 5) señala, sin embargo, que las viviendas de los ceramistas de Koroni se encontraban muy próximos a los *ergasteria*, pero no dentro de estos. Para el empleo más o menos indiferenciado de otros términos para designar estos lugares de producción y venta, *vid.*: Bettalli 1985: 30; Harris [2002] 2005:81-2; Langridge-Noti 2015: 175, con n. 58.

³⁴³ Para “casas taller” o “unidades mixtas” como uno de los principales espacios en los que se desarrollarían las actividades artesanales y comerciales en el mundo griego, *vid.* Hellmann 2010: 188, a partir de la clasificación propuesta por Trümper 2003; Karvonis 2008.

de ceramistas hallados en el núcleo urbano de Atenas (Baziotopoulou-Valavani 1994: 48-9, con figs. 2 y 3; Langridge-Noti 2015: 175).

Retomando nuevamente el hilo del discurso, y si –como comentábamos más arriba– algunos *ergasteria* formarían parte de los *oikoi* más acaudalados de la *polis*, en otros casos, los propietarios o arrendatarios de estos podrían ser pequeños/medianos artesanos autónomos³⁴⁴ –*penetes*– que desempeñarían su oficio con la ayuda de algún esclavo y/o asalariado (Arafat y Morgan 1989: 317; Acton 2016: 158)³⁴⁵. De este modo, y aunque el trabajo artesanal y manual aparece muy vinculado en Atenas a los metecos y a los esclavos, conocemos bastantes casos de renombrados ciudadanos, cuyos parientes –cuando no ellos mismos– habrían ejercido como artesanos. Así, por ejemplo, cierta tradición señala que el padre de Sófocles sería hijo de un carpintero o herrero (Philost. *VS*, 1); Céfalo, por su parte, era hijo de un ceramista (sch. *Ar. Ec.*, 81; *Ar. Ec.*, 248-53); los ancestros de Cleofonte serían hacedores de liras (Andoc. 1.146); Hipérbolo y su familia eran conocidos por ser fabricantes de lámparas (*Ar. Eq.*, 1302-15); mientras que el padre de Sócrates –y el propio Sócrates en su juventud– habían sido escultores (Aristox. fr. 51; Val. Max. 3.4; Diog. Laert. 2.19)³⁴⁶. Por su parte, Jenofonte (*Mem.*, 3.7.6) y Platón (*Prt.*, 319d), al igual que Aristófanes (*Eq.*, 138-740), dan cuenta de la presencia de herreros, carpinteros, comerciantes, granjeros, etc. en las sesiones de la Asamblea, lo que es un claro indicio de la condición ciudadana de todos ellos. Casi con total seguridad podemos afirmar también que, el inválido que protagoniza el discurso de Lisias (24), sería un artesano (4-6), que no duda, además, en definirse como “pobre” (“μοι τῆς πενίας”) (9). Junto a estos pequeños y medianos artesanos autónomos, talleres y casas-taller ofrecerían igualmente una oportunidad de empleo a muchos ciudadanos pobres de Atenas, especialmente sin tierras o con pocas tierras, que trabajarían codo con codo con los esclavos en tales espacios a cambio de un *misthos* (Loomis 1998: 105ss.; Feyel 2006; Acton 2014: 272; Valdés Guía 2015b: 192-3).

³⁴⁴ En una inscripción mencionada anteriormente (*IG II²* 2496, ll. 9-28) se aludía al arrendamiento de un *ergasterion* y de dos casas en el Pireo por 700 dr. anuales (54 dr. el taller, aunque no está claro que aquel formara parte de alguna de las dos viviendas). La propiedad arrendada por Sócrates (posiblemente una casa, un taller o una casa-taller) rondaría los 50 dr. (Valdés Guía 2020d) La inversión para poner en marcha un taller parece que tampoco sería demasiado elevada (inferior a los 3 t. en el caso de los más grandes y en torno a los 1.000 dr. en el caso de los menos costosos, *vid.* Harris 1988: 362-4, [2002] 2005: 81, con fuentes; Acton 2016: 155).

³⁴⁵ Para un análisis en detalle del tamaño y número de personas empleadas en los *ergasteria* atenienses (dentro y fuera del núcleo urbano) en época clásica en función de la actividad desempeñada y diversas variables: Acton 2014 (p. ej.: pp. 80, 83-6, 96, 122, 126, 133-4, 136-9, 142, 144, 156-8, 167-8, 182-3, entre otras), 2016.

³⁴⁶ Para Sócrates como escultor y “pobre” y para el estatus socioeconómico de los artesanos, en general: Valdés Guía 2020d, con notas y bibliografía.

Las excavaciones en el *asty* y, concretamente, en el ágora de Atenas y sus alrededores nos han proporcionado algunos de los ejemplos más conocidos de estas “casas-taller” en las que pequeños y medianos artesanos podrían haber residido y ejercido su profesión en época clásica, acompañados tal vez de sus esclavos y de otros trabajadores asalariados (aunque en verdad ignoramos cuál sería el estatus de los ocupantes de estas): la Casa de Simón el Zapatero, situada en la esquina suroeste del ágora (Fig. 1)³⁴⁷; la Casa de Mición y Menón (Fig. 2), en la conocida como Calle de los Marmolistas, en el “Distrito Industrial” de Atenas³⁴⁸ (Fig. 3); y las Casas C y D (Fig. 4), erigidas en el mismo “barrio” que la anterior³⁴⁹. Estructuras que combinan elementos domésticos con otros propiamente industriales (asociados principalmente con el lavado del mineral de plata de las minas del Laurión) se encuentran también en algunos enclaves del sureste del Ática, como Tórico, Soureza y Agrileza, aunque es bastante probable que los ocupantes de tales espacios fueran, en su mayoría, metecos y esclavos (para un análisis detallado de estos y otros emplazamientos, *vid.* Mussche 1969, 1975, Jones 2007, con bibliografía. Para la posibilidad de identificar arquitectónicamente las residencias de los metecos en centros rurales: Nevett 2005).

Ciertas zonas de Atenas serían conocidas en época clásica por sus actividades productivas. Sin ánimo alguno de exhaustividad, ya que esta cuestión requeriría de un trabajo propio, baste señalar, por ejemplo, que áreas como el Cerámico (sobre todo las inmediaciones del Dípilon), la Calle del Colonos Hippios, los alrededores de la Academia (ya fuera de los muros de la ciudad) y el ya citado “Distrito Industrial” (Fig. 3) eran lugares renombrados por sus talleres de ceramistas³⁵⁰. Este tipo de talleres se encuentran igualmente extramuros (como los citados en el área de la Academia), pero también en otras regiones del Ática (para los

³⁴⁷ Para esta vivienda y los hallazgos que permiten considerarla como la “casa-taller” de un zapatero, así como la posible identificación de este último con Simón, el amigo de Sócrates, véanse, entre otros: Thompson 1960: 235-7; Thompson y Wycherley 1972: 173-4; Jones 1975: 68-9; Bettalli 1985: 29; Tsakirgis 2005: 70-1, 74; 2005: Hellmann 2010: 121; Morgan 2010: 68; Langridge-Noti 2015: 175. Sobre Simón el Zapatero y su actividad filosófica: Thompson 1960: 235, 238-9; Hock 1976; Sellars 2003.

³⁴⁸ El área conocida como “Distrito Industrial” se extendería por el valle situado entre el Areópago y la Pnyx, entre los antiguos demos de Mélita y Colito (Young 1951; Arafat y Morgan 1989: 321. Para la Casa de Mición y Menón y su doble funcionalidad como espacio doméstico y taller de marmolistas, cf. Jones 1975: 70; Tsakirgis 2005: 74-5; 2009: 53, 2016: 280; Lawton 2006: 17-20; Hellmann 2010: 121; Langridge-Noti 2015: 175.

³⁴⁹ Para la problemática del uso del término “barrio” en la Atenas clásica, *vid.* n. 281. Para las Casas C y D (unificadas en una única estructura en el s. IV a.C.) y su posible relación con trabajadores del bronce, entre otros: Young 1951; Thompson y Wycherley 1972: 175-7; Jones 1975: 71-5; Mattusch 1977: 341, 357-8; Zachariadou *et al.* 1985, 1992; Curbera y Jordan 1998; Tsakirgis 2005: 75-7.

³⁵⁰ Al respecto, véanse, entre otros: Young 1951; Arafat y Morgan 1989: 321-2; Oakley 1992; Baziotopoulou-Valavani 1994; Monaco 2000: 46-54; Hasaki 2002: 342-7, 2006; Hellmann 2010: 116, 131-4; Acton 2014: 79; Langridge-Noti 2015: 174. Un compendio de las publicaciones de las excavaciones llevadas a cabo en estas áreas puede encontrarse en los trabajos citados.

hallazgos en las calles Eleutheria y Drosini, en Voula, *vid.* Hasaki 2002: 346-7, con bibliografía).

Por otra parte, estructuras y otra suerte de evidencias que sugieren la presencia de establecimientos vinculados al trabajo de la piedra y del metal han sido excavados en la esquina suroeste del Ágora y en las inmediaciones de esta, en el área ocupada por el “Distrito Industrial”, así como en la zona del Pireo (probablemente relacionados con la industria naviera)³⁵¹. Talleres dedicados a este tipo de actividades se han hallado también en Tórico (Mussche 1967, 1969, 1998; van Liefferinge *et al.* 2014: 277-8) y el Valle de Soureza (Conophagos 1980; Tsaïmou 1979; Tsaïmou 1988; van Liefferinge *et al.* 2014: 280), emplazamientos conocidos, como ya hemos señalado, por su relación con la explotación y procesamiento del mineral de las minas del Laurión.

Otra clase de oficios, sin embargo, debido al mal olor o contaminación que generarían, se desempeñarían alejados de los espacios domésticos; este sería el caso de los curtidores o bataneros. En efecto, una inscripción del tercer cuarto del s. V a.C. recoge la prohibición de llevar a cabo tales actividades en el Iliso, cerca del santuario de Heracles (*IG I³ 257*; cf. Sokolowski 1962: 19.4), mientras que ciertas evidencias apuntan a que aquellas se concentrarían eminentemente en el distrito de Cidateneo (Acton 2014: 161-4).

Ahora bien, aunque los ejemplos anteriores ponen de manifiesto la existencia en Atenas y el Ática de una serie de zonas y enclaves vinculados de manera especial con la actividad manufacturera y artesanal, cabe recordar, como comentábamos al inicio de este subepígrafe, que muchas de las labores productivas se llevarían a cabo dentro de los propios hogares y que, por tanto, se encontrarían repartidas por toda la ciudad (en el caso del *asty*). Enlazando con el punto siguiente, y como en su momento señalamos también y ha defendido asimismo P. Acton (2010: 179-80), es menester remarcar que muchos de esos hogares pertenecerían a ciudadanos pobres, que a veces no contarían más que con la ayuda de un esclavo o de su misma esposa e hijos para la realización y posterior venta de esos productos.

4.2.2. *Kapeleia*: tiendas, tabernas, comercio al por menor y los lugares de la pobreza “en femenino”

En un trabajo publicado en la década de los setenta, E. Will (1975a: 244) señalaba cómo el florecimiento y efervescencia desde mediados del s. V a.C. de las actividades económicas y

³⁵¹ *Vid.*, p. ej.: Young 1951; Mattusch 1977: 348-9, 1988: 220-7; 1989: 27-39; 2009: 418, 432-3; Zimmer 1990; Lawton 2006; Acton 2014: 125.

productivas tanto en Atenas como en el Pireo habrían conducido a inicios de la centuria siguiente a la formación de una nueva “clase”, a la que dicho autor bautizaría como “nuevos pobres”. Esta noción sería recuperada unos años más tarde por J. Vélissaropoulos-Karakostas ([2002] 2005: 132), quien, como ya había hecho en su momento E. Will, se sirve de dicho término para aludir a un grupo heterogéneo de individuos que, en su opinión, confrontan el modelo ideal de ciudadano campesino propietario. La categoría de “nuevos pobres” incluye así a un conglomerado de personas de estatus cívico diverso (ciudadanos, extranjeros no domiciliados, metecos, libertos y esclavos), que tienen en común su baja extracción socioeconómica, la frecuentación de ciertos espacios (*synoikiai*, *porneia*, *kapeleia*, el área del Pireo en general, la zona del ágora...) y su protagonismo en la mayoría de las transacciones comerciales a pequeña escala que tienen lugar en los espacios citados, sea cual sea la naturaleza de estas: jornaleros, transportistas (*phortegoi*), pequeños comerciantes locales y taberneros (*kapeloi*), prostitutas de “bajo *standing*” (*pornai*)³⁵², son solo algunos ejemplos (*id.*).

Independientemente de que estemos de acuerdo o no con el matiz que implica la designación anterior, lo que aquí nos interesa subrayar es que esta suerte de actividades se relacionan de manera especial con la pobreza en la Atenas de época clásica. Por tal motivo, y aunque ni estas “transacciones” ni los espacios en los que aquellas se desarrollan están restringidas de manera exclusiva a los ciudadanos de la *polis*, hemos creído pertinente dedicar una sección del presente epígrafe a dicha cuestión. En particular, vamos a referirnos a los *kapeleia* (tiendas-tabernas) y otros lugares en los que los *kapeloi* (en su sentido de pequeños comerciantes, vendedores) ejercerían su profesión en Atenas. Hemos preferido dejar a un lado, en cambio, los lugares que se asocian explícitamente con la prostitución, ya que esto requeriría de un análisis en profundidad que supera tanto los objetivos de esta investigación como los del capítulo actual, en parte por lo complejo y problemático que puede llegar a resultar el vínculo entre prostitución y pobreza o entre espacios de prostitución y espacios de pobreza (a pesar de la evidente relación que en muchos casos existe entre ambos fenómenos)³⁵³. Ello no impide, sin embargo, que a lo largo de este subepígrafe y del capítulo que sigue hagamos alguna referencia a este asunto.

³⁵² Para la polémica en torno a esta última cuestión, *vid.* n. 309.

³⁵³ *Vid. supra.*

Las fuentes antiguas aluden con frecuencia al *kapeleion* o taberna como un elemento muy difundido en el paisaje urbano de Atenas –incluido el *asty* y el Pireo³⁵⁴–, regentado y frecuentado eminentemente por individuos de baja estofa (*vid.* Pl. *Grg.*, 518b; *Lg.*, 918b-d; Arist. *Rh.*, 1411a 24; Lys. 1.24; Theopom. Com. *PCG* 7, fr. 66; Ar. *Ec.*, 49; *Pl.*, 428, 435, 1121; *Th.*, 347; Antiph. *PCG* 2, fr. 25; Alex. *PCG* 2, fr. 9.5; Nicostr. *PCG* 7, fr. 22; Eub. *PCG* 7, fr. 80; Plu. *Lys.*, 13.5; Poll. 7.193). En efecto, tenemos testimonios que nos indican el origen servil de algunos de estos taberneros y taberneras, tal puede ser el caso de Thraitta³⁵⁵ y Agatón, ambos mencionados en una *defixio* hallada en un lugar incierto del Ática (*IG* III 87=GAGER 62). Además, el mismo hecho de que se encuentren mujeres ejerciendo esta profesión puede ser un indicativo del bajo estatus y/o de la pobreza de aquellas (Ar. *Pl.*, 428, 435-6, 1121; *Th.*, 347; *IG* II² 773A, *IG* III 87= GAGER 62)³⁵⁶; en este sentido, y aunque no puede obviarse el tinte cómico, resulta bastante ilustrativo que Penía, personificación de la pobreza, sea confundida precisamente con una tabernera (Ar. *Pl.*, 435-6).

El *kapeleion* es un espacio vinculado al consumo de vino, pero a diferencia del simposio, de naturaleza predominantemente aristocrática, este otro se erige a un tiempo como lugar de trabajo y de sociabilidad de los sectores más humildes de la *polis*³⁵⁷, lo que explica, en parte, la imagen negativa que las fuentes suelen proyectan de aquel y de sus parroquianos (Davidson [1997] 1998: 53-4; Kelly-Blazey 2001; 2006: 13, 17-22, 68-73). Ejemplo de esto último lo encontramos en dos pasajes de sendos discursos de Isócrates, donde se aprecia claramente el tono moralista y crítico que impregna las referencias a los *kapeleia* y sus propietarios:

³⁵⁴ También el área de Esciron, en la ruta a Eleusis, era un espacio vinculado al juego y a la prostitución. Para prostitución y travestismo en relación con el *gephyrismos* o insultos ritualizados proferidos desde un puente en el Céfito, junto a Esciron, durante la procesión Misterios de Eleusis: Hsch., s.v. γεφυρίς; sch. Ar. *Pl.*, 1014: *Ra.*, 391-4; Str. 9.1.24. Para la vinculación de esta área con el juego de dados y la adivinación por dados: Hdt. 1.62.3; Paus. 1.36.4; Theopomp. *FGrHist* 115 F228= Harp., s.v. Σκράφια; Phot., s.v. Σκραφεία; Hsch., s.v. Σκροφοριών; Σκ[ε]ραφεῖον Σκ[ε]ρομάαντης; *EM*, 717.28; Poll. 9.96-7. Cf. Burkert 1983: 145, n. 39; Valdés Guía y Plácido 1998: 95; Valdés Guía 2006b: 24; Valdés Guía 2020c: 369-70, con n.1463.

³⁵⁵ Para la posibilidad de que esta fuera una esclava: Davidson [1997] 1998: 55. Posiblemente esta misma tabernera sea la Thraitta que aparece mencionada en otra tablilla y de la que se dice que vive en Mélita, junto a su esposo (*IG* II² 773A). Para Mélita como uno de los “barrios” humildes de la Atenas clásica, *vid.* 4.1.1.

³⁵⁶ Para una revisión crítica sobre el trabajo y las actividades económicas desempeñadas por las mujeres en el mundo griego en general, *vid.* esp: Foxhall 1989, 2013; Brock 1994; Sebillotte-Cuchet 2016.

³⁵⁷ La taberna, en cuanto que aglutina en un mismo marco individuos de diverso género y estatus, se distancia también de otros espacios de sociabilidad, como pueden ser las barberías o las tiendas de perfumes, que a pesar de su naturaleza aparentemente “popular” se presentan como ambientes más selectos y reservados para los ciudadanos de la *polis* (Hunter 1990; Lewis 1995, con fuentes).

“Comer o beber en una taberna [ἐν καπηλείῳ δὲ φαγεῖν ἢ πιεῖν] ni siquiera se atrevía a hacerlo un buen sirviente. Porque se preocupaban de ser respetables y no bufones”.

(Isoc. 7.49)

“Pues unos refrescan el vino en la fuente Calíroo, otros beben en tabernas [οἱ δ' ἐν τοῖς καπηλείοις πίνουσιν], algunos juegan a los dados en casas de juego y muchos pasan el tiempo en las escuelas de flautistas”

(Isoc. 15.287)

Además de espacios dedicados al juego³⁵⁸ y al consumo de vino, los *kapeleia* funcionarían también como “tiendas” donde se vendería esta bebida (p. ej.: Pl. *Grg.*, 518b; Ar. *Pl.*, 435-6; *Th.*, 347; Alex. *PCG* 2, fr. 285; cf. Davidson [1997] 1998: 55-6; Kelly-Blazeby 2006: 36-8). Algunos de tales emplazamientos o, al menos, lugares relacionados con la venta de dicho producto, se han identificado en ciertas zonas de Atenas (*vid.* Ault 2016, para el Edificio Z del Cerámico; Talcott 1935: 457-523; Shear 1975: 357-8; Lawall 2000; Kelly-Blazeby 2001, 2006: 83-5, para los materiales hallados en la esquina sureste del ágora)³⁵⁹. Sin embargo, es bastante posible que, en otros casos, este tipo de actividades se llevaran a cabo en puestos o establecimientos temporales (carros: Alex. *PCG* 2, fr. 285; inmediaciones de fuentes: *IG* III, 87= GAGER 62; cf. Immerwahr 1948; Davidson [1997] 1998: 56). Asimismo, en el *kapeleion* podría adquirirse también otra clase de artículos, como antorchas (*Lys.* 1.24: “Tomamos antorchas de la tienda más cercana [καὶ δᾶδας λαβόντες ἐκ τοῦ ἐγγύτατα καπηλείου][...]”) y vinagre (*Theopomp.* *PCG* 7, fr. 66, *apud.* *Plu., Lys.*, 13.5):

“Incluso el cómico Teopompo parece quedarse corto cuando compara a los lacedemonios con las taberneras [ταῖς καπηλίσι], pues dieron a probar a los griegos el más dulce vino de libertad y le vertieron vinagre [ἥδιστον ποτὸν τῆς ἐλευθερίας γεύσαντες ὄξος ἐνέχεαν] [...].³⁶⁰”

El término *kapelos* y su femenino *kapelis*, que designan al tabernero o tabernera, respectivamente, sirven también para aludir, como señalamos más arriba, al pequeño vendedor o comerciante al por menor. E.M. Harris, tras un exhaustivo análisis de las fuentes antiguas, reconocía la existencia en la Atenas de época clásica de, al menos, ciento setenta

³⁵⁸ Para otros espacios vinculados al juego y a la prostitución, *vid.* n. 354.

³⁵⁹ En su análisis sobre los espacios de venta y consumo de vino, Kelly-Blazeby (2006: 45) apuntaba que no todos los lugares susceptibles de vincularse al comercio de esta bebida tendrían que ser también lugar de consumo de la misma, aspecto este último que marcaría la diferencia entre el *oinos* y el *kapeleion*. Esta misma autora propone, además, reexaminar algunas de las estructuras calificadas de espacios domésticos y que, en su opinión, podrían haber tenido una doble función: como lugar de residencia y taberna (*ibid.*, 47ss).

³⁶⁰ Trad. de J. Cano Cuenca, D. Hernández de la Fuente y A. Ledesma (Madrid: Gredos, 2007).

ocupaciones diversas, buena parte de las cuales estarían relacionadas con la venta de modestas mercaderías (Harris [2002] 2005: 69). Aunque cada uno de dichos oficios contaría con su propio calificativo, el sustantivo *kapeloi* se emplearía con relativa frecuencia para referirse genéricamente a aquellos involucrados en esta suerte de transacciones económicas y comerciales a pequeña escala (*IG II²* 1553.16–18, 26–8; 1554.22-5; 1557.47-50; 51-4; 1566.12-4; 1567.19-20; 1576.40-4; *Ar. Th.*, 347-50; *Pl.*, 435-6, 1120-2; *Pax*, 1208-60; cf. Dixon 1995: 78; Harris [2002] 2005: 69, 92).

Al igual que los taberneros y su homónimo femenino, el *kapelos* y otros humildes vendedores y comerciantes (muchos de los cuales serían susceptibles de englobarse dentro de la categoría anterior)³⁶¹, son figuras recurrentes en la literatura de época clásica, especialmente en la comedia aristofánica, donde predomina una imagen negativa y crítica de tales individuos y de cómo estos ejercen su profesión. Una imagen deformada que, en opinión de J. Wilkins (2000: 167-9), obedece a su papel como dispensadores naturales de una serie de bienes que se atribuyen a la felicidad en el mundo cómico.

El personaje del Morcillero (*ἀλλαντοπώλης*) en los *Caballeros* de Aristófanes, así como de Paflagonio en esta misma obra, al que se presenta como un vendedor de cuero (*βυρσοπώλης*, v. 136; cf. *Ar. Pax*, 270), el mercader de velas (*ἰστιορράφος*) en *Tesmoforiantes* (vv. 934-5), o los vendedores de pescado (*ἰχθυοπώλες*) o salazones (*ταριχοπώλες*) de los que Ateneo se hace eco en varias ocasiones a lo largo de su obra (*Antiph. PCG* 2, fr. 123= *Ath.* 7.287d-e; fr. 159= *Ath.* 6.225e; fr. 217= *Ath.* 6.225f; *Nicostr. Com. PCG* 7, fr. 5; *Xenarch. PCG* 7, fr. 7= *Ath.* 6.225c-d), son solo algunos ejemplos de estos personajes que se ganan la vida ofreciendo sus modestas mercancías en Atenas. En este sentido, y refiriéndonos únicamente al *asty*, sabemos que ciertos espacios aparecen especialmente vinculados a la actividad de tales individuos, como son la zona del Pireo (*vid.* punto 3.2.1), pero sobre todo el área del ágora y las inmediaciones de las puertas de la ciudad. Así, por ejemplo, en *Caballeros*, Paflagonio le pregunta al Morcillero si vendía sus productos en la plaza [*ἐν ἀγορᾷ*] o en las puertas de la ciudad [*ἢ πὶ ταῖς πύλαις*], a lo que este último responde: “Junto a las puertas, donde el mercado de salazón [*ἐπὶ ταῖς πύλαισιν, οὗ τὸ τάριχος ὄνιον*]” (*Ar. Eq.*, 1245-6). De igual modo, Iseo, al referirse al burdel regentado por la prostituta Alce en el Cerámico, precisa que este se ubicaría: “[...] junto a la puertecilla donde se compra vino

³⁶¹ Este hecho queda ilustrado en un pasaje del *Protágoras* en el que Sócrates advierte a Hipócrates de los peligros de comprar la educación de un sofista, afirmando que esto resulta incluso más peligroso que comprar comida a un *kapelos* (*Pl. Prt.*, 313d; cf. Balme 1984: 147).

[τῆς παρὰ τὴν πολίδα, οὗ ὁ οἶνος ὄνιος]” (Is. 6.20). No obstante, parece que los vendedores de vino nuevo (*gleukagogoí*) también despacharían su mercancía en el ágora (Immerwahr 1948, quien funda su hipótesis en los *graffiti* hallados en una serie de ánforas datadas a fines del s. V a.C. que indican el precio del contenido de estas; cf. Glazebrook 2006: 35, 45).

El ágora, es bien sabido, tendría entre sus principales funciones la de ser lugar de mercado; por lo que no extraña que el propio Platón (*R.*, 371b-d) haga de este espacio el marco por excelencia de la actividad de los *kapeloi*. Además, y a juzgar por los testimonios antiguos, según su naturaleza, los productos se venderían en secciones distintas y previamente asignadas de la plaza pública (*X. Oec.*, 8.22; *Eub. PCG* 5, fr. 74= *Ath.* 14.640b-c; cf. Thompson [1971] 1993; Harris [2002] 2005: 75; D’Ercole 2013: 67). De este modo, un área estará reservada para la venta del queso, otra para alimentos selectos (*Poll.* 10.19), una tercera reuniría a los pescaderos (*Ar. Ra.*, 1068; *V.*, 491-2; *Anfis PCG* 2, fr. 30= *Ath.* 6.224d; *Antiph. PCG* 2, fr. 224d), en otra se venderían objetos destinados a las mujeres, ciertos puntos congregarían a los comerciantes de esclavos (*Poll.* 10.18-9), por citar solo algunos ejemplos.

Las actividades anteriores podían llevarse a cabo en establecimientos fijos, como pueden ser estas *synoikiai* a las que aludíamos anteriormente (*vid. esp.* Bettalli 1985: 31 para los ambientes excavados bajo la Estoa Romana)³⁶² e incluso en algunas de las mencionadas casas-taller, tal podría ser el caso, por ejemplo, de una de las estancias de la Casa C en la calle de los marmolistas (antes de que esta pasara a integrarse en un complejo habitacional mayor, que incluiría también la Casa D), la cual cuenta con su propia puerta a la calle, su pozo y su cisterna (Thompson y Wycherley 1972: 175; Jones 1975: 71; Tsakirgis 2005: 76, 2009: 49-50. *Vid.* Fig. 4). La construcción de la Estoa de Átalo en el s. II a.C., en cuyas dos plantas se repartirían unos 42 locales en los que se venderían joyas, textiles y obras de arte, entre otros bienes, haría de aquella uno de los lugares más impresionantes y especializados en esta clase de actividades de la antigua Atenas (Thompson 1959: 2; Thompson y Wycherley 1972: 172; Dixon 1995: 83). Junto a estos establecimientos más o menos permanentes, los intercambios comerciales a pequeña escala tendrían también lugar –cuando no principalmente– en

³⁶² Evidencias similares parecen encontrarse en algunos ambientes de Olinto (s. IV a.C.) y de Delos (s. II-I a.C.), donde se han excavado una serie de estructuras divididas en pequeños locales, con puertas y otros vanos que dan a la calle, los cuales, sin embargo, no se hayan comunicados internamente entre sí, lo que, junto a los materiales recuperados en el interior de los mismos, ha llevado a pensar que se trataría de un conjunto de tiendas o tiendas-taller (Bettalli 1985: 31, con nn. 13 y 14). Sobre esta cuestión, véanse también, entre otros: Brun 1999; Nevett 1999 (caps. 4 y 5); Trümper 2003, 2006; Hellmann 2010: 118-127, con bibliografía; Sanidas 2003, 2017. La situación descrita encuentra además cierta correspondencia en un pasaje de Xenipo (*PCG* 5, fr. 3= *Ath.* 3.100e) en el que se alude al hecho de que un tal Anficles se abre paso a través de un pórtico o de una columnata [τὴν στοᾶν διεξέπειον] para acceder al puesto de comestibles.

tenderetes y puestos temporales, como ya señalamos más arriba a raíz del vino (venta de vino desde carros: Alex. *PCG* 2, fr. 285; o en las inmediaciones de fuentes: *IG* III 87= *GAGER* 62. Cf. Immerwahr 1948; Dixon 1995: 80; Davidson [1997] 1998: 56; Blazebly 2006: 47).

Ahora bien, y antes de pasar a la siguiente cuestión, queremos hacer notar en este punto un aspecto que adelantamos ya en su momento y que justifica en cierta manera el título elegido para encabezar esta sección, y es el hecho de que muchas de las actividades vinculadas a la venta al por menor en Atenas tengan como principales protagonistas a las mujeres, lo que a su vez supone que los espacios en los que se realizan esta suerte de intercambios vayan a ser también espacios frecuentados por mujeres, independientemente de su estatus ciudadano o no.

En relación con lo anterior, cabe recordar que el oficio de tabernera o posadera (*kapelis*) podía ser ejercido tanto por una persona de condición servil (tal sería seguramente el caso de Thraitta en *IG* III 87=*GAGER* 62)³⁶³, como de estatus libre y posición socioeconómica baja, independientemente de cuál fuera su condición cívica. Teniendo en cuenta estas consideraciones, resulta inevitable volver a insistir en que la pobreza del *oikos* es un elemento que constantemente pone a prueba el ideal femenino de la ciudadana ateniense por la necesidad “real” que existe en los hogares pobres de que todos sus miembros contribuyan a la economía familiar³⁶⁴: “Pues, ¿cómo es imposible impedir que salgan las mujeres de los pobres?”³⁶⁵ [πῶς γὰρ οἷόν τε κωλύειν ἐξιέναι τὰς τῶν ἀπόρων;[...]], se pregunta Aristóteles (*Pol.*, 1300a), si “[...] los pobres, por su falta de esclavos, se ven obligados a servirse de las mujeres y de los niños como servidores [τοῖς γὰρ ἀπόροις ἀνάγκη χρῆσθαικαὶ γυναῖξι καὶ παισὶν ὥσπερ ἀκολούθοις διὰ τὴν ἀδουλίαν]” (*ibid.*, 1323a).

Como ya se comentó, la venta en el mercado de lo producido en el *oikos* (muchas veces por la propia esposa, en solitario, o con la ayuda de alguna hija o esclava) es un recurso al que pueden acudir estas mujeres pertenecientes a hogares pobres para ayudar a completar los

³⁶³ *Vid.* n. 355.

³⁶⁴ Este ideal femenino vendría caracterizado, entre otras cosas, por hacer del interior de la casa el marco de representación de la mujer virtuosa, *vid.* Cantarella [1981] 1991: 65; Mirón Pérez 2004: 71-4, 2006: 272. No obstante, dicho ideal parece que no se correspondería por completo con la realidad social ateniense, especialmente en el caso de los hogares más humildes. En esta línea, véanse, p. ej.: Cohen 1989, 1991: 149ss.; Demand 1994: 23-35; Nevett 2011. Otros autores matizan esta visión de la reclusión espacial de las mujeres, aunque no la desechan por completo, entre otros: Jameson 1990: 181ss.; Nevett 1994; Pritchard 2014a. Contra la idea de una división tajante del espacio doméstico en función del género: Sebillotte Cuchet 2016. Para la construcción histórica del espacio en Atenas según el género y otros elementos: Davidson 2011.

³⁶⁵ Trad. de M. García Valdés (Gredos: Madrid, 1984); en adelante para todas las traducciones de la *Política*.

magros ingresos familiares³⁶⁶. No es casualidad que, en un pasaje del *Pluto* al que nos hemos referido ya en un par de ocasiones, Penía, la personificación misma de la pobreza, sea confundida por Crémilo y su amo Blepsidemo con una simple posadera (lo que podía interpretarse como un indicativo del bajo estatus de las mujeres que ejercían esta suerte de profesión; *vid.* Ar. *Pl.*, 435-6). El “error” de estos personajes no quedaría únicamente ahí, puesto que Penía también es identificada como una posadera (πανδοκεύτριαν) o una “vendedora de puré” (λεκιθόπωλιν) por su forma de gritar (*ibid.*, 428)³⁶⁷.

Las fuentes antiguas atestiguan la presencia en Atenas de mujeres “pobres” (aunque no siempre se trata de ciudadanas) dedicadas a la venta de toda suerte de productos, desde hilados, tejidos y cintas a su propia “mano de obra” como “asalariadas” en manufacturas (Ar. *Ra.*, 1346-51; Dem. 57.31, 34-5, 45; Aeschin. 1.97; cf. Mirón Pérez 2007: 274), a comestibles de toda clase (higos secos: Ar. *Lys.* 564; puré: Ar. *Pl.*, 428; pan: Ar. *Lys.*, 458; *Ra.*, 858; *V.*, 238, 1388ss.; *PCG* 5 Hermipp. *Artopolides*; *IG* I³ 546; *IG* II² 11077.2=SEG 13.187)³⁶⁸, sin olvidarnos del vino, al que ya hemos hecho mención anteriormente. Estas transacciones tienen lugar también en el ágora³⁶⁹, como confirma Demóstenes (57.30) cuando apunta que iría contra la ley vilipendiar a un ciudadano o ciudadana por haber ejercido un oficio en el ágora.

Junto a los productos y mercancías descritas, el comercio con el propio cuerpo podía ofrecer también una salida para la ciudadana de Atenas sumida en la miseria. Si bien, y como ya hemos indicado más arriba, no queremos entrar en detalle en dicha cuestión, puesto que el tema de la prostitución y su relación con la pobreza y, concretamente, con la pobreza ciudadana, requeriría de un estudio en detalle, creemos que, al menos, resulta pertinente dar unas tenues pinceladas en esta dirección antes de dar por finalizada la sección.

³⁶⁶ Cabe intuir que lo esperable o, al menos lo deseable, es que las mujeres que salieran al mundo exterior para realizar esta suerte de actividades fueran casadas o viudas. En este sentido dice Hipérides (segunda mitad del s. IV a.C.) que: “La que sale de su casa debe hallarse en tal edad, que los que la encuentre pregunten no de quién es mujer, sino de quién es madre” (Hyp. fr. 205= Stob. *Flor.*, 74.33. Trad. de J.M. García Ruiz (Madrid: Gredos, 2000)).

³⁶⁷ La alusión a los gritos de las posaderas (de nuevo en Ar. *Ra.*, 549-74) puede presentar dos connotaciones diversas: por un lado, se trata indudablemente de una caracterización cómica donde el citado comportamiento es contrapuesto con el ideal femenino de la *sophrosyne* (Mirón Pérez 2005: 87; Cisneros Abellán 2016b: 778); por otro, puede estar describiendo una imagen bien “real” del mundo de la posada y de la taberna, espacios en los que, al igual que en el mercado, los posaderos, taberneros o mercaderes tendrían que gritar para hacerse oír por encima del tumulto y de la clientela.

³⁶⁸ Pomeroy [1975] 1995; Brock 1994: 338-9; Mirón Pérez 2005: 257, 2007: 275; Cisneros Abellán 2016a. Un estudio más reciente sobre el trabajo de las mujeres en la Atenas clásica y posclásica puede encontrarse en la tesis doctoral de esta última autora (Cisneros Abellán 2019).

³⁶⁹ Ya en su momento, Herfst (1922: 42) señaló que no existen pruebas de que las panaderas repartieran el pan en la casa de sus clientes, lo que no quiere decir que esta situación no pudiera darse en algunos casos.

Que la pobreza es una de las causas que conduce a la prostitución (sin que ello implique que la prostitución derive necesariamente de una situación de pobreza) es una premisa aceptada tanto por los Organismos Nacionales e Internacionales (*vid.* p. ej. el Informe de la Consejería de Trabajo, Dirección General de la Mujer de 2003 o el Informe del Alto Comisionado de las Naciones Unidas de 2014) como por la investigación sociológica y antropológica en este campo (Edlund y Korn 2002; Monroe 2005; Long 2007; Khan *et al.*, 2010; Oduwole y Shehu 2013, entre otros). De igual modo, cabe pensar que la pobreza sería también una de las razones tras la práctica de la prostitución en la Antigüedad; en este sentido apunta, por ejemplo, el siguiente pasaje de Luciano de Samósata, en el que la madre de la hetera Filina recrimina a esta última su conducta de la noche anterior:

“¿Y después ni siquiera te acostaste con él, sino que incluso cantabas mientras él lloraba? ¿No te das cuenta, hija, de que somos pobres [ὄτι πτωχαί ἐσμεν], ni te acuerdas ya de cuánto recibimos de parte suya o de cómo habríamos pasado el invierno anterior si Afrodita no nos lo hubiera enviado?”

(Luc. *DMeretr.*, 3.3)³⁷⁰

Es interesante aquí el uso del término πτωχαί (“mendigas”, “miserables”) como manera de acentuar esta relación entre la extrema pobreza que padecen esas dos mujeres y la necesidad de recurrir a la prostitución como medio de vida.

Por lo que respecta a la Atenas de época clásica, contamos con alguna evidencia que vincula pobreza (ciudadana) con prostitución. Un atisbo de dicha relación puede encontrarse, por ejemplo, en el discurso de Lisias *De defensa por el asesinato de Eratóstenes* (1), al menos si nos remitimos a la interpretación hecha por F. Cortés Gabaudán (2017). En su revisión del citado discurso, Cortés Gabaudán sostiene, apoyándose en varias referencias e incongruencias a lo largo del mismo (que aquí no nos detendremos a explicar), que Eufileto mató a Eratóstenes no por haber cometido adulterio con su esposa (aunque Lisias trata de presentarlo como un seductor profesional), sino porque, en realidad, Eufileto prostituía a su mujer³⁷¹ y temía ser descubierto, con las consecuencias que ello podía acarrearle (entre otras cosas, pérdida de la ciudadanía) (Cortés Gabaudán 2017: 31-40). De igual modo, todo apunta a que la otra “mujer seducida” por Eratóstenes, y quien envía a su esclava a advertir a Eufileto del

³⁷⁰ Trad. de M. García Valdés (Madrid: Alma Máter, 2004).

³⁷¹ Las evidencias apuntan a que la esposa de Eufileto sería casi con total seguridad ciudadana ateniense, cf. Cortés Gabaudán 2017: 44, n. 35.

supuesto adulterio de su mujer (Lys. 1.15), sería otra ciudadana dedicada casi seguramente a la misma actividad (Cortés Gabaudán 2017: 43).

Existen otras evidencias que apuntan a la prostitución de ciudadanas atenienses, como un pasaje del cómico Jenarco, recogido por Ateneo (Xenarch. *PCG* 7, fr. 4=Ath. 13.569a-d), en el que, tras describir la gran variedad de oferta que existe entre las prostitutas, se alude de forma velada a otro tipo de prostitución que entraña cierto riesgo: “[...] A las otras, en cambio, ni se las puede ver, ni verlas resulta seguro para quien las ve, siempre tembloroso y atemorizado [con miedo, con el alma en vilo]. A esas [...] cuando están en la faena les vienen a la memoria las leyes de Dracón”³⁷². Esta última referencia más o menos velada a las leyes del adulterio y al secreto con el que se lleva a cabo esta forma de prostitución hace pensar que se trata de prostitución de ciudadanas atenienses (Cortés Cabaudán 2017: 43, con n.30).

De esta situación resulta también muy revelador un pasaje de un discurso incluido en el *corpus* demosténico en el que el acusador, Apolodoro, se dirige al tribunal ateniense con estas palabras:

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

([Dem.] 59.113)³⁷³

Lo verdaderamente interesante de este texto no es solo que se ponga de manifiesto el vínculo entre prostitución y ciudadanía, sino entre prostitución, ciudadanía y pobreza; concretamente, el peligro para una joven ateniense de caer en la prostitución cuando, por determinadas circunstancias, no es capaz de procurarse una dote (sobre el texto, *vid.* Just 1989: 42; Cohen 2006: 10).

La pobreza como causa que impulsa a la prostitución (en este caso masculina, aunque la obra no explicita si el aludido es o no un ciudadano) se encuentra también en unos versos del *Pluto* de Aristófanes, que atañen al diálogo entre los personajes de Crémilo, el Joven y la Vieja (vv. 968-1094) y del que seleccionamos algunos pasajes:

³⁷² Trad. de L. Rodríguez-Noriega Guillén (Madrid: Gredos, 1998-2014); en adelante para todas las traducciones de Ateneo.

³⁷³ Trad. de J.M. Colubí Falcó (Madrid: Gredos, 1983); en adelante para todas las traducciones de esta obra.

Vieja- Presta atención. Había un mozo amigo mío, pobrete [πενιχρὸν], sí, pero agraciado de rostro, bello y generoso, pues si yo precisaba algo todo lo hacía él por mí muy bien y correctamente; y yo, a mi vez, le prestaba toda clase de servicios.

Crémilo- ¿Y qué es lo que más frecuentemente te solicitaba?

Vieja- No mucho, pues era un tío muy legal y me respetaba. Si acaso, me pedía veinte dracmas de plata para un manto, u ocho para unas sandalias. Rara vez me pidió que mercara una tunicuita para sus hermanas y un mantito para su madre. En alguna ocasión me pidió cuatro medimnos de trigo.

(vv. 975-87)

Vieja- Pero [...] no tiene ya el mismo espíritu, sino que ha cambiado muchísimo: yo le había mandado esta tarta y todas esas golosinas que hay en la fuente junto con la insinuación de que iría a su casa por la tarde...

Crémilo- ¿Y qué hizo él, dime?

Vieja- Me lo devolvió todo [...] y a la vez que me lo enviaba, les decía a todos: «En otros tiempos eran valientes los milesios».

Crémilo- (Irónico) Evidentemente las maneras de ese no son las de un malvado: cuando se ha hecho rico no come lentejas, y antes la pobreza [τῆς πενίας] le hacía comer de todo.

Vieja- ¡Claro, como que antes acudía a diario, por las dos diosas, a la puerta de mi casa!

(vv. 992-1006)

La prostitución ciudadana, a todas luces mucho menos numerosa que la realizada por esclavas y extranjeras (Hamel 2003: 5; Cohen 2006: 102ss.), probablemente no se ejercería en prostíbulos, sino en lugares más discretos, como la propia vivienda (Cohen 2003, 2015: 59ss.; Cortés Gabaudán 2017: 43); en este sentido apuntan, de hecho, tanto el discurso de Lisias como los extractos del diálogo del *Pluto* que citábamos más arriba. En el caso de la prostitución femenina es posible que esta actividad se produjera bajo la supervisión de un varón, el *kyrios*, que podía ser incluso el propio esposo de la mujer prostituida (Cohen 1991: 133, 2015: 72ss.; Roy 1997: 19; Cortés Gabaudán 2017: 43). También la taberna y la posada pueden convertirse o, al menos, ser consideradas como espacios de prostitución, especialmente, cuando es una mujer la que regenta este ambiente (Gager 1992: 153). No obstante, creemos poco probable que, aun produciéndose tales prácticas en estos lugares, aquellas involucraran (en la parte contratada) a ciudadanos atenienses, teniendo en cuenta la discreción que exigía la legislación al respecto.

4.2.3. De mendigar una limosna a mendigar un trabajo: espacios y prácticas de la *ptocheia* en la Atenas clásica

Por último, queremos cerrar este bloque dedicado a los lugares de trabajo aludiendo brevemente a un tipo de enclaves “laborales” un tanto particulares: los espacios en los que se lleva a cabo la mendicidad.

Si bien es cierto que la mendicidad como tal, esto es, la práctica del mendigo o vagabundo busca su sustento cotidiano, puede ser descrita como una actividad económica informal que implica la solicitud de una donación unilateral voluntaria –la mayoría de las veces en forma de dinero– en un lugar público (Hartley y Keir 1999: 13-4; Lynch 2005: 519-20), no lo es menos que existen otras acciones y personajes que, aun con ciertas variables, pueden derivar en –o al menos evocar– el ejercicio de la mendicidad. En este sentido, y para ilustrar la doble dimensión de la cuestión que nos ocupa en este punto, queremos recuperar un par de textos que hacen referencia a la situación del jornalero español entre fines del s. XIX e inicios del XX. El primero, de Sánchez Marroyo (1993: 128), dice así:

“Los inviernos solían ser terribles para estos asalariados, especialmente cuando los temporales de lluvias, que impedían cualquier tipo de trabajo, se prolongaban. En estas condiciones el hambre invernal les obligaba, con frecuencia, a mendigar. En definitiva, si el año era malo, solo las medidas excepcionales podían ayudarles a sobrevivir [...]”.

El segundo fragmento, obra de Blas de Infante ([1915] 1976: 122-3), ofrece una vívida descripción de la existencia del jornalero andaluz en tiempos del autor:

“Yo tengo clavada en la conciencia [...] la visión sombría del jornalero. Yo le he visto pasear su hambre por las calles del pueblo [...]; he presenciado cómo son repartidos entre los vecinos acomodados, para que estos les otorguen una limosna de trabajo, tan solo por fueros de caridad; los he contemplado en los cortijos, desarrollando una vida que se confunde con las de las bestias; les he visto dormir hacinados en sus sucias gañanías, comer el negro pan de los esclavos, esponjado en el gazpacho mal oliente, y servido, como a manadas de siervos, en dornillo común.”

Los pasajes anteriores, pese a encontrarse cronológica y espacialmente muy distantes de la Atenas clásica, resultan muy ilustrativos para las cuestiones que ocupan a esta sección, en tanto que remiten a una concepción de la práctica de la mendicidad, trasladable al mundo griego, que va más allá de la mera petición de limosna en términos pecuniarios. En este punto es necesario recordar, como ya hemos comentado en más de una ocasión, que la noción griega de la *ptocheia* no designa exclusivamente la situación del mendigo o vagabundo *sensu stricto*, sino también la de aquel que se ve sumido en la pobreza más extrema, sin que esto implique necesariamente la práctica de la mendicidad (Roubineau 2013: 16; 2015: 367). Creemos, sin

embargo, que esta última afirmación puede ser matizada o ampliada ahora, de modo que sería más correcto decir: “[...] sin que ello implique necesariamente la práctica de la mendicidad o sin que la mendicidad presuponga forzosamente la petición de dinero o alimento, pudiéndose desarrollar esta por otros cauces”. Dicho de otra forma, la *ptocheia*, la pobreza extrema, puede o no conllevar la práctica de la mendicidad, pero cuando la conlleva, esta puede expresarse de una manera “convencional” (mediante la petición de dinero o alimento) o no tan convencional (a través de la demanda de un empleo o lo que B. Infante calificaba como “una limosna de trabajo”).

Esta segunda forma de mendicidad, o mendicidad “encubierta”, se da también en la Atenas del s. IV a.C., especialmente en el *asty* y, concretamente en las inmediaciones del ágora, en el área del *Kolonos agoraios*, lugar que se convierte en un foco de atracción para *thetes* o *misthotoi* que buscan ser contratados (ya sea en la ciudad o en el campo) y que se erige así en una suerte de “mercado de libres”. En efecto, los léxicos tardíos se sirven de los términos *κολωνέται* y *κολωνίται* para designar a estos “desempleados”, *misthotoi* o *agoraioi*³⁷⁴, que deambulaban por el *Kolonos agoraios* a la espera de un trabajo (Harp., s.v. *κολωνέτας*; sch. Aeschin.1.125; Poll. 7.132; cf. Plácido 1989: 70; Nenci 1981: 336-7; Ste. Croix 1981: 186; Valdés Guía 2003b: 2015b: 191; Descat 2004: 400). La aguda pobreza de tales individuos, sumada a la “inactividad” temporal a la que estos se ven sometidos, permite su identificación con los *ptochoi* en la doble acepción del término (como “pobres miserables” y “mendigos” o “vagabundos”. Para *thetes* como *ptochoi* potenciales y viceversa, *vid.* Valdés Guía 2014c: 5-9, 2015b, 2018a: 103). Un indicio adicional de la frecuentación de este espacio por los sujetos citados lo encontramos en la utopía platónica, concretamente en un pasaje del libro XI de las *Leyes* (936c), en el que el filósofo aboga por expulsar a los mendigos del ágora de su ciudad ideal; una quimera la de Platón que no se aleja tanto de una realidad ateniense en la que la pertenencia a la ciudadanía de una parte del *demos*, especialmente de los sectores más empobrecidos e incluso próximos a la *ptocheia*, comienza a ser cuestionada. Fuera ya de Atenas, contamos con la noticia transmitida por Nicolás de Damasco (*FGrHist* 90 F53) sobre la supuesta prohibición del tirano Periandro de permanecer en el ágora de la ciudad sin trabajar; una prohibición posiblemente destinada a combatir la *argia*, “la holgazanería”, una falta, como veremos, que tiende también a imputarse a estos individuos “en paro”.

³⁷⁴ Para *agoraioi* en el sentido de “desempleados”, *vid.* Nenci 1981: 336-8, 341

Por lo que respecta a los espacios de esa mendicidad que hemos tildado de “convencional” (esto es, aquella que se orienta hacia la petición de dinero, pero, sobre todo, y quizá más importante en una sociedad antigua como la Atenas de época clásica, de alimento)³⁷⁵, cabe empezar por señalar que la principal, si no la única fuente de información de la que disponemos sobre dicha práctica (además de una posible comparación sociológica-antropológica) proviene de la literatura del periodo. Ello hace que debamos mostrarnos precavidos a la hora de dar plena validez a algunas de estas noticias, máxime, si tenemos en cuenta, que ciertos espacios presentan un componente simbólico innegable, que se integra y participa en la construcción arquetípica del mendigo o vagabundo en el mundo griego.

El mendigo griego es una figura fundamentalmente urbana (o al menos así es representado) a juzgar por sus apariciones literarias, las cuales tienden a sucederse en el marco de villas o ciudades (κατὰ ἄστυ)³⁷⁶. Ya en la *Odisea*, el falso mendicante Ulises se dirige a Telémaco de esta guisa: “[...] para el pobre, mejor que en los campos es pedir el sustento en ciudad [πρωχῶ βέλτερόν ἐστι κατὰ πόλιν ἢ ἐ κατ’ ἀγροῦς δαῖτα πρωχεύειν]” (Hom. *Od.*, 17.18-9)³⁷⁷. La misma idea se repite nuevamente en el poema, cuando se alude al mendicante ejerciendo su actividad “κατὰ δῆμον”, esto es, “entre la gente”, o “κατὰ ἀνὰ δῆμον”, “en el territorio” (*ibid.*, 17.227; 19.73. Cf. Roubineau 2013: 33).

Dentro del contexto urbano, puertas (θύραι) y umbrales (πρόθυροι/οὐδός) son los lugares por excelencia de la mendicidad; bien se produzca una ocupación efectiva de estos espacios (Rougier-Blanc 2014: 113-4), bien la representación en ellos de tales individuos sirva para reforzar en el plano del imaginario la posición liminal que aquellos ocupan en la comunidad (Giammellaro 2013, 2018, 2019: 30-8; Roubineau 2013: 36, 2015: 303-6).

La disputa entre el mendigo Iro y Ulises disfrazado por hacerse con el dominio del umbral del palacio de este último (Hom. *Od.*, 18ss.), nos proporciona, como ya indicamos en su momento, la primera ocurrencia en la literatura griega que vincula tales espacios a esta suerte de individuos. El control del umbral, aunque así pueda parecerlo a simple vista, no es un asunto menor para los mendicantes, pues además de proveerles de un refugio, este

³⁷⁵ A este última, S. Coin-Longeray (2014a: 48-50) añade la demanda de vestiduras: “La miseria de la indumentaria [del mendigo] es una característica asumida [de este personaje], al punto de que se espera que las vestimentas sean, junto con el alimento, el principal objeto de la mendicidad” (*ibid.*, 50).

³⁷⁶ En el caso de la *Odisea*, *vid.* p, ej.: 15.308-9; 18.1-2. Ello no significa que, en ámbito rural, no se encuentren individuos sumidos en una miseria extrema, al punto de poder ser catalogados como *ptochoi* (véanse, por ejemplo, los dos hermanos endeudados y trabajando en una situación próxima a la esclavitud, que describe Menandro, *Her.*, 20-1), pero sí que la práctica de la mendicidad “convencional” se produce eminentemente en contexto urbano).

³⁷⁷ Trad. de J.M. Pabón (Madrid: Gredos, 1983); en adelante para todas las traducciones de la *Odisea*.

contribuye a articular y jerarquizar en cierto modo las relaciones entre los propios mendigos³⁷⁸; sin olvidar lo más importante, y es que el control del umbral garantiza la presencia del *ptochos* en el banquete de los pretendientes, su principal fuente de provisión de alimento (su *trophe*).

Sin pretensión alguna de exhaustividad, ya que aquí entran en juego otras cuestiones que discutiremos en los siguientes capítulos (como son la figura del parásito y la estereotipación del mendigo en la Atenas clásica), baste señalar por el momento que el banquete es presentado en la literatura griega como uno de los espacios por excelencia de la práctica de la mendicidad. Nuevamente la *Odisea* nos ofrece algunas indicaciones en este sentido; así, por ejemplo, en el Canto XVII, Antínoo, dirigiéndose a Eumeo le inquiere: “[...] ¿Por qué a la ciudad te has traído semejante varón? ¿No hay aquí vagabundos bastantes y angustiosos mendigos que vengan a aguar los banquetes?” (vv. 375ss.); una queja que el mismo personaje repite poco después: “¿Qué deidad esta peste [refiriéndose al mendigo] nos trajo a amargar el banquete?” (vv. 445s.). El Canto XVII nos ofrece también una alusión más explícita a la práctica de la mendicidad en el contexto del simposio: “[...] Los demás le iban dando al mendigo y llenaron su saco de pan y carnes” (vv. 411s.). Ya para época clásica, un fragmento atribuido a Cratino podría aludir a una situación similar a la descrita en el poema homérico, aunque en este caso no se aluda de manera explícita a la mendicidad: “Pues tú no eres el primero que <sin estar invitado> vienes regularmente a cenar” (Cratin. *PCG* 4, fr. 47= Ath. 2.47a). La relación entre el simposio y la mendicidad aparece más claramente en el *Banquete* de Platón: “[...] Después de que terminaran de comer vino a mendigar Penía³⁷⁹, como era de esperar en una ocasión festiva, y estaba cerca de la puerta [...]” (Pl. *Smp.*, 203b). Esta noticia resulta además interesante por el nexo que establece entre los dos espacios de mendicidad que venimos citando: el banquete (fuente directa de provisión de alimento) y el umbral o la puerta (lugar de “espera” y de “consumo” de los víveres obtenidos del acto de mendigar). Esta conexión se hace especialmente evidente en la *Odisea* (17.336ss.):

“[...] Llegó Ulises mismo al palacio en figura de un pobre mendigo, de un viejo que apoyado en un leño velaba su piel con andrajos. Tras la puerta se echó en el umbral de madera de fresno

³⁷⁸ Iro como *ptochos pandemios*: Hom. *Od.*, 18.1-3; cf. Ceccet 2015:59.

³⁷⁹ Nótese que, aunque Penía sea la personificación de la Pobreza y no de la Mendicidad, en el *Banquete* aparece presentada con los atributos de esta última; algo similar a lo que encontrábamos en la acusación lanzada por Crémilo, en el *Pluto* (535ss.), escrita unos años antes. Tal equiparación puede ponerse en relación, quizás, con un contexto de cierta “degradación” o “empeoramiento” de las condiciones de los más pobres de la *polis*, que llevaría a desdibujar la frontera entre la pobreza (*penia*) y la indigencia (*ptocheia*).

[...] Al notarlo Telémaco, alzando una hogaza en sus manos del precioso cestillo, tomó los pedazos de carne que cupieron en ellas y, vuelto al porquero, le dijo: ‘Ve a llevar esto al huésped y dile que luego dé vueltas por la sala pidiendo uno a uno a los muchos galanes, que no es bien demostrar cortedad quien precisa socorro’”.

Volviendo de nuevo al umbral/puerta como espacio de mendicidad, y aunque cronológicamente se quede fuera de nuestro marco de estudio, creemos pertinente traer a colación unos versos de Hesíodo, en los que el beocio, partiendo de una premisa que repite a lo largo del poema, recomienda a su hermano Perses que trabaje duro para que: “Nunca luego necesitado, mendigues en casas ajenas sin recibir nada” [μή πως τὰ μέταξε χατίζων πτώσεως ἀλλοτρίους οἴκους καὶ μηδὲν ἀνύσσης] (*Op.*, 394-5)³⁸⁰. La figura del mendigo que pide limosna en la puerta de las casas o de las mansiones se encuentra igualmente en Teognis (*El.*, 1.278): “[...] y le aborrezcan igual que a un mendigo que llama a su puerta [στυγέουσ’ ὥσπερ πτωχὸν ἐσερχόμενον]” y de nuevo en época clásica, tal es el caso del Menelao mendicante de Eurípides (*Hel.*, 415) o el de Diceópolis en Aristófanes (*Ach.*, 449)³⁸¹. Un fragmento de Antífanos hace nuevamente de las puertas el espacio “natural” de la mendicidad, pero también de consumo –como proponíamos más arriba– de los alimentos que el mendigo recibe en calidad de limosna (*PCG* 2, fr. 242= *Ath.* 2.71f): “¿Qué dices? ¿Vas a traerme algo de comer aquí a la puerta? Entonces, como los mendigos, comeré aquí por tierra y cualquiera me verá”.

Junto a los espacios citados, los templos y santuarios se encuentran también entre los principales lugares de práctica de la mendicidad. Más arriba comentábamos cómo ciertos indicios parecían sugerir que algunos de estos enclaves podrían haber ofrecido un abrigo temporal a esta clase de individuos, así como a aquellos cuya situación –de forma permanente o coyuntural– se aproximaba a la de estos. Tal sería el caso de los atenienses que se habrían visto compelidos a buscar refugio en el *asty* durante la invasión espartana del Ática y a los que se habría acomodado en toda suerte de espacios, incluyendo algunos de los templos de la ciudad (*Th.* 2.52.3), o de los esclavos fugados y otros sujetos marginales de la comunidad que, en calidad de suplicantes, podrían hallar cobijo entre los muros del *Theseion* (Christensen 1984; Valdés Guía 2000a: 41 con n.1, 47, 49, 53-4 y bibliografía); pero también

³⁸⁰ Trad. de A. Pérez Jiménez y A. Martínez Díez (Madrid: Gredos, 1978); en adelante para todas las traducciones de Hesíodo.

³⁸¹ Nótese, sin embargo, que Diceópolis no es un mendigo (“Pues hoy me es menester semejar pobre [δόξαι πτωχὸν], ser, sí, el que soy, más no parecerlo”, vv. 440-1), aunque se comporta como tal. Sobre el comportamiento arquetípico del mendigo en la literatura griega, trataremos más adelante.

de ciertos personajes que emergen de la literatura griega, como Tumantis, un sujeto extremadamente pobre que tendría su morada en el templo de Apolo Pítico (Ar. *Eq.*, 1269-71; cf. Rougier-Blanc 2014: 120).

Además de un techo bajo el que resguardarse (o, al menos, de un lugar “seguro” que garantizase la salvaguarda de su integridad física)³⁸², no hay duda de que los santuarios se convierten también en unos lugares idóneos para la práctica de la mendicidad. Aunque para el marco que nos ocupa las evidencias de las que disponemos son escasas, el hecho de que tales emplazamientos hayan sido tradicionalmente –y continúen siendo– los espacios por excelencia para el ejercicio de esta actividad, permite que aventuremos una situación similar para el mundo griego en general y la Atenas clásica en particular. Al igual que la ciudad o la villa eran lugares propicios para el mendicante, en tanto que las aglomeraciones urbanas ofrecían más oportunidades desde el punto de vista estadístico para hacerse con un mendrugo de pan o con cualquier otra cosa que llevarse a la boca³⁸³ que las que podía ofrecer una pequeña aldea (Hom. *Od.*, 17.18-9; 17.227; 19.73; cf. Roubineau 2013:33). En esta línea apunta un pasaje del *Pluto* de Aristófanes (v. 597), donde se afirma que los pobres arrebatarían las ofrendas dispuestas a Hécate para alimentarse (aunque en este caso se trataría más bien de pequeños altares que de santuarios)³⁸⁴. Una alusión similar aparece más adelante en la misma obra, cuando el esclavo Carión relata cómo, famélico, habría hurtado durante la noche las ofrendas depositadas en el templo de Asclepio) (vv. 685-95).

La afluencia de fieles y/o de peregrinos en torno a ciertos santuarios haría de ellos unos espacios muy tentadores para la práctica de la mendicidad, ya que, como adelantamos, además de las posibilidades de hacer de las ofrendas una fuente de alimento, el tráfico humano presente en los mismos multiplicaría las opciones de obtener una limosna.

Para época helenística, y por tanto fuera de nuestro periodo de estudio, aunque puede darnos una pista para la situación en época clásica, contamos con algunas inscripciones que buscan regular el comportamiento abusivo o molesto de algunos peregrinos, aunque como bien ha señalado S. Rougier-Blanc (2014: 120), tales comportamientos no se deben tanto o, al menos no necesariamente, a una situación de precariedad como a la convivencia de una

³⁸² De la violencia hacia los *ptochoi* se tratará en el Capítulo 7.

³⁸³ Es interesante recordar aquí que Platón propone expulsar a los mendigos del ágora de su ciudad ideal (*Lg.*, 936c), los cuales podrían ser en parte esos *thetes* “en paro” que buscaban trabajo en las inmediaciones del *Kolonos agoraios* en la Atenas de su propia época, aunque es también bastante probable que este tuviera también en mente a los mendigos como tales que deambulaban por el ágora (otro espacio conocido por congregarse grandes multitudes) en busca de su sustento cotidiano.

³⁸⁴ Para alusiones similares, si bien más tardías, *vid.* Call. *Cer.*, 5.114-5; Luc. *DMort.*, 1.1.19.

población heterogénea y numerosa en un espacio reducido. Así por ejemplo una inscripción de Magnesia del siglo II a.C. (*Syll.*³ 685) y otra de Samos del siglo I a.C. (*LSCG, suppl.* 81, 7-8) recogen la prohibición de dormir en los respectivos templos, lo que, a tenor de lo que hemos ido comentando en las páginas anteriores, también repercutiría –aunque no exclusivamente– en los mendigos y vagabundos. Del Heraion de Samos, contamos con una inscripción (*SEG* 27.545, ca. s. III a.C.) en la que se menciona la prohibición de llevar a cabo actividades comerciales, a excepción de las autorizadas por dicho santuario. Cuatro grupos de individuos son mencionados en la citada inscripción en relación con el comercio ilícito: los soldados, los esclavos, los suplicantes y los inactivos. Nos interesan especialmente estos dos últimos grupos, que podrían referir a profesionales de la suplicación y a griegos sin trabajo, ambos susceptibles de integrarse en la categoría de los *ptochoi*.

Una situación similar para la Atenas clásica podría deducirse del siguiente texto de Plutarco (*Arist.*, 27.3), donde se habla de uno de los nietos de Arístides, “[...] un hombre muy pobre [εὖ μάλα πένητα], que se ganaba la vida con una tablilla para la interpretación de los sueños, sentado junto al templo de Yaco”³⁸⁵.

El caso de Arístides remite también a un tipo de mendicidad que puede catalogarse de “profesionalizada” o “ritualizada”, la cual, por lo general, presenta un componente mágico-ritual y se ejerce con un fin propiciatorio (de prosperidad, fertilidad, etc.)³⁸⁶, diferenciándose de la mendicidad “real” en que el componente de “pobreza” no necesariamente está presente. Esta clase de prácticas a menudo son desarrolladas por “profesionales religiosos” a los que las fuentes califican como “ἀγύρται” (*agyrtai*); una suerte de sacerdotes itinerantes, generalmente

³⁸⁵ Trad. de Juan M. Guzmán Hermida y Óscar Martínez García (Madrid: Gredos, 2006).

³⁸⁶ Prácticas de mendicidad ritualiza llevadas a cabo por mujeres en beneficio de divinidades como Ártemis, Hera, Deméter y Atenea se encuentran documentadas en diferentes lugares del ámbito griego y generalmente se basan en la petición de dinero a cambio de garantizar la fecundidad a otras mujeres (Robertson 1983: 144; Dillon [2001] 2003: 96). Así, por ejemplo, en un fragmento de las *Xantriai* de Esquilo, la propia Hera es presentada disfrazada como mendiga de las ninfas Inaquides de Argos (ninfas asociadas al matrimonio y al nacimiento) (*TGF* 168; cf. sch. Ar. *Ra.*, 1344; Pl. *R.*, 381d. Para la interpretación de este pasaje: Robertson 1983: 153-62; Dillon [2001] 2003: 96; Martín Hernández 2006: 74, con n.91). Heródoto, por su parte, afirma que las mujeres de Delos “mendigan” [ἀγείρειν] por las vírgenes heroizadas Arge y Opis, y añade que este ritual (probablemente ligado al matrimonio) también sería llevado a cabo en otras islas y por los jonios (Hdt. 4.35.3-4; cf. Burkert 1985: 101; Robertson 1983: 144; Dillon [2001] 2003: 96.). Una inscripción de Cos, aunque más tardía (fines del s. III o inicios del s. II a.C.), referente a la venta del sacerdocio de Afrodita *Pandemos*, fija como uno de los deberes de la sacerdotisa a cargo del culto el “mendigar” cada año el primer día del mes de Artamitio (*ED* 178.27, 29; cf. Dillon 1999: 63, [2001] 2003: 96 y 321, con n.150; Parker y Obbink 2000). En Atenas puede citarse el caso de las sacerdotisas mendicantes de Atenea *Polias*, que ciertos días y haciendo uso del *aigis* (un instrumento hecho con hilos de lana y ligado a la fertilidad) atravesarían la ciudad pidiendo limosna a las mujeres casadas (*CPG Suppl.* 1.65; *LSCG* 175; *LSAM* 73.26-8; cf. Burke [1977] 1985: 101; Robertson 1983: 162; Goff 2004: 67).

vinculados a cultos de carácter místico, que hacen de la vida mendicante su “oficio” (Giammellaro 2001-2, esp. pp. 24-8; 2012: 279-80; Jiménez San Cristóbal 2010: 113, con n.24). Entre estos últimos destacan los oficiantes órficos u *orfeotelestai*, de los que tiende a destacarse su carácter itinerante, su charlatanería y otros atributos que los aproximan a los mendigos y otros vagabundos (Pl. *R.*, 364b-365a= *OF* 573; Thphr. *Char.*, 16.11= *OF* 654; *PDerveni* col. VI; *PHerc.* 1074 fr. 30; Str. 7, fr. 10a= *OF* 659; [Plu.] *Apophth. Lacon.*, 224d= *OF* 653)³⁸⁷. Así, por ejemplo, en la *República* (364b-365a), Platón declara lo siguiente:

“Sacerdotes mendicantes y adivinos acuden a las puertas de los ricos [ἀγύρται δὲ καὶ μάντιες ἐπὶ πλουσίων θύρασιόντες πείθουσιν], convenciéndolos de que han sido provistos por los dioses de un poder de reparar, mediante sacrificios y encantamientos acompañados de festines placenteros cualquier delito cometido por uno mismo o por sus antepasados; o bien, si se quiere dañar a algún adversario por un precio reducido [...], ya que, según afirman, han persuadido a los dioses y los tienen a su servicio [...]”.

Charlatanes y embaucadores, los *orfeotelestai* son representados –al igual que Penía en el *Banquete*– en espacios tradicionalmente conectados con la mendicidad. Sin embargo, a diferencia de los “auténticos” mendigos, la actividad de estos sujetos no viene (necesariamente) instigada por su pobreza, de modo que, más que como una “necesidad”, en la mendicidad se concibe en su caso como una suerte de “oficio” que se ejerce voluntariamente.

4.3. El ámbito de lo cultural

En un capítulo dentro de una obra colectiva sobre la pobreza e intitulado “‘Où le paysan faisait une pause pour offrir quelque modeste don’. Les sanctuaires ruraux en Grèce: entre pauvreté romantique et réalité archéologique” (Baumer 2014), L.E. Baumer trata de confrontar la supuesta pobreza que las fuentes escritas atribuyen a este tipo de emplazamientos (incluyendo grutas y estructuras construidas deliberadamente con un fin cultural) con las evidencias arqueológicas. Como resultado de su estudio Baumer concluye que: “El análisis de las grutas culturales del Ática no confirma los estereotipos de los epigramas. Ya que estos no eran lugares simples y utilizados por campesinos empobrecidos, sino que estarían destinados, al menos parcialmente, a un público urbano y rico [...]. En santuarios rurales mucho más modestos, la imagen romántica evocada por las fuentes

³⁸⁷ Sobre esta cuestión, *vid.*: Bernabé 1997, 2006; Jiménez San Cristóbal 2010.

literarias solo se encuentra parcialmente en la documentación arqueológica” (Baumer 2014: 101). A lo que añade: “Los santuarios rurales [...] no son nunca un indicador de la pobreza o riqueza relativa de la población local que los utilizaría, sino que demuestran estar perfectamente adaptados a las estructuras y necesidades religiosas. La presunta pobreza (romántica) resultaría ser una pobreza imaginada” (*ibid.*, 104)³⁸⁸.

4.3.1. Espacios de súplica y pobreza: el *Theseion* y el altar de las *Semnai Theai*

Ahora bien, aunque coincidimos con el autor anterior en el peligro de dar por sentado el vínculo entre santuario rural y la obligatoria pobreza de sus parroquianos, sí que pensamos que es posible atribuir a ciertos de estos enclaves (no necesariamente rurales ni de apariencia modesta) una relación especial con individuos marginales y/o de bajo estatus. Ya en los puntos anteriores señalábamos cómo, por ejemplo, el *Theseion* (escenario también de diversas funciones cívicas, como el reclutamiento del ejército, la elección de ciertos magistrados o la reunión ocasional de la *Boule* o del *demos*), se asociaba, al menos desde época clásica, al asilo de esclavos fugados y otros sujetos marginales de la comunidad (Christensen 1984; Valdés Guía 2000a: 41 con n.1, 47, 49, 53-4 y bibliografía). Podemos añadir ahora, que esta relación entre Teseo (el héroe ateniense por excelencia, cuyos huesos habían sido traídos a Atenas por el aristócrata Cimón, cf. Walker 1995: 55-60) y los esclavos, así como quizá otros “excluidos”, que encontrarían refugio en el lugar donde se rendiría culto a este personaje, se explica en parte por la propia naturaleza y atributos con los que se identifica al héroe. En este sentido, cabe empezar por recordar que, la progresiva definición y delimitación de la ciudadanía ateniense a partir de época arcaica traerá aparejada la exclusión de la misma de una serie de grupos (*xenoi*, metecos y esclavos), cuyo estatus se asemejará en el plano ideológico al de los jóvenes adolescentes antes de su integración plena en la comunidad (Valdés Guía 2000a: 42). Teseo, por su parte, y aun siendo uno de los reyes míticos del Ática, tiende a ser identificado como extranjero (en tanto que criado en Trecén) y efebo (Plu. *Thes.*, 12; Paus.1.19.1; cf. Walker 1995: 83-112; Valdés Guía 2000a: 42), pero también como *prostates tou demou*, instituyéndose como garante de la pertenencia a la ciudadanía de los más pobres, susceptibles antes de Solón de verse esclavizados (Plu. *Thes.*, 24.1-2 y 25. 1-2; cf. Valdés Guía 2000a: 42)³⁸⁹.

³⁸⁸ La traducción desde el francés es propia.

³⁸⁹ Esta autora argumenta que el término “*thes*” (que hasta las reformas solonianas designaría al jornalero libre, pero cuya situación en la práctica no distaba mucho de la del esclavo) tendría la misma raíz que el nombre de

A esto habría que añadir que el *Theseion* sería originalmente el lugar de reclutamiento del *laos*, función que, a partir de Solón, va a detentar el *Leocorion*, con la salvedad de que el *demos* que se reúne en este otro espacio no podía ser esclavizado (al menos teóricamente), mientras que los miembros del *laos* que acudirían al *Theseion* en el eran esclavos potenciales, pudiendo llegar a convertirse en *oiketai*³⁹⁰; lo cual podría explicar que, en periodos posteriores, el área del *Theseion* se vincule estrechamente con la esclavitud (venta de esclavos-mercancía, pero también lugar de refugio para esclavos fugados) (Valdés Guía 2000a: 53-4).

Relacionado en parte con lo anterior, es interesante señalar que, es Teseo, precisamente, quien aparece en la obra de Sófocles, *Edipo en Colono*, como el protector de un Edipo ciego, reducido a la condición de mendigo errante, que se presenta ante el rey de Atenas en calidad de extranjero suplicante (S. *OC*, 259ss., 275ss., 284s., 445, 483ss., 495, 510, 515s., 631ss., 668ss.; cf. Fernández Prieto 2017a: 183-4). De nuevo, pues, y aunque la acción no transcurra en esta ocasión en el área del *Theseion*, sino en Colono, en las inmediaciones de Atenas, la asociación entre el héroe Teseo y la figura del suplicante-mendigo³⁹¹ evoca una vez más el vínculo entre dicho personaje y aquellos que se encuentran en una situación que raya la marginalidad (*vid.* Walker 1995: 171-94, para la figura de Teseo en *Edipo en Colono*)³⁹².

Por otra parte, el relato de la llegada del errabundo Edipo al citado demo ático se inicia con la referencia a la ocupación por parte de este del espacio reservado al culto de las *Semnai Theai* (Diosas Venerables), más comúnmente conocidas como Erinias o Euménides, a las que el antiguo rey de Tebas no duda en acogerse como suplicante (S. *OC*, 44). Ello parece tener especial sentido, si se tiene en cuenta que, en una de sus facetas, tales divinidades aparecen ligadas a los procesos purificatorios vinculados al “crimen” y al *miasma* derivado del mismo; una impureza que acompaña a Edipo tras haber asesinado por accidente a su padre y haber mantenido relaciones con su madre (Parker [1983] 1996: 106-7, 126; Jameson, Jordan y Kotansky 1993: 54 y 116ss.; Valdés Guía, Fornis y Plácido 2007: 108, 111). Esta situación equipara al antiguo rey tebano con la figura del *atimos*, en tanto que exiliado, con la

Teseo (Valdés Guía 2000a: 47). Para la cercanía entre el *thes* presoloniano y el esclavo: Hom. *Od.*, 18.83-7; 19.69; 20.376-83; etc. Cf. Bravo 1996; Carlier 1999: 271; Valdés Guía 2018a, esp. pp. 106, 109, 115-6.

³⁹⁰ Para el *Theseion* como lugar de reunión en el s. VI a.C., con posibilidad de haber desempeñado una función similar ya en la centuria previa: Luce 1998: 14, 19, 20-5.

³⁹¹ Para la cercanía entre mendigos y suplicantes, *vid.* Ndoye 1993b. Para la posibilidad de esclavizar al mendigo en la épica homérica: Hom. *Od.*, 20.376-83. Para la violencia hacia los *ptochoi* en general: Valdés Guía 2018a; Fernández Prieto 2019b. Sobre esta cuestión se tratará en el Capítulo 7.

³⁹² No obstante, la hospitalidad que Teseo brinda al errabundo Edipo puede responder a su condición de monarca y no tanto al hecho de que a aquel se le relacione en el imaginario con individuos marginales o de estatus bajo.

prohibición de entrar en ciertos lugares y susceptible de ser maltratado o asesinado impunemente (Humphreys 1991: 35; Lévêque 1991: 5-9). Sobre la cercanía entre la situación del *ptochos* y la del *atimos* volveremos más adelante.

Algunas noticias transmitidas por las fuentes antiguas vinculan, además, el altar de las *Semnai Theai* (situado en el Areópago) y el Templo de Teseo antes citado, en cuanto espacios relacionados con la acogida de suplicantes y vinculados con los efebos (Ar. *Eq.*, 1311-2 y sch: *Theseion* y *Semnai Theai*; Sud. *s.v.*, Θησεῖον; EM *s.v.*, Θησεῖον, como refugio de esclavos, pero también de otros suplicantes; cf. Valdes Guía 2000b: 41). Junto al mencionado altar de las Erinias, en el Areópago, se erigiría también en época arcaica un altar de Zeus *Agoraios* (A. *Eu.*, 969-75), conocido igualmente como Miliquio y vinculado a los suplicantes, de manera similar al altar de Eleos (en origen probablemente dedicado a Zeus), en las inmediaciones del *Theseion*, en el ágora vieja (Valdés Guía 2000b: 41, con n. 19)³⁹³. En las líneas siguientes vamos a centrarnos precisamente en Zeus y su relación con los mendigos y/o suplicantes.

4.3.2. En busca de Zeus *Ptochios*

“No es mi ley, forastero, afrentar al que viene [...] pues es Zeus quien envía a los mendigos y extranjeros errantes [πρὸς γὰρ Διὸς εἰσιν ἅπαντες ξεῖνοί τε πτωχοί τε]”

(Hom. *Od.*, 14. 56-8)

Con estas palabras se dirige el porquero Eumeo al falso mendigo Ulises, quien retornado a Ítaca después de largos años de vagar por tierras extrañas, ha adoptado la apariencia de un pobre errabundo, siguiendo el consejo de la divina Atenea de probar así la fidelidad de los suyos. En el pasaje citado, a juzgar por los términos empleados, parece darse por sentada la existencia de un vínculo entre el padre de los dioses y aquellos que vivirían en una pobreza extrema. Sin embargo, y como ya señalara H. Bolkestein en la primera mitad del s. XX ([1939] 1979: 179-80), mientras que las referencias a Zeus *Hikesios* y/o a Zeus *Xenios* son relativamente frecuentes, no encontramos mención explícita alguna en la literatura griega (ni en ninguna otra fuente del periodo) a Zeus *Ptochios*. A pesar de ello, en sus manifestaciones como *Xenios* e *Hikesios* (pero también en otras, como *Eleutherios*), Zeus puede vincularse en cierto modo con los *ptochoi*, habida cuenta de la cercanía que establecerían las fuentes antiguas entre estos individuos y los extranjeros y suplicantes (*vid.*

³⁹³ Para el altar de Eleos y la posibilidad de un altar previo a Zeus: *IG II²* 4786; Robertson 1996: 43, 51-2 vs. Wycherley 1957: 122. Para la relación de Zeus *Agoraios* y Miliquio y otras manifestaciones del dios: Oikonomides 1964: 39; Rosivach 1978: 32-47; Valdés Guía 2001: 82-7; 2002a; 2003-5: 73-4, con n. 41.

Ndoye 1993b); una relación que había sido negada en su momento por Bolkestein, quien, refiriéndose particularmente a la *Odisea*, argumentaba que, el aparente vínculo entre todos esos sujetos y, a su vez, entre todos ellos y Zeus, no era más que el fruto de la dramatización de la obra (Bolkestein [1939]1979: 179-80).

Si bien numerosos trabajos se han centrado en la figura de Zeus como dios de la súplica y de la “justicia” y en cómo estas y otras manifestaciones del dios podían conectarse con individuos desposeídos o de baja extracción socioeconómica (con frecuencia en relación a la liberación de dependencias)³⁹⁴ y a pesar también de que existe una cierta reflexión en torno al vínculo que existe entre la figura del suplicante y la del extranjero (Gould 1973: 90-4; Parker [1983] 1996: 181) o entre la del mendigo y la del suplicante y el extranjero errante (Gould 1973: 94, n.104; Ndoye 1993b, esp. pp. 261, 270-1; Nieto 2010: 194; Garland 2014, esp. pp. 18, 23, 25-6, 128, 180, 241; Helmer 2015b: 30-40, esp. pp. 36-40), la conexión entre la citada divinidad y la mendicidad (y la pobreza, en general) apenas ha sido analizada³⁹⁵.

En nuestra opinión, ciertas evidencias, además del texto que recogíamos al inicio de este subepígrafe, permiten apuntar al vínculo entre Zeus y los *ptochoi*, entendidos estos tanto en el sentido de “mendigos” o “vagabundos” como de “pobres miserables”. Así, en la misma *Odisea*, otro pasaje, puesto esta vez en boca de Nausícaa, identifica directamente a Zeus como el dios que envía esta suerte de sujetos, lo que, desde nuestro punto de vista, da a entender que mendigos y vagabundos se encuentran de alguna forma bajo la protección del padre de los dioses: “[...] Acojámosle: es Zeus quien nos manda a los pobres y extranjeros errantes [πρὸς γὰρ Διὸς εἰσὶν ἅπαντες ξεῖνοί τε πτωχοί τε]” (Hom. *Od.*, 6.206-8). En efecto, en ambos pasajes, Zeus, en calidad de Zeus *Xenios* u Hospitalario (Ndoye 1993b: 262; Garland 2014: 128-9) es invocado de manera conjunta como protector de los mendigos y extranjeros.

Al margen de estos dos testimonios, contamos con otras referencias que, aunque menos explícitas, permiten inferir esta relación entre Zeus y los sujetos anteriores. Así, por ejemplo,

³⁹⁴Sobre esta cuestión, véanse, entre otros: Lloyd-Jones [1971] 1983 (Zeus y la justicia); Gould 1973 (el ritual de la *Hiketeia* y el rol de Zeus *Hikesios* como protector de los suplicantes); Havelock 1978 (esp. 208ss. y 249ss.) (Zeus garante de la justicia); Rosivach 1987 (Zeus *Eleutherios* y *Agoraios* vinculado a la súplica en el ágora del Cerámico); Schérer 1993 (deber de hospitalidad en nombre de Zeus); Plácido 1994: 127 (Zeus *Itomatas* ligado a la súplica de los hilotas y a liberaciones colectivas e individuales); Valdés Guía 2003a, 2003-5, 2008b (Zeus *Hikesios*, *Soter* y *Eleutherios* y su relación con la súplica, la justicia y la liberación de dependencias en la Atenas arcaica y el Peloponeso); Garland 2014: 118 (suplicantes bajo protección de Zeus *Hikesios*) y 129, 134 (Zeus *Xenios* como protector de extranjeros y fugitivos); etc.

³⁹⁵ Una aproximación en este sentido se encuentra ya en un capítulo, todavía en prensa, que dedicamos a la relación entre la figura del mendigo y la divinidad en el mundo griego: Fernández Prieto 2020a.

cabe destacar el nexo que se establece en esta misma obra entre *ptochoi* y *xenoi*, como individuos que “vienen del exterior” (y que, por tanto, no pertenecen a la comunidad, *vid.* Ndoye 1993b: 261-2); nexo que puede apreciarse en las palabras que el falso mendigo Ulises dirige al derrotado Iro tras su enfrentamiento por hacerse con el umbral del palacio del primero: “Ahí estate sentado a ahuyentar a marranos y perros, ni te des más por rey de mendigos y huéspedes [ξείνων καὶ πτωχῶν] siendo tal truhán como eres [...]”(Hom. *Od.*, 18. 105-7). Es más, el término *xenos* y sus derivados son utilizados con frecuencia en la *Odisea* para aludir o referirse directamente al mendigo (p. ej.: 6.208, 14.58; 17.11, 106, 501; 21.292. Cf. Ndoye 1993b: 261-3; Coin-Longeray 2014b:184-7; Garland 2014: 128-9). No obstante, como ha señalado S. Coin-Longeray (2014b: 186), es posible que el uso casi intercambiable que se hace en el poema de estos vocablos no se corresponda con un empleo “normal” de los mismos, en tanto que *xenos* serviría aquí para remarcar la condición particular (como “suplicante” o “huésped”) del mendigo recién llegado. Por consiguiente, que este último sea designado como *xenos* no significa que vaya a recibir el mismo trato y privilegios que un “auténtico” *xenos*, en el sentido restringido del noble con el que –o con cuya familia– se mantienen vínculos de hospitalidad perdurables y recíprocos, dado que la miseria material del mendigo le impide participar del principio del “don-contradón” en el que se fundan este tipo de relaciones (Ndoye 1993b: 262; Coin-Longeray 2014b: 186. Para la exclusión y muerte social del mendigo: Roubineau 2013: 16, 2015: 367).

Aunque las particularidades del *ptochos* (especialmente su miseria material) le hagan diferente a cualquier otro *xenos*, ello no impide que pueda acogerse a la protección de Zeus como defensor de huéspedes y extranjeros. En efecto, el *ptochos*, como extranjero, aparece en la *Odisea* vinculado a la figura del suplicante o *hiketes*, y por tanto, al amparo de Zeus *Xenios/Hikesios*, puesto que: “[...] Al que en súplica llega y al huésped, amparo y venganza presta Zeus Hospital [ἰκέται δέ τοί εἰμεν, Ζεὺς δ’ ἐπιτιμήτωρ ἰκετάων τε ξείνων τε, ξείνιος] [...]” (Hom. *Od.*, 9.269-71)³⁹⁶. Ya en época clásica, la tragedia sofoclea nos provee de algún ejemplo que apunta en esta misma dirección. Así, un Edipo caído en desgracia y reducido a la condición de mendigo errabundo (S. *OC*, 444 y 1363-1365; cf. Fernández Prieto 2017a: 181-4), es acogido y protegido por el rey de Atenas, Teseo, en calidad de *xenos* e *hiketes* (vv. 44, 284, 487, 634, 923, 1008, 1014). Como suplicante encontramos asimismo a un Filoctetes con apariencia de mendicante, quien, tras ser herido en una pierna, se ha visto abandonado a su

³⁹⁶ Para la cercanía entre las instituciones de *hiketeia* y *xenia*: Gould 1973: 93-4.

suerte en una isla desierta en la que malvive (S. *Ph.*, 33ss., 273-5, 470, 484, 495, 773, 930, 1181. Filoctetes como “marginado” y “miserable”: Nieto 2010: 196-208). De igual modo, aunque con un tinte caricaturesco, la comedia aristofánica nos proporciona una imagen del mendigo como suplicante a través del diálogo que mantiene Eurípides (al que Aristófanes llega a calificar de “hacedor de mendigos”, Ar. *Ra.*, 842: “πτωχοποιός”) con un Diceópolis que se disfraza y comporta como tal (Ar. *Ach.*, 395-479).

Junto a los testimonios literarios citados, otras evidencias sugieren también este vínculo entre Zeus e individuos y/o grupos de baja extracción socioeconómica, susceptibles de ser calificados como “pobres”, “desposeídos” y/o “dependientes. Dado que esta última cuestión ha sido analizada con bastante detalle, nos limitaremos únicamente a señalar algunos ejemplos, a fin de sustentar nuestra argumentación.

Por lo que respecta a Atenas, tenemos noticia de la existencia de un culto arcaico a Zeus *Eleutherios*, que es posible poner en relación con la liberación de los sectores más pobres del *demos* que tiene lugar en tiempos de Solón y que probablemente habría sido incentivado por el propio legislador (Valdés Guía 1999: 36, 2002b: 5-18, 2003a; 2008a: 188). La inauguración de este culto habría tenido, casi con toda seguridad, el doble propósito de ratificar dicha “liberación”, a la vez que el de afirmar la ciudadanía recién adquirida por aquellos elementos de la población que todavía veían amenazada su pertenencia en la misma, en un momento en el que esa ciudadanía se encontraba aún en proceso de definición y articulación³⁹⁷. A una situación semejante, aunque esta vez fuera del Ática, podría responder la dedicatoria a Zeus *Eleutherios* e *Hiketas* que aparece en una inscripción laconia hallada en el Peloponeso (datada posiblemente a fines del arcaísmo o inicios del s. V a.C.)³⁹⁸ y que hace pensar en una advocación a Zeus como dios de la súplica en relación con alguna situación de esclavitud y búsqueda de la independencia, quizás conectada con las sublevaciones de grupos mesenios no hilotizados, primero, y de hilotas posteriormente (*IG V¹ 700*. Cf. Valdés Guía 2003a: 292-4)³⁹⁹.

³⁹⁷ En época arcaica, de hecho, Zeus, como dios de la súplica y la agricultura, recibiría culto en un santuario al aire libre en el monte Himeto, donde se han hallado una serie de inscripciones en fragmentos de vasos o *graffiti*, que han sido interpretados como expresión de las aspiraciones de “prosperidad” y “justicia” de pequeños/medianos campesinos endeudados y con riesgo de caer en el hectemorazgo. Para esta cuestión, con bibliografía y fuentes, *vid.* Valdés Guía 2003-5.

³⁹⁸ Sobre la cuestión de la datación, *vid.*: Valdés 2003a, 292-3, n. 5; 2008a: 83.

³⁹⁹ De hecho, la revuelta hilita del 464 a.C. tendrá como centro un santuario de Zeus (Zeus del monte Ítome), lugar en el que se refugian los hilotas como suplicantes del dios: Th. 1.103.1-3; cf. Plácido 1994: 127, 133-5.

Volviendo a Atenas, la libertad del *demos* propugnada por Solón vendría también garantizada por el establecimiento de nuevas leyes y por la instauración del tribunal de la Heliea, cuyos miembros jurarían en nombre de Apolo *Patroos*, Deméter y Zeus, mencionado aquí con el epíteto *Basileus* (“protector de las leyes”) y asociado con *Eleutherios* en el ágora nueva (Valdés Guía 1999: 34)⁴⁰⁰. Bien como *Eleutherios*, bien con otro epíteto, lo cierto es que los restos de un templo y un altar arcaicos, vinculados a Zeus y hallados en la parte noroccidental del ágora, prueban la presencia del dios en el espacio donde posteriormente se elevarían la Estoa *Basileios* y la Estoa de Zeus *Eleutherios* (Valdés Guía 2002b: 6-7; 2003a: 322; 2008a: 188). Una noticia de Hipérides relaciona además el culto a este dios (en el momento de la construcción de la segunda de estas dos Estoas) con la situación de los *exeleutherios* (antes libres, después esclavizados y luego liberados), lo que podría ser una reminiscencia de la situación de estos atenienses caídos en la esclavitud por deudas y liberados posteriormente por Solón (Hyp. fr. 199= Poll. 9.74. Cf. Valdés 2008a, 191-2). Por otra parte, y como ya adelantamos más arriba, sabemos también de la existencia de un culto a Zeus *Hikesios* en el ágora vieja (en las proximidades del *Theseion* y el altar de Eleos), identificado en este lugar con *Agoraios*, *Xenios* o *Meilichios* (Oikonomides 1964: 39; Rosivach 1978: 32-47; Valdés Guía 2000b: 41, con n.19; 2001: 82-7; 2002a, con bibliografía; 2002b: 11; 2003-5: 72-3, con bibliografía).

Si en el s. V a.C. el epíteto *Eleutherios* adquiere más un sentido de “liberación frente a una amenaza exterior” (Valdés Guía 2008a: 191, 2008b: 82), en el s. IV a.C., en un contexto en el que parte del *demos* comienza a ver de nuevo peligrar su posición en la ciudadanía, se refuerzan otra vez aquellos aspectos del culto a Zeus, identificado ahora como *Soter*,⁴⁰¹ ligados a la promoción de las clases más bajas, incluyendo metecos y esclavos, así como a la libertad interior y exterior del *demos* (Valdés Guía 2008a: 192-3). En Atenas el culto a Zeus

⁴⁰⁰ Aunque este último epíteto se ha asociado generalmente con el culto a Zeus en el ágora, tras la liberación de los persas, es posible que se tratara de una reinterpretación de un culto ya existente. Para otras evidencias del epíteto *Eleutherios* con relación a la liberación de las dependencias: Valdés Guía 2003a: 294-317.

⁴⁰¹ El culto de Zeus *Soter* en Atenas se conoce, al menos, desde el s. V a.C., aunque este se desarrolla eminentemente en ámbito privado (Parker 1996: 239; Valdés Guía 2008a: 193 vs. Raaflaub 2004: 191, para quien aquel es anterior al de Zeus *Eleutherios* en el ágora). En el s. IV dicho culto, heredero probablemente del de *Eleutherios* (como dios de la súplica y liberación de poblaciones dependientes o esclavizadas, pero identificado también con las tendencias democráticas más “radicales”), adquiere mayor protagonismo. Para la identificación *Eleutherios/Soter*: Hsch., s.v. Ἐλευθέριος Ζεὺς; Harp., s.v. Ἐλευθέριος; sch. Ar. *Pl.*, 1175. Cf. Wycherley 1957: 25ss. Para el culto de Zeus *Soter* en Atenas: Rosivach 1987; Parker 1996: 238ss.; Valdés Guía 2008a: 179-196 (con referencias también al culto fuera del Ática). También en el Peloponeso, coincidiendo con la “liberación” de diversas poblaciones del dominio espartano, se inauguran una serie de cultos a Zeus *Soter* que conmemoran esta liberación comunitaria: Valdés Guía 2008b: 77-9, con bibliografía.

Soter se asocia, en efecto, con la tendencia democrática más radical, por lo que no sorprende que el puerto del Pireo (una de las sedes principales del culto)⁴⁰², sea también la base de la facción democrática liderada por Trasíbulo, quien, de hecho, encabezará, sin éxito, una propuesta para la liberación e integración en el cuerpo cívico de los esclavos que habían luchado a favor de la restauración democrática (Arist. *Ath.*, 38 y 40.2; cf. Strauss: 1986: 89, 92-3; Valdés Guía 2008a: 193-4). En la misma línea, el culto a Zeus *Soter* se relaciona con los intentos de recuperación del Imperio, como los llevados a cabo por Conón en el 394 a.C. (al que, precisamente, se le erige una estatua en la Estoa de Zeus *Eleutherios/Soter* en el ágora, Isoc. 9.57; cf. Valdés Guía 2008a: 193). No parece tampoco casualidad que el propio decreto fundacional de la Segunda Liga ateniense se exhiba en la Estoa de Zeus *Eleutherios* (*IG II²* 43.65-6= *Syll.*³ 147).

Como dios de la justicia y de la súplica, pero también en calidad de “libertador” de las dependencias internas y externas, Zeus, como *Xenios*, *Hikesios* o *Eleutherios/Soter*, se convierte en el garante por excelencia de las aspiraciones de los sectores más desfavorecidos de la población, de aquellos cuya situación –ya fuera de manera permanente, ya temporal– podría aproximarse a la de la *ptocheia*.

4.3.3. Ocupando una posición liminal en la *polis*: Hécate y los pobres de entre los pobres

Junto a héroes como Teseo o divinidades como Zeus, encontramos en Atenas otras figuras míticas o divinas que mantienen también una estrecha relación con las “clases bajas” o los sectores “marginales” y “pobres” de la comunidad. Entre estas destacan especialmente Heracles, Hefesto y Dionisio *Eleuthereus*, cuyos cultos, como comentamos en el capítulo 3, reciben un fuerte impulso en época de los Pisistrátidas, en un contexto en el que se busca ratificar en el plano simbólico la inclusión de ciertos grupos en su momento excluidos y ahora incluidos en la ciudadanía. De manera similar, el culto de Apolo *Patroos* (inaugurado posiblemente en tiempos de Solón o de los Pisistrátidas)⁴⁰³ se conecta con la integración “cívica” del *demos* y, especialmente, del nivel más bajo de este, los *thetes*, a través del marco de las fratrías, de las que Apolo *Patroos* se constituye ahora como nuevo dios (Valdés Guía 1994, 2002b: 33-5, 2006a, 2010: 59).

⁴⁰² La inauguración del culto de Zeus *Soter* en el puerto del Pireo probablemente tuvo lugar a fines del s. V (Parker 1996: 240, n. 80, con fuentes y bibliografía vs. Garland 1985: 137), alcanzando gran popularidad en época de Licurgo, a juzgar por los ingresos derivados de la venta de pieles de los animales sacrificados (*IG II²* 410, *IG II²* 1496.88-9, 118-9; cf. Valdés Guía 2008a: 193, con n. 1156).

⁴⁰³ Inauguración en época de Solón: Jacoby 1944; Valdés Guía 1994, 2002b: 25ss. Inauguración en época de los Pisistrátidas: Shutter 1987; Hedrick 1988; Aloni 1989: 57 y 61; Brandt 1998.

Aunque sin duda sería muy interesante profundizar en la relación que se establece entre la “pobreza”, entendida como *penia*, y todos estos (y otros) personajes divinos y semidivinos, sus cultos y espacios de veneración, creemos que ello requiere de un análisis propio que rebasa las posibilidades y los objetivos de este estudio. Por tal motivo, hemos decidido restringir nuestro examen y dar por finalizado este epígrafe aludiendo a una divinidad a la que, en ocasiones, se presenta estrechamente unida a la mendicidad: la diosa Hécate.

Comentábamos en los puntos anteriores, que la miseria del mendigo impide a este cumplir con las demandas que exigen las relaciones de reciprocidad de la sociedad griega, lo que conlleva que este sufra de un progresivo proceso de desarraigo y exclusión social, que culmina con su “muerte social” y, en ocasiones, con el abandono de la comunidad y el inicio de una vida errante, lo que hace de él un *aoikos* en el doble sentido del término (Roubineau 2013: 36, 2015: 303-6). El mendigo es, por tanto, un “extranjero”, un *xenos*, y aunque como tal puede ser recibido como un huésped, como hemos visto antes, por lo general, los espacios en los que es situado, en los que se imagina, de los que se le expulsa o que se le quieren prohibir tienden a subrayar su condición de “exclusión”, “marginalización” y “no pertenencia” a la comunidad.

Las puertas y los umbrales de las casas, como indicamos en su momento, son enclaves arquetípicos en la representación del mendigo en ambiente urbano (*vid.* Theog., *El.*, 1.278; *E. Hel.*, 789-91; *Pl.*, *Smp.*, 203c-d.; *Ar. Ach.*, 449). En tanto que espacios liminales (puesto que no pertenecen al exterior ni al interior de la vivienda), estos refuerzan metafóricamente la posición ambigua y precaria que tales individuos ocupan en la *polis* (Giammellaro 2013, 2018; Rougier-Blanc 2014: 112-4; Fernández Prieto 2017b). También los caminos y las encrucijadas (*triadoi*) se vinculan a mendigos y errabundos, como veremos a continuación, y como testimoniaba ya un pasaje del *Banquete* de Platón, del que nos hacíamos eco anteriormente, en el que Eros (al que se hacía hijo de Penía), era presentado como un errante, que dormía y comía cerca de las puertas de las casas y de los caminos (*Pl. Smp.*, 203 c-d).

Puertas, umbrales, caminos y encrucijadas son asimismo los lugares por excelencia que se atribuyen a Hécate y en los que se rinde culto a esta como Hécate *Prothyraia*, *Propylaia*, *Prodomos*, *Eindoia* o *Trioditis* (Calcaterra 2009; Viscardi 2010: 40; Zografou 2010: 93-120; Serafini 2015:120-1)⁴⁰⁴. Cabe advertir, no obstante, que tales espacios no son exclusivos de

⁴⁰⁴ Hécate Προθυραία, Προπυλαία ο Πρόδομος; Aesch. fr. 388 R.; *Ar. V.*, 804. Hécate Εινδοία / ένδοία ο Τριοδίτης; *Soph.* fr. 535 = *TGF* 492; *Ar.*, *Pl.* 597ss.; sch. *Ar.* 594C β; *Call. Cer.*, 5.114-5.

dicha diosa, sino que se encuentran también vinculados a otras divinidades, como Hermes (Zografou 2010: 165-9) o Ártemis, figura, esta última, con la que Hécate aparece estrechamente conectada, llegando a veces a identificarse (Viscardi 2010: 34-5, 40-5, 53-6; Henrichs 2015)⁴⁰⁵. Sin embargo, la relación de Hécate con los mendigos y errabundos parece ser mucho más estrecha que la que mantienen esas otras figuras divinas o semidivinas que pululan por estos mismos lugares.

Como ya indicamos en un capítulo de un trabajo colectivo (Fernández Prieto 2020a), y completaremos ahora, el vínculo entre esta diosa y los mendigos va más allá del simple hecho de compartir ciertos espacios. Hécate, como el *ptochos* o el *aletes*, es ante todo una figura ambigua: divinidad de la noche, esta se sitúa, como adelantamos, en lugares intermedios, aunando en una misma “identidad” dos facetas opuestas y aparentemente contradictorias. De un lado, Hécate es vista como una diosa terrible, que pulula en la oscuridad, vinculada al mundo de los muertos, y de la que es necesario protegerse por medio de rituales profilácticos; por otro, esta actúa como protectora de los mortales, especialmente de aquellos que se encuentran en una posición liminal o marginal en la comunidad, frente a los espíritus y los peligros que les amenazan en los lugares de paso (A.R. 3.862ss., Lycophr. *Alex.*, 1174-89; Orph. 1.110. Cf. Viscardi 2010: 34; Serafini 2015: 123). En efecto, y mientras que Hermes, por ejemplo, aparece en los espacios mencionados como protector de los extranjeros, suplicantes, y amantes, y como garante de toda clase de transacciones comerciales (Vernant 1963: 14-5, 39-40; Zografou 2010: 165-9; Farrell 2019: 122, 128, 137; Laferrière 2019: 35)⁴⁰⁶, Hécate presenta una mayor afinidad con aquellos cuya condición –temporal o

⁴⁰⁵ En Atenas, de hecho, Hécate recibiría culto igualmente como Ártemis Hécate (*IG I³ 383, IG II² 4665-8*). Sacrificios a Ártemis Hécate y a Kourotrophos están atestados en el santuario de Hécate en Erquia, Ática (*LSCG 18B 6-13, ca. 375/50 a.C.*). Ártemis y Hécate se benefician por igual de la ofrenda del *amphiphon*, una suerte de torta ritual decorada con pequeñas antorchas alrededor, que se depositaría en los santuarios o altares de las diosas, así como en las encrucijadas de los caminos entre la noche del 15 y del 16 de cada mes, en el plenilunio. Sobre esta ofrenda votiva y el ritual que la acompaña: Ath. 14.53, 645a-b (con referencias a Philem. *Πρωχής*; Diph. *Hekate*). Los léxicos tardíos también se hacen eco de esta ofrenda a Ártemis y Hécate: Phot. s.v., *Ἀμφιφών* (Sud., s.v., *Ἀνάστατοι*): ἀμφιφών· πλακοῦς τις Ἑκάτη καὶ Ἀρτέμιδι φερόμενος, δαιδία ἐν κύκλῳ περικείμενα ἔχων; *EM* 94. 55, s.v., *Ἀμφιφών*: Εἶδος πλακοῦντος τελούμενος τῇ Ἀρτέμιδι· οἶον, Μαστοῦς, τροφαλίδα, ἀμφιφώντας, ἰτρία. Διὰ τὸ κύκλῳ φωτίζεσθαι ὑπὸ τῶν δάδων ἢ διὰ τὸ πανσελήνου οὔσης πέμπεσθαι τῇ Ἑκάτη. Para estas cuestiones: Viscardi 2010: esp. p. 34; Henrichs 2015.

⁴⁰⁶ Como protector de los extranjeros y suplicantes Hermes se conecta también, aunque de modo menos directo que Hécate, con los *ptochoi*. Además, como ya comentamos, Hermes se relaciona igualmente con la figura de los pastores, a quienes se tiende a equiparar con los sujetos anteriores. Para Hermes y su conexión con el pastoreo, véanse los epítetos del dios como: *Agroter* (“rústico”), *Nomios* (“dios del pastoreo”), *Epimelios* (“guardián del ganado”), *Oiopolos* (“ovejero”) (*h.Hom. h.Merc.*, 4.12-9; *E. El.*, 463; *Ar. Th.*, 977; *Paus.* 9.22.1-2. Cf. Farnell 1909: 10; Vernant 1963: 39-40; Farrell 2019: 131; Laferrière 2019: 38; Wallensten 2019: 249).

definitiva— es la de la “marginalidad”: viajeros perdidos, condenados, muertos sin sepultura y mendigos, entre otros (Zografou 2010: 160, 166-7).

Las fuentes antiguas testimonian la tradición de depositar una ofrenda ritual denominada “banquete de Hécate” (Ἑκάτης δεῖπνον) en las encrucijadas de los caminos durante las noches de luna nueva con el fin de alejar los posibles peligros y mantener a raya a la diosa Hécate y a sus perros infernales (Ar. *Pl.*, 594-7, sch. Ar. *Pl.*, 594; A.R. 3.1209s.; Plu. *Quast. Roman.*, 290d; Luc. *DMort*, 1.1.19; sch. Luc. 1.1.19. Cf. Viscardi 2010: 35, con n.31; Zografou 2010: 160). En relación con esta práctica, encontramos también una serie de referencias que aluden al robo o consumo de las ofrendas dispuestas para Hécate por parte de los *ptochoi* y otros individuos sin recursos de la comunidad. Así, en el *Pluto* de Aristófanes, Crémilo relata el robo por parte de los más pobres de las ofrendas dispuestas en los *triodoi* para la diosa Hécate (Ar., *Pl.* 594-7; cf. sch. Ar. *Pl.*, 594C β):

“A Hécate se le puede preguntar qué es mejor, si ser rico o pobre. Ella dice que los que tienen posibles y son ricos abandonan comida en la calle una vez al mes, y la gente pobre se la arrebatada antes de que lleguen a dejarla [τὸς δὲ πένητας τῶν ἀνθρώπων ἀρπάζειν πρὶν καταθεῖναι].”

Una imagen similar, aunque tardía, se encuentra en Calímaco (Call. *Cer.*, 5.114-5), donde se cuenta cómo Eresictón, hijo del rey Triopas de Tesalia, reducido al estado de miserable mendigo, tomaría refugio en los *triodoi*, donde se alimentaría como un perro con los alimentos ofrecidos a la diosa. De nuevo, esta costumbre aparece atestada en un momento posterior por Luciano de Samósata (*DMort* 1.1.19), quien presenta un diálogo ficticio entre Diógenes y Pólux, en el que el primero se dirige al segundo en estos términos: “Dale este mensaje y dile además [a Menipo] que venga con una alforja llena de altramuces y que traiga también comida de Hécate (si la encuentra en el suelo en alguna encrucijada [εἶ που εὔροι ἐν τῇ τριόδῳ Ἑκάτης δεῖπνον κείμενον]) [...]”⁴⁰⁷.

Habida cuenta, por tanto, de que los mendigos no solo no ofrecen ningún obsequio a la diosa, sino que devoran las ofrendas que otros han consagrado a ella (lo que supone un claro signo de impiedad y un motivo justificado para ganarse su enemistad), resulta cuando menos paradójico que Hécate se presente como la protectora de estos individuos. Quizás, porque su condición marginal y liminal, similar a la suya propia, pueda provocar una especie de “empatía” por aquellos que, debido a su miseria extrema, se ven forzados a unas acciones de otro modo reprobables; quizás, porque la exclusión y “muerte social” del mendigo, a la que

⁴⁰⁷ Trad. de J. Zaragoza Botella (Madrid: Alianza, 2002).

aludíamos antes, pueda conllevar a ojos de la diosa una cierta “deshumanización” de los *ptochoi*, que haga de estos sujetos equiparables a sus propios perros⁴⁰⁸ y, de este modo, miembros de su séquito.

4.4. Entre la muerte real y la muerte social: el sepulcro del pobre y los espacios de exclusión en la *polis*

El concepto de “muerte social” fue popularizado en la década de los 80 por O. Patterson en un estudio comparativo intitulado *Slavery and Social Death* (1982). En dicho estudio, Patterson caracterizaba “transhistóricamente” la vida del esclavo como marcada por la deshonra y la alienación natural, condiciones que resultaban de relaciones de dominación permanentes y violentas. De este modo, la esclavitud venía definida por Patterson como una “relación de dominación” en la que los esclavistas aniquilaban socialmente a las personas, primero extrayéndolas de las relaciones significativas que definían el estatus y la pertenencia personal, la memoria comunitaria y la aspiración colectiva, y luego incorporando a estas personas “socialmente muertas” al mundo de los amos (*id*).

En los últimos años, sin embargo, la noción de “muerte social” ha recibido ciertas críticas por parte de algunos estudiosos, que señalan, por ejemplo, que se trata de una abstracción teórica que no considera las experiencias vividas por los esclavizados, sino que reduce estas a un mínimo común denominador (Bennet 2006: 142) o, de manera similar, una “abstracción sin agente”, que proporciona una lógica cultural ordenada pero que, en última instancia, hace poco para iluminar la experiencia social y política de la esclavitud, así como las luchas que producen las transformaciones históricas (Cooper 2005: 17). No obstante, y a pesar de los matices o reformulaciones que pueden hacerse a la propuesta de Patterson, creemos que el concepto de “muerte social”, entendido como “aislamiento”, “exclusión” o “marginalización”, puede resultar interesante para aproximarse a las dimensiones sociales y simbólicas de la pobreza (o de ciertos tipos de pobreza), sin que ello implique, en ningún caso, contemplar dicho fenómeno únicamente en términos de alienación y exclusión social.

De este modo, por espacios de “muerte real” y de “muerte simbólica” nos referimos aquí, de manera sintética, a toda una suerte de espacios que, aunque de naturaleza aparentemente bastante diversa, presentan un trasfondo común que tiene que ver con el fin de

⁴⁰⁸ Llama la atención en este sentido que, los cínicos, cuya máxima de vida es, precisamente, la extrema pobreza, son designados –y se designan a sí mismos– como “perros”, por el comportamiento y estilo de vida que caracteriza su filosofía y *modus vivendi* mendicante. Los perros son también los animales por excelencia sacrificados a Hécate (Reitler 1949: 30; Lacam 2008: 31-4, esp. p. 32).

la existencia del ciudadano ateniense, bien se produzca esta en el plano físico-material (con su defunción), bien en el plano simbólico cívico-social (con el intento o efectiva exclusión y/o expulsión de este último de aquellos espacios que conforman el núcleo de la vida cívica). Dicho esto, dos ámbitos serán objeto de interés en la presente sección: el funerario y los lugares “prohibidos” o cuya entrada se quiere prohibir a los menesterosos.

4.4.1. El pobre y su lugar tras la muerte

Antes de comenzar este punto, queremos adelantar que no es de ningún modo nuestra intención aquí llevar a cabo un análisis detallado del mundo funerario ateniense y de lo que este puede decir sobre los “pobres” y la vida de estos en la *polis*. Dicho de otra manera, no se trata de analizar uno a uno los cementerios descubiertos en Atenas o fuera de ella ni tampoco detenernos a examinar las posibles particularidades de los enterramientos, los materiales asociados a ellos y las prácticas distintivas que nos permitan hablar con seguridad de la tumba de un “pobre”. Para empezar, porque se trata de un tema muy amplio que, de nuevo, requiere de una investigación propia para poder analizar todas estas cuestiones en detalle; pero, también –relacionado con lo anterior– por las dificultades que plantea la visibilidad de las “clases bajas” en el registro arqueológico, una cuestión que afecta de especial manera a los estudios de la Antigüedad (para esta problemática: Morris 1987: esp. caps. 4-6; Gillis 2008: 21; Esposito y Pollini 2013)⁴⁰⁹. En las siguientes líneas vamos a sintetizar algunos de los principales problemas que ensombrecen el estudio del mundo funerario de los “pobres” en el ámbito griego y, concretamente, ateniense.

En primer lugar, el hecho de que una tumba pueda parecer “pobre” a simple vista no quiere decir que su ocupante u ocupantes también lo fueran (algo similar a lo que comentábamos con relación a las viviendas). En este sentido, y para el caso específico de Atenas, la cuestión puede complicarse todavía más, al menos para buena parte del s. V a.C., cuando se asiste de manera generalizada a una desaparición de la profusión y monumentalidad escultórica funeraria de la centuria previa y a una cierta tendencia a la “homologación” (Morris [1992] 1996: 127-8; Marchiandi 2008: 113-8)⁴¹⁰. Cicerón (*Lg.*, 2.64-5) relaciona este hecho, así como la moderación en los usos funerarios en las décadas siguientes, con una ley

⁴⁰⁹ I. Morris (1987: caps. 4-6), en concreto, teoriza sobre la exclusión de los sectores más humildes de la población de Atenas de lo que él denomina “formal cemeteries” en los periodos que comprenden aproximadamente los años 1050-750 y 700-510 a.C.

⁴¹⁰ Ello no impide que existan excepciones, como es la tumba de Cimón, de la que nos habla Heródoto (6.103.3). Para la persistencia de monumentos funerarios de tipología arcaica como túmulos, *vid.* Marchiandi 2008: 118.

algo posterior a Solón, en la que, teóricamente, se decreta que nadie podría hacer una tumba que requiriera el trabajo de más de diez hombres durante tres días; una normativa que parece debilitarse en el último tercio del siglo, a juzgar por la aparición de monumentos fúnebres de mayor entidad a partir de ese periodo y la nueva prohibición contra la ostentación funeraria que será impulsada en época de Demetrio de Falero (Clairmont 1970: 11; Morris [1992] 1996: 128-9; Hildebrandt 2006: 212).

Por lo que respecta a las prácticas funerarias propiamente dichas y a los objetos votivos que acompañarían al difunto, de nuevo, Morris ([1992]1996) advierte sobre el peligro de hacer interpretaciones simples que tomen tales elementos como única base sobre la que estimar el índice de la riqueza (o pobreza) de un individuo. Así, por ejemplo, mientras que M. Vickers sugiere que en la Atenas clásica la cremación –que este conecta, además, con el uso de los *lekythoi* de fondo blanco– estaría reservada para los ricos, pues, el escaso número de piezas de metal y marfil halladas en las tumbas indicaría que únicamente aquellos podrían permitirse arrojar tales materiales a la pira funeraria (Vickers 1984: 89), Morris considera necesario matizar tal argumentación. De este modo, y aunque en cementerios como el del Cerámico o en aquel hallado bajo la Plaza de Sintagma y excavado en su momento por Charitonides (1958), los *lekythoi* se encuentren, en efecto, vinculados en su mayoría a cremaciones, cabe notar cierta variación entre una y otra necrópolis: si en las cremaciones del Cerámico los *lekythoi* tienden a aparecer juntos y en gran número –no así en las inhumaciones–, en Sintagma no se aprecia dicha diferencia (Morris [1992] 1996: 110-3, con figs. 24 y 25)⁴¹¹. Además, y como este mismo autor apunta, el hecho de que la cremación se considere una práctica asociada a individuos de estatus más elevado, es también cuestionable, ya que las inhumaciones son las que proveen de la mayor parte de los objetos suntuarios fabricados en metal hallados en estos contextos (como la Tumba 20 en Sintagma o la Tumba C261 del Cerámico; *vid.* Morris [1992] 1996: 116-7); sin olvidar tampoco que las inhumaciones de la Plaza de Sintagma cuentan con un mayor número de ofrendas votivas por enterramiento que las cremaciones halladas en la cercana calle Panepistimiou (Alexandri 1970: 84-7; Morris [1992] 1996: 116-7). Todas estas y otras cuestiones serían las que, en opinión de Morris, dificultarían la identificación del estatus económico de los difuntos enterrados en estos cementerios, lo que haría ineficaz o extremadamente reduccionista

⁴¹¹ Para el catálogo en el Cerámico: Schlörb-Vierneisel 1964, 1966; Felten 1976; Kübler 1976; Knigge [1988] 1991. Para el área de Sintagma: Charitonides 1958.

cualquier intento de trazar un patrón general aplicable a todos ellos, como el de la cremación vs. inhumación propuesto por Vickers (Morris [1992] 1996: 117-8. Para una reflexión sobre las ofrendas votivas y su interpretación como símbolos de estatus: Morris [1987] 1990: 140-55, esp. pp. 140-44)⁴¹².

A partir del último tercio del s. V, sin embargo, y como ya comentamos más arriba, esta suerte de “moderación” y/o relativa sencillez que presentan muchas de las tumbas atenienses va dando paso a una progresiva y evidente ostentación en las mismas (al menos, en los casos de quienes pueden permitírselo), que se manifiesta sobre todo hacia el exterior; esto es, en la parte visible del monumento funerario (Morris [1992] 1996: 135-8; Bergemann 1997: esp. pp. 133-9; Marchiandi 2008: 120-8). Un hecho, este último, que marcha en paralelo con el creciente esfuerzo realizado por el ciudadano ateniense para reforzar su identidad cívica y familiar a través del vínculo que establece entre su persona y la tumba familiar (Garland 1982; Humphreys 1993; Bergemann 1997: 183-210; Closterman 2006; Marchiandi 2008: 121-8).

Aunque como ya indicamos al inicio de esta sección, no es nuestra intención aquí detenernos en la identificación y/o tipologización de aquellas tumbas susceptibles de haber pertenecido a los “pobres” de Atenas (entendido el término en su acepción amplia, esto es, “relativa”), sí que creemos que resulta oportuno, además de acorde con el discurso que vamos a ir articulando en lo que resta de subepígrafe, reseñar un par de ejemplos en este sentido. El primero de ellos, podría ser el de la estela funeraria del broncista Sósino (aunque este parece ser un meteco proveniente de Gortina y no un ciudadano ateniense), en la que se representa al propio difunto con los atributos de su profesión, incluyendo un fuelle para la fragua y un epigrama en el que se precisa su oficio (*IG II² 8464, ca. 410 a.C. Cf. Le Dinahet-Couilloud y Mouret 1993; Gillis 2008: 15, con n.9*) (Fig. 5). Otro ejemplo, lo tenemos en la Estela de Jantipo (casi con toda seguridad un ciudadano ateniense), en la que se escenifica al fallecido acompañado de dos niñas, probablemente sus hijas, y sosteniendo a la altura de la vista un instrumento identificado con un útil para la fabricación de calzado o, según otra interpretación, un pie votivo⁴¹³; este hecho ha llevado a suponer, independientemente de la naturaleza del objeto en discusión, que aquel había ejercido en vida como zapatero (*IG II² 12332, ca. 430-20 a.C. Cf. Gillis 2008: 16, con n.10*) (Fig. 6). Ambas estelas, sin entrar en un

⁴¹² No obstante, esto no quiere decir que no sea posible distinguir a nivel individual, si no ya entre “tumbas de ricos” y “tumbas de pobres”, al menos sí entre “tumbas ricas” y “tumbas pobres”.

⁴¹³ Esta última interpretación se recoge en la ficha técnica de dicha estela que figura en la “colección online” del British Museum (*vid.* “Estela de Jantipo” en el apartado “bibliografía”).

análisis más detallado de las mismas, parecen apuntar a una “democratización” del espacio funerario ateniense, que se “abre” en época clásica a sectores menos acomodados de la población (una idea, esta última, planteada ya por Morris en un estudio de 1987, al que hemos aludido anteriormente)⁴¹⁴. Por otra parte, los ejemplos de Sósino y de Jantipo pueden servirnos también para reflexionar y tomar conciencia de las diferencias socioeconómicas existentes dentro de los propios *penetes*, ya que resulta obvio, como se irá comentando, que no todos los incluidos en dicha categoría podrían permitirse una estela de este tipo⁴¹⁵.

El precio del enterramiento podía variar notablemente en función de las dimensiones de la sepultura, la calidad del material empleado o la decoración de la misma, ascendiendo desde los 5.000 dr. (monto que se le exigiría a Diogitón para la tumba de su hermano Diodoto, *vid. Lys. 32.21*)⁴¹⁶ a algo más de dos talentos (cantidad en el que se estimaba el sepulcro de una mujer aludida en uno de los discursos del *corpus* demosténico, *vid. 45.79*), aunque en este último caso bien podría tratarse de una exageración retórica. Resulta evidente, por tanto, que estas cifras no serían asumibles para los *penetes*, una gran parte de los cuales incluso podría tener dificultades para acceder a enterramientos cuyo coste fuera comparativamente más “asequible”, como los 400 dr. en los que se calcula el precio de la terraza de la tumba y de las estelas de los enterramientos de Atenodoro y Dromocles de Ramnunte (Morris [1992] 1996: 138; Bergemann 1997: 141).

Frente a las cifras anteriores, un testimonio epigráfico datado *ca.* 367/6 a.C., recoge una cantidad mucho más baja, fijando el precio de dos enterramientos en 30 dr. (*Hesperia* 10, 14, n.1, ll. 25-30). Este testimonio, de seguir la interpretación de Nielsen *et al.*, podría ser indicativo de la existencia de enterramientos de muy bajo coste y, por tanto, asequibles para los ciudadanos más pobres (Nielsen *et al.* 1989: 414 *vs.* Davies 1971: xix, con n.3, para quien esta cifra no se correspondería con el precio completo de la sepultura, sino que sería el balance pendiente). Además, en opinión de dichos autores, si bien los gastos del funeral podían ser más algo más elevados, la tumba como tal no lo era tanto, ya que el precio de la “lápida” era de unos pocos óbolos, mientras que el coste de grabar uno o dos nombres en la piedra no superaría el dracma (*IG II² 1672.52; 1673.2*. Cf. Nielsen *et al.* 1989: 414, siguiendo

⁴¹⁴ Morris, en concreto, asume la exclusión de ciertos sectores de la población (entre ellos los “pobres”) de los “cementeros formales” de Atenas durante un periodo relativamente amplio antes del 510 a.C., momento a partir del cual los avances democráticos vendrían a alterar tal situación. Sobre esta cuestión *vid.* n. 409.

⁴¹⁵ Incluso dentro de aquellos que pudieran permitirse un mayor gasto en el monumento fúnebre existirían diferencias en cuanto al esfuerzo económico que esto supondría para el *oikos*.

⁴¹⁶ Según el propio Morris ([1992] 1996: 138) esta cantidad sería suficiente para sostener a una familia de cuatro miembros en el nivel de la subsistencia durante cinco/siete años.

a Burford 1969: 173ss., 196ss.). Así, según las estimaciones de Nielsen *et al.*, el precio total de un monumento funerario sencillo con una breve inscripción sepulcral no ascendería a más de 20 dr. y, probablemente, no costaría mucho más de 10 (aun contando con un pequeño relieve decorativo), por lo que, incluso ciudadanos de recursos bastante modestos podrían permitirse erigir una tumba (1989: 414)⁴¹⁷.

Individuos pobres o de bajo estatus social, probablemente residentes en el área del Falero o implicados en las actividades portuarias de dicho emplazamiento, parecen ser los ocupantes de buena parte de las tumbas (datadas entre el s. VIII a.C. y el periodo clásico) que han salido a la luz en los últimos años a raíz de la construcción del Stavros Niarchos Foundation Cultural Center (SNFCC) en el delta del Falero (Papadopoulou 2017: 163-4; *vid.* “Phaleron Bioarchaeological Project” y “SNFCC” en la bibliografía). Si bien ni las excavaciones ni los estudios de los restos han finalizado, tanto la “pobreza” o la inexistencia de los ajuares como los análisis del material óseo recuperado (que entre otras cosas evidencian estrés de los huesos de las extremidades superiores y de la espina dorsal como resultado de un trabajo físico duro y continuado, así como malnutrición crónica y anemia), apuntan, en efecto, a que una parte de tales individuos serían de estatus socioeconómico bajo o muy bajo (Papadopoulou 2017: 163-4; “Phaleron Bioarchaeological Project”; “SNFCC”)⁴¹⁸.

Junto a estos enterramientos “privados”, un número indeterminado de ciudadanos pobres de Atenas, al menos aquellos que hubieran caído en combate en defensa de la *polis*, podrían haber sido enterrados a expensas públicas (*demosiai*), recibiendo así el mismo reconocimiento que otros individuos de estatus socioeconómico más elevado que se hubieran distinguido igualmente por su entrega a la defensa de Atenas (Hdt. 1.30. Cf. Patterson 2006b: 21)⁴¹⁹.

[...] Los depositan luego en el sepulcro público, que está situado en el más bello arrabal de la ciudad [τιθέασιν οὖν ἐς τὸ δημόσιον σῆμα ὃ ἐστὶν ἐπὶ τοῦ καλλίστου προαστείου], y en el que siempre han enterrado a los que han muerto en la guerra, excepción hecha de los de Maratón a

⁴¹⁷ Este monto es estimado a partir del precio ordinario de las estelas de los decretos áticos del s. IV a.C., que oscila entre los 20 y los 30 dr., incluyendo posiblemente el relieve.

⁴¹⁸ No obstante, la información a la que tenemos acceso no nos permite determinar si se trata de ciudadanos o no ciudadanos ni tampoco la cronología a la que se adscriben los restos estudiados.

⁴¹⁹ Cabe notar que esta clase de enterramiento honoríficos a expensas públicas no estarían limitados solo a miembros del *demos* ateniense, sino que se extenderían también a extranjeros que hubieran muerto en Atenas y cuya actividad en vida se hubiera considerado valiosa para la *polis*, tal es el caso del *proxeno* Pitágoras de Selimbria, al que se habría erigido un monumento en las proximidades de la Puerta Sagrada dotado de una inscripción conmemorativa (*IG I³ 1154*; cf. Patterson 2006b: 22).

aquellos, en atención a su valor excepcional, les dieron sepultura en el mismo lugar de la batalla”.

(Th. 2.34.5)

Partiendo de este pasaje, así como de un comentario posterior de Pausanias (1.29.2), en el que se alude a un monumento para los atenienses caídos en batalla, cuyas tumbas se alzarían siguiendo la vía en dirección a la Academia, historiadores y arqueólogos han tendido a identificar un área extensa de tumbas próxima al Dípilon y a la Puerta Sagrada (en las inmediaciones a la vía que conduce a la Academia), con ese supuesto “cementerio” o “sepulcro público” que se reservaría para los muertos en defensa de la *polis* (p. ej.: Jacoby 1944; Clairmont 1983; Parker 1996: 131; Camp 2001: 263)⁴²⁰.

Es posible, postura en la que coincidimos con Patterson (2006b: 21), que a expensas públicas se enterrara también a aquellos que no podían costearse los gastos que implicaban el funeral y el sepulcro, por sencillos que estos fueran. Así, Aristófanes menciona la pobreza rampante de ciertos individuos que no pueden afrontar ni el coste de su propia tumba (Ar. *Ec.*, 592; *Pl.*, 555). En un sentido similar puede apuntar también un pasaje de la *Constitución de los Atenienses* (Arist. *Ath.*, 50.2), en el que, entre otras de sus funciones, se dice que los *astynomoi*: “[...] Retiran también a los que mueren en las calles, y tienen para ello siervos públicos [ἐν ταῖς ὁδοῖς ἀπογιγνομένους ἀναιροῦσιν, ἔχοντες δημοσίους ὑπηρέτας]”. En nuestra opinión, estos individuos “que mueren en las calles” podrían ser de muy variada clase, desde esclavos, extranjeros, ciudadanos pobres, mendigos, etc.; por lo que cabe pensar que, en ciertos casos, la familia podía reclamar el cuerpo para hacerse cargo del sepelio (como era su obligación), pero en otros casos podía ser que nadie preguntara por el fallecido. No obstante, parece que la ley ateniense preveía tanto esta eventualidad como el hecho de que la familia no pudiera (o no quisiera) afrontar el pago del entierro. En este caso, la responsabilidad recaía en el demarco del demo al que perteneciera el fallecido:

“[...] Respecto de los que en los demos murieron y a quienes nadie levantara, dé orden el demarco a sus parientes de que procedan a su levantamiento, los sepulten y purifiquen el demo el día en que hubiere muerto cada uno de ellos. Respecto de los esclavos ordénelo al amo, respecto de los libres a quienes tuvieren sus bienes; si no hubiere bienes el finado, ordénelo a los parientes del muerto. Si los parientes, tras haberlo ordenado el demarco, no lo levantan, el demarco adjudique que lo levanten, inhumen y purifiquen el demo por el menor precio que

⁴²⁰ Para esta cuestión y del concepto de “cementerio público”: Patterson 2006a: 54-6, 2006b, esp. pp. 27-31.

pudiere; si no lo adjudicare, incurra en multa de mil dracmas ante el tesoro. Lo que hubiere gastado cóbrelo por el doble a los deudores; si no llevare a cabo la exacción sea personalmente deudor ante los demotas [...].”

([Dem.] 43.57-8)⁴²¹

Siguiendo la interpretación de Patterson (2006b: 22-3), esta ley sería la prueba de que la Atenas clásica velaría por el enterramiento de sus muertos (especialmente por aquellos sin recursos o sin una familia que se hiciera cargo de ellos), haciendo de esta tarea una suerte de “deber público”⁴²². No obstante, queda conocer cuál sería la suerte, por ejemplo, de esos mendigos errabundos, que no perteneciesen a ninguno de los demos de Atenas. En nuestra opinión, y dadas las implicaciones que tenía en la mentalidad griega el hecho de privar a un individuo de sepultura, pensamos que es bastante posible, aunque no tengamos documentación que sustente esta hipótesis, que tales sujetos fuesen enterrados en una suerte de fosas comunes o enterramientos colectivos muy simples, quizá por los propios esclavos públicos encargados de recoger los cuerpos de las calles por orden de los *astynomoi*. Sin embargo, en ciertas circunstancias particulares, como comentaremos en el siguiente punto, sí que podría darse el caso de que, a algunos de estos individuos, se les negara sepultura en el Ática.

4.4.2. El espacio como símbolo de la exclusión del ciudadano empobrecido

Como ya hemos ido adelantando en este capítulo, la exclusión de ciertos espacios, especialmente de determinados espacios cívicos, y/o la prohibición de entrada en los mismos a los más pobres (o, al menos, el intento de llevar adelante dicho objetivo), simboliza, a la vez que refuerza en el plano del imaginario, pero también en el plano físico, la exclusión del ciudadano pobre de la *politeia*.

Empezando por el nivel más “bajo” de esta exclusión, en las páginas anteriores hemos señalado cómo, con frecuencia, el mendigo es representado en espacios caracterizados por su naturaleza liminal (independientemente de que estos sujetos pudieran ocupar o no en la “realidad” tales lugares). El carácter liminal de puertas, umbrales, tumbas, y otros espacios que se asocian con mendigos y errabundos contribuyen, pues, a remarcar la idea de que dichos individuos se encuentran dentro y fuera a la vez de la comunidad; o lo que es lo

⁴²¹ Trad. de J.M. Colubí Falcó (Madrid: Gredos, 1983); en adelante para las traducciones de esta obra.

⁴²² Es posible también que algunos ciudadanos ricos contribuyeran a título personal a financiar las exequias de sus compatriotas pobres, como relata Teopompo a colación de Cimón (Ath. 12.533a-c=*FGrHist* 115 F89; cf. Gallego 2008: 191-2).

mismo, dentro de la *polis*, pero excluidos de la *politeia* (Giammellaro 2013, 2018; Rougier-Blanc 2014: 112-4; Fernández Prieto 2017b).

En un pasaje ya citado de las *Leyes* de Platón (936c), el filósofo llega todavía más lejos, y propone expulsar a los mendigos del ágora de su ciudad ideal, o lo que es lo mismo, del núcleo de la vida cívica⁴²³. Esta medida utópica podría ponerse en correlación con una realidad ateniense en la que la pertenencia a la ciudadanía de una parte del *demos*, especialmente de los sectores más empobrecidos e incluso próximos a la *ptocheia*, comienza a ser cuestionada⁴²⁴. Un cuestionamiento que se manifiesta en el filósofo anterior en la expulsión (o intento de expulsión) de los más pobres del espacio cívico por excelencia de Atenas, y que culmina, tras la conquista macedonia de Atenas, con los censos de Antípatro (322/1 a.C.) y Demetrio de Falero (*ca.* 317/6 a.C.), a los que ya hemos aludido también anteriormente, que suponen la exclusión del cuerpo cívico de buena parte de los –hasta entonces– ciudadanos pobres de la *polis*⁴²⁵.

Otra circunstancia que podía conllevar la pérdida de los derechos de ciudadanía, era la pena de *atimia*. Ya en época de Solón, los campesinos endeudados y empobrecidos podían verse reducidos a la condición de *atimos*⁴²⁶, lo que traía aparejado la pérdida de la propiedad, la privación del honor y, en definitiva, la “muerte social” del individuo, que podría, además, ser maltratado con total impunidad (Valdés Guía 2006c: 158, 2007b). Si bien parece que el significado de la *atimia* no fue exactamente el mismo en época arcaica que en época clásica⁴²⁷ o, al menos, en el s. IV a.C., cuando esta haría más bien referencia a la pérdida de derechos de ciudadanía (McDowell 1978: 73-4; Gernet 1984; Sealey 1987: 114; Humphreys 1991: 33ss.;

⁴²³ K. Vlassopoulos (2007) define el ágora como un “espacio libre”, en tanto que por ella se mueven individuos de todas las condiciones y estatus.

⁴²⁴ *Vid.* p. ej. el *diapsephismos* llevado a cabo en el 346/5 a.C. a propuesta de Demófilo, que da lugar a reclamaciones y juicios de ciudadanía como el de Euxiteo (Dem. 57.31, 34-6, 42, 45), en el que la pobreza o la necesidad de trabajar (síntoma de *penia*) se convierte en un argumento que permite poner en duda la legitimidad de la ciudadanía del defendido por el orador. Cf. Plácido 1989: 69-72, 1999: 441-2.

⁴²⁵ El primero conllevó la privación de derechos políticos a aquellos con propiedades inferiores a los 2.000 dr., afectando a unos 12.000-22.000 individuos (D.S. 18.18.4-5: 22.000; Plu. *Phoc.*, 28.4: 12.000. Cf. Poddighe 2002: 59ss., con bibliografía y fuentes), parte de los cuales se reintegrarán nuevamente en la ciudadanía con Demetrio (quien rebaja el mínimo requerido a 1.000 dr.), aunque unos 9.000/10.000 permanecerán excluidos de esta (D.S. 18.74.3; Ctesicles *FGrHist* 245 F1= Ath. 6.272b-c).

⁴²⁶ Sobre la *atimia*, la evolución de su significado y la concepción del *atimos*, véase, entre otros: Ostwald 1955: 114; Hansen 1976: 75-90; Piccirilli 1976; Manville 1980: 213; Rhodes 1981: 158, 221-2; Vleminck 1981; Humphreys 1991: 33-5; Rihll 1991: 110-26; Carawan 1993b: 311; Hunter 2000: 18; Youni 2001; Patterson 2005: 74; Lanni 2006: 40; Valdés Guía 2007b; Avramović 2010; Kamen 2013: 71; Dmitriev 2015, con bibliografía. Otra interpretación: Van't Wout 2011a, 2011b: 126, con notas.

⁴²⁷ En época clásica la *atimia* castigaba principalmente a aquellos que cometían ofensas públicas, es decir, que afectaban a toda la comunidad, como a los deudores del estado o aquellos que trataban de librarse del servicio militar (Rihll 1991, p.114). Andócides incluye dentro de esta categoría los delitos de tiranía (*Myst.*, 106).

Valdés Guía 2007b: 100)⁴²⁸, las connotaciones de marginalización, criminalización y exclusión se mantendrían a lo largo del tiempo.

Los *atimoi*, así como otros individuos cuya condición podría asimilarse a estos, como los acusados de homicidio con atenuantes, se verían abocados al exilio, con la posibilidad de ser maltratados o asesinados impunemente en caso de regresar a su patria antes de obtener el “perdón” (*aidesis*) (Humphreys 1991: 35; Lévêque 1991: 5-9); un exilio que, en ciertos casos, podría traer como resultado la caída en la mendicidad y el vagabundeo (Purcell 1990: 59; Nieto 2010: 19-20). El mito nos provee de algunos ejemplos de individuos que, tras cometer accidentalmente un homicidio, se ven forzados a una vida errante, como la de un mendigo, tal es el caso, por ejemplo, de Belerofonte, a quien, a juzgar por las palabras de Diceópolis en *Acarnienses* (Ar. *Ach.*, 428-9), se representaría con el aspecto de un pobre mendicante. Asimismo, la *atimia* podía implicar también la confiscación de los bienes del acusado, la demolición de la casa familiar y la prohibición de ser enterrado en el suelo patrio (Purcell 1990: 58; Nieto 2010: 19-20)⁴²⁹.

Junto a las prohibiciones anteriores, el *atimos*, al igual que el ateniense que se prostituyera (Aeschin. 1.21), el cobarde y/o desertor (Aeschin. 3.176) o los que no tuvieran “las manos puras” (Dem. 24.60), tendría prohibida la entrada en algunos de los espacios públicos de la *polis*, como el ágora (o, al menos, en ciertos edificios y santuarios públicos de esta) y otros templos cívicos (sch. Aeschin. 3.176; cf. Humphreys 1991: 35; Lévêque 1991: 5-9; Valdés Guía 2003b: 34-5). De este modo, y especialmente en momentos “críticos”, como el *diapsephismos* previo a Clístenes: “Se produce, como el caso del *pharmakos*, una asimilación del homicida impuro y del ‘esclavo’, el privado de derechos de ciudadanía (*atimos*)⁴³⁰” (Valdés Guía 2003b: 35), categoría a la que se acercan otros elementos de la población, como los *thetes*, que van a ver peligrar ahora su inclusión en la *politeia* (*id.*). La relación ideológica entre estos individuos se mantiene, de hecho, en fechas posteriores, como podría percibirse en

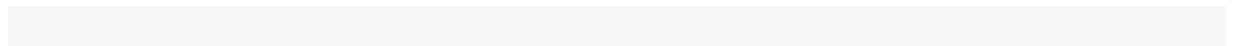
⁴²⁸ Hansen (1976: 79) opina que este sentido se remontaría ya a la ley del 490 a.C. (And. *Myst.*, 77-8, 107). Referencias a penas de *atimia*, quizás procedentes de leyes de época arcaica: Dem. 21.113, 23.62; Arist. *Ath.*, 16.19. Maltrato, muerte y confiscación de la propiedad de individuos que podrían categorizarse como *atimoi* en época clásica: Pl. *Grg.*, 486b-c, 508c-d; Aeschin. 1.183; [Dem.] 59.87.

⁴²⁹ Patterson (2006b: 33) señala que esta pena solo afectaría al enterramiento dentro del Ática y, que, en algunos casos, incluso, como los de Temístocles, Alcibiades o Hipérides, se habría permitido la posterior repatriación de los huesos de los acusados. Prohibición de enterramiento en el Ática para traidores y ladrones de templos: X. *HG*, 1.7.22. Sobre la privación de sepultura en el mundo griego: Patterson 2006b: 34-9; Helms 2007.

⁴³⁰ La legislación soloniana prohibiría a los esclavos el ejercitarse en los gimnasios (Aeschin. 1.138-9. Cf. Mactoux 1988: 338). Para el Cinosarges como espacio frecuentado por individuos de “clase baja”, *vid.* n. 127.

la proposición de Hipérides en el 338 a.C. de liberar e integrar en la ciudadanía a *atimoi*, metecos y esclavos (Lycurg. 1.41; [Plu.] *Vit. X. orat.*, 849a; Dio Chrys. 15.21. Cf. Mactoux 1980: 61; Gagarin 2000: 582; Valdés Guía 2003b: 35, con n.35).

En conclusión, el espacio y, en concreto, el espacio cívico, se configura como un elemento que sirve a un tiempo para remarcar y reforzar la posición de inclusión y/o de exclusión del “pobre” de la *politeia*, ya sea en el plano metafórico o simbólico, ya en el plano físico o material.



CAPÍTULO 5

ALIVIAR LA POBREZA: *MISTHOPHORIA*, RELACIONES DE DEPENDENCIA Y AYUDA MUTUA

A diferencia de la solidaridad, que es horizontal y se ejerce de igual a igual, la caridad se practica de arriba-abajo, humilla a quien la recibe y jamás altera ni un poquito las relaciones de poder.

(Galeano 1998: 319)

El texto del uruguayo Eduardo Galeano (1940-2015) con el que introducimos este capítulo recoge muy bien, desde nuestro punto de vista, los principios y/o valores que subyacen en términos generales tras la ayuda a los menesterosos en la actualidad, pero también, y aplicado al ámbito de nuestra investigación, el modo en el que se configuran las formas de “asistencia” a los pobres en la Atenas clásica. Así, E. Galeano establece una distinción neta entre relaciones “entre iguales” (categoría en la que dicho autor incluye la noción de “solidaridad” y en la que tendría cabida igualmente el concepto de “asistencia mutua”) y relaciones de naturaleza asimétrica (que aquel reduce a la idea de “caridad”, aunque como veremos a través del caso ateniense, estas adopten también otras formas).

Una vez concluido este breve preámbulo, nuestra intención en las siguientes páginas será realizar una pequeña aproximación a los recursos y/o mecanismos que la *polis* como entidad⁴³¹ u otros individuos a título personal ponen a disposición de los más pobres de la comunidad para aliviar su pobreza, los posibles intereses que se encuentran detrás de estas actuaciones (como puede ser, en el caso de las iniciativas públicas, la de favorecer la inclusión y participación política del *demos*) y las estrategias desarrolladas a nivel más familiar o local por los propios menesterosos para hacer frente a su situación. Algunas de estas cuestiones han sido abordadas recientemente, si bien desde un ángulo diverso, por C. Taylor (2017, cap. 5). Taylor, partiendo de la premisa sociológica de la “reproducción de la pobreza”⁴³², se interesa

⁴³¹ Entendiendo que detrás de estas medidas se encuentran las iniciativas de individuos o sectores políticos concretos, de tendencia democrática, sin desdeñar tampoco el papel ejercido por el propio *demos* en calidad de precursor, pero también de beneficiario de aquellas.

⁴³² Por “reproducción de la pobreza” se entiende el mantenimiento o transmisión de la condición de “pobre” de generación en generación; una situación en la que intervienen factores económicos, sociales, políticos y culturales. Se trata, pues, de “un fenómeno social, resultado de la acción dialéctica entre las estructuras y los agentes sociales, que en diferentes niveles y sin ser necesariamente conscientes de los mecanismos, producen y

por cuestiones como: la función cívica que habrían desempeñado la pagas públicas, los posibles mecanismos que existirían en los demos para aliviar la pobreza de sus convecinos (aunque termina por poner el enfoque en los beneficios para los ricos), las asociaciones voluntarias (que esta autora interpreta desde la óptica del “capital social”⁴³³), las estructuras de crédito y los sacrificios como fuente de provisión de alimento⁴³⁴. Algo anterior al análisis de Taylor, pero bastante reciente también, es el artículo que L. Cecchet (2014) dedica a la acción de “dar limosna” a los pobres (*gift-giving to the poor*) en el mundo griego, un tema que esta autora analiza en conexión con las relaciones de “don-contradón” propias de la antigua Grecia y sobre el que volveremos en este capítulo.

No se trata aquí, sin embargo, de hacer un repaso historiográfico sobre la “asistencia” a los menesterosos en la Atenas democrática o sobre las maneras en que estos tratarían de paliar su pobreza, sino de evidenciar la necesidad –a pesar de la existencia de trabajos muy recientes que se ocupan de algunas de estas cuestiones– de llevar a cabo un análisis más amplio y más profundo sobre los recursos, mecanismos y/o estrategias empleados o susceptibles de emplearse por los ciudadanos más pobres de la *polis* para hacer frente a su situación. Un análisis que, además, creemos, no ha de abordarse o, al menos, no exclusivamente, desde el modelo de la “perpetuación de la pobreza” que plantea Taylor, pues, aunque este pueda resultar adecuado para la cuestión de los créditos y de las relaciones de dependencia, deja fuera otros elementos, como las pagas públicas o la ayuda mutua, por nombrar solo algunos ejemplos⁴³⁵.

reproducen las condiciones que generan y multiplican la pobreza” (Gutiérrez 2011: 113-4. Cf. Bourdieu [1979] 1988: 122, 1989).

⁴³³ Para la noción de “capital social” *vs.*/ o en complementariedad con las nociones de “capital económico” y “capital cultural”, en tanto que variable que mide la colaboración o sociabilidad de un conjunto humano, así como aquellos aspectos que permiten que se desarrolle esta colaboración, *vid.* p. ej.: Bourdieu 1986, 1994.

⁴³⁴ Taylor, aunque parte de la óptica de la reproducción de la pobreza en la Atenas clásica, desde la que analiza las estructuras de crédito, las asociaciones voluntarias y el alimento provisto por los sacrificios (*vs.* lo que ella misma califica como una “consolidación de la riqueza” a fines del s. IV”), no considera otros elementos que, desde nuestro punto de vista, y en tanto que pueden conducir o conducen a relaciones de dependencia económica y social, resultan esenciales para comprender dicho fenómeno. Además, y aunque Taylor teóricamente pone el foco en las “experiencias” de los pobres, su análisis tiende a focalizarse en los elementos “externos” que contribuyen a aliviar o mantener la pobreza en vez de profundizar en las estrategias desarrolladas por los propios pobres para paliar su situación.

⁴³⁵ No obstante, y aunque Taylor señala que su objetivo principal es “explorar los factores que moldean la reproducción de la pobreza y la consolidación de la riqueza en la Atenas democrática” (2017: 150), añade que es también su pretensión interrogarse sobre las instituciones que proveen de los medios a través de los cuales ciertos aspectos de la pobreza podrían verse aliviados, así como sobre aquellos que habrían creado restricciones a esto último: “Poniendo el énfasis en los procesos sociales que alivian o refuerzan la pobreza podemos examinar las estructuras que mantienen a los atenienses (y no atenienses) pobres o les proveen de medios para vivir por encima de la subsistencia” (*ibid.*, 150-1). Para una crítica del enfoque adoptado por esta autora, *vid. supra*.

Teniendo presente lo señalado, consideramos más conveniente englobar todas esas fórmulas que tienen como fin o que, al menos, contribuyen a mitigar una situación de necesidad o de miseria (sea esta o no su intención principal), bajo el título de “medidas destinadas a aliviar la pobreza”, independientemente de que algunas de ellas puedan conducir luego a relaciones de sumisión que, a su vez, contribuyan a perpetuar la pobreza. En este sentido, el enfoque que adoptamos en el presente capítulo es doble: por un lado, la atención está puesta en los aspectos “asistenciales” y en las relaciones “patrono-clientelares”, o lo que es lo mismo, en las medidas “externas” que, presumiblemente, se destinarían o podrían servir para paliar la pobreza⁴³⁶; mientras que por otro, la aproximación a esta dimensión del fenómeno va a hacerse desde el enfoque de las “estrategias”, en otras palabras, desde una óptica que pone el acento en el protagonismo de los propios pobres en la mejora o alivio de su situación⁴³⁷.

La perspectiva anterior resulta coherente con la metodología y postulados historiográficos y sociológicos desde los que hemos decidido abordar el presente estudio. En concreto, la noción de “estrategia”, que heredamos del debate sociológico sobre el fenómeno, se adapta bien al caso ateniense, pues rompe con el modelo dualista “marginalización-integración” de los pobres, al asumir que estos no se hallan –o, al menos no siempre– al margen de la sociedad. De este modo, las estrategias de supervivencia, conservación y/o mejora enlazan con la noción de “red social”; es decir, el entramado de intercambios de bienes y servicios entre familias pobres para hacer frente a su vida cotidiana y social⁴³⁸, que incluye también las relaciones de tales familias con los sectores dominantes de la sociedad (Gutiérrez 2004a, 2011: 116-7)⁴³⁹.

⁴³⁶ Para el predominio de este enfoque en los estudios que abordan el fenómeno de la pobreza en el pasado, en general, y en el mundo griego, en particular, especialmente durante la segunda mitad del pasado siglo, pero también en las dos últimas décadas, *vid.* Capítulo 1.

⁴³⁷ Para la aproximación al fenómeno de la pobreza desde la óptica de “las estrategias” (“de existencia”, “adaptativas”, “de supervivencia”, “familiares de vida”, etc.) y su relación con la perpetuación y/o mejora de las condiciones de vida de los menesterosos, *vid.* Gutiérrez 2011: 116-7, con bibliografía. La aplicación de esta perspectiva a los estudios del mundo griego y romano se llevará a cabo de manera pionera por P. Garnsey (1988, 1998, 1999) y T. Gallant (1991) (*vid.* Capítulo 1).

⁴³⁸ La noción de “red social” remite, a su vez, a la concepción relativa de la pobreza y, concretamente, al modelo “participativo”. Si bien ese último enfoque no predomina en este estudio, donde adoptamos esencialmente una visión “desde fuera”, en parte por las dificultades que dicho modelo presenta para su aplicación en el mundo antiguo, creemos que este puede resultar útil para analizar esta dimensión concreta del fenómeno.

⁴³⁹ Somos conscientes de que la noción de “estrategias”, tal y como fuera formulada originalmente, puede llevar a descuidar toda una serie de aspectos culturales, sociales y simbólicos que definen la manera en la que una persona o familia se posiciona socialmente y que pueden constituir otras fuentes de recursos. No obstante, dicha noción ha sido reformulada por algunos autores, como A.B. Gutiérrez (2002, 2004a, 2007: 19-30, 2011: 119-33,

5.1. Remuneraciones públicas e iniciativa privada: problemáticas, fórmulas e intereses tras la “asistencia” a los pobres en la Atenas democrática

Como ya comentamos a raíz del desarrollo y estado actual de las investigaciones sobre la pobreza en los estudios históricos (y, más concretamente, en aquellos que se centraban en la Antigüedad clásica y el mundo griego, en particular), la cuestión de la asistencia a los menesterosos ha sido una de las dimensiones del fenómeno que ha captado un mayor interés entre los académicos. Señalamos también en su momento que una parte importante de las investigaciones llevadas a cabo en el marco de la Antigüedad clásica ponía el foco en el contraste u oposición entre el mundo pagano –donde no existiría la obligación moral de ayudar a los pobres– y el posterior desarrollo, con la llegada y afianzamiento del cristianismo, de una ética social articulada en torno a la noción de “caridad”.

En el siguiente epígrafe examinaremos brevemente estas cuestiones, centrándonos especialmente en la problemática que plantean las nociones de “caridad” y “asistencia” en el mundo grecorromano precristiano, así como en la “actitud” o “actitudes” –tal y como se desprende en las fuentes del periodo– que despiertan los menesterosos, en cuanto mercedores o no de auxilio y compasión.

5.1.1. “[...] La cosa más dolorosa de todas [es] vivir como un mendigo [...] [Pues] para [este] no hay ninguna ayuda ni tampoco respeto, consideración, ni compasión [...]”⁴⁴⁰: Moral social, sentir personal y la problemática de la asistencia a los menesterosos

El texto del espartano Tirteo (s. VII a.C.) con el que enunciamos el presente epígrafe parece apuntar, en efecto, a la completa inexistencia de una “moral social” o de un “sentir” o “compasión comunitaria” e “individual” por aquellos que se ven sumidos en la miseria extrema. Esta imagen se ha visto reforzada por las palabras de otros autores antiguos. Así, por ejemplo, Hesíodo, insta a su hermano Perses a trabajar y a atender sus cosechas, para que “nunca luego necesitado mendigues en casas ajenas sin recibir nada” (*Op.*, 394-5), una afirmación que tiene ya su antecedente unos versos antes, donde el poeta beocio proclama: “[...] da al que te dé y no des al que no te dé. A quien da cualquiera da, y a quien no da nadie da” (*ibid.*, 354-6). Una concepción similar se encuentra en un fragmento de Teognis de Mégara (*El.*, 1.278): “[...] y le aborrezcan igual que a un mendigo que llama a su puerta

2012), quien, aplicando el concepto de “capital social” y, en menor medida, los de “capital cultural” y “capital simbólico” enunciados por P. Bourdieu, amplía la noción de “red social” que incluye ahora tanto las prácticas concretas como las interacciones y a las representaciones sociales, culturales y simbólicas.

⁴⁴⁰ Tyrt. fr. 10.3ss=6.3ss. Adrados.

[στυγέους' ὅσπερ πτωχὸν ἐσερχόμενον]⁴⁴¹". Ya en época clásica, Platón, en un pasaje de las *Leyes*, afirma que:

“Digno de conmiseración no es el que tiene hambre o pasa un sufrimiento de ese tipo, sino el que es prudente o con una cierta excelencia [...], si sufre, además, alguna desgracia. Por eso, sería sorprendente, en un orden político y en una ciudad administrados incluso de manera mediocre, si alguien con esas características [...] hubiera quedado completamente desprotegido, como para caer en la mendicidad más penosa [εἶ τις ὄν τοιοῦτος ἀμεληθεῖη τὸ παράπαν, ὥστ' εἰς πτωχείαν τὴν ἐσχάτην ἐλθεῖν]. Por ello, el legislador puede darle a tal gente una ley como la siguiente [...]. Que no haya ningún mendigo en nuestra ciudad, pero si alguien intentare recolectar sus medios de vida con ruegos sin fin, los guardias del mercado deben expulsarlo del mercado, mientras que del casco urbano lo debe excluir la magistratura de los guardias urbanos y los guardias rurales han de expulsarlo del resto del país, arrojándolo más allá de la frontera, para que la región quede completamente limpia de una criatura semejante [Πτωχὸς μηδεὶς ἡμῖν ἐν τῇ πόλει γινέσθω, τοιοῦτον δ' ἂν τις ἐπιχειρῇ δρᾶν, εὐχαῖς βίον ἀνηνύτοις συλλεγόμενος, ἐκ μὲν ἀγορᾶς ἀγορανόμοι ἐξειργόντων αὐτόν, ἐκ δὲ τοῦ ἄστεος ἢ τῶν ἀστυνόμων ἀρχὴ ἀγορονόμοι δὲ ἐκ τῆς ἄλλης χώρας εἰς τὴν ὑπερορίαν ἐκπεμπόντων, ὅπως ἡ χώρα τοῦ τοιούτου ζώου καθαρὰ γίγνηται τὸ παράπαν]”

(Pl. *Lg.*, 936b-c)⁴⁴²

De este modo, la utopía platónica va más allá de la mera manifestación de una ausencia de compasión por los desamparados, para proponer directamente su expulsión de la comunidad. No obstante, un extracto del pasaje anterior deja entrever, desde nuestro punto de vista, un aspecto bien distinto. Así, y aunque Platón está hablando de la ciudad ideal, ese orden político y esa ciudad administrados de forma inadecuada o imperfecta podrían hacer referencia a Atenas, cuya forma de gobierno es cuestionada por el filósofo. Desde esta perspectiva, la situación de “total desprotección” a la que este último alude como una eventualidad casi imposible (tanto en la ciudad “real” como en la ciudad utópica), podría interpretarse en términos de la existencia de ciertas “garantías” o formas de “protección” en la *polis* para aliviar la situación de aquellos en dificultades, bien permanentemente, bien temporalmente.

Testimonios como los anteriores han llevado a la idea, como adelantábamos antes, de que la compasión hacia los pobres no formaba parte de la “conciencia social” griega; una idea

⁴⁴¹ Trad. de E. Suárez de la Torre (Madrid: Gredos, 2012).

⁴⁴² Trad. de F. Lisi (Madrid: Gredos, 1999); en adelante para todas las traducciones de las *Leyes*.

bastante extendida, que va a sustentarse, además, en argumentos como que “nunca se trata en las fuentes acerca de una ‘ἐπιμέλεια τῶν πενήτων’, en el sentido de lo que hoy entendemos por asistencia social o beneficencia” (Nieto 2010: 32). Más adelante volveremos sobre este punto y las matizaciones que, en nuestra opinión, pueden hacerse al mismo. Por el momento, nos interesa presentar esquemáticamente la manera en la que se ha ido articulando esta visión (todavía dominante hoy en día) sobre la asistencia a los menesterosos o, mejor dicho, sobre la inexistencia de una “asistencia social” destinada auxiliar a los más necesitados, debido a esa supuesta falta de “conciencia social” de la que hablan la mayoría de los estudiosos.

A. R. Hands iniciaba el primer capítulo de su monografía, dedicada a la caridad y a la ayuda social en Grecia y Roma, citando un pasaje de la obra *Hellenistic Civilization*, de W.W. Tarn, en el que este último, refiriéndose a las condiciones económicas y sociales de las ciudades griegas en época helenística, llegaba a apuntar que: “En medio de todo el sentimiento filantrópico y espíritu público de la época, la filantropía –en nuestro sentido de ayuda organizada de los ricos a los pobres– sería casi desconocida” (Tarn [1927] 1952, cf. Hands 1968: 11)⁴⁴³. Como señalara Hands en su momento, por “filantropía”, Tarn tenía en mente la noción oriental de “deber religioso”, heredada posteriormente por la ética cristiana, una postura similar a la esgrimida unos años más tarde por H. Bolkestein (Hands 1968: 11. Cf. Bolkestein [1939] 1979: esp. caps. 1 y 2 y pp. 418-25). Hands, no obstante, se distancia de ambos estudiosos en tanto que considera que el concepto de filantropía, al igual que el término “caridad”, pueden usarse de forma más amplia. En este sentido, dicho autor propugna la existencia de una brecha entre teoría y práctica de la caridad, de forma que esta última y los actos que la acompañan no vendrían motivados exclusivamente por la piedad y el “amor al prójimo”, sino que presentarían también un componente “utilitario” (Hands 1968: 11-2)⁴⁴⁴. En opinión de Hands, lo que diferencia a la filantropía en su acepción actual –judeocristiana– de la noción de filantropía de la Grecia antigua –precristiana– es que esta segunda entraña una relación de reciprocidad que está ausente en el caso de la primera (*id.*).

En línea con lo anterior, diversos estudiosos han señalado que el hecho de dar limosna a los pobres en el mundo pagano sería una práctica esporádica y no institucionalizada, puesto

⁴⁴³ La traducción al castellano es propia.

⁴⁴⁴ A este respecto, Hands evoca, entre otros, el estudio de W.K. Jordan sobre el resurgir de la filantropía inglesa en la centuria posterior al *Elizabethan Act* o *Act for the Relief of the Poor* (1597), que este último atribuye no solo a una creciente sensibilidad por el sufrimiento de los más desfavorecidos, sino también a la preocupación de los Tudor por mantener el orden público y a la doctrina de la tutela propuesta por el calvinismo (Jordan 1961. Cf. Hands 1968: 11-2).

que no existía ninguna prescripción ética, filosófica o religiosa que pautara un comportamiento en este sentido (*vid.* p. ej.: Meggitt 1998: 166; Parkin 2006: 60-1; Nieto 2010: 19-20, 32-5, 393-4)⁴⁴⁵. Ello no excluiría que, en la Atenas clásica, pudieran darse algunas acciones “caritativas”⁴⁴⁶ movidas por un sentimiento de auténtica “piedad” hacia los menesterosos; otra cosa es que tales prácticas respondieran a una determinada ética o valores religiosos arraigados en la sociedad, como sí es el caso de la moral judeocristiana. A este respecto resultan especialmente ilustrativas las palabras de T. Frank, quien, en un trabajo publicado en la primera mitad del siglo pasado, apuntaba que:

“Solo porque el cristianismo hubiera descubierto lo bien que servía el instinto altruista para los fundamentos de la religión, no tenemos que asumir que este no existiera antes. Lo hizo, pero se expresó de otras formas”

(Frank 1932: 97)⁴⁴⁷

En efecto, como ya notaran en su momento Bolkestein (1939) y, en cierta medida, Hands (1968: esp. cap. 6), la costumbre de dar a los necesitados se encuentra ya en la Atenas clásica y en otros lugares del mundo griego, en conexión, sobre todo, con las prácticas místicas y los rituales órficos. Asimismo, y aunque Bolkestein y Hands hayan puesto en cuestión la naturaleza del vínculo entre Zeus y los mendigos, partiendo, entre otras cosas, de la inexistencia de un Zeus *Ptochos*⁴⁴⁸, resulta innegable que existe un vínculo especial entre este dios –como *Xenios*, *Hikesios* o *Eleutherios*– y los sectores más pobres y marginados de la comunidad. Por tanto, y si bien es cierto, como indicara Hands para el caso de Zeus *Hikesios*,

⁴⁴⁵ Para H. Bolkestein ([1939] 1979: 114, 200) no había evidencia alguna de que valores como *ἔλεος* y *πραότης* (“compasión”, “piedad”) fueran dirigidos específicamente hacia los pobres. En una línea similar, aunque sin referirse estrictamente a los pobres, sino a los “discapacitados”, M.L. Rose afirma que las categorías de “piedad [y] caridad [...]” no tendrían cabida en la Antigüedad, sino que “estas se aplican hoy día anacrónicamente a los análisis [...] de la Grecia antigua” (Rose [2003] 2006: 6 *vs.* Garland [1995] 2010: esp. p. 2).

⁴⁴⁶ El empleo del término “caridad” para describir este tipo de prácticas en la Grecia y Roma precristianas se considera, por norma general, anacrónico, en tanto que lleva implícita la connotación de “dar (a los pobres) sin recibir nada a cambio” (una connotación que se vincula con el desarrollo de la ética cristiana o judeocristiana, *vid.* p. ej.: “Charity” en la *Encyclopaedia Britannica*); razón por la cual evitaremos su uso en la medida de lo posible. No obstante, en la respectiva entrada del *DRAE* el acento no se pone en el componente cristiano, sino en la acción en sí de dar a los menesterosos: “actitud solidaria contra el sufrimiento ajeno”, “limosna que se da, o auxilio que se presta a los necesitados”. Se trata, por tanto, de una definición más amplia de la idea de “caridad”, que puede incluir también, desde nuestro punto de vista, y en línea con lo defendido por Hands (1968: 11-2), algunas de las prácticas que se dan o que podrían haberse dado en la Atenas clásica.

⁴⁴⁷ La traducción al castellano es propia.

⁴⁴⁸ Bolkestein, refiriéndose al mendigo en la *Odisea*, argumentaba que el vínculo entre aquel y Zeus era fruto de la dramatización de la obra (Bolkestein [1939]1979: 179-80). Hands, por su parte, y en una línea similar, señalaba que el caso de Ulises era excepcional, porque este era solo “un mendigo por accidente”, y que la actitud normal hacia estos sujetos era enviarlos lejos, una actitud que, según él, no presentaba problemas desde el punto de vista religioso (Hands 1968: 78).

que este se conecta con los suplicantes, en general, y no con los mendigos, en particular (Hands 1968: 78), no lo es menos, como venimos argumentando, que mendigos errabundos, extranjeros y suplicantes aparecen con frecuencia estrechamente vinculados entre sí, de forma que Zeus, como *Hikesios* es también dios de los mendigos y errabundos.

En relación con este último asunto, y desde un enfoque que se aproxima más al nuestro, L. Cecchet (2014: 158), remitiéndose principalmente a la *Odisea*, ha subrayado que el hecho de dar comida, ropa y alojamiento a mendigos y vagabundos sería considerado un comportamiento moral social adecuado al menos desde época arcaica. La explicación, según esta autora, habría que buscarla en el estatus “sagrado” del suplicante en el *ethos* griego y en el hecho de que el mendigo que pide alimento sería contemplado como un tipo particular de suplicante (*ibid.*, 159). En opinión de Cecchet: “Dar a alguien que pedía sería visto [en la antigua Grecia] como una acción justa; el punto central es que esto nunca se consideraría una acción libre de reciprocidad” (*id.*)⁴⁴⁹. En otras palabras, toda “limosna” conllevaría una suerte de contrapartida por el lado de aquel que se beneficiaba de ella⁴⁵⁰.

Ahora bien, aunque coincidimos con la autora anterior en la existencia de una cierta ética o moral que protege al suplicante y en el hecho de que tal protección podría extenderse hacia el mendigo por su cercanía a esta figura, discrepamos de su propuesta al menos en un aspecto, aquel, precisamente, que Cecchet considera el “punto central” en torno al cual va a articularse la “moral” o “conciencia social” que está detrás de la ayuda al menesteroso: la idea de reciprocidad. Desde nuestra punta de vista, en cambio, el auxilio a los pobres no siempre tuvo o pretendió tener una contrapartida en los términos que esta autora o Hands suponen.

La existencia misma de las pagas públicas (nos referimos concretamente a aquellas destinadas a incentivar la participación de los más pobres en las instituciones de la *polis*, pero también a las remuneraciones reservadas para los huérfanos o los mutilados de guerra) pone en evidencia, a nuestro modo de ver, la presencia de una cierta “conciencia social” o, al menos, “cívico-social” en la Atenas democrática, que incluye entre sus valores la ayuda al “necesitado” y al “débil” de la comunidad (si bien es cierto que, en el caso de la *misthophoria*, puede haber primado la intencionalidad político-participativa). En cualquier caso, el sistema de pagas públicas supone que, hasta cierto punto, la asistencia a los ciudadanos con menos recursos –materiales o de otra clase– pasa a ser responsabilidad

⁴⁴⁹ La traducción desde el inglés es nuestra.

⁴⁵⁰ Cecchet va más allá de la propuesta de Hands (1968: 26-48, esp. p. 30) para incluir dentro de esta “reciprocidad” las relaciones patrono-clientelares.

material y moral de la *polis*, esto es, de la comunidad cívica en su conjunto, que garantiza de este modo un mínima “redistribución” económica entre sus integrantes.

Esa “conciencia social” es visible también, en nuestra opinión, en el discurso público sobre la pobreza que se articula en Atenas durante el periodo clásico. Como bien ha puesto de relieve la misma L. Cecchet en sendos trabajos publicados en 2013 y 2015, respectivamente⁴⁵¹, los atenienses serían especialmente sensibles al tema de la pobreza y se sentirían inclinados a empatizar con aquellos de sus conciudadanos que se hubieran visto sumidos en la miseria o que, por su pobreza, hubieran recibido un trato vejatorio por parte de otros individuos. Dicha sensibilidad y empatía hacia los menesterosos y su situación explican, por ejemplo, que los oradores áticos recurrieran frecuentemente a la pobreza como instrumento retórico con el que conmover y/o agitar a los jurados para lograr un veredicto favorable (Cecchet 2013; 2015, esp. caps. 4 y 5). A juicio de esta autora, todo ese despliegue persuasivo no obedecería necesariamente a un dominio de los *penetes* en los *dikasteria* (quienes podían verse movidos a apoyar a aquellos con quienes compartían unas vivencias similares), sino al calado en todos los miembros de la sociedad y, concretamente, del cuerpo cívico, de ciertas percepciones e ideas sobre la pobreza, las cuales formaban parte del imaginario colectivo sobre el fenómeno. Este imaginario se habría ido articulando al menos desde época arcaica para terminar por consolidarse con la llegada de la democracia, cuando a la “piedad” o “compasión” por el mendicante como enviado de Zeus o por aquellos que se han visto en la miseria debido a un infortunio, se suma la idea de una “buena pobreza”, identificada con los valores democráticos del autocontrol y la moderación (Cecchet 2013: 54-7, 63-4; 2015, esp. pp. 20-5, 88-101, 185-236)⁴⁵²:

“[...] Independientemente de cuáles puedan ser los orígenes sociales de ciertas visiones y valores [sobre la pobreza], en nuestras fuentes estas son presentadas como verdades universalmente conocidas que cualquier ateniense, rico o pobre, aceptaría [...]. Si miramos la poesía épica del período arcaico y de nuevo las tragedias atenienses del s. V, podemos discernir fácilmente que los pobres y los indigentes a menudo se presentan como objeto de piedad [...],

⁴⁵¹ Para la pobreza en los oradores áticos, *vid.* también: Ober 1989: 192-247 (esp. pp. 198-202), 1994. Ober, no obstante, pone el acento en la canalización de la violencia social y el descontento de los más pobres hacia los más ricos y su relación con la articulación de un sistema combinado de liturgias, impuestos y multas, cuyo peso recaería sobre los atenienses más acaudalados. En este sentido, el papel que la pobreza juega en el discurso debe ponerse en correlación con la contraposición que se establece en el plano retórico entre los “buenos ricos” (aquellos que cumplen con sus obligaciones financieras, al punto de empobrecerse) y los “malos ricos” (quienes tratan de eludir sus compromisos cívicos) (*id.*).

⁴⁵² Para el imaginario social en torno a la pobreza y las representaciones literarias de esta (con especial hincapié en la visión negativa del fenómeno), *vid.* Capítulos 6 y 7.

[cuando] estas obras no se dirigieron exclusivamente a una audiencia de individuos pobres, ni fueron una expresión artística de los estratos inferiores de la sociedad ateniense. [...] El hecho de que las representaciones de los pobres en la tragedia, comedia y en los discursos forenses presenten muchos rasgos comunes [...] sugiere que estos aspectos habrían penetrado en la percepción y el imaginario colectivos sobre la pobreza”

(Cecchet 2013: 63-4, con n.84)

El desarrollo y consolidación de todo este imaginario colectivo al que alude la autora anterior, en el que la pobreza –al menos lo que aquella denomina como “pobreza activa”, *vid.* Cecchet 2015: 185-208, esp. pp. 194-208– no solo no es contemplada “negativamente” o, mejor dicho, no es motivo de desprecio⁴⁵³, sino de compasión o empatía, al punto de convertirse en un instrumento discursivo muy poderoso, apuntan de nuevo hacia la existencia de una “conciencia social” sobre la pobreza, al menos entre determinados sectores de la población.

Nuestra postura, por tanto, se distancia de los presupuestos enarbolados por Bolkestein ([1939] 1979: esp. caps. 1 y 2 y pp. 418-25), Hands (1968: esp. caps. 1-3), Meggitt (1998: 166), Parkin (2006: 60-1) o Nieto (2010: 19-20, 32-5, 393-4), puesto que consideramos que en la Atenas democrática sí que existió una cierta “conciencia social” hacia el problema de la pobreza y hacia aquellos que podían verse sumidos en ella, como bien han puesto de relieve autores como Dillon (1995), Garland ([1995] 2010: esp. p. 2), Bearzot (2015: 17-27) o Penrose (2015: 508), entre otros. Esta “conciencia social”, no obstante, difiere del *ethos* propio de la moral judeocristiana, en el que la pobreza se convierte en una virtud y la ayuda al pobre en un pilar central del mismo. Así, y aunque, como hemos visto, en el mundo griego existe también una conexión desde época arcaica entre la ayuda al pobre, asistencia a los ciudadanos con menos recursos (en especial al mendigo suplicante) y el ámbito religioso-cultural que no debe desdeñarse, la manera en la que dicha conciencia social se configura tiene mucho que ver igualmente con los propios desarrollos democráticos que vive Atenas durante el s. V a.C. y buena parte del IV.

En definitiva, creemos que la asunción de la inexistencia de una conciencia social en torno a la pobreza en el mundo grecorromano precristiano no se corresponde –ni se sostiene– con las evidencias que, en sentido opuesto, proporciona la Atenas democrática. Por el

⁴⁵³ Es importante diferenciar entre el hecho de que la pobreza pueda ser vista como algo negativo, como una suerte de “mal” o de “enfermedad” que aqueja al individuo, y el hecho de que el pobre sea contemplado en los mismos términos peyorativos. Sobre estas y otras cuestiones volveremos en los Capítulos 6 y 7.

contrario, consideramos que aquella responde a una visión sesgada de esta dimensión del fenómeno, que deja traslucir lo que posiblemente son una serie de prejuicios enquistados – derivados en parte de una óptica cultural judeocristiana– sobre el mundo pagano y la manera en la que este trataría a los más débiles de la sociedad. Es cierto, no obstante, que la *polis* ateniense no desarrolló una noción de “caridad” similar a la cristiana, para empezar, porque en la religión “oficial” de Atenas la ayuda al menesteroso no tiene un papel equiparable al que esta desempeña en el cristianismo, como hemos comentado más arriba; pero también, porque la “asistencia” o “sostenimiento” de los más pobres y/o débiles⁴⁵⁴ de los ciudadanos se concibe, durante buena parte de la democracia, como un “deber social” de la comunidad –este es el punto clave– y no en términos de “beneficencia”⁴⁵⁵.

A la visión “negacionista” anterior pueden haber contribuido igualmente testimonios como los citados de Hesíodo (*Op.*, 354-6, 394-5), Tirteo (fr. 10.3ss.=6.3ss. Adrados), Teognis (*El.*, 1.278) y Platón (*Lg.*, 936b-c), en los que se transmite una imagen del mundo griego marcada por la falta de compasión hacia el menesteroso. No obstante, hay que tener presente que la mayoría de estos testimonios provienen de época arcaica y de otros lugares del mundo griego, con lo cual, no necesariamente tienen que reflejar la situación de Atenas en época clásica. Además, al menos en el caso de algunos de los autores mencionados, estos pueden estar ofreciendo una visión sesgada, fruto de concepciones aristocráticas y oligárquicas – negativas– de la pobreza, las cuales se vinculan, como ya hemos visto, con la percepción negativa del trabajo y, especialmente del “trabajo para otro” y, en el caso concreto de la Atenas democrática, con la crítica al sistema de pagas públicas o *misthophoria* (que favorece la integración y participación política de los sectores más bajos del *demos*, incluidos los *thetes*, debilitando los lazos de dependencia que estos mantenían con los poderosos de la *polis*). Asimismo, la falta de conmiseración hacia los necesitados, visible en textos como los anteriores, se conecta, también, como veremos en el Capítulo 7, con la crítica a la “*argia*”, esto es, “la pereza”, “la ociosidad”, en su sentido peyorativo como “contravalor” cívico y “delito”.

En conclusión, y si bien es cierto que en el mundo griego pagano, en general, y en la Atenas clásica, en particular, la ayuda al pobre no ocupa –al menos no aparentemente– una posición tan central como lo hace en la ética judeocristiana, eso no significa, como afirmaba

⁴⁵⁴ Esta cuestión será matizada más adelante.

⁴⁵⁵ Para la oposición entre “deber social” vs. “caridad”, *vid.* p. ej.: Morell 2002: 103; Donzelot 2007: 82; Iglesias Vila 2013: 347.

Bolkestein ([1939] 1979: 95-115, 200), seguido por otros autores, que los pobres y otros individuos susceptibles de verse sumidos en la pobreza no fueran objeto de solidaridad y asistencia⁴⁵⁶. La introducción de la *misthophoria* y de las ayudas para huérfanos y mutilados de guerra supuso el desarrollo en la Atenas democrática de un sistema de “protección” o “ayuda estatal” que, pese a no ser comparable en ningún caso con el actual sistema de asistencia social o de beneficencia, como bien indicaba E.A. Nieto (2010: 32), sí que: “permite una cierta redistribución del dinero público controlado por los organismos representativos de la democracia, que garantiza la satisfacción de los [ciudadanos] más necesitados, dentro de un sistema solo comprensible en la ciudad antigua” (Plácido 2009: 16).

5.1.2. *Misthophoria*: entre el servicio público y la “asistencia” a los necesitados

Tal y como comentamos en el Capítulo 3, las primeras formas de *misthos* o “pagas”⁴⁵⁷ por el desempeño de un servicio público a la *polis* van a ver su aparición durante la época del Imperio. A esta suerte de remuneraciones, entre las que se encuentra el *misthos* militar, pero también otras retribuciones vinculadas a la participación en ciertas instituciones políticas, como el *dikastikon* y el *bouleutikon* (o, en un momento posterior, el *misthos ekklesiastikos*), habría que sumar también aquellas que no responden, o al menos no directamente, al ejercicio de una labor pública, como son la *diobelía* y las ayudas que se destinan a los huérfanos y mutilados de guerra.

Dado que en el citado capítulo aludimos ya a la naturaleza y particularidades de las diferentes pagas que gratificaban al ciudadano de Atenas por el cumplimiento de un servicio público a la *polis*, en este epígrafe vamos a limitarnos únicamente a hacer un breve repaso de las mismas, para centrarnos en mayor medida en esas aportaciones económicas que se destinan a los sectores más débiles del cuerpo cívico y que, como argumentaremos, se relacionan directamente con la pobreza existente o potencial de sus beneficiarios⁴⁵⁸.

5.1.2.1. *Misthotoi al servicio de la democracia ateniense*

Como ya hemos visto, la introducción del *misthos* “público” obedece o sirve, al menos, a un doble propósito: por una parte, favorece la participación real y activa de los sectores más

⁴⁵⁶ En opinión de este estudioso, solo ciertos individuos y/o grupos (entre los que aquel incluía a padres, ancianos, amigos, huéspedes, conciudadanos, víctimas de injusticias o desgracias, suplicantes, huérfanos y viudas, y entre los que no estaban los pobres), eran merecedores de solidaridad y asistencia para los griegos (Bolkestein [1939] 1979: 95-115).

⁴⁵⁷ Para las dificultades a la hora de traducir el término “*misthos*”, *vid.* n. 158.

⁴⁵⁸ Frente a Bolkestein ([1939] 1979: 95-115), quien consideraba la asistencia a estos grupos independientemente de su relación con la pobreza.

pobres del *demos* en las instituciones atenienses (en tanto que proporciona un sostenimiento financiero que les permite cumplir con sus deberes políticos)⁴⁵⁹; por otra, aunque estrechamente relacionada con la anterior, provee a aquellos de una “ocupación” (véase especialmente el *misthos* por el servicio en la flota, si bien puede hacerse una lectura similar para la labor ejercida en las instituciones de gobierno democráticas), cuyo desempeño se ve recompensado con un estipendio que ayuda a completar los ingresos familiares, cuando no se erige en la principal y/o única fuente de recursos del *oikos*. Ambos objetivos se vinculan, a su vez, a un tercero, y fundamental, que es el de lograr una mayor autonomía del *demos* frente a los poderosos de la *polis*, una cuestión sobre la que volveremos en el epígrafe siguiente, cuando hablemos de las relaciones de dependencia como forma de protección⁴⁶⁰. La importancia de la *misthophoria* para la participación política de los sectores más pobres del *demos* es puesta de manifiesto en un conocido pasaje del *Discurso fúnebre de Pericles* que recogemos a continuación:

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

(Th. 2. 37.1)

Pasando ahora a detallar las diferentes formas de *misthos* público, la primera actividad en contar con una retribución a expensas públicas sería el servicio militar. En efecto, y como vimos en el Capítulo 3, la labor de los *thetes* en la flota parece remunerada desde las mismas guerras médicas (fuentes posteriores señalan que los remeros de Salamina recibirían un total de 8 dr. por su servicio, cf. Arist. *Ath.*, 23.1; Plu. *Them.*, 10.4), aunque habría que esperar a la institución de la Liga de Delos para que el *misthos* militar se estableciera formalmente. Los autores antiguos, no obstante, no se ponen de acuerdo respecto a la paternidad de esta medida,

⁴⁵⁹ A este respecto véase Markle (1985: 277-81) sobre el *dikastikon*. Matizan la postura de Markle: Halstead 1987: 85; Sinclair 1988: 129; Gallant 1991, esp. pp. 27-34; Pritchard 1994: 124-4; Dillon 1995: 35; Sing 2010: 109-10.

⁴⁶⁰ Para la concepción del *misthos* en términos de “patronazgo comunitario” y las críticas a esta visión, *vid. n.* 160.

de la que también se benefician los hoplitas (cuyo grueso, como ya hemos comentado, estaría conformado por aquellos que integraban la *telos* de los *zeugitai*)⁴⁶¹ y otros sectores de la población⁴⁶². De este modo, y mientras que para ciertos autores la instauración del *misthos* militar sería obra de Cimón (Plu. *Cim.*, 11.2-3; Iust. *Epit.*, 2.6.4.); para otros, en cambio, se trataría de la primera “paga pública” implantada por Pericles (sch. Dem. 13.11)⁴⁶³.

No existe tampoco consenso entre los estudiosos modernos sobre el monto al que ascendería el *misthos* militar en el s. V a. C. Por lo que concierne a los remeros, la diversa interpretación de las fuentes⁴⁶⁴ ha llevado a los más optimistas a defender la cuantía de 1 dr. al día (Gomme, Andrewes y Dover 1970: 293, 1981: 97-8; Rhodes 1981: 306; Loomis 1998: 55-6; Pritchard [2015] 2017: 127), mientras que los más pesimistas abogan por reducir esta cifra a 3 ob. al día (una cantidad que se elevaría a 1 dr. solo en circunstancias especiales, como la expedición a Sicilia, cf. Pritchett [1971]1974: 3-24; Markle 1985: 276)⁴⁶⁵. En el caso de los hoplitas, la paga militar podría haberse situado en torno a 1 dr. diario hasta la citada expedición, a partir de la cual se reduciría a 3 ob., para descender nuevamente a 2 ob. al día al término de la guerra del Peloponeso (Th. 3.17, 6.31.3; cf. Jones 1957: 12; Ridley 1979: 521-2; Loomis 1998: 46)⁴⁶⁶.

Para el s. IV a.C. (y probablemente durante buena parte de él), el *misthos* militar se situaría de nuevo en los mínimos anteriores al desastre de Sicilia, con unos 4 ob. al día en calidad de *misthos* propiamente dicho, a los que sumarían otros 2 ob. al día como *siteresion* (Loomis 1998: 57-8; Pritchard 2012: 54). En el caso de la flota, el pago de la parte correspondiente al *misthos* de las tripulaciones continuaría siendo responsabilidad de la *polis*, aunque es bastante probable que, a menudo, los trierarcas tuvieran que adelantar el dinero de sus propios fondos para evitar desertiones, además de los complementos que servían para

⁴⁶¹ Para el debate en torno a la hipótesis de que los *thetes* no solo sirvieran como remeros, sino que pudieran también combatir como hoplitas en las naves, *vid.* n. 138.

⁴⁶² Cabe recordar que el *misthos* militar, aunque de especial importancia para los sectores más bajos del *demos* (sobre todo para los *thetes*), no se restringe únicamente a estos grupos. A este respecto, en particular en alusión al *misthos* para los caballeros, *vid.* p. ej.: Bugh [1988] 2014: 193, 215, 223; Loomis 1995; 1998: 32-61, esp. pp. 45-6, con n. 54.

⁴⁶³ Para la posibilidad de que dicho *misthos* estuviera instituido formalmente al menos desde la década de los sesenta o cincuenta del s. V a.C., *vid.* n. 180, con fuentes y bibliografía.

⁴⁶⁴ Th. 6.31.3, 8.45.2.; X. *HG*, 1.5.4-7; Plu. *Alc.*, 35.4.

⁴⁶⁵ En relación con este debate, Gabrielsen ha llamado la atención sobre la necesidad de distinguir entre este *misthos* sufragado por la *polis* y otras posibles cantidades que los remeros pudieran recibir, por ejemplo, de los trierarcas (Gabrielsen 1994: 111-2. Cf. Th. 6.31.1-13).

⁴⁶⁶ Loomis sugiere la posibilidad de que, tras la reducción sufrida al final de la guerra (cuando el monto del *misthos* militar descende de manera generalizada), este pasara a cubrir únicamente el coste de las raciones, dejando así de ser un auténtico “*misthos*” (Loomis 1998: 46, con n. 59).

“redondear” estas asignaciones de procedencia estatal ([Dem.] 50.11-2, 14-6, 25, 36; Dem. 51.5-6. Cf. Amit 1962; 177-8; Pritchard [2015] 2017: 126-7)⁴⁶⁷. En relación con lo anterior, cabe notar asimismo que, aunque en el s. IV a.C. la flota continúa siendo una fuente de empleo para los ciudadanos pobres, quienes todavía constituyen una parte importante del personal de los navíos (X. *HG*, 5.4.61; [Dem.] 50.29. Cf. Burckhardt 1995, 1996: 76-153; Pritchard 2010: 50-2), ciertas evidencias apuntan al incremento de las dificultades para completar las tripulaciones (X. *HG*, 6.2.10-11; Dem. 3.5, 4.43) y a la necesidad cada vez mayor de recurrir al empleo de mercenarios⁴⁶⁸. Un problema que podría ponerse en conexión con el descenso demográfico que tiene lugar a fines del s. V a.C., pero, sobre todo, con los intermitentes apuros financieros que atraviesa la *polis* durante buena parte de esta centuria, que provocarán cierta inseguridad en el cobro del *misthos* (Isoc. 7.82; X. *HG*, 5.4.66. Cf. Plácido 1980: 32).

Por lo que respecta a las formas de *misthos* que gratifican la participación de los ciudadanos en las instituciones políticas de Atenas⁴⁶⁹, las fuentes clásicas atribuyen a Pericles la creación de la primera de estas: el *dikastikon* o pago por el servicio como jurado (Arist. *Pol.*, 1274a 10; *Ath.* 27.4; Pl. *Grg.*, 515e; Plu. *Per.*, 9.2-3)⁴⁷⁰. Según los testimonios antiguos, los jurados recibirían una paga diaria de 2 ob., cifra que se elevaría a 3 con Cleón (Ar. *Eq.*, 51, 797-800; sch. Ar. *V.*, 88, 300; sch. Ar. *Au.*, 1541), la misma cantidad que se percibiría en el s. IV a.C. (Arist. *Ath.*, 62.2. Cf. Markle 1985: 265, 285; Sing 2010: 92). Como argumentamos ya en el Capítulo 3, el servicio como jurado resultaría especialmente atractivo para los ciudadanos más pobres, sobre todo para aquellos sin propiedad o con pocas propiedades, quienes encontrarían en esta actividad una forma de completar sus exiguos ingresos (Ar. *V.*, 303-11, 550-2, 684-713; [X.] *Ath.*, 1.18; Isoc. 7.54; Arist., *Ath.*, 41.2; Dem. 21.182; 24.183. Cf. Markle 1985: 271-3; Hansen 1991: 184)⁴⁷¹. Junto a los beneficios económicos, el dominio de los *dikasteria* por los *penetes* haría posible una mayor intromisión del *demos* y, en especial, de su sector más bajo, los *thetes*, en el gobierno de la *polis*, gracias a la jurisdicción

⁴⁶⁷ Para esta situación ya en el contexto de la guerra del Peloponeso, *vid.* Th. 6. 31.3, 6.31.5

⁴⁶⁸ *Vid. supra* n. 251

⁴⁶⁹ Para la posible distinción, entrado el s. IV a.C., entre *misthos* y el dinero pagado *eis sitesin* o la propia *sitesis* *vid.* n.159.

⁴⁷⁰ Para la fecha de implantación del *dikastikon* (entre la década de los cincuenta y de los treinta del s. V a.C.), *vid.*: Rhodes 1981: 339-40; Block 2009: 148, n. 23; 2015: 93).

⁴⁷¹ Para la importancia del *dikastikon* para los ciudadanos pobres, especialmente *thetes* de edad avanzada, posiblemente no aptos ya como remeros, *vid.* esp. Ar. *V.*, 303-11, 550-2, 684-713. En contra de esta postura: Jones 1957: 36-7, 124; Perlman 1967: 163; Dover 1974: 34-5. Para una síntesis: Markle 1985: 271-3, 281-9; Hansen 1991:184.

que los tribunales populares poseían sobre los procedimientos relacionados con el desempeño de las funciones de los magistrados y la actividad de los líderes políticos de Atenas (*euthynai*, acusaciones de *eisangelia eis ton demon*, procesos de *graphe paranomon*, etc.) (Hansen 1974, 1975: 21-8, 1976, 1980: 93-4, 1991: 205-18; Sing 2010: 21-59, 94).

Las críticas que emanan contra la citada institución desde posiciones críticas a la democracia (Isoc. 7.24-7; 8.130; Pl. *R.*, 374b; *Grg.*, 515e) y el hecho de que en el golpe del 411 la paga a los jurados fuera eliminada, junto a la mayoría de las remuneraciones por el ejercicio de las *archai* (Th. 8.65.3, 8.97.1 Arist. *Ath.*, 29.5, 33.1), junto a otras evidencias como, por ejemplo, el perfil sociológico que Aristófanes hace de los jueces como “pobres” y “ancianos” (Ar. *V.*, 303-11, 550-2, 684-713), parecen corroborar esta hegemonía de los *penetes* en los *dikasteria* de la que venimos hablando. Esta imagen se refuerza, además, como ya comentamos, por el papel que la pobreza desempeña en el discurso de los oradores áticos, donde las recurrentes proclamaciones de necesidad y miseria se convierten en un mecanismo retórico habitual para apelar a las emociones de unos jurados que, muy posiblemente, se sentirían identificados con esa situación o tentados de empatizar con quienes se encontraban sumidos en ella (Ober 1989: 192-247, 1994; Cecchet 2013, 2015: 145-225)⁴⁷². A partir del s. IV a.C., los ciudadanos de edad avanzada encuentran también una fuente de recursos en la participación en el cuerpo de árbitros, cuyo servicio era obligatorio para aquellos que habían alcanzado los sesenta años de edad (Arist. *Ath.* 53.2-6; *Anecd.* Bekk. 235.20ss; Hsch. s.v. *δαιτηταί*; cf. Harrison 1971: 66-68; Allen 2000: 42, 322).

Otro tipo de *misthos* político sería el denominado *bouleutikon*, que retribuiría la participación en el Consejo de los Quinientos⁴⁷³. Los orígenes de este pago son bastante oscuros, como comentamos ya en su momento, y aunque algunos estudiosos han tendido a atribuirlo igualmente a Pericles (Andreades [1928] 1933: 253; Cloché 1951: 111; Buchanan 1962: 21), lo único que puede afirmarse con seguridad es que aquel existiría antes del golpe oligárquico del 411/10 a.C., como puede extrapolarse del comentario de Tucídides de que, una vez disuelto el Consejo, los *bouleutai* recibieron extraordinariamente la paga que les

⁴⁷² L. Cecchet (2013: 63-4, con nn. 84 y 89) considera que el recurso de la pobreza por parte de los oradores áticos para lograr un veredicto favorable no responde tanto al estrato socioeconómico de los jurados –aunque admite que es bastante probable que los *penetes* conformaran la sección mayoritaria de estos– como a la instrumentalización del imaginario colectivo ateniense en torno a la pobreza, cuyos inicios pueden rastrearse ya en época arcaica, y en el que pobres e indigentes son presentados, a menudo, como objeto de “piedad”.

⁴⁷³ Para la cronología de la apertura de las *archai* a *zeugitai* y *thetes* a mediados del s. V a.C. y en el s. IV a.C. respectivamente, con posibilidad de que estos últimos pudieran participar como *bouleutai* ya desde la centuria anterior, *vid.* n. 198.

correspondía para el resto del año (Th. 8.69.4. Cf. Buchanan 1962: 21; Hansen 1979: 7)⁴⁷⁴. La cuantía de este *misthos* tampoco está muy clara: el autor de la *Constitución de los Atenienses* afirma que la indemnización que los Quinientos recibieron tras su despido equivaldría a un *misthos* de 5 ob. por día, más otro óbolo en calidad de *sitesis* para los prítanos (Arist. *Ath.*, 62.2); mientras que Andreades ([1928] 1933: 253), apoyándose en una glosa de Hesiquio (Hsch., s.v. Βουλῆς λαχεῖν τὸ λαχεῖν βουλευτὴν καὶ δραχμὴν τῆς λαβεῖν), considera que la cantidad original sería de 1 dr., para reducirse luego a 5 ob. Se desconoce igualmente el momento exacto en el que el *bouleutikon* sería restaurado tras la caída del régimen oligárquico, ya que a pesar de que el primer testimonio conocido después de su revocación proviene de un discurso de Demóstenes (24.97, ca. 353 a.C.), es muy posible que su restablecimiento tuviera lugar bastante antes (Rosivach 2011: 182, con n.24)⁴⁷⁵.

A diferencia del *dikastikon* y del *bouleutikon*, la institución del *misthos ekklesiastikos*, es decir, el pago por asistir a las sesiones de la Asamblea, no parece haberse llevado a cabo hasta después de la recuperación de la democracia en el 403 a.C. (ca. 403-393 a.C.). Su instauración, en un contexto de derrota ante Esparta y subsiguiente pérdida del Imperio (de asumir la cronología tradicionalmente propuesta, *vid.* en contra: Plácido 2006: 47, quien baraja la posibilidad adelantar tal fecha), habría sido factible, como señalamos en el Capítulo 3, gracias, entre otras cosas, a un aumento de las tasaciones, tanto de naturaleza interna como externa (French 1991: 37-8; Fawcett 2006: 306 y ss., esp. pp. 317-8; Lyttkens 2010: 521-3; Gabrielsen 2013: 337-43).

La cuantía del *misthos* para los que acudían a la Asamblea sería originalmente de 1 ob. al día, elevándose rápidamente a 2 y luego 3 ob. al día, hasta alcanzar la cifra de 1 dr. –1 dr. y medio para las *kyria ekklesia*– en el último cuarto del s. IV a.C., coincidiendo con el periodo de bonanza económica de la época de Licurgo (Ar. *Pl.*, 329-30; Arist. *Ath.*, 41.3. Cf. Markle 1985: 285; Gauthier 1993; Loomis 1998: 20-2; Cecchet 2015: 119)⁴⁷⁶. Cabe notar, no obstante, que cada sesión de la Asamblea dispondría de un presupuesto determinado, por lo que, en caso de que esta tuviera mucha afluencia, únicamente aquellos que llegaran los primeros podrían hacerse con el *misthos* (Ar. *Ec.*, 380-95; cf. Gauthier 1990: 439-41 *vs* Hansen 1986b).

⁴⁷⁴ Adelanta la fecha de introducción de este *misthos*: Rosivach 2010: 148, con n.20.

⁴⁷⁵ La primera evidencia de la reinstauración del *dikastikon* se encuentra ya en Ar. *Ec.*, 683-8 (representada a finales de la década de los noventa del s. IV a.C.) (Rosivach 2011: 182, n. 24).

⁴⁷⁶ Plu. *Mor.*, 842f. Cf. Burke 1985, 2010: 393; Fawcett 2006: 318, 333.

No vamos a entrar a discutir en este apartado si las pagas anteriores permitirían hacer frente o no al total de las necesidades básicas del *oikos* ateniense medio, puesto que de esta cuestión ya hemos tratado anteriormente. Lo que nos interesa aquí, en cambio, es subrayar que estas formas de *misthos* –aun no restringiéndose únicamente a los ciudadanos pobres de la *polis*– van a ser especialmente relevantes para aquellos, sobre todo para los sin tierra o con pocas propiedades. Algunas familias podrían, de hecho, como ya se ha comentado, recibir más de una asignación en términos de *misthos* público, por ejemplo, cuando se daba la circunstancia de tener a un hijo joven y todavía soltero sirviendo como remero en la flota, mientras su padre o su abuelo ejercía como *dikastes* en los tribunales. Con relación a esto último, cabe hacer de nuevo hincapié en el papel esencial que el *dikastikon* podría haber desempeñado en el sostenimiento de los *thetes* de edad avanzada, no aptos seguramente ya como remeros, y a quienes podía resultar más complicado encontrar un empleo. No en vano, como veremos en el capítulo siguiente, Géras, personificación de la vejez, es representado en época clásica con atributos que evocan la mendicidad o la miseria extrema.

La importancia en términos económicos, pero también de participación política y de mayor autonomía de los ciudadanos pobres frente a los poderosos de este sistema de remuneraciones estatales (en el que habría que incluir igualmente otra serie de pagos a los que nos referiremos en el siguiente apartado), se hace especialmente patente en las críticas que aquel recibe desde los sectores afines a la oligarquía (*vid.* p. ej.: Isoc. 7.24-7; 8.130; X. *HG*, 2.3.48, Pl. *R.*, 374b; *Grg.*, 515e). Concretamente, en el último pasaje citado, Platón llega a hacer decir a Sócrates que: “[...] Pericles ha hecho a los atenienses perezosos [ἀργούς], cobardes [δειλούς], charlatanes [λάλους] y avariciosos [φιλαργύρους] al haber establecido por primera vez estipendios para los servicios públicos [εἰς μισθοφορίαν πρῶτον καταστήσαντα]”⁴⁷⁷.

El rechazo al sistema de *misthophoria* no se queda, sin embargo, en la mera crítica; como ya hemos indicado, este viviría también un intento de supresión durante el golpe oligárquico del 411 cuando, de hecho, la mayoría de las pagas públicas será suprimidas (Th. 8.65.3, 8.97.1 Arist. *Ath.*, 29.5, 33.1, respectivamente). No va a ser casualidad, por tanto, que la abolición definitiva de la *misthophoria* se produzca durante el régimen pro-macedonio de Demetrio de Falero, quien, precisamente, se hace eco de otras demandas oligárquicas, como la eliminación de la *choregia* (*FGrHist* 228 F25; cf. Plácido y Fornis 2012: 101, con n.92).

⁴⁷⁷ Trad. de J. Calonge, E. Acosta, F.J. Olivieri y J.L. Calvo (Madrid: Gredos [1983] 1987).

5.1.2.2. La “asistencia social”⁴⁷⁸ en Atenas y sus beneficiarios: ¿utilidad pública o ayuda a los necesitados?

Como indicamos en la introducción de esta sección, junto al *misthos* por el desempeño de un determinado servicio público, la Atenas democrática instauraría igualmente una serie de pagos destinados a socorrer a los más débiles del cuerpo cívico, los cuales, a diferencia de los anteriores, no contemplarían (al menos a simple vista) contrapartida alguna a favor de la *polis*. Si ya en el Capítulo 3 aludíamos brevemente a tales estipendios, nuestra pretensión ahora es profundizar en la naturaleza de aquellos, a la vez que analizamos el papel que, desde nuestro punto de vista, jugaría la pobreza –existente o potencial– de sus beneficiarios en la institución y asignación de los mismos.

La denominada *diobelia* es, quizá, una de las contribuciones públicas de este tipo que más interés ha despertado entre los estudiosos de la democracia ateniense y, al mismo tiempo, una de las que plantea más interrogantes. Su introducción parece haber tenido lugar tras la restauración democrática del 410 a.C., a instancias del demagogo Cleofón (Arist. *Ath.*, 28.3; *IG I³ 375*, 410/9 a.C.), y su vida habría sido muy corta, siendo abolida posiblemente durante el golpe del 404/3 a.C.⁴⁷⁹, sin que se tenga constancia de que hubiera sido reinstaurada en una etapa posterior (Blok 2015: 89-90).

Como su propio nombre deja entrever, el monto de la *diobelia* ascendería a 2 ob., los cuales serían reembolsados de manera diaria a cada miembro del *demos* (*EM.*, s.v. *διωβελία*). Transferencias de fondos por parte de los *tamiai*, en las que se han identificado pagos a los *hellenotamiai* o tesoreros de la Liga de Delos para la *diobelia*, se encuentran documentadas para el año 410/9 a.C. (*IG I³ 375*) y para un periodo incierto entre el 409/8 y el 407/6 a.C. (*IG I³ 377*)⁴⁸⁰, cuando, según algunos autores, este estipendio se habría reducido temporalmente a la mitad (Wilamowitz-Moellendorff 1893: 212-6; Meritt 1974: 257, 260-3; Rosivach 2011: 182, con n.22). Otros, sin embargo, rechazan esta interpretación, sobre la base de que las referencias al “fondo para el óbolo” en *IG I³ 377* (*vid.* p. ej.: ll. 20-2) aluden, en realidad, a una partida independiente de la anterior. Desde esta perspectiva, el “fondo para el óbolo” podría hacer referencia a esa cantidad extra que Calícrates habría prometido sumar al monto

⁴⁷⁸ La noción de “asistencia social” no se corresponde con nuestra concepción actual del término, sino que ha de entenderse, dentro del contexto, particularidades y limitaciones propias de la sociedad antigua.

⁴⁷⁹ Sabemos que, al menos, para el 406 a.C. el fondo seguiría existiendo, tal y como atestigua un pasaje de Jenofonte (*HG*, 1.7.2), donde se menciona a un tal Arquedemo como responsable de la *diobelia*.

⁴⁸⁰ Para una síntesis del debate en torno a este documento y su cronología, con bibliografía, *vid.*: Blok 2015: 88-9.

de la *diobelia* en un momento cercano al de su supresión (Arist. *Ath.*, 28.3), aunque es más probable que se tratase del dinero destinado a los huérfanos e inválidos de guerra, asunto sobre el que volveremos más adelante (*vid.* Pritchett 1977: 45-6; Rhodes 1981: 355; Blok 2015: 93, con n.29).

Si aspectos como la cronología y el “fondo para el óbolo” han generado cierta polémica entre los estudiosos, la cuestión sobre el propósito de la *diobelia* se sitúa, sin duda alguna, en el epicentro del debate sobre dicho fondo. En este sentido, y como ya adelantábamos en el Capítulo 3, cuatro han sido las principales interpretaciones que se han hecho al respecto⁴⁸¹:

Para unos, la *diobelia* constituiría una suerte de fondo “social”, cuya finalidad principal sería socorrer a los ciudadanos más pobres, por lo que no es casualidad que su institución se produzca justamente con la restauración democrática que sigue al breve interregno oligárquico del 411-10 a.C.; un contexto, además, el de los últimos años de la guerra del Peloponeso, marcado por la ocupación de Decelia y el desastre de Sicilia, acontecimientos que contribuirán al agravamiento de la situación financiera –ya de por sí delicada– de muchos atenienses y sus familias (Wilamowitz-Moellendorff 1893: 212-6⁴⁸²; Rhodes 1981: 356; Bleicken 1985: 187 y 368).

Para otros, la *diobelia* sería una retribución por el desempeño de las magistraturas, tras la supresión del *misthos* político durante el mencionado episodio oligárquico (*vid.* Beloch 1884b; Sealey 1975: 287; Podes 1992). Los autores anteriores difieren, no obstante, en el alcance de este pago: así, mientras que para Beloch la *diobelia* no sería sino la reinstauración del *dikastikon* y, por tanto, recompensaría únicamente el ejercicio de la actividad como jurado (una idea que este deriva de una interpretación bastante dudosa del sch. a Ar. *Ra.*, 138-41; *vid.* Beloch 1884b: 39-44); para Podes, en cambio, se trataría de una remuneración que se extendería a todas las ἀρχαί (Podes 1992). Sealey, por su parte, no se muestra muy categórico en este punto, aunque admite que “es difícil rehuir la suposición de que la *diobelia* incluiría de alguna forma el pago por un servicio político” (Sealey 1975: 287).

⁴⁸¹ Tomamos como referencia en este punto la clasificación propuesta en su momento por Buchanan (1962: 35-48, esp. pp. 35-9), aunque incluimos una cuarta línea explicativa a las tres señaladas por este, que podemos denominar como “mixta”.

⁴⁸² Este autor funda el núcleo de su argumentación en un pasaje de Esquines (2.76), en el que el orador, en un tono reprobatorio (que puede encuadrarse dentro de esa crítica a la *misthophoria* de la que hablábamos antes, pero también del demagogo como “nuevo rico”, *vid.* n. 100), señala como principal pilar de la incansable política belicista de Cleofón la distribución de dinero al *demos*. Cf. Wilamowitz-Moellendorff 1893: 213-4.

Una tercera interpretación, hoy en día algo denostada⁴⁸³, pero de la que fueron exponentes en su momento Boeckh ([1851] 1857: 309) o Andreades ([1928] 1933: 259-63, esp. pp. 259-60), entre otros⁴⁸⁴, identificaba la *diobelia* con el “Teórico”. Los partidarios de esta lectura remitían para ello a una serie de testimonios literarios en los que se hacía mención a “los dos óbolos”, una expresión que, en su opinión, aludía sin lugar a equívoco a la *diobelia* (δύ’ ὀβολῶ μισθὸν: Ar. *Ra.*, 138-41; διωβελία: Arist. *Pol.*, 1267b; δυοῖν ὀβολοῖν: Dem. 13.9-10 y 18.28)⁴⁸⁵.

Finalmente, y a medio camino entre la primera y la segunda de las posturas citadas, se encuentran aquellos autores que consideran que la *diobelia* supondría un intento de recuperar el *misthos* para las *archai* –si bien de forma limitada–, a la vez que, y sobre todo, un modo de sostener a los ciudadanos empobrecidos (Buchanan 1962: 46-8⁴⁸⁶; Pritchett 1977: 44; Blok 2015). Desde nuestro punto de vista, esta interpretación es la que resulta más factible, teniendo en cuenta, para empezar, que no es posible asegurar con certeza si tras la restauración democrática del 410 a.C. se restituyó el *misthos* para el ejercicio de las funciones políticas (eliminado por los Cuatrocientos) o, al menos, si este lo hizo en algunas de sus formas⁴⁸⁷. Esto último, al menos, es lo que sugiere J. Buchanan, quien defiende la reintroducción del *dikastikon* con la vuelta a la democracia, aunque con la variante de que su pago no se haría ahora en dinero, sino en especie (Buchanan 1962: 40). Para ello se remite principalmente a un testimonio epigráfico donde se incluyen registros de grano de los *tamiai* y

⁴⁸³ Una crítica a esta interpretación, aunque con alguna concesión, puede encontrarse en Roselli (2009: 24-5).

⁴⁸⁴ Para otros partidarios de esta interpretación, *vid.* Andreades ([1928] 1933: 259, con n. 4) y Pritchett (1977: 42-3, con nn. 41, 42, 43 y 44).

⁴⁸⁵ Para la confusión entre el “Teórico” y la *diobelia* en las fuentes antiguas, sus implicaciones a la hora de establecer los orígenes de las distribuciones para la asistencia a los espectáculos teatrales y un análisis detallado de los testimonios anteriores, *vid.* Roselli 2009: 24-7.

⁴⁸⁶ Para este autor dicho pago estaría reservado para aquellos individuos que, un día determinado, no consiguieran ser convocados como jurados, una situación que se haría más frecuente según se aproximaba el final de la guerra y que afectaría especialmente a quienes dependían de esa actividad para su subsistencia (Buchanan 1962: 46-8; cf. 300ss.).

⁴⁸⁷ Gabrielsen (1981: 27-8) plantea la posibilidad de que, si la abolición del *misthos* se hubiera debido a razones económicas más que ideológicas, la democracia podría haber restaurado esos pagos cuando la situación financiera hubiera mejorado. Una eventualidad que, sin embargo, no contemplan otros autores, como Rosivach, para quien el estado de las finanzas atenienses durante los últimos años de la guerra del Peloponeso difícilmente habría permitido la restitución del *misthos* y hacer frente al pago de la *diobelia* (Rosivach 2011: 181-2, con n. 21). No obstante, Rosivach funda su asunción en la idea de que la *diobelia* se habría reducido a la mitad en un momento dado, una concepción que, como hemos comentado más arriba, parte de la identificación de la *diobelia* con el “fondo del óbolo” al que se alude IG I³ 377. Además, si consideramos que el *misthos* para la Asamblea es instituido (o restituido, siguiendo a Plácido 2006: 47) en un momento próximo al 403 a.C., y que una fecha similar podría esperarse también para el *dikastikon* (aunque la primera atestación de este tras la guerra sea de los años noventa, *vid.* Ar. *Ec.*, 683-8), resulta igualmente posible pensar en la recuperación de alguna forma de *misthos*, como el *dikastikon*, al mismo tiempo que se introducía la *diobelia*. Esta postura es la que, de hecho, parece asumir Buchanan en su interpretación sobre el citado fondo (*vid. supra*).

en el que puede leerse “[ἐ]ς τὸ δικαστ[ήριον]” o “[ἐ]ς τὸ δικαστ[ικόν]” (*IG* II² 1686 B, ll. 59-60= *IG* I³ 379, 405/4 a.C.), sentencia que interpreta como evidencia de que los *dikastai* o jueces se encontrarían entre los receptores de grano en dicho momento. No obstante, este texto se encuentra bastante dañado, por lo que tal reconstrucción y su consiguiente interpretación plantean ciertas dudas, a juicio de otros autores (*vid.* Blok 2015: 94, con n.38).

En cualquier caso, y como muy acertadamente, a nuestro modo de ver, ha sintetizado J. Blok en las conclusiones de su análisis sobre la *diobelia* (Blok 2015: 97):

“La naturaleza fragmentaria de nuestras evidencias hace imposible identificar el propósito de la δωβελία, un fondo que, en muchos aspectos, era, sin lugar a dudas, diferente de otras asignaciones de la πόλις. [...] No se puede descartar la existencia de un μισθός promedio reducido para las ἀρχαί, pero si tal disposición existiera, no hay prueba [alguna] que permita identificarlo con la δωβελία, ni la δωβελία figura en el discurso sobre las magistraturas públicas. Por el contrario, las evidencias muestran que en los últimos años de guerra la πόλις proporcionó fondos para sus afligidos y lisiados ciudadanos, un contexto en el que [sí] se menciona la δωβελία. En resumen, parece más plausible que la δωβελία proporcionara apoyo financiero a los ciudadanos indigentes y no, a pesar del argumento anterior, μισθός”⁴⁸⁸.

A pesar de las dificultades para llegar a una conclusión firme sobre el propósito de la *diobelia*, la naturaleza “asistencial” de otras asignaciones de procedencia pública parece fuera de toda discusión, como trataremos de exponer en las páginas siguientes⁴⁸⁹.

Comenzando por aquellas medidas destinadas al sostenimiento de los huérfanos de ciudadanos atenienses, cabe señalar que era responsabilidad del arconte epónimo velar por el correcto cumplimiento de las prescripciones relativas a la tutela de los huérfanos menores de edad, así como de las huérfanas herederas (*epikleroi*) y de las viudas encinta (Pl. *Mx.*, 249a; Arist. *Ath.*, 56.6-7; Dem. 43.75. Cf. Blok 2015: 95; Bearzot 2015: 11; Tuci 2015: 41)⁴⁹⁰. Esta

⁴⁸⁸ La traducción es propia, a partir de la versión del texto en inglés. Todos los términos griegos se han reproducido en dicho alfabeto, tal y como aparecen en el documento original.

⁴⁸⁹ Somos conscientes, no obstante, de que el hecho de que exista una cierta “voluntad” por parte de la *polis* de asistir a algunos de sus ciudadanos más pobres y débiles no exime de otros posibles intereses. En este sentido, *vid.* p. ej. Dillon (1995), quien considera que el principal motivo que llevaría al establecimiento de estos pagos sería el de garantizar una cierta independencia de los más pobres de los poderosos.

⁴⁹⁰ *Vid.* p. ej. Arist. *Ath.*, 56.6-7: “Las causas públicas y privadas que son sorteadas por él [se refiere al arconte epónimo] y que después de instruir las lleva al tribunal, son las siguientes: malos tratos a los padres [...], malos tratos a los huérfanos (estas son contra los tutores), malos tratos a una hija heredera (estas son contra los tutores y contra los que con ella se hayan casado), daño a la hacienda de un huérfano (también son estas contra los tutores) [...] Cuida también de los huérfanos, de las hijas herederas y de las mujeres que, al morir su marido, aleguen estar embarazadas; y tiene plenos poderes para multar o llevar al tribunal a los que les hayan ofendido. Arrienda también las propiedades de los huérfanos y de las hijas herederas hasta que lleguen estas a los catorce años, y recibe las hipotecas, y a los tutores, si no dan a los niños el alimento, este les obliga a pagar”.

norma, posiblemente de origen arcaico y cuya paternidad ha sido atribuida a Solón⁴⁹¹, fijaba entre las funciones del tutor (tarea que, por lo general, solía recaer en un pariente cercano), administrar la propiedad del huérfano y proporcionar a este alimento, vestido, educación y cualquier otro servicio que aquel requiriera hasta que alcanzara la mayoría de edad o, en el caso de las mujeres, hasta que fueran desposadas (p. ej.: Lys. 32.20 y 28. Cf. Cudjoe 2000: 413-31; Bearzot 2015: 11). De hecho, la legislación ateniense preveía una serie de procedimientos contra el tutor que no cumpliera con sus obligaciones o que se aprovechara de su posición para enriquecerse a costa de sus tutelados, lo que a juzgar por los numerosos casos denunciados en los textos de los oradores áticos debía de ser una práctica relativamente frecuente (p. ej.: Lys. 32; Is. 2.9, 27-8; 5.9-11, 41-7; 8.40-3; Dem. 27.4-7. Cf. Cudjoe 2000: 431-56; Bearzot 2015: 12-3, ambos con fuentes y bibliografía)⁴⁹².

Junto a los arcontes, las fuentes mencionan otras dos figuras conectadas con la tutela de los huérfanos: los *orphanophylakes* o “guardianes de los huérfanos”, quizás una suerte de “mediadores” entre el arconte y los tutores (X. *Vect.*, 2.7. Cf. Bearzot 2015: 13-4) y los *orphanistai*, que conformarían una magistratura ateniense, cuya función sería la de velar por el bienestar de tales individuos (Sud. s.v. Ὀρφανιστῶν: ἀρχή Ἀθηναῖσι τὰ τῶν ὀρφανῶν κρίνουσα. Cf. Rhodes 1981: 633; Bearzot 2015: 13-4). Ambas figuras, de las que no tenemos ninguna otra referencia para la Atenas de época clásica, aparecen, en cambio, atestiguadas fuera de esta *polis*. Así, el término *orphanophylakes* se encuentra en Naupacto y Gorgippia, en la orilla nororiental del Mar Negro, donde estos parecen estar a cargo de la protección de los intereses patrimoniales de los huérfanos (Stroud 1971b: 289-90; Gauthier 1976: 69-70), mientras que el de *orphanistes* está atestiguado en Istria, también en el Mar Negro (Pippidi 1971: 85-6). Aunque para el caso de Atenas su función concreta sigue siendo desconocida, algunos autores han señalado que lo más probable es que tanto *orphanophylakes* como *orphanistai* se ocuparan de un grupo de huérfanos en particular; los huérfanos de guerra (Gauthier 1976: 70; Bearzot 2015: 14).

Tucídides, en el *Discurso Fúnebre* que atribuye a Pericles (431 a.C.), recoge ya la costumbre de que la *polis* sostuviera financieramente a los hijos de los caídos en combate:

⁴⁹¹ Scafuro 2006: 194-5; Cudjoe 2000: 62, 123 vs Ruschenbusch 1966: 28, 62-126; 2010 (quien no incluye esta ley dentro del elenco de las normas solonianas). Van Wees, por su parte, plantea un posible origen presoloniano (2011: 129-30).

⁴⁹² Para McDowell (1978: 94-5) este control judicial de la actividad de los tutores manifiesta la preocupación de la comunidad por sus elementos más débiles y legítimos de la ciudadanía.

“He expuesto, pues, con mis palabras todo lo que, de acuerdo con la costumbre, tenía por conveniente; en cuanto a los hechos, por lo que respecta a los hombres a los que damos sepultura [...] por lo que respecta a sus hijos, de ahora en adelante la ciudad los mantendrá a expensas públicas hasta la adolescencia [τὸ ἀπὸ τοῦδε δημοσίᾳ ἡ πόλις μέχρι ἤβης θρέψει], ofreciendo así una útil corona, en premio de tales juegos, a los muertos y a los que quedan [...].”
(Th. 2.46.1)

Una imagen similar, aunque sin referencia expresa al sostenimiento financiero de los huérfanos por parte de la *polis*, se encuentra en el *Discurso fúnebre en honor de los aliados corintios*, de Lisias (386 a.C.):

“Conque es justo que los vivos añoren a estos y se duelan por sí mismos, y que compadezcan a sus allegados por la vida que les queda. [...] Pues, ¿qué habría más doloroso que engendrar, criar y enterrar a los suyos, y ser inválido de cuerpo en la vejez [ἐν δὲ τῷ γήρᾳ ἀδυνάτους μὲν εἶναι τῷ σώματι] y verse privados de toda esperanza y quedarse sin amigos y sin recursos? [ἀφίλους καὶ ἀπόρους γεγονένα] [...] ¿[...] cuando vean que los amigos huyen de su pobreza y los enemigos se tornan arrogantes ante las desgracias de estos [μὲν πρότερον ὄντας φίλους φεύγοντας τὴν αὐτῶν ἀπορίαν]? Creo que solo podríamos hacer este favor a quienes aquí yacen: si tenemos a sus padres en la misma estima que ellos los tuvieron; si acogemos a sus hijos lo mismo que ellos que eran sus padres; si a sus mujeres les prestamos la misma ayuda que aquellos cuando estaban vivos [...].”

(Lys. 2.71-5)

Los huérfanos de los *politai* fallecidos en combate no son, sin embargo, los únicos que merecen el respeto y la estima de sus conciudadanos, a juzgar por las palabras de Lisias, sino que también los progenitores, los hermanos y las viudas de aquellos han de ser objeto de tales consideraciones. A este respecto dos cuestiones han de ser señaladas: la conexión entre vejez y pobreza, de una parte, y la “asistencia” debida a las viudas, por otra.

Sobre el vínculo entre ancianidad y pobreza trataremos con más detalle en el Capítulo 6. Por el momento, baste comentar que Lisias relaciona ancianidad y pobreza, en tanto que asume que la pérdida del hijo varón (y de los ingresos que este aporta) podían dejar desprotegido al padre en la vejez, cuando no sería apto para la mayoría de trabajos, especialmente aquellos que requirieran un cierto esfuerzo físico. El texto de Lisias dejan entrever, además, la inexistencia de institución asistencial alguna por parte de la *polis* destinada a auxiliar a esos ciudadanos que pudieran verse reducidos a la miseria cuando su avanzada edad les impidiera ejercer un oficio. Por el contrario, todo apunta a que esta

delegaba tal función en los amigos, vecinos y conciudadanos del pariente del fallecido⁴⁹³. Desde nuestro punto de vista, sin embargo, resulta bastante factible que aquellos recibieran cierta ayuda “estatal”, eso sí, por vías más “indirectas” como, por ejemplo, el *dikastikon*, como ya hemos planteado anteriormente. De igual modo, y como volveremos a comentar cuando hablemos del sostenimiento de los inválidos de guerra, la conexión en Lisias entre vejez e invalidez física (“ἐν δὲ τῷ γήρᾳ ἀδυνάτους μὲν εἶναι τῷ σώματι”) abre la puerta a la posibilidad de que, en calidad de *adynatoi*, estos pudieran percibir un pago por parte de la *polis*. Las conjeturas anteriores pueden encontrar cierto apoyo en otro epitafio incluido en el *Menéxeno* de Platón (ca. 387 a.C.), donde se alude al sostenimiento “público” y “privado” de los padres de los difuntos⁴⁹⁴:

“[...] A la ciudad le recomendaríamos que se nos hiciera cargo de nuestros padres e hijos, educando convenientemente a los unos, y manteniendo dignamente a los otros en su vejez. Pero ya sabemos que aún sin nuestras recomendaciones se cuidará de ellos suficientemente.

«Por mi parte pido [...] que [los padres] tengan confianza sobre su propia suerte, convencidos de que privada y públicamente os mantendremos en la vejez [ὡς ἡμῶν καὶ ἰδίᾳ καὶ δημοσίᾳ γηροτροφησόντων ὑμᾶς καὶ ἐπιμελησομένων [...]]»

(Pl. *Mx.*, 248d-e)⁴⁹⁵

Por lo que respecta a las viudas de los ciudadanos caídos en combate, estas son mentadas brevemente en los discursos fúnebres de Tucídides (2.45.2), Platón (*Mx.*, 248c) y Lisias (2.75), aunque solo en este último se habla de proporcionarles “ayuda”. Basándose en dicha referencia, pero también en otros testimonios algo problemáticos (pues apuntan a una acción privada y no pública: Dem. 27.15; o pública, pero excepcional: Plu. *Arist.*, 27.4-5; o cuya interpretación plantea dudas: Harp., s.v. σῆτος; Sud., s.v. σῆτος)⁴⁹⁶, algunos autores han

⁴⁹³ Decho, en un discurso de Iseo (8.32) se afirma que la ley: “[...] ordena cuidar a los ascendientes: y son ascendientes la madre y el padre, el abuelo y la abuela y el padre y la madre de estos si todavía viven [κελεύει γὰρ τρέφειν τοὺς γονεῖς: γονεῖς δ’ εἰσὶ μῆτηρ καὶ πατήρ καὶ πάππος καὶ τήθη καὶ τούτων μῆτηρ καὶ πατήρ, ἐὰν ἔτι ζῶσιν] [...]”. Otras referencias a esta norma, conocida como *gerotrophia*: E. *Alc.*, 662-8; Ar. *Au.*, 1353-7; Aeschin., 1.13; 28; Dem. 24.106-7; Arist. *Ath.* 56.6; Plu. *Sol.* 22.1; 22.4; D.L. 1.55; Ael. *NA* 9.1. Sobre la atribución de esta ley a Solón, *vid.*, entre otros: Weeber 1973: 30-3; Stroud 1979: 5; Leão 2005: 5-31, esp. 2-3; 2011: 457-72, esp. 467-70; 2016: 67-74; 2019: 227-42, esp. 238; Leão y Rhodes 2015: 92-7; Cantarella 2016: 55-66. Estarían exentos de cumplir con estas obligaciones (menos del entierro): los hijos concebidos con heteras (Plu. *Sol.* 22.4), quienes hubieran sido forzados a la prostitución por sus padres (Aeschin. 1.13), o aquellos cuyos padres no les hubieran enseñado un oficio (Plu. *Sol.*, 22.1).

⁴⁹⁴ En el discurso *Contra Beoto II* (Dem. 40.32, 36-7) se menciona a los difuntos, a sus padres e hijos, pero no se encuentra evidencia alguna de asistencia concreta para estos. Algo semejante ocurre con el texto de Hipérides (6.27), donde tampoco existe una preocupación por la suerte de los parientes de los caídos. Cf. Tuci 2015: 36.

⁴⁹⁵ Trad. de J. Calonge Ruiz, E. Acosta Méndez, F.J. Olivieri y J.L. Calvo (Madrid: Gredos [1983] 1987).

⁴⁹⁶ Para un análisis actual y crítico de estos testimonios, *vid.* Cudjoe 2010: 220-7; Tuci 2015: 43-4.

postulado la existencia de una antigua ley soloniana, en vigencia en época clásica, que establecería entre las funciones de los arcontes el proporcionar alimento a viudas y huérfanos (Stroud 1968, 1971b; Dillon 1995: 28 con n.11; Christ 2012: 21, con n.37). Esta premisa, sin embargo, ha sido cuestionada recientemente por R.V. Cudjoe (2000: 220-7) y P.A. Tuci (2015: 43-4), quienes consideran que los autores anteriores parten de una interpretación errónea de las fuentes que los lleva a asumir la autenticidad de una norma que no habría existido realmente. Entre las múltiples evidencias señaladas por Tuci y Cudjoe se encuentra un pasaje de las *Tesmoforiantes*, en el que se alude a una mujer, cuyo marido ha fallecido en la campaña de Cimón en Chipre, que vende coronas de flores en el mercado para sostenerse ella y a sus cinco hijos (*Ar. Th.*, 446ss.)⁴⁹⁷.

La tutela de las viudas, tanto de guerra como de otra clase, descansaría, pues, en el ámbito “privado” o “familiar” (Cudjoe 2000: 87-141, 220-31, esp. pp. 220-7; Tuci 2015: 45-8, ambos con fuentes y bibliografía). Únicamente en el caso de las viudas encinta existiría una cierta tutela por parte de la *polis*, la cual, a juzgar por las fuentes, se reduciría a una suerte de protección jurídica frente a actos de *adikia* o *hybris* contra ellas (*Arist. Ath.*, 56.6-7; *Dem.* 37.45-6; [*Dem.*] 43.75⁴⁹⁸; cf. Scafuro 2006: 185ss.; Tuci 2015: 42, 49-50). A este respecto, y siguiendo a Tuci (2015: 42), la impresión general es que esa norma buscaba proteger más al posible futuro ciudadano que a la propia viuda, para quien se preveían otras formas de “asistencia” que quedaban fuera de la actuación directa de la *polis* y sobre las que volveremos a hablar brevemente en el último epígrafe de este capítulo.

Volviendo a la situación de los huérfanos en Atenas, parece que la *polis* únicamente sostendría a “expensas públicas” a aquellos cuyos padres hubieran caído en combate (*Th.* 2.46.1; *Pl. Mx.*, 248d y 249a; *Diog. Laert.* 1.55⁴⁹⁹; cf. Stroud 1971b: 288; Cudjoe 2010: 223, 354-63), los cuales, en todo caso, si aceptamos la propuesta de Dillon, conformarían la mayoría de los menores atenienses sin padre (Dillon 1995: 29).

⁴⁹⁷ Cabe pensar, no obstante, que los hijos de la mujer de la que habla Aristófanes, en tanto que huérfanos de guerra, recibirían un pequeño estipendio para su mantenimiento, aunque es posible que este no fuera suficiente para hacer frente a todas las necesidades familiares y de ahí que la madre tuviera que buscar una fuente de ingresos complementaria. El retrato que presenta Aristófanes, pese a estar inserto en un contexto cómico, bien podría reflejar la situación de muchas viudas atenienses, sobre todo aquellas con menos recursos (económicos, pero también de otra índole) y que, además, tuvieran que mantener a más de un hijo menor de edad.

⁴⁹⁸ Este último contiene una reformulación de la ley mencionada por Aristóteles (*Ath.*, 56.6-7).

⁴⁹⁹ Según *Diog. Laert.* esta ley habría de remontarse a Solón, quien habría reducido el premio para los vencedores de las competiciones atléticas, dando en su lugar un “subsidio” a los hijos de los caídos en combate (Cudjoe 2010: 223-5; Bearzot 2015: 14-5). Cuestiona esta paternidad soloniana: Stroud 1971a: 188.

Este pago estaría establecido, al menos, desde el 478-62 a.C. (Arist. *Ath.*, 24.3)⁵⁰⁰, noticia que parece confirmada por una alusión a los huérfanos en conexión con la celebración de los Misterios Eleusinos (*IG I³ 6C*, ll. 30-1= *LSCG 3*, ca. 460 a.C.)⁵⁰¹ y por la posterior noticia de Tucídides, a la que hemos hecho ya mención (Th. 2.46.1, 431 a.C.), siendo abolido en un momento indeterminado del s. IV a.C.⁵⁰²

Para poder optar al mismo, los huérfanos tenían que superar un proceso de *dokimasia* o “examen preliminar” conducido por la Asamblea, en el que presumiblemente se establecería quiénes eran realmente huérfanos y quiénes no, y dentro de los primeros, quiénes tenían derecho a recibir la citada asignación ([X.] *Ath.* 3.4; cf. Stroud 1971b: 292; Dillon 1995: 29). Esta ascendería a 1 ob. al día, como puede inferirse a partir del decreto de Teozótides, en el que se fija la misma cantidad para los hijos de los asesinados por los oligarcas (*SEG 28.46*, ca. 410/8-403/2. Cf. Stroud 1971b: 281-2; Cudjoe 2010: 116, 357-8; Bearzot 2015: 23-4; Blok 2015: 95)⁵⁰³. Sabemos, asimismo, gracias a unos fragmentos conservados del *Contra Teozótides* de Lisias (42a-b), que este decreto habría dejado fuera a los hijos bastardos (*nothoi*) y adoptivos (*poiatoi*) de los ciudadanos atenienses, quienes, anteriormente, como podría inferirse de la acusación de ilegalidad a la que se somete dicha propuesta, seguramente se contaban también entre los beneficiarios de la mencionada asignación (Bearzot 2015: 25-6)⁵⁰⁴.

Faltaría saber si el estipendio anterior se extendería igualmente a las hijas de los ciudadanos atenienses caídos en combate. En este sentido, Dillon se inclina por la opción de que las huérfanas de guerra fueran únicamente responsabilidad de los parientes más cercanos y no de la *polis* (Dillon 1995: 29. En la misma línea: Cudjoe 2000: 357). No obstante, Dillon admite que se tiene constancia de la existencia de ciertas formas de “asistencia” pública a las huérfanas (normalmente en forma de dote) en otros lugares del mundo griego, como Tasos y

⁵⁰⁰ *Vid. supra.*

⁵⁰¹ Esta referencia puede ponerse en relación con la ceremonia pública de la entrega de las armas a los huérfanos de guerra sostenidos por la *polis*, que tendría lugar durante las Grandes Dionisiacas (Isoc. 8.82; Aeschin. 3.154).

⁵⁰² Para una interpretación de las referencias a la presentación de los huérfanos en las Grandes Dionisiacas (*vid. supra*) y al sostenimiento de los mismos en Arist. *Ath.*, 24.3 como una práctica en desuso: Bearzot 2015: 16.

⁵⁰³ Para la problemática de la datación de este decreto, *vid.* Blok 2015: 95, con n. 44. Para la posible identificación de este pago con el “fondo del óbolo” al que se alude en *IG I³ 377*, *vid.*: Pritchett 1977: 45-6; Rhodes 1981: 355; Blok 2015: 93, con n. 29.

⁵⁰⁴ Para esta autora, el decreto de Teozótides habría de ser visto dentro de un contexto más amplio de restricción de la ciudadanía, del que son testimonio la *graphe paranomon* dirigida por Arquino contra Trasíbulo y su propuesta de conceder la ciudadanía ateniense a quienes habían colaborado en la restauración democrática, la revocación de la *isopoliteia* a los samios o la recuperación de la ley de ciudadanía de Pericles (Bearzot 2015: 25-6).

Rodas (D.S. 20.84.3; cf. Pouilloux 1954: 371, n.141; Stroud 1971b: 290, con n.26; Pomeroy 1982: 118-9; Dillon y Garland 1994: 402). Si bien el autor anterior no profundiza más en esta cuestión, cabe apuntar que retribuciones similares a las prescritas por los tasios y los rodios podrían haber tenido lugar también en Atenas. Así, en un pasaje de las *Leyes*, Platón (774c), expresa su preocupación ante el hecho de que las jóvenes pobres no puedan contraer matrimonio por la incapacidad de sus familias para hacer frente a la dote, mientras que en un discurso del *corpus* demosténico ([Dem.] 59.113, ca. 343-339 a.C.), se menciona expresamente una norma, según la cual, las hijas de los ciudadanos sin recursos recibirían, presumiblemente de parte de la *polis*, la dote para sus esponsales, o al menos, una ayuda para completar esta:

“[...]Pues ahora, si una [hija de un ciudadano] es pobre, la ley le reúne una dote suficiente [νῦν μὲν γάρ, κἄν ἀπορηθῆ τις, ἰκανὴν προῖκ’ αὐτῇ ὁ νόμος συμβάλλεται], en caso de que la naturaleza le haya dado una presencia moderada [...]”.

Además, la ley ateniense establecía que las huérfanas, al menos las herederas (*epikleroi*), fueran dotadas por sus parientes, en caso de sus padres no hubiera hecho provisión para su dote (Arist. *Ath.* 56.7; [Dem.] 43.53-4; 75; Is. 1.39. Cf. Foxhall 1989: 22-44, esp. 34; 2005: 3-6; Cudjoe 2000: 68, 258-9, 318ss., 421-3, 442, 452; Bearzot 2015: 10-11).

Junto a los huérfanos de los ciudadanos caídos en combate, otro grupo del cuerpo cívico que percibe una retribución económica para su sostenimiento por parte de la *polis* es el de los inválidos o *adynatoi*⁵⁰⁵.

De nuevo, la tradición atribuye a Solón la introducción de estos “pagos” (Plu. *Sol.*, 31.2; sch. Aeschin. 1.103). El propio Plutarco recoge también la versión de Heraclides, según la cual Pisístrato habría promulgado una ley que establecía que los mutilados de guerra debían ser mantenidos a expensas públicas, a imitación de lo consignado por Solón (Plu. *Sol.*, 31.2). Si bien es posible que en el s. VI estos individuos hubieran recibido cierta ayuda, posiblemente en forma de alimento, la instauración del estipendio propiamente dicho para los *adynatoi* seguramente no se habría producido hasta entrado el s. V a.C. (Rhodes 1981: 570;

⁵⁰⁵ Este estipendio parece que estaría destinado únicamente a aquellos con una incapacidad física y no mental (en este punto resulta interesante la reflexión de M.L. Rose, quien apunta que, para los antiguos griegos, la sordera sería considerada más una discapacidad mental que física, cf. Rose [2003] 2006: 66-78). Es posible que el sostenimiento de los discapacitados mentales se diera en el propio ámbito familiar. Para la dificultad para definir los términos “invalidez” o “discapacidad” en la Antigüedad, *vid.* entre otros: Garland ([1995] 2010: 2-9); Rose ([2003] 2006: 1-28); Horstmanshoff (2012: 1); Weiler (2012: 19-22); Laes *et al.* (2013). Para un estado de la cuestión sobre la discapacidad en el mundo antiguo: Penrose 2015: 501-4; Sneed 2018: 11-23.

Dillon 1995: 30). No obstante, y como comentamos en el Capítulo 3, los principales testimonios sobre este “subsidio” son posteriores a la guerra del Peloponeso (Lys. 24) o, incluso, de pleno s. IV a.C. (Aeschin. 1.102-4; Arist. *Ath.*, 49.4).

La asignación para los *adynatoi* sería de 1 ob. al día (al menos en los momentos inmediatos a la restauración democrática del 403 a.C., cf. Lys. 24.13, 26), una cantidad que se duplicaría posteriormente, si atendemos a las cifras proporcionadas por el autor de la *Constitución de los Atenienses* (49.4)⁵⁰⁶. A fines del s. IV el monto parece reducirse a “θ δρακμὰς κατὰ μῆνα”, esto es, 9 dr. al mes (frente a los 2 ob. al día o 12 dr. “κατὰ πρυτανείαν” que se mencionan en la *Constitución de los Atenienses*)⁵⁰⁷, aunque es muy probable que esta cifra sea el resultado de una corrupción del texto original de Filócoro (Philoch. *FGrHist* 328 F197a-b; Harp., s.v. Ἀδύνατοι. Cf. Dillon 1995: 45).

Al igual que los huérfanos, los inválidos estaban sujetos a un proceso de *dokimasia* anual (en este caso ante la *Boule*), en el que se revisaba su derecho a recibir sostenimiento financiero por parte de la *polis*. Entre los requisitos para ser elegible y poder mantener la ayuda económica era necesario tener una incapacidad física que impidiera el desempeño de cualquier oficio y poseer un patrimonio que no superara en ningún caso las 3 minas (Arist. *Ath.*, 49.4; Harp., s.v. Ἀδύνατοι; cf. Blok 2015: 96). Si tomamos la cifra estándar de 50 dr. para el precio del *plethron* de tierra en la Atenas del s. IV a.C.⁵⁰⁸, 3 minas, esto es, 300 dr., equivaldrían a un patrimonio en tierras de unas 0,57 ha aproximadamente o, lo que es lo mismo, al patrimonio de un *thes* con muy pocas tierras o sin ellas. De lo anterior puede deducirse que, en la concesión de la paga para los *adynatoi*, el elemento “pobreza” (en su sentido restringido, de “pobreza extrema”, “miseria”) desempeñaba un papel esencial⁵⁰⁹. Así pues, para ser beneficiario de este estipendio no bastaba con estar impedido físicamente, sino que era necesario –y ello parece haber sido el punto crucial– ser “pobre” y, además, serlo en términos “absolutos”⁵¹⁰.

⁵⁰⁶ El comentarista a Esquines (sch. Aeschin. 1.103) eleva la cifra a 3 ob., aunque es posible que este confunda dicha asignación con los 3 ob. del *dikastikon* (cf. Rhodes 1972: 175, con n. 6; Dillon 1995: 45, con n. 93).

⁵⁰⁷ Para el posible aumento del número de pritanías tras el 307/6 a.C., que pasarían de 10 a 12, correspondiéndose de este modo ahora aproximadamente con los 12 meses del año ático, *vid.* Dillon 1995: 45.

⁵⁰⁸ *Vid. supra* n. 205.

⁵⁰⁹ El autor de la *Constitución de los Atenienses* (49.2) explicita que los caballeros físicamente incapacitados estarían dispensados del servicio militar. Estos, no obstante, no solo no recibirían un estipendio por su condición de *adynatoi*, sino que deberían contribuir financieramente en las campañas (X. *Eq. Mag.*, 9.5-6; cf. Penrose 2015: 509).

⁵¹⁰ A este respecto puede resultar ilustrativo el comentario de M.L. Rose sobre el término *adynatos*, al que esta autora atribuye una connotación de “necesidad económica” además de incapacidad física (Rose [2003] 2006: 95-

La polémica, no obstante, emerge del discurso de Lisias, *A favor del inválido*. En este, el defendido, aunque insiste en su incapacidad física e imposibilidad para ganarse la vida (24.7-8, 10-2, 16), admite ante la *Boule* que realiza algún trabajo, si bien ello no le permite asegurar su sostenimiento (24.6). Al respecto, Dillon (1995: 39-40) ha planteado como hipótesis la posibilidad de que la situación no fuera tan restrictiva o rígida como se presenta tiempo después en Aristóteles (*Ath.*, 49.4), y que también aquellos impedidos, cuya invalidez les permitiera desarrollar algún tipo de trabajo, y siempre y cuando su patrimonio no superara las 3 minas, pudieran beneficiarse del pago para los *adynatoi*. La propuesta de Dillon tiene bastante sentido, en nuestra opinión, sobre todo si tenemos en cuenta los argumentos esgrimidos supuestamente por el acusador: por un lado, se cuestiona la invalidez del acusado, pero no porque ejerza oficio alguno, sino porque monta a caballo (24.4-5); de otro, parece que lo que se recrimina no es tanto el hecho de desempeñar un oficio en sí como el de que este reporte unos ingresos abundantes (24.5). Además, y como el autor anterior ha señalado, nada apunta tampoco a que los *adynatoi* tuvieran prohibido completar este estipendio con otras formas puntuales de *misthos*, como el *dikastikon* o el *ekklesiastikos* (Dillon 1995: 47-8).

Resulta igualmente interesante para el discurso que veníamos construyendo sobre la relación entre pobreza y vejez, el hecho de que el inválido de Lisias (24) apele a su edad avanzada (sin duda con la intención de conmover a los miembros de la *Boule*) como circunstancia que le lleva a agudizar su pobreza, en tanto que la vejez le dificulta cada vez más el ejercicio de su actividad (24.7-8).

Anciano es, asimismo, el ciego Arignoto, al que se describe como *adynatos*⁵¹¹, en el discurso de Esquines *Contra Timócrates* (1.102-4), y a quien se menciona brevemente en el estudio de Dillon (1995: 40). Este, no obstante, aunque comenta que Arignoto se había visto privado de su asignación en una revisión de la *Boule*, no recibiendo apoyo alguno por parte de su sobrino Timarco (quien previamente, además, le habría privado de su parte de la herencia), obvia el que, desde nuestro punto de vista, es el elemento más relevante de este pasaje; el hecho de que Arignoto no parece ser un inválido de guerra, sino de nacimiento, lo que no supone un impedimento para recibir el “subsidio” en tanto que *adynatos*. Arignoto, en efecto,

100; Penrose 2015: 96-7, con n. 37). Necesidad de mostrar indulgencia hacia “pobres” e “inválidos” Lys. 31.11-12. Cf. Sneed 2018: 163.

⁵¹¹ Para la ceguera en el mundo griego y las posibilidades laborales (desde una perspectiva “optimista”) disponibles para aquellos que fueran invidentes o cuya visión estuviera mermada por una u otra razón, *vid.* Rose [2003] 2006: 90-3 vs. French 1932.

y como se desprende del texto de Esquines, ha percibido con anterioridad este pago, que ahora pierde tras un procedimiento de *dokimasia* (1.102-4):

“Mientras vivía [Aricelo, el padre de Timarco] manejaba toda la hacienda debido al impedimento e infortunio de la vista de Arignoto y [...] de acuerdo con lo convenido, le daba también una parte a Arignoto para su manutención. Una vez que murió Aricelo [...], todas las necesidades corrientes le llegaban a Arignoto de manos de los tutores, sin embargo, una vez que Timarco [...] resultó dueño de la hacienda, tras echar a un lado a un hombre anciano y desgraciado, su propio tío, hizo desaparecer la hacienda y nada de lo necesario daba a Arignoto, sino que vio con buenos ojos que [...] viviera de la pensión concedida a los inválidos [ἐν τοῖς ἀδυνάτοις μισθοφοροῦντα]. Y lo último y también más terrible, fue que habiendo faltado el anciano a la prueba de comprobación y habiendo presentado una súplica ante el Consejo por la pensión [ἀπολειφθέντος τοῦ πρεσβύτου τῆς γιγνομένης τοῖς ἀδυνάτοις δοκιμασίας], siendo este miembro [...] no consideró recto intervenir en apoyo de aquel, sino que vio con buenos ojos que perdiera la pensión de la pritanía”.

Además de los pagos para los huérfanos de guerra e inválidos, la Atenas democrática será también el marco de la creación de un fondo especial, el denominado “Fondo del Teórico”. El principal objetivo de este último parece haber sido fomentar la asistencia de los más pobres a los festivales teatrales mediante una aportación económica que podría haber ascendido a 1 dr. (Aeschin. 3.25; sch. Aeschin. 3.24; Arist. *Ath.*, 43.1, 47.2; Harp., s.v. θεωρικά, Εὔβουλος. Cf. Jones 1957: 4-7; Kyriazis 2009: esp. p. 119; Sing 2010: 98-100)⁵¹².

La formalización de dicho fondo tendría lugar en el contexto de transformación de las finanzas atenienses que se inicia en época de Eubulo (ca. 355-342 a.C.), personaje al que, de hecho, suele atribuírsele la institución de este (Buchanan 1962: 53-60; Ruschenbusch 1979b: 307-8; Rhodes 1981: 514; Roselli 2006: esp. pp. 5, 8, 11-12, 18-20 vs Stroud 1998: 20-1)⁵¹³. No obstante, y como también señalamos en su momento, es bastante posible que en el s. V existieran ya distribuciones de fondos públicos aprobadas por el *demos* para la asistencia a los festivales (θεωρικά), aunque el “fondo del teórico” como tal no se hubiera instituido aún (Philoch. *FGrHist* 328 F33= Harp., s.v. θεωρικά; Plu. *Per.*, 9.2-3. Cf. Roselli 2006).

⁵¹² Para una síntesis de la problemática sobre este fondo y su institución: Roselli 2009.

⁵¹³ Stroud (1998: 20-1) atribuye a Agirrio la institución del fondo, considerando la transformación del mismo como obra de Eubulo.

Por último, y dentro de todas las fórmulas de “asistencia” o “ayuda” provistas por la *polis* a sus ciudadanos, queremos hacer una breve mención a la figura del médico público (“*ἰατρὸς δημοσιεύων*”).

Autores como Cohn-Haft han defendido que la diferencia entre este tipo de médicos y los “médicos privados” no estaba tanto en su función como en su –mayor y demostrada– formación (Cohn-Haft 1956: 59), de modo que más que hablar de “médicos públicos” sería más apropiado hablar de “médicos públicamente reconocidos como médicos” (*id.*, 60). Así, desde su punto de vista, el médico público no era más que un médico contratado para que la ciudad –ante la escasez de *iatroi*, especialmente de aquellos mejor formados– pudiera asegurarse la residencia continuada de un médico (*id.*, 65, con n. 49) y, en ningún caso, se trataba de una medida “social”, destinada a ofrecer atención sanitaria gratuita a los más necesitados (*id.*, 40 ss.).

Frente a la postura sostenida por Cohn-Haft, otros estudiosos han defendido la existencia, al menos para la Atenas clásica, de una medicina –y una farmacología– gratuita de la que se beneficiarían especialmente, aunque no exclusivamente, los más necesitados (Woodhead 1952; Gil y Alfageme 1972: 48-51; Nieto 2010: 393).

Un ejemplo de *ἰατρὸς δημοσιεύων* sería Píalo, al que se menciona en un par de obras de Aristófanes (*Ach.*, 1032, 1222; *V.*, 1432. Cf. Gil y Alfageme 1972: 39-43, 84). Píalo, al igual que otros *ἰατροὶ δημοσιεύοντες* (*Ar. Ach.*, 1030-2; *Pl. R.*, 405a; sch. *Ar. Ach.*, 1030), sería pagado por la *polis* para atender a todo ciudadano que requiriese de sus servicios, indistintamente de su nivel de riqueza, aunque convenimos con los autores anteriores en que sus servicios serían especialmente atractivos para aquellos con menos recursos. Es posible, además, que el médico público ofreciera sus servicios “gratuitos” a toda la comunidad, y no solo a los ciudadanos. En este sentido podría interpretarse quizá el decreto en favor del médico argivo Evénor, que habría ejercido en Atenas en el s.IV a.C., y del que se dice que habría atendido a todos los que lo necesitaban “ciudadanos y otros residentes en la ciudad” (*IG II/III*² 374, fines del s. IV a.C. Cf. Woodhead 1952: 243).

En un pasaje del *Pluto*, Crémilo alude a la escasez de *ἰατροὶ* en la ciudad por “la falta de *misthos*” (*Ar. Pl.*, 407-8). Este comentario ha sido interpretado por E.A. Nieto (2010: 394) como una evidencia de la escasa remuneración que recibirían tales individuos, aunque desde nuestro punto de vista, este pasaje en particular parece hacer referencia más bien a la pobreza generalizada de la *polis*, la cual sería incapaz de asumir en estos momentos el pago de los médicos públicos.

La pobreza de los ἰατροὶ δημοσιεύοντες, no obstante, es mencionada en más de una ocasión en la comedia, convirtiéndose probablemente en un tópico cómico relativamente frecuente. Así, en los *Acarnienses*, el personaje de Diceópolis, disfrazado de mendigo, es confundido por un labrador con un médico público (Ar. *Ach.*, 1030); de igual modo, en un fragmento de Fenecides se habla de una hetera que convive con un médico pobre, “πρωχὸς ἦν καὶ δῆμιος” (Phoenicid. fr. 4 IIIA 248 Edmonds; cf. Gil y Alfageme 1972: 80-1); mientras que uno de los personajes de Aristofonte, al que se identifica con uno de estos ἰατροί, se queja de que su penuria le impide la entrada a las casas de heteras (Aristopho. fr. 3 II 522 Edmonds; cf. Gil y Alfageme 1972: 72)⁵¹⁴.

Los testimonios anteriores parecen apuntar, en efecto, a la posición humilde o pobre de estos médicos públicos y, aunque no puede negarse que esta imagen puede ser fruto de una distorsión cómica, en tanto que sabemos que dicho cargo sería ocupado también por individuos ricos o acomodados, quienes, en determinados momentos, podrían incluso permitirse no cobrar por ello, como ocurre en el caso de un tal Fidias de Rodas (*IG* II-III² 483= *Syll.*³ 335), la posibilidad de percibir un *misthos* sin duda atraería a médicos pobres, que vería aquí una oportunidad económica y de “promoción laboral” (Gil y Alfageme 1972: 82-83).

5.1.3. Pobreza y relaciones de dependencia

Si el epígrafe precedente se centraba en los recursos que la *polis* ateniense destinaba al sostenimiento o la “asistencia” de sus ciudadanos más pobres, la presente sección pone el foco en el papel que desempeñan los vínculos de tipo privado y de naturaleza asimétrica a la hora de proporcionar protección y auxilio a los menesterosos, y en cómo tales vínculos contribuyen a la articulación y consolidación de todo un entramado o tejido social, donde las relaciones de dependencia y sumisión adquieren un protagonismo más que notable.

Los trabajos que han tratado sobre las relaciones patrono-clientelares en la Antigüedad clásica, en general, y en el mundo griego y ateniense, en particular, son muy abundantes y el debate entre los estudiosos sigue todavía abierto⁵¹⁵. No es nuestra intención en esta sección,

⁵¹⁴ Para la pobreza de estos médicos públicos, en general: Gil y Alfageme 1972: 49-51, 72, 80-2.

⁵¹⁵ Para el patronazgo, en general: Wolf 1966; Gellner y Waterbury 1977. Para este tipo de relaciones en la Antigüedad, *vid.*, entre otros: Welskopf 1979; Wallace-Hadrill 1989; Annequin y Garrido-Hory 1994. Para Grecia, en particular: Mossé 1979a y b, 1994a y b; Plácido 1984, 1985, 1988, 1989, 1992, 2007, 2008, 2012: 57-64, 2017: 59-71; Millet 1989, 1998; Dillon 1995; Zelnick-Abramovitz 2000; Paiaro y Requena 2005; Valdés Guía 2006c, 2007b, 2008b, 2010, 2012a, 2014a y c, 2015b, 2018a; Gallego 2008, 2009b, 2014; Plácido y Fornis 2011; Paiaro 2012; Requena 2016.

sin embargo, entrar en profundidad en toda la polémica que rodea a la cuestión anterior, sino únicamente llevar a cabo una breve aproximación a la misma. El objetivo, por tanto, es seguir analizando las opciones y recursos de los que disponen los ciudadanos atenienses pobres para hacer frente a su situación y, en esta línea, observar qué implicaciones pueden tener para aquellos todo este tipo de prácticas y cómo estas se imbrican en las dinámicas de la Atenas democrática que hemos ido analizando en el Capítulo 3.

5.1.3.1. Patronazgo y fomento de la independencia del demos en los alrededores de la democracia, la herencia de Cimón y la “nueva” política de Pericles

A diferencia de los romanos, los antiguos griegos (incluidos los atenienses), no desarrollaron un vocabulario específico para describir este tipo de relaciones (las cuales normalmente se enmascaran bajo fórmulas de *philia*) ni tampoco fijaron jurídicamente las obligaciones que estas entrañaban para cada una de las partes implicadas (Zelnick-Abramovitz 2000: esp. p. 79)⁵¹⁶. A pesar de ello, autores como J. Gallego y M. Requena son capaces de identificar una serie de elementos característicos de esta clase de relaciones. Así, en opinión de estos autores, “hablar de patronazgo” en la antigua Grecia supone considerar una serie de prácticas que implican un intercambio más o menos voluntario y diferenciado de bienes y/o servicios –materiales y/o simbólicos– entre un “patrón” y su “cliente”, esto es, entre dos sujetos a los que, por lo general, une un vínculo de naturaleza asimétrica –sin que esto excluya la existencia de una cierta reciprocidad– que se mantiene estable y perdura a lo largo del tiempo (Gallego 2009b: 166-7; Requena 2013: 3, con n.1; 2016: 193). De este modo, y como bien apunta M.J. Requena, las prácticas de patronazgo abarcan un amplio espectro de relaciones⁵¹⁷, las cuales, a su vez, pueden conllevar un menor o mayor grado de coerción (Requena 2013: 3, con n.1; 2016: 194). En el caso de la Atenas clásica, la mayor

⁵¹⁶ J. Gallego (2009b: esp. pp. 170-1), aunque no niega la existencia de formas de patronazgo en la Atenas clásica, considera más apropiado referirse a tales prácticas con el término “evergetismo”, ya que, en muchas ocasiones, era la propia comunidad la que imponía a los ricos diferentes modos de redistribución de la riqueza a nivel local y central, cuya contraparte consistía en el reconocimiento público y la obtención de apoyos políticos. En palabras del autor: “Aun cuando encontremos elementos propios de este tipo de relación [patronazgo], lo que vemos en la *euergesia* es el rol de la política en la institución imaginaria de las prácticas sociales en la Atenas clásica: el benefactor actuaba en un medio político tanto en el ámbito de la ciudad como en el de los demos rurales, y pretendía obtener apoyos para su posición” (Gallego 2009b: 171, con nn. 29 y 30). Frente a Jones (2004: 71), quien considera que el término anterior no es más que otra forma de referirse al patronazgo.

⁵¹⁷ Requena sostiene que tales prácticas no tienen por qué circunscribirse a sujetos entre los que exista una diferencia de riqueza o estatus, sino que pueden darse también entre individuos de un mismo nivel social, y para ello se remite al estudio de R. Saller sobre el alto imperio, donde se postula que esa clase de relaciones podrían establecerse entre miembros de la aristocracia o individuos de riqueza similar, aunque de diferente prestigio social (Saller 1982: 49-62; cf. Requena 2016: 194, con n. 343). Ello, no obstante, no impide que el elemento de “desigualdad” que caracteriza a esta clase de vínculos siga estando presente.

“flexibilidad” y “reversibilidad” en el funcionamiento de este tipo de vínculos hace más adecuado, en opinión del citado autor, hablar –empleando la terminología foucaultiana– de “relaciones de poder” que de “estados de dominación” (Requena 2016: 194; cf. Foucault [1981-2] 1994: 109-10). En una línea similar marcha el concepto de “*charitable exploitation*” (“explotación caritativa” o “explotación de la beneficencia”) empleado por Schmidt para aludir al papel coercitivo que pueden desempeñar los “receptores” de las “acciones caritativas” hacia sus “donantes”, en tanto que los primeros realizan también una suerte de “servicio” para los segundos (Schmidt 1969: 103; cf. Podes 1993: 502-5). No obstante, la aplicabilidad de este concepto en la Atenas clásica ha sido cuestionada por S. Podes, para quien el *demos* ateniense “no tenía poder de negociación”, ya que, desde su punto de vista, “(su) grado de organización” era “insignificante” (1993: 504-5).

Señaladas estas cuestiones, cabe ahora recordar, como se comentó ya en el Capítulo 3, que las medidas impulsadas por Solón, primero, y por los Pisistrátidas, después, favorecieron en Atenas la progresiva desvinculación del *demos* de los *aristoi* y la participación –si bien restringida– de este último en la *politeia*, contribuyendo así al desarrollo y paulatino arraigo de una “conciencia ciudadana” entre los sectores más humildes de la población.

Todo este proceso continuó en época de Clístenes, momento en el que tuvo lugar una profunda reorganización política y territorial de la *polis* ateniense, que incluiría la instauración de un sistema institucional asentado en el *demos* o la comunidad local (Hdt. 5.66.2, 5.69.2, 6.131.1; Arist. *Ath.*, 21 y 22.1. Cf. Gallego 2005: 100-14, 2008: 190, 2009b: 170-1). Ello promovió la integración orgánica entre campo y ciudad (iniciada ya desde el punto de vista cultural con los Pisistrátidas, *vid.* Valdés Guía 2008a: 200-1, con n.1214), abriendo la posibilidad a una inserción activa de los labradores en la vida política y restringiendo la influencia de los aristócratas, cuyo poder quedó mermado como resultado de una filiación que ya no tomaba en cuenta el linaje, sino la pertenencia a los *demos* y tribus territoriales, con la consiguiente mezcla de poblaciones de diversas áreas del Ática (Arist. *Pol.*, 1319b 22. Cf. Gallego 2005: 109-11; 2008: 190). No obstante, en la medida que estos *demos* –especialmente aquellos correspondientes con comunidades campesinas– comenzaron ganar peso, se fue haciendo cada vez más evidente la necesidad, por parte de todo aquel que aspiraba a desarrollar una “carrera política”, de intensificar sus redes y apoyos a nivel local.

De este modo, y aunque las reformas de Clístenes supusieron un notable esfuerzo para garantizar la *isonomia* en la *polis*, en la práctica, el poder y el liderazgo político seguían recayendo en las antiguas familias aristocráticas, que veían en instituciones, como el

ostracismo, un nuevo instrumento al servicio de sus rivalidades políticas⁵¹⁸. Un ejemplo clásico de este “viejo” modo de hacer política (marcado por el establecimiento de relaciones clientelares a nivel local, con especial proyección en ámbito rural), lo encontramos en Cimón, líder de la facción más conservadora de Atenas:

“Cimón de Atenas no ponía vigilancia alguna a lo que se producía en sus campos y sus jardines, de manera que los ciudadanos que lo deseaban entraban, recolectaban los productos y se los llevaban, si les hacía falta algo [...]. Aparte, mantenía su casa abierta a todos [ἔπειτα τὴν οἰκίαν παρεῖχε κοινὴν ἄπασιν], y siempre tenía preparada una cena sencilla para muchas personas, y los atenienses sin recursos que acudían entraban y cenaban [καὶ τοὺς ἀπόρους προσιόντας τῶν Ἀθηναίων εἰσιόντας δευπνεῖν]. Se cuidaba, asimismo, por otro lado, de los que a diario requerían algo de él, y dicen que siempre llevaba consigo dos o tres jovencitos provistos de monedas sueltas, y que les ordenaba darlas cada vez que alguien se le acercaba con alguna petición. Cuentan también que incluso aportaba dinero para gastos de entierro. Y que con frecuencia hacía lo siguiente: cuando veía a algún ciudadano mal vestido, ordenaba a alguno de los muchachitos que lo acompañaban que cambiara sus ropas con él. Por todo esto, efectivamente, gozaba de buena consideración por parte de todos, y era el primero de los ciudadanos [ἐκ δὴ τούτων ἀπάντων ἠὺδοκίμει καὶ πρῶτος ἦν τῶν πολιτῶν].

(Theopomp. *FGrHist* 115 F89= Ath. 12.533 a-c)⁵¹⁹

Como bien han puesto de relieve ciertos autores (Rhodes 1981: 338-40; Whitehead 1986: 305-12; Millet 1989: 23-5; Mossé 1994a: 143-5; Zelnick-Abramovitz 2000: 72; Jones 2004: 73-8; Gallego 2008: 191-7, entre otros), los pasajes anteriores permiten identificar el modo en el que se construye el liderazgo político en la Atenas de estos momentos. Se trata de un liderazgo que concede un papel de primer orden al gasto y a la distribución privada⁵²⁰ y en el que pueden observarse dos líneas diversas de actuación y a la vez complementarias: de un

⁵¹⁸ Para la persistencia del patronazgo personal en ámbito agrario tras las reformas de Clístenes: Gallego 2003: 67-8; 2008: 199. Frente a Ober (1993: 218, 2007: 87) y Dillon (1995: 32), quienes sostienen que las reformas de Clístenes y el proceso democratizador que trajeron consigo supusieron el fin del poder de la aristocracia y de las formas preexistentes de clientelismo.

⁵¹⁹ Descripciones muy similares de la generosidad de Cimón narrada por Teopompo pueden encontrarse en Arist. *Ath.*, 27.3. y Plu. *Cim.*, 10.1-6.

⁵²⁰ La política evergética de Cimón se extiende también al ámbito religioso, como testimonia la promoción y reconstrucción a título personal del *Theseion*, junto a la repatriación de los huesos del héroe Teseo que habrían de albergarse en este, y el establecimiento de una fiesta dedicada al héroe (D.S. 4.62.4; sch. Ar. *Pl.*, 627; Plu. *Thes.*, 36.2; Paus. 1.17; cf. Podlecki 1971: 143; Musti 1984: 148; Walker 1995: 56-7; Valdés Guía 2011 (esp. p. 143). Cimón promueve, asimismo, la figura del héroe eleusino Triptolemo, personaje al que se atribuye el reparto del grano de Deméter a los atenienses (Paus. 1.14.2-3; Hyg. 147; D.S. 5.68; cf. Valdés Guía 2011: 146), promocionando la obra homónima (*Triptolemo*), hoy perdida, de Sófocles (Vara [1988] 2000: 343-4; Valdés Guía 2011: 146).

lado, un patronazgo rural en el marco del propio *demos*, caracterizado por el intercambio de bienes y servicios (como pueden ser la provisión de alimentos o la ayuda económica para los funerales)⁵²¹ por trabajo y servicios (como la colaboración en la recolección de las cosechas y/o la prestación de apoyo político); de otro, una distribución de riqueza en la ciudad (en forma, por ejemplo, de aportaciones en dinero y/o vestido para los más pobres) orientada a consolidar los apoyos políticos del *aristos* fuera de su propio *demos*.

El caso de Cimón no sería, ni mucho menos, excepcional; sino representativo del tipo de actuaciones llevadas a cabo por otros individuos de rango litúrgico y de raigambre rural que aspiraban a promocionar a nivel local y central en la *polis*, lo que al mismo tiempo pone en evidencia el peso que las “clientelas”, especialmente en ámbito rural, continuaban teniendo en el gobierno de Atenas, a pesar de las reformas que se habían ido llevando a cabo en este sentido (Connor 1971: 3-84; Humphreys 1977-8; Davies 1981: 88-131; Gallego 2008: 197; Requena 2016: 200-14, esp. pp. 200-1).

El ascenso de Pericles y las medidas impulsadas por este personaje (sin olvidarnos de las reformas atribuidas a Efialtes unos años antes) suponen un punto de inflexión importante, en cuanto que conducen a una sustancial modificación del panorama anterior⁵²².

Las fuentes antiguas afirman que la institución de la *misthophoria* por parte del líder alcmeónida formaría parte de una estrategia diseñada por el propio Pericles para atraerse el favor del pueblo y rivalizar así con su enemigo Cimón, cuyas riquezas eran muy superiores a las suyas (Arist. *Ath.*, 27.4; Plu. *Per.*, 9.2-3; 12). Independientemente de la veracidad o no de estos relatos, lo que nos interesa remarcar aquí es el efecto que tales medidas tuvieron en la construcción del liderazgo político a partir de entonces⁵²³.

En este sentido, algunos autores han querido ver en la actuación de Pericles el germen y posterior articulación de un “patronazgo público”, “estatal” o “comunitario” (asentado en el *misthos* y el sistema de liturgias), que haría del ciudadano ateniense una suerte de “cliente”

⁵²¹ Otros ejemplos en este sentido (aunque no relativos a Cimón) pueden encontrarse en Iseo (2.31, 36, 43, 44) y Lisias (16.14; 31.15), donde se alude a la concesión de liturgias a favor del propio *demos* o de ayudas a determinados miembros o grupos de este que no pueden afrontar ciertos gastos.

⁵²² Nótese que Pericles, al igual que Cimón, se sirve de la propaganda religiosa para reforzar su persona, así como su política imperialista. No obstante, mientras que en el caso de Cimón el énfasis está puesto en la iniciativa privada y en el papel que juega en tales desempeños la riqueza personal de dicho personaje, en el de Pericles se acentúa la importancia de los fondos de procedencia pública (p. ej. en la reconstrucción de los templos destruidos por los persas, *vid.* Cap. 3). Para la promoción del oráculo de Delfos y de Apolo en su papel de exégeta con Pericles, *vid.* esp. Valdés Guía 2011: 149- 152, con notas.

⁵²³ Este proceso, no obstante, se inicia antes de las reformas de Efialtes y Pericles, en relación con el uso de los ingresos del Imperio y la repercusión de aquellos en la política ateniense (Rhodes 1986: 138-42; Plácido 1995: 82-4).

del Estado, en oposición a ese otro “patronazgo personal” o “privado” propio de líderes como Cimón (Finley 1983: 38-40; Markle 1985: 271-3; Millet 1989: 38-41)⁵²⁴.

En cualquier caso, lo que se advierte a partir de estos momentos es un debilitamiento en la política ateniense de las formas tradicionales de patronazgo personal, cuyo protagonismo se ve reducido ahora esencialmente a los demos rurales (Gallego 2008: 197-8)⁵²⁵. Ello no implica la desaparición de los actos privados de generosidad (los cuales, además, no siempre son sinónimos de relación clientelar), sino la forma en la que va a articularse el poder y el liderazgo político (*ibid.*, 198). En otras palabras, el afianzamiento de la democracia no supone el fin de estas prácticas mediante las cuales los miembros de la élite se aseguraban el control y el liderazgo político de la *polis*, pero sí la adaptación de aquellas a las nuevas reglas impuestas por las instituciones democráticas (Gallego 2003: 65-94; 2005: 101-6, 126-32; 2008: 198-9; Requena 2013: 16-7)⁵²⁶.

5.1.3.2 La “renovación” de las dependencias: entre la subordinación, la exclusión y la búsqueda de protección

Señalábamos en el Capítulo 3 cómo la situación socioeconómica de la Atenas del s. IV a.C. habría conducido paulatinamente a una renovación del trabajo “asalariado” (por un *misthos*), tanto en el campo como en la ciudad; una visión que ha sido defendida también por otros estudiosos (Mossé 1976; Ste. Croix 1981: 186; Plácido 2008, 2011; Valdés Guía 2015b: 184, 2018a: 104, 111-3, 116). Evidencia de dicha tendencia puede ser la referencia en el *Eutifrón* de Platón (4c, ca. 399 a.C.) a la suerte que habría corrido un jornalero (designado como *pelates*) por haber matado a un esclavo propiedad de su empleador, para quien trabajaba “como un *thes* [*etheteunen*]” en la isla de Naxos. Iseo (5.39, ca. 389 a.C.), por su parte, alude a la pobreza como motivo que impulsa a contratarse como asalariado [*εἰς τοὺς μισθοῦτος ἰόντας δι’ ἔνδειαν τῶν ἐπιτηδείων*]; una idea similar a la que recoge Isócrates (14.48-9, ca. 373 a.C.), quien menciona la necesidad de trabajar por un salario, como un *thes*, a causa de la pobreza (*ἄλλους δ’ ἐπὶ θητερίαν ἰόντας [...] διὰ τὴν ἀπορίαν*), o el propio Demóstenes (57, ca.

⁵²⁴ Para una crítica: Deniaux y Schmitt-Pantel 1987: 152-3; Schmitt-Pantel 1992: 193-202; Requena 2013.

⁵²⁵ Jones (2004: 74-9) argumenta que el declive de las relaciones de patronazgo solo se dio en ámbito urbano y que estas persisten en las aldeas rurales, aunque con un peso solo local y de forma más o menos “encubierta”. Para la crítica a los postulados de Jones, *vid.* Gallego 2009b: esp. pp. 164-5.

⁵²⁶ Mossé (1994a y b) propugna igualmente la reducción de las prácticas de patronazgo personal en estos momentos, aunque habla del mantenimiento de ciertos vínculos de naturaleza clientelar entre líderes políticos y sus camarillas subalternas. Zelnick-Abramovitz (2000), por su parte, defiende la perpetuación de las relaciones clientelares a través de formas de *philia*. Se opone Millet (1989: 25-37), para quien las reformas de Efialtes y Pericles conllevaron la desaparición del patronazgo privado y el desarrollo de un patronazgo comunitario.

345 a.C.), quien presenta la pobreza como el motivo que lleva a algunas mujeres a emplearse como vendedoras de cintas (57.31, 34-5), nodrizas (57.36, 42, 45) o segadoras y vendimiadoras (57.45). Ya para fines del s. IV a.C., Menandro (*Georg.*, 45-6) presenta el caso de un joven que trabaja como jornalero agrícola para mantener a su madre y a su hermana.

Junto al trabajo por un *misthos*, la deuda aparece en las fuentes literarias del periodo como compañera inseparable de los sectores más humildes del *demos* (*Ar. Ec.*, 567, 655-8; *Pl.*, 147-8; *Pl. R.*, 555d; *X. Oec.*, 20.1; *Isoc.* 14.48-9; *Men. Her.*, 20-1)⁵²⁷.

El aumento del trabajo por un *misthos* y de las deudas del pequeño campesino (con retorno, quizás, a situaciones de esclavitud encubierta, como podría inferirse en *Isoc.* 14.48-9 o en *Men. Her.*, 20-1)⁵²⁸, sumado al posible arriendo de tierras a individuos pobres en condiciones precarias (Mossé 1962: 50-60; Osborne 1985: 62, 1988: 317-8; Descat 2004: 385; Paiaro 2008: 215; Valdés Guía 2015b: 188-9), se refleja en una mayor dependencia económica y social de los sectores más desfavorecidos del *demos*, sobre todo de los “sin tierra” o con pocas tierras, de los más acaudalados de la *polis* (Mossé 1994a: 146-50; Plácido 2007, 2012; Valdés Guía 2015b: 189, 194; 2018a: 104, 114-6). Un fenómeno que, como veremos, se acompaña, a su vez, de una renovación de la evergesía (Plácido 2006, 2008; Plácido y Fornis 2011; Valdés Guía 2018a: 103, 115-6) y de la emergencia del parasitismo (Arnott 1968, 1970; Avezzi 1989; Brown 1992; Fisher 2000b; Wilkins 2000; Notario 2013: 323-36).

No es casualidad, como ya comentamos, que sea precisamente en este contexto de renovación del trabajo “asalariado” que el vínculo entre pobreza, *misthos* y dependencia-esclavitud se convierta en un elemento recurrente del discurso antidemocrático (Plácido y Fornis 2010: 55-9; Plácido 2011: 100-2; Requena 2011, 2012, 2016: 234-5; Valdés Guía 2015b: 193-4, 2018a: 104, 111, 116)⁵²⁹. Un discurso, por otra parte, que funda su idea de “libertad” en la premisa de “no vivir para otro” (*Arist. Rh.*, 1367a. Cf. Requena 2011, 2012, 2016: 234-5; Paiaro y Requena 2015: 158)⁵³⁰. “Ser verdaderamente libre”, implica, pues,

⁵²⁷ Menandro, concretamente, nos describe la situación de dos hermanos que se encuentran en un estado de semi esclavitud debido a las deudas que han contraído. Cabe notar, no obstante, que esta obra se data *ca.* 315 a.C. y, por tanto, en un marco jurídico diverso. Para deudas y esclavitud por deudas, *vid.* n. 253.

⁵²⁸ Para situaciones de “dependencia” o “esclavitud por deudas” encubierta dentro de la propia Atenas, *vid.*: Ste. Croix 1981: 163; Millet 1989: 29; 1991: 78, 123.

⁵²⁹ Para referencias a *banausoi*, *thetes* y *misthotoi*, normalmente desde la crítica, *vid.* n. 257.

⁵³⁰ Frente al ideal democrático de *eleutheria* que entiende esta en el sentido de “vivir como se quiera” (*Arist. Pol.*, 1317b 11-12).

entre otras cosas, no verse compelido a trabajar (Pl. *Tht.* 172c-d, 175d; Arist. *EN.*, 1177b1-26, *Rh.* 1367a30-3, *Pol.* 1337b5-17. Cf. Hansen 2010: 8; Requena 2011).

Desde la perspectiva anterior, la *penia*, en tanto que implica la necesidad de trabajar para garantizar la propia supervivencia y de hacerlo, por lo general, en beneficio de otra persona, se convierte en un obstáculo infranqueable para la participación de los pobres en la *politeia* (Plácido y Fornis 2010: 55-9; Plácido 2011: 100-2; Requena 2011, 2012, 2016: 235; Valdés Guía 2015b: 193-4, 2018a: 104, 111, 113, 116). Así, y aunque la ciudadanía todavía protege al pobre de la esclavitud, la condición socioeconómica “real” del individuo comienza a imponerse paulatinamente, como se observa en la propuesta de expulsión de Formisio (Lys. 34; D.H. *Lys.*, 32-3; cf. Plácido 2008: 227-8, 2010: 55, 2014: 30; Plácido y Fornis 2010: 55, 59) o el *diapsephismos* del 346/5 (Dem 57.31, 34-6, 42, 45; cf. Plácido y Fornis 2010: 55), hasta terminar por materializarse en las reformas de Antípato (Plu. *Phoc.*, 28.4; D.S. 18.18.4-5) y Demetrio (Ctesicles *FGrHist* 245 F1= Ath. 6.272b-c), del 322/1 y 317/6 a.C., respectivamente.

De este modo, la renovación del trabajo por un *misthos*, al que se ve abocado cada vez más el ciudadano pobre, termina por situar a este ideológica y materialmente al borde de la dependencia (social y económica, aunque algunos indicios apuntan también a la dependencia política y jurídica) y de la esclavitud. Tomando prestadas las palabras de J. Gallego (2008: 201):

“La transformación política con la que se inaugura el s. IV a.C. tal vez significara un nuevo capítulo en el desarrollo de formas de patronazgo. En efecto [...] tras la guerra del Peloponeso, la presencia política del *demos* articulada sobre la *mistophoria* comienza a ser cuestionada, asignándosele al *misthos* un contenido ligado a diversas formas de dependencia económica, que se derivarían de la *mistharnia* y que empiezan a incluir a los ciudadanos pobres en un renovado marco de relaciones clientelares”.

Junto al servicio por un *misthos*, aquellos ciudadanos pobres que carecieran de empleo y/o que se hubieran visto reducidos a la miseria por este y/u otros motivos o incluso por una combinación de factores entre los que se incluiría frecuentemente la pérdida del trabajo del cabeza de familia, podían encontrar una salida a su situación en la evergesía privada, con las consiguientes dependencias económicas y sociales que tienden a generarse a partir de este tipo de relaciones, aunque muchas veces estas se camuflen detrás de “criterios sublimados como la amistad y el agradecimiento” (Plácido 2006, 2008, 2012; Plácido y Fornis 2011; Valdés Guía 2018a: 114).

Antes de proseguir, cabe hacer un pequeño inciso para recordar que el sistema democrático ateniense se asentaba sobre la idea de una cierta “redistribución económica”, la cual habría sido posible gracias a la institución de la *misthophoria*, pero también a la articulación de un sistema combinado de liturgias, impuestos y multas, cuyo peso recaería sobre los atenienses más acaudalados, y que, en opinión de J. Ober, serviría para suavizar las posibles tensiones causadas por la desigualdad socioeconómica en la *polis* democrática, reduciendo con ello el riesgo de *stasis* (Ober 1989: 198-202).

No es este el lugar de estudiar en detalle el intrincado funcionamiento del sistema litúrgico e impositivo ateniense ni los cambios que este experimenta a lo largo del periodo clásico (como, por ejemplo, la reforma de la *eisphora*, a la que aludíamos en el Capítulo 3)⁵³¹. Nos interesa remarcar, sin embargo, la deriva en la concepción de la liturgia como “servicio público” a “acto de generosidad individual” que se observa en el s. IV, un aspecto que ha sido puesto de relieve por algunos autores (Plácido 2006, 2008, 2012; Plácido y Fornis 2011, 2012; Cecchet 2016).

En este sentido, cabe empezar por apuntar que el término “liturgia” (*leitourgia*) evoca originalmente, como señalamos más arriba, la idea de “servicio”, y de un servicio desempeñado, además, por los sectores más ricos de la comunidad, quienes asumen la responsabilidad financiera y/o la ejecución personal de una serie de cargas o tareas relacionadas con diversos ámbitos de la *polis*, que comprenden desde el terreno militar (caso de la trierarquía y de la posterior *proeisphora*, a las que cabría sumar el impuesto de la *eisphora*) al agonístico (donde pueden encuadrarse la *coregia* y la *gimnasiarquía*) (Sud. *s.v.*, Λειτουργίας: ὑπηρεσίας. Cf. Lewis 1960: 175-84; Davies 1967: 33-40; Christ 1990: 147-69; Plácido 2006: 47)⁵³². La creación y el posterior desarrollo del sistema litúrgico en la Atenas clásica obedece, pues, a un intento de contrarrestar las prácticas de redistribución propias de la aristocracia, en las cuales se reconocen los principios sobre los que se articulan las relaciones de evergesía (cf. Plácido 2006: 42-3). Tales prácticas persisten todavía en la Atenas de mediados del s. V a.C., como evidencia el papel de Temístocles en relación con el santuario de Ártemis (Plu. *Them.*, 22.1-2) o la actuación del propio Cimón, a quien nos hemos referido anteriormente, aunque parecen debilitarse a partir de este momento. A la vez, el

⁵³¹ La bibliografía sobre el sistema ateniense de impuestos y liturgias es muy abundante. Pueden consultarse, entre otros: Ste. Croix 1953; Thomsen 1964; Davies 1967; Mossé 1979b; Rhodes 1982; Brun 1983; Whitehead 1983; McDowell 1986; Wallace 1989; Christ 1990, 2007; Gabrielsen 1994; Lyttkens 1994, 2010; Fawcett 2006; Plácido 2006; Capano 2012; Requena 2013; Valdés Guía 2014b, 2018b.

⁵³² Para un estudio detallado, *vid. supra*.

sistema de liturgias provee de un medio –controlado mediante cauces democráticos– que permite a la aristocracia mantener su preponderancia y prestigio en la comunidad a través del desempeño y/o del desempeño “con largueza”⁵³³ de sus obligaciones para con la *polis* (Gschnitzer [1981] 1987: 194; Hansen 1991: 110-2; Plácido 2006: 41, 47; Requena 2013: 7-8). Esto no impide, sin embargo, la existencia de voces discordantes, sobre todo desde postura oligárquicas:

“[...] En las *coregias*, *gimnasiarquías* y *trierarquías* reconocen que son *coregos* los ricos, pero que el pueblo se beneficia de los coregos, y que son *gimnasiarcos* y *trierarcos* los ricos, pero que el pueblo se beneficia de los *trierarcos* y *gimnasiarcos*. Así, el pueblo considera positivo cobrar dinero por cantar, correr, danzar y andar en las naves para tener dinero él mismo y que los ricos se empobrezcan [...]”

([X.] *Ath.*, 1.13)

En el s. IV, no obstante, el sostenimiento del sistema litúrgico comienza a generar cierto malestar en Atenas. Este malestar se deja sentir especialmente en los textos de los oradores, donde se exponen los problemas para hacer frente a los grandes desembolsos que implican las liturgias, particularmente la trierarquía⁵³⁴, pero también en las acusaciones contra aquellos que han evadido o tratan de evadir el pago de las mismas (p. ej.: Lys. 19.56; Isoc. 18.59-60; Aeschin. 1.101; Dem. 22.49-50, 52-4; 27.46; 28.3-4, 17; 42.11-4, 24, 26; 45.66; 47.54; entre otras)⁵³⁵. Dicha tensión resulta perceptible, asimismo, en una escisión cada vez más evidente entre la que puede definirse como una ideología “democrática” (que incide en el papel de la liturgia como una suerte de “deber ético” y una prestación debida a la comunidad por parte de sus individuos más acaudalados) y una ideología de corte “individualista” (que hace hincapié en el sacrificio que la *polis* impone a unos pocos y en la generosidad individual) y en la que puede reconocerse la aspiración de un sector de los más acaudalados a “retornar” a fórmulas propias de las prácticas evergéticas (Cecchet 2016: 305).

Ejemplo de esta situación a la que aludíamos en el párrafo anterior, la encontramos en un pasaje del discurso *Sobre la Corona* (Dem. 18.112-3), en el que el orador se lamenta de

⁵³³ Para la autopresentación del liturgista en los textos de los oradores como individuo que cumplido con sus obligaciones para con la *polis* al punto de empobrecerse, *vid.* Cecchet 2015: 208-14.

⁵³⁴ Evidencia de estas dificultades para hacer frente al pago de las liturgias son también las reformas de la *eisphora* por Calístrato (378 a.C.) o del sistema de la trierarquía unos años más tarde por Periandro (357 a.C.) (Dem. 47.21). Para la reforma de la *eisphora*, *vid.* n. 204). Para la reforma de la trierarquía, *vid.*, p.ej. Valdés Guía 2014b: esp. n. 64 (p. 165), con fuentes y bibliografía.

⁵³⁵ Para un desarrollo de esta cuestión, con fuentes y bibliografía, *vid.*: Cecchet 2013; 2015: 194-214, esp. pp. 208-14; 2016: 305-16; Plácido 2006: 50-1.

que sus actos (que incluyen donaciones privadas) no solo no le hayan reportado la esperada “gratitud” (*charis*) del pueblo, sino que encima se encuentra sometido a un proceso de rendición de cuentas:

“[...] Sin embargo, al menos de las donaciones que de mi hacienda particular prometí e hice al pueblo [ἐκ τῆς ἰδίας οὐσίας ἐπαγγειλάμενος δέδωκα τῷ δήμῳ], afirmo que ni por un solo día estoy yo sometido a rendición de cuentas [...] Porque, ¿qué ley hay tan llena de injusticia y aversión a los seres humanos, que a quien ha dado algo de lo suyo propio y llevado a cabo un acto de humanidad y generosidad, le priva de la gratitud [τῶν ἰδίων καὶ ποιήσαντα πρᾶγμα φιλόφρονον καὶ φιλόδορον τῆς χάριτος μὲν ἀποστερεῖν], lo arrastra ante los sicofantas y a esos les encarga de tomarle cuenta del dinero que dio? [...] No existe, varones atenienses, sino que es este hombre quien me calumnia, porque cuando estaba al cargo del fondo para espectáculos añadí dinero de mi propio caudal [ὅτι ἐπὶ τῷ θεωρικῷ τότ’ ὄν ἐπέδωκα τὰ χρήματα] [...] Y por eso precisamente se me otorgaba coherentemente un elogio, porque hice donación de los gastos y no los cargaba en la cuenta pública. Pues las cuentas requieren explicaciones e inspectores, en cambio los donativos justo es que obtengan agradecimiento y aplauso [ἡ δὲ δωρεὰ χάριτος καὶ ἐπαίνου δικαία ἐστὶ τυγχάνειν]⁵³⁶”.

El texto de Demóstenes menciona también las donaciones “privadas” llevadas a cabo por otros individuos, las cuales han sido premiadas con una corona por parte del *demos* (Dem. 18.114), forma en la que se expresaría “materialmente” la “*charis*” esperada por el orador. De nuevo, la concesión de una corona es la forma con la que el *demos* manifiesta su gratitud hacia un individuo que ha mostrado su generosidad durante el ejercicio de su hiparquía en Lemnos (Hyp. *Lyc.*, fr. IV, col. XIII, 16-17 Jensen. Cf. Plácido y Fornis 2012: 91). En línea con estos testimonios, la epigrafía atestigua cómo desde la década de los cuarenta los atenienses generalizan la concesión de honores públicos mediante *psephismata* a aquellos ciudadanos que utilizan su propia riqueza en el desempeño de las *archai*; un tipo de actuaciones que, junto a las *epidoseis* y a otras contribuciones voluntarias directas para gastos específicos, marcan la pauta de los siglos sucesivos (Hakkarainen 1997: 21-4, con ejemplos. Cf. Plácido y Fornis 2011: 91).

Otras fuentes apuntan igualmente a esa tendencia a la “recuperación” de prácticas “evergéticas”. Así, por ejemplo, Andócides (1.147), en unos términos que recuerdan a las actuaciones de Cimón, afirma que su casa siempre había estado abierta para quienes lo necesitaran; por su parte, Isócrates, en el *Areopagítico* (7), propugna la abolición del sorteo y

⁵³⁶ Trad. de A. López Eire (Madrid: Gredos, 1980).

del *misthos* (7.21-7), alabando en su lugar las virtudes de un patronazgo ubicado en un pasado idealizado (7.32):

“Los ciudadanos más pobres [πενέστεροι τῶν πολιτῶν] estaban tan lejos de envidiar a los más hacendados, que se cuidaban tanto de las casas grandes como de las suyas propias, por pensar que la felicidad de aquellos les procuraba bienestar. Quienes tenían haciendas no menospreciaban a los que se hallaban en una situación más menesterosa, sino consideraban que era para ellos una vergüenza la pobreza de los ciudadanos y socorrían sus necesidades, confiando a unos terrenos de labor a un alquiler moderado, mandando a otros a comerciar y suministrando a algunos capitales para otros trabajos”.

La nostalgia por el evergetismo y la idealización de este sistema se contraponen, pues, en Isócrates, a las obligaciones litúrgicas, ante las que muchos ocultan ahora su patrimonio (7.32-5; cf. Plácido y Fornis 2011: 27)

El elemento del evergetismo puede rastrearse igualmente en otros discursos de Isócrates, como en el *A Nicoles* (2.15-6), donde se recomienda al tirano que da nombre al texto velar por la masa de sus ciudadanos y obtener así la *charis*, o en el *Antídosis* (15), en el que el orador exige que sus actos previos (de evergetismo) sean tenidos en cuenta como atenuante frente a las acusaciones de las que es objeto en estos momentos (15.165: “De las muchas situaciones incomprensibles que me han ocurrido, la peor de todas sería que me tuvieran tanta gratitud como para ayudarme ahora quienes me han pagado dinero y que vosotros, con quienes gasté lo mío, desearais castigarme”). Más evidencias de este tipo se encuentran también en Lisias, como en el *Contra Filón* (31.30), donde se pide que se recuerden los motivos por los que se honra a los que han sido buenos para con la ciudad e, inversamente, se priva de honores a los que han sido malos para con ella, o en *Sobre los bienes de Aristófanes* (19), donde el orador enumera las buenas prácticas de este personaje, entre las que se recogen gastos a favor de la ciudad y de los “amigos” [εἰς τοὺς φίλους] (19.56), para pasar a continuación a enumerar las liturgias de las que Aristófanes se ha hecho cargo (19.57-8) y presentar, seguidamente, a los testigos de las acciones llevadas a cabo por este último en el ámbito privado (19.59):

“[...] Pero todavía más: privadamente [ἰδίᾳ] [Aristófanes] colaboró con muchos ciudadanos pobres [τισὶ τῶν πολιτῶν ἀποροῦσι] en dotar a sus hijas y hermanas, a otros los rescató de manos del enemigo y a otros les proporcionó dinero para el entierro. Y lo hacía por pensar que es propio de un hombre bueno ayudar a los amigos [καὶ ταῦτ' ἐποίει ἡγούμενος εἶναι ἀνδρὸς ἀγαθοῦ ὠφελεῖν τοὺς φίλους], aunque nadie llegue a saberlo [...]”.

Fuera del ámbito retórico, todas estas cuestiones encuentran su eco, por ejemplo, en las reflexiones de Aristóteles (*EN*) sobre la “amistad” y las posibilidades de amistad entre ricos y pobres, de las que podemos destacar los siguientes pasajes:

“La amistad de los que son útiles o agradables dura más: al tiempo que se proporcionan placeres o beneficios mutuos. La amistad por interés [τὸ χρήσιμον ... φιλία] suele darse principalmente entre contrarios, por ejemplo, entre pobres y ricos [πένης πλουσίῳ] [...] pues uno aspira a lo que casualmente necesita y ofrece otra cosa en cambio”.

(1159b12)⁵³⁷

“Piensan que, como en una sociedad económica los que contribuyen más deben recibir más, así también debe suceder con la amistad. Pero el necesitado y el inferior piensan lo contrario: que es propio del buen amigo ayudar a los necesitados [φίλου γὰρ ἀγαθοῦ εἶναι τὸ ἐπαρκεῖν τοῖς ἐνδεέσις]. ¿De qué sirve, dicen, ser amigo de un hombre bueno o poderoso, si no ha de sacar ninguna ventaja? Parece, por consiguiente, que uno y otro tienen razón y que cada uno de ellos ha de recibir más de la amistad, pero no de lo mismo, sino el superior más honor, y el necesitado más ganancia [καὶ δεῖν ἑκατέρῳ πλεόν νέμειν ἐκ τῆς φιλίας, οὐ τοῦ αὐτοῦ δέ, ἀλλὰ τῷ μὲν ὑπερέχοντι τιμῆς τῷ δ' ἐνδεεῖ κέρδους]; porque el premio de la virtud y del beneficio es el honor, y el auxilio de la necesidad, el provecho”.

(1163a30-1163b4)⁵³⁸

Aristóteles, pues, concibe la “amistad” entre el rico y el pobre en términos bastante similares al modo en el que definíamos las relaciones clientelares al inicio de este epígrafe: se trata de vínculos desiguales, asimétricos, en los que ambas partes aportan y reciben algo, aunque de diversa naturaleza⁵³⁹.

Por último, y aunque sobre esta cuestión se tratará con más detalle en el Capítulo 6 (por su mayor relación con el ámbito de las “representaciones”), queremos cerrar este epígrafe llamando la atención sobre la posible conexión entre todo este ambiente de “renovación” de las dependencias y “retorno” de las prácticas evergéticas y la emergencia de la figura del parásito en la comedia ática (Wilkins 2000: 71ss.). Una figura que tiende a identificarse con el *kolax* en la Comedia Media (Antiph. *PCG* 2, fr. 142= Ath. 6.258d; Alex. *PCG* 2, fr. 233), y al que se presenta como un adulator, que se cuela en el banquete de los poderosos, preocupado

⁵³⁷ Trad. de M. García Valdés (Madrid: Gredos, [1985] 1993); en adelante para todas las traducciones de esta obra.

⁵³⁸ Sobre la amistad “entre iguales” y la amistad “desigual” o “jerárquica” y el tipo de relaciones de reciprocidad que ambas generan, véase también Arist. *EE*, 1234b18-1239b1. Cf. Schofield 1998: 43-7.

⁵³⁹ Para un examen más detallado de las fuentes clásicas que denotan la existencia de relaciones clientelares y/o de la práctica del evergetismo, *vid. esp.*: Plácido y Fornis 2011 y 2012, ambos con bibliografía.

únicamente por llenar su vientre insaciable (Avezzù 1989: 238; Notario 2013: 323-36); elementos, todos ellos que, como se verá, se atribuyen también al *ptochos*, evocando, como en el caso del parásito, su dependencia económica y social de los poderosos de la *polis*⁵⁴⁰.

5.2. Ayuda mutua y estrategias de supervivencia

Si en los epígrafes precedentes nos aproximábamos a los recursos y/o mecanismos que la *polis* y otros individuos (con los que normalmente existe una relación de tipo asimétrico) ponían a disposición de los ciudadanos pobres para tratar de aliviar su miseria, en esta sección nos centraremos básicamente en los recursos y estrategias desarrollados por y entre los propios pobres (esto es, teniendo presente un marco general de relaciones “horizontales”) para hacer frente a su situación, ya sea esta coyuntural, cíclica o permanente.

Somos conscientes, no obstante, de que la categoría de “estrategias de supervivencia” resulta demasiado amplia, ya que en ella tienen cabida múltiples prácticas de naturaleza muy diversa, incluyendo el propio hecho de votar en la Asamblea a favor de la implantación del *misthos* (del que los ciudadanos más pobres son los principales beneficiarios). No obstante, y puesto que el estudio de todas y cada una de estas prácticas requiere de un análisis propio y exhaustivo, sumado al hecho de que el presente capítulo únicamente busca ofrecer un cuadro esquemático con los principales recursos, mecanismos y estrategias de los que disponen los ciudadanos pobres de la Atenas democrática para mitigar los efectos de su pobreza, este epígrafe se limita a recoger solo algunas de las posibles estrategias de supervivencia desarrolladas por aquellos.

Teniendo en mente el objetivo descrito, y siguiendo con alguna variante el esquema propuesto en su momento por P. Garnsey (1988: 43-68), vamos a diferenciar tres tipos generales de estrategias: aquellas que tienen que ver con la producción y el consumo, las que implican relaciones sociales y, por último, las que tienen que ver con el control demográfico del *oikos*. Cabe notar, no obstante, que la mayoría de estas estrategias se relacionan específica o predominantemente con el pequeño campesinado y, en menor medida, con la población urbana (aunque esta no queda totalmente excluida).

5.2.1. Estrategias vinculadas a la producción y al consumo

⁵⁴⁰ Para un compendio de las principales fuentes sobre la figura del parásito, así como de los estudios modernos sobre el tema, con un análisis de la cuestión, véase Capítulo 6.

Comenzando por el primero de los grupos citados, y dentro a su vez de las tácticas de producción y consumo, podemos considerar cuatro estrategias distintas, pero íntimamente relacionadas: la dispersión o fragmentación de las tierras de cultivo, la diversificación de la producción, el almacenaje, y el recurso a los alimentos de “subsistencia”.

La dispersión o fragmentación de las parcelas agrícolas, como bien ha señalado Garnsey (1988: 49) es un rasgo característico de las granjas campesinas en el ámbito mediterráneo y aporta dos ventajas esenciales: por un lado, ofrece acceso a diversos microclimas, lo que reduce el riesgo en la consecución de las cosechas y, por otro, favorece el crecimiento no simultáneo del mismo cultivo, lo que permite diversificar la fuerza de trabajo dedicada a la recolección y al resto de tareas agrícolas implicadas a lo largo del tiempo (Garnsey 1988: 49; Gallant 1991: 41-5)

Por su parte, la diversificación de la producción (que incluye cultivos mixtos, en combinación con árboles frutales y tierra para el pastoreo del ganado) contribuye a asegurar, en la medida de lo posible, la autosuficiencia, pero también a minimizar los riesgos que podría entrañar la práctica del monocultivo centrada, por ejemplo, en el sembrado de cereal o de una clase de cereal concreta⁵⁴¹, que podía verse afectada por un tipo determinado de plaga o enfermedad, o que, simplemente, fuera menos resistente a ciertas contingencias climáticas (Garnsey 1988: 49-50; Gallant 1991: 36-8).

En cuanto al almacenamiento, este permite asegurar la fuente de alimentos durante las sesiones improductivas del año o, incluso, hacer frente a un año de mala cosecha (Garnsey 1988: 53-4). Sobre la importancia de almacenar los productos agrícolas advierte ya Hesíodo (*Op.*, 474-9):

“[...] Si luego el mismo Olímpico concede una buena maduración [de las espigas]. Entonces podrás quitar las arañas de las jarras y espero que te alegrará al coger el trigo que hay dentro. Si tienes en abundancia llegarás a la blanca primavera sin necesidad de mirar a otros; sino que otro hombre tendrá necesidad de ti”.

Hay que tener en cuenta, sin embargo, que las variaciones en las instalaciones de almacenaje o los propios recipientes que se destinaban a tal función podían influir en la conservación de los alimentos. Cabe notar, asimismo, que no todos los productos agrícolas se conservan en las mismas condiciones, el trigo, por ejemplo, parece conservarse peor que otros

⁵⁴¹ A la práctica de plantar en una misma parcela más de una especie del mismo cereal se refiere Gallant (1991: 38-41, “*intercropping*”).

cereales y que las legumbres secas; una idea que se encuentra presente en un pasaje de Teofrasto, donde se afirma que los mejores granos y/o semillas para almacenar eran el sésamo, los garbanzos, los altramuces y el mijo (Thphr. *HP*, 8.11; cf. Garnsey 1988: 55).

Por último, dentro de las estrategias de producción y consumo nos referiremos a los “alimentos de sustitución” o de “crisis” (Amigues 1988; Amouretti 1999; Flint-Hamilton 1999, 370, 378; Garnsey 1999, 38-41; Gallo 2006). En este sentido es importante recordar que ciertos aspectos que tienen que ver con la alimentación o, mejor dicho, con una “mala” o “deficiente” alimentación, como pueden ser el hecho de mantener una dieta “pobre” o recurrir al consumo de determinados productos que normalmente no se consideran alimentos, la extrema delgadez, el padecer hambre y/o la obsesión con la comida, se relacionan estrechamente con la pobreza, tanto en el plano de la “realidad” como en el del “imaginario” (Fernández Prieto 2020b). Así, como planteamos en dicho trabajo y comentaremos de nuevo en el Capítulo 6, las prácticas alimenticias atestiguadas en la literatura ateniense, especialmente en la comedia, no solo nos hablan de las realidades de la pobreza, sino que resultan clave en la construcción de una imagen arquetípica del pobre.

Ciertos productos, como el pan de cebada, los higos, las lentejas o los altramuces, aunque nutritivos e igualmente consumidos por hombres ricos (Garnsey 1999: 118; Notario 2010: 23-4; Roubineau 2015: 153-5), aparecen especialmente vinculados a los pobres (Ar. *Pl.*, 190ss., 1004-5; cf. Garnsey 1998: 214-25; Flint-Hamilton 1999: 375; García Soler 2001: 67-70; Notario 2013: 347-8, con n.1363; Roubineau 2015: 153-5). Uno de los ejemplos más representativos lo encontramos en un fragmento de Alexis, donde una anciana y miserable mujer, lamentándose de la privación alimenticia que ella y su familia sufren, describe su dieta cotidiana, que incluye un pequeño panecillo de cebada a compartir y otros productos como: habas, altramuces, nabos, arvejas, bellotas, bulbos de jacinto, garbanzos, peras silvestres y un higo seco (Alex. *PCG* 2, fr. 167= Ath. 2.55a).

Al margen de estos y otros alimentos que podemos definir como “humildes”, nos interesa aquí resaltar esos otros productos que solo son consumidos en momentos de crisis o de hambruna y que, por tanto, podemos considerar dentro de las estrategias de supervivencia de los menesterosos. Dentro de esta categoría se encuentran principalmente las plantas forrajeras y silvestres, algunas de las cuales, además, no son adecuadas para el consumo humano (Amigues 1988; Amouretti 1999; Flint-Hamilton 1999: 370, 378; Garnsey 1999: 38-41; Gallo 2006).

5.2.2. “En la necesidad es mejor un amigo que el dinero” (Men. *Mon.*, 214): los vínculos sociales como estrategia para combatir la pobreza

Pasando ahora al segundo bloque de estrategias que contemplamos en esta sección, esto es, a aquellas que implican relaciones sociales, Garnsey (1988: 55-6) alude particularmente al intercambio de bienes o servicios que tienen lugar fuera de un contexto de “mercado” entre los miembros de una misma comunidad o de comunidades cercanas⁵⁴². Gallant (1991: 152-8), por su parte, ofrece un análisis más completo, que tiene en cuenta los lazos entre parientes, vecinos y “amigos” (excluyendo aquí las relaciones de patronazgo a las que dedica una sección específica).

La importancia de los parientes como recurso en caso de necesidad queda bien patente en el mundo griego, en general, y en la Atenas clásica, en particular. En este sentido, Jenofonte, pone en boca de Sócrates una serie de consejos dirigidos a un tal Querécates que se ha enemistado con su hermano (X. *Mem.*, 2.3.1-4):

“Dime, Querécates, tú no eres seguramente una de esas personas que considera más útil el dinero que los hermanos, teniendo en cuenta que el primero es insensible y el segundo racional, aquel necesita defensa y este puede ayudar [τοῦ δὲ βοηθεῖν δυναμένου] [...] Así, los pudientes compran esclavos, para tener quienes les ayuden y se procuran amigos dando a entender que los amigos surgieran de los ciudadanos y de los hermanos no salieran. En realidad, tiene mucha importancia para la amistad el haber nacido de los mismos padres, y también la tiene el haberse criado juntos [καὶ μὴν πρὸς φιλίαν μέγα μὲν ὑπάρχει τὸ ἐκ τῶν αὐτῶν φῦναι] [...]”.

Por su parte, el orador del *Contra Simón* (Lys. 3.6-7, 29-30), tiene acogidas en su casa a su hermana viuda y a sus sobrinas. Un caso que recuerda al ya citado de Aristarco (X. *Mem.*, 2.7.2), quien relata a Sócrates cómo, debido a la guerra, ha tenido que acoger en su casa a una serie de parientes femeninos. El propio Sócrates, al mismo tiempo o poco después de su matrimonio con Jantipa, se habría unido también o acogido a Mirto, cuya pobreza era notoria (Plu., *Arist.*, 27.3; Diog. Laert 2.26; cf. Davies 1971: 52; cf. Valdés Guía 2020d: 121, con n.68)⁵⁴³. En efecto, como señalamos más arriba, la asistencia a las viudas, pero también a las huérfanas, así como a otras mujeres del *oikos*, tenía lugar normalmente en el ámbito familiar (Cudjoe 2000: 87-141, 220-31, esp. pp. 220-7; Tuci 2015: 45-8, ambos con fuentes y bibliografía).

⁵⁴² En este sentido puede apuntar Aristóteles (*Pol.*, 1257a 5-6).

⁵⁴³ Para el problema de la supuesta “bigamia” de Sócrates, vid. Valdés Guía 2020d, con n. 68.

El papel de los vecinos sería también fundamental, sobre todo cuando ciertas circunstancias mermasen o redujeran las posibilidades de la ayuda ofrecida por los parientes. La importancia de contar con un buen vecino es recalcada ya por Hesíodo en sus poemas (*Op.*, 344-51)⁵⁴⁴:

“Al que te brinde su amistad invítale a comer [...]. Sobre todo, invita al que vive cerca de ti; pues si tienen alguna dificultad en la aldea, los vecinos acuden sin ceñir [εἰ γάρ τοι καὶ χρημ' ἐγγώριον ἄλλο γένηται, γείτονες ἄζωστοι ἔκιοι] mientras que los parientes tienen que ceñirse. Una plaga es un mal vecino, tanto como uno bueno es una gran bendición. Cuenta con un tesoro quien cuenta con buen vecino [πῆμα κακὸς γείτων, ὅσσόν τ' ἀγαθὸς μέγ' ὄνειαρ· ἔμπορέ τοι τιμῆς, ὅς τ' ἔμπορε γείτονος ἐσθλοῦ]. Mide bien al recibir del vecino y devuélvele bien con la misma medida y mejor si puedes, para que, si le necesitas, también luego le encuentres seguro [εὖ μὲν μετρεῖσθαι παρὰ γείτονος, εὖ δ' ἀποδοῦναι, αὐτῷ τῷ μέτρῳ, καὶ λώιον, αἶ κε δύνηαι, ὡς ἂν χρηρίζων καὶ ἐς ὕστερον ἄρκιον εὕρης]”.

Referencias más tardías relativas al papel desempeñado por los vecinos en distintos aspectos de la vida cotidiana pueden encontrarse en algunas de las *Cartas* de Alcifrón. Se trata de pasajes en los que se alude a la importancia de tener buenos vecinos (*Alciph. L.*, 2.27.3), a la asistencia de las mujeres en el parto por parte de otras mujeres (2.7.1), pero, sobre todo, a la ayuda que estos vecinos pueden prestar en casos de dificultad económica. Citamos a continuación dos pasajes en este sentido:

“Un gran mal, querido amigo, son los usureros de la ciudad. En verdad, ignoro en que estaba yo pensando, pues hubiera debido recurrir a ti o a algún otro de los vecinos del campo en aquella ocasión en que me encontré en una situación económica apurada [δέον παρὰ σὲ ἢ παρὰ τινα ἄλλον τῶν κατ' ἀγρὸν γειτόνων ἐλθεῖν, ἐπεὶ κατέστην ἐν χρεΐᾳ χρημάτων] [...]”.

(*Ibid.*, 2.5.1)

“La fuerte granizada que ha caído ha destruido nuestros sembrados. Contra el hambre no tenemos ningún recurso [καὶ λιμοῦ φάρμακον οὐδέν], ya que por falta de dinero contante [ὠνεῖσθαι δὲ ἡμῖν ἐπακτοὺς πυροὺς] no estamos en condiciones de comprar grano traído de fuera.

⁵⁴⁴ Hesíodo, no obstante, también da cuenta de las envidias entre vecinos (*Op.*, 23-4): “El vecino envidia al vecino que se apresura a la riqueza –buena es esta Eris para los mortales– [...]”. Una alusión similar se encuentra en Alcifrón (*L.*, 1.18): “El ojo de los vecinos es adverso y envidioso, según reza el proverbio. ¿Qué te importan a ti mis bienes? ¿Por qué consideras como tuya una posesión mía objeto de cierta indiferencia por mi parte? Frena tus manos y, sobre todo, tus insaciables apetencias, de manera que el deseo de los bienes ajenos no te obligue a pedir favores improcedentes”. Para vecinos como “amigos”, pero también potencialmente hostiles: *Lys.* 7.18.

Según he oído, a ti te quedan restos de la buena cosecha del año pasado, préstame, pues, veinte medimnos, a fin de que podamos subsistir yo, mi mujer y mis hijos. Cuando se produzca otra buena cosecha, nosotros te pagaremos «la misma cantidad con creces», en el caso de que nuestra recolección sea abundante [ἔστι δὲ σοί, ὡς ἀκούω, τῆς πέρυσιν εὐετηρίας λείψανα. δάνεισον οὖν μοι μεδίμνους εἴκοσιν, ὡς ἂν ἔχοιμι³ σώζεσθαι αὐτὸς καὶ ἡ γυνὴ καὶ τὰ παιδιά. καρπῶν δὲ εὐφορίας γενομένης ἐκτίσομεν αὐτὸ⁴ τὸ μέτρον καὶ λῶϊον, ἐάν τις ἀφθονία γένηται]. En consecuencia, no consientas la ruina de unos buenos vecinos a causa de una apurada situación pasajera” [μὴ δὴ περιίδῃς ἀγαθοῦς γείτονας εἰς στενὸν τοῦ καιροῦ φθειρομένους]”.

(*Ibid.*, 2.3)

Ante una situación de necesidad, el individuo podría encontrar igualmente apoyo en sus amigos, entendiéndose entre sus “iguales”, especialmente en momentos de crisis económica (Arist. *EN*, 1158a-1159b12; cf. Gallant 1991: 157-8). En este sentido afirma Aristóteles (*EN*, 1155a11-12) que: “En la pobreza y demás desgracias, consideramos a los amigos como el único refugio [ἐν πενίᾳ τε καὶ ταῖς λοιπαῖς δυστυχίαις μόνην οἴονται καταφυγὴν εἶναι τοὺς φίλους]”.

Estos últimos, por ejemplo, podían conceder préstamos libres de interés ([*Dem.*] 50.56; 53.7-8; *Lys.* 19.22; *Thprh. Char.*, 17.9; *Alciph. L.* 2.3), aunque para Aristóteles (*Pr.*, 29.2): “[...] donde hay una deuda, no hay amigo, pues no presta si es un amigo, sino que da [οὐ δὲ τὸ χρέος, οὐ φίλος· οὐ γὰρ δανείζει, ἐὰν ᾗ φίλος, ἀλλὰ δίδωσιν]”.

En relación con esto último cabría hacer mención también a los *eranoi*, un tipo de préstamos privados que, en su momento, P. Millett (1991: 153-9), partiendo de una perspectiva primitivista que concibe esta clase de prácticas como formas no económicas de relaciones político-familiares, definió como “préstamos entre amigos, *philo*i, libres de interés”⁵⁴⁵. No obstante, en las últimas décadas otros autores han puesto en cuestión la afirmación anterior, señalando que tales préstamos conllevaban en realidad un interés, como podía deducirse del hecho de que los anticipos eran respaldados con una garantía por parte de aquel que pedía el préstamo (Cohen 1992: 207-15) y que, incluso, podían ocultar relaciones de patronazgo (Plácido y Fornis 2011: 19).

En un estudio reciente sobre el tema, C.A. Thomsen, señala que, en los ss. V y IV a.C., por *eranos* se entiende, a grandes rasgos, un “préstamo amistoso” caracterizado por la existencia de múltiples acreedores y por estar libre de interés, al que podía recurrirse cuando

⁵⁴⁵ La alusión a los *eranoi* como préstamos amistosos libres de interés se encuentra ya en la obra de P. Foucart (1873: 3).

se agotaban otras fuentes de crédito, siendo, por tanto, un medio de financiación especialmente atractivo para los “pobres” (Ar. *Ach.*, 414-7; Dem. 27.25; Antiph. 1.2.9; cf. Thomsen 2015: 156). La fuente del *eranos* eran los propios *philo*i del individuo que pedía el préstamo (p. ej.: [Dem.] 53.7-8; 59.31; Pl. *Lg.*, 915e), argumento en el que, según Thomsen, van a fundarse estudiosos como P. Millet para defender que estos préstamos se encontraban necesariamente libres de interés (Thomsen 2015: 157, con n.1). Thomsen, sin embargo, introduce un matiz importante, que es el hecho de que, junto a los *erano*i libres de interés, existirían también, en su opinión, otros *erano*i en los que los acreedores eran reclutados por una suerte de “organizador (*plerotes eranou*), no encontrándose, por tanto, entre los *philo*i del individuo, y en los que se esperaba que el deudor devolviera el préstamo concedido con intereses, pero del que podían beneficiarse aquellos individuos que carecían de redes sociales, como los esclavos (*ibid.*, 159-61).

Retomando el hilo del discurso, aunque en cierto modo en relación con la reflexión que plantea el autor anterior, cabe cerrar esta sección apuntando que la ética de la reciprocidad que acompaña a la amistad “entre iguales” puede plantear un problema para aquellos a los que no les es posible corresponder de ningún modo a los favores recibidos, como los *ptochoi* (en su sentido de “mendigos”), cuya extrema miseria termina por quebrantar cualquier vínculo de *philia*, contribuyendo a su proceso de exclusión social (Roubineau 2013: 24). En palabras de Hesíodo (*Op.*, 354-6): “Aprecia al amigo y acude a quien acuda a ti; da al que te dé y no des al que no te dé. A quien da cualquiera da, y a quien no da nadie da [τὸν φιλέοντα φιλεῖν καὶ τῷ προσιόντι προσεῖναι, καὶ δόμεν ὅς κεν δῶ, καὶ μὴ δόμεν ὅς κεν μὴ δῶ· δώτη μὲν τις ἔδωκεν, ἀδώτη δ’ οὐ τις ἔδωκεν]”. Esta idea se encuentra igualmente en otros autores de época arcaica, como Teognis (*El.*, 1.929-30: “Pues si eres rico tienes amigos, pero si eres pobre, pocos y una misma persona ya no es un hombre bueno igual que antes [ἦν μὲν γὰρ πλουτῆς, πολλοὶ φίλοι, ἦν δὲ πένηαι, παῦροι, κοῦκέθ’ ὁμῶς αὐτὸς ἀνὴρ ἀγαθός]”) o Píndaro (*I.*, 2.11: “‘Dinero, dinero es el hombre’—dijo privado a un tiempo de bienes y de amigos [‘χρήματα χρήματ’ ἀνὴρ’ ὅς φᾶ κτεάνων θ’ ἅμα λειφθεῖς καὶ φίλων]”). Al mendigo o vagabundo solo le queda, pues, recurrir a la práctica de la mendicidad y/o a la dependencia de los poderosos.

5.2.3. Estrategias para limitar el crecimiento del *oikos*

Finalmente, el último grupo de estrategias de supervivencia a las que haremos mención muy brevemente en esta sección serán aquellas que tienen que ver con el control demográfico del *oikos* (dejando fuera las prácticas relacionadas con el control de la natalidad).

En este sentido, la primera estrategia que cabe mencionar es la exposición o el abandono de infantes⁵⁴⁶. Se trata de una práctica que tradicionalmente ha venido asociada por los estudiosos de la Antigüedad y del mundo griego, en particular, a la pobreza y al infanticidio y abandono femenino (*vid.* Eyben 1980-1: 14; Golden 1981⁵⁴⁷; Garnsey 1988: 63; Salmon 1999: 82; Ingalls 2002; Brulé 2009; Grubbs 2013).

En efecto, la conexión entre la pobreza y el abandono de niños de corta edad se encuentra presente en algunas narraciones míticas (tanto en época clásica como en momentos más tardíos, *vid.* Roubineau 2014: 149-51, con fuentes y bibliografía), mientras que, la más general necesidad de controlar el número de hijos por *oikos* para evitar la caída en la pobreza (relacionada tanto con prácticas de control de la natalidad como con el abandono de los ya nacidos) está atestiguada en, al menos, un par de textos de la Atenas clásica. Así, en la *República* (372a-c), Platón pone en boca de Sócrates las siguientes palabras:

“[...] Observemos, en primer lugar, de qué modo viven los que así se han organizado. [...] Una vez construidas sus casas, trabajarán en verano desnudos y descalzos. En invierno en cambio, arropados y calzados suficientemente se alimentarán con harina de trigo o cebada [...]; festejarán ellos y sus hijos bebiendo vino [...] y cantando himnos a los dioses. Estarán a gusto en compañía y no tendrán hijos por encima de sus recursos, para precaverse de la pobreza o de la guerra [οὐχ ὑπὲρ τὴν οὐσίαν ποιούμενοι τοὺς παῖδας, εὐλαβοῦμενοι πένιαν ἢ πόλεμον].”

En una línea similar, aunque parece hacer más referencia a la limitación de la natalidad que al control de hijos posterior, Aristóteles afirma en la *Política* (1265b 12-3) que:

“Se podría suponer que es necesario limitar la procreación más que la propiedad, de modo que no se engendren más de cierto número, y establecer este atendiendo a las eventualidades de que mueran algunos de los nacidos y a la infecundidad de otros. El dejar de lado esto, como ocurre en la mayoría de las ciudades, llega a ser forzosamente causa de pobreza para los ciudadanos [πενίας ἀναγκαῖον αἴτιον γίνεσθαι τοῖς πολίταις], y la pobreza engendra sediciones y crímenes”.

Por su parte, en un pasaje de las *Nubes*, de Aristófanes, se recoge la siguiente sentencia puesta en boca del coro: “Hube de hacer de mi hijo un expósito –aún era una jovencita y no me estaba permitido parir– para que fuera acogido y criado por otra” (vv. 530-2). Si bien el pasaje en cuestión alude a la exposición de hijos nacidos fuera del matrimonio, como ya hemos planteado en otro trabajo (Valdés Guía y Fernández Prieto, en prensa), es posible que

⁵⁴⁶ Para un estado de las investigaciones sobre este tópico: Roubineau 2014: 146, con n. 6.

⁵⁴⁷ Para este autor el infanticidio femenino en Atenas habría alcanzado unas cotas del 10% o superior.

situaciones similares se dieran también entre mujeres, ciudadanas y no ciudadanas, en situaciones precarias o con más de un hijo, especialmente viudas de guerra y pobres⁵⁴⁸. Las *Nubes*, de hecho, se representa en el 423 a.C., un periodo marcado por la pérdida de vidas humanas debido a la plaga que azota a Atenas (430-29, 426) y por la guerra, y en el que muchas mujeres, sin duda, habrían perdido a sus esposos y a otros familiares, viendo degradada su situación económica (*id.*)

No obstante, los postulados anteriores han sido puestos en tela de juicio por M. Roubineau (2014), quien, aunque no niega que los pobres pudieran haber recurrido a la práctica del abandono, considera que la decisión de exposición del infante no depende en primer término del nivel de riqueza del padre de familia de este último, sino que se trata de un “acto económico racional que concierne a los pobres, pero también a los menos pobres y a los ricos” (Roubineau 2014: 163). Desde este punto de vista, la pobreza conforma una de las principales motivaciones que pueden llevar a la exposición e infanticidio de los hijos, aunque esta última en ningún caso puede ser contemplada como la primera o única causa.

Junto a la exposición de los hijos, otra práctica a la que podrían haber recurrido los pobres para reducir la presión económica del núcleo familiar sería la venta como esclavos de sus propios hijos y, en particular, de sus hijas. Que esta estrategia sería frecuente antes de las reformas de Solón parece evidenciada por la propia legislación soloniana, en la que se prohíbe de forma explícita la venta de las hijas, excepto en el caso de aquellas que hubieran perdido su virginidad antes de ser desposadas (Plu. *Sol.*, 23.2; cf. Pomeroy 1975 [1995]: 57, 86; Savalli 1983: 46; Garlan 1989: 91; Valdés Guía 2007a: 212). En esta línea, a Solón se le atribuye también la instauración de una serie de pequeñas multas por raptar y forzar mujeres y por prostituir las (Plu. *Sol.*, 23.2). Este y otros testimonios, como el pasaje de *Acarnienses*, en el que las hijas del megarense declaran que prefieren ser vendidas antes que morir de hambre (vv. 734-5), la alusión en Isócrates (14.48) a la situación de hijos de ciudadanos atenienses que, por pequeñas deudas, se han visto reducidos a la esclavitud o forzados a trabajar para otros (*ἀλλὰ πολλοὺς μὲν μικρῶν ἔνεκα συμβολαίων δουλεύοντας, ἄλλους δ' ἐπὶ θητείαν ἰόντα*), o la acusación, probablemente falsa, de Demóstenes de que Midias habría sido vendido por su madre biológica nada más nacer y comprado luego por la que sería su madre

⁵⁴⁸ La ley de Gortina reconoce, entre otras cosas, el derecho de la madre –en este caso divorciada– de exponer a los hijos si el padre no se ocupa de ellos: Ley de Gortina, III, 44-IV, 23 (Nomima II, 365-367); cf. Patterson 1985: 112, con n.28; Grubbs 2013: 86.

adoptiva (21.149), podrían ser indicativo de la persistencia, de forma “encubierta” de venta encubierta y/o prostitución de niños y parientes femeninos.

Un posible ejemplo si no de la venta, al menos sí de la dedicación de las jóvenes pobres a la prostitución, puede encontrarse en un pasaje del *Contra Neera*, al que hemos aludido con anterioridad, y en el que, aunque lo que se plantea es una situación hipotética, podría quizás evocar una realidad presente en la época: “[...] Velad por las ciudadanas, para que no se queden sin dotar las hijas de los pobres [...] [pues] ultrajada la ley por vosotros [...] y llegando a ser nula, perfectamente ya el oficio de las prostitutas llegará hasta las hijas de los ciudadanos, cuantas por su pobreza no puedan ser dotadas” ([Dem.] 59.113).

Otra forma de reducir la población del *oikos*, especialmente en momentos complejos del ciclo familiar, podría ser el enviar a los niños pequeños temporal o definitivamente con familiares o amigos (Gallant 1991: 130-1; Bremmer 1999: especialmente con abuelos maternos⁵⁴⁹) o en calidad de aprendices (este podría ser el caso, quizás, de los niños mencionados en el pasaje de Isócrates citado un poco más arriba, obligados por pobreza y deudas a trabajar para otros “[συμβολαίων] θητείαν ιόντα” (Isoc. 14.48. Cf. Finley 1981b: 160; Gallant 1991: 130-1). Otra estrategia en esta línea sería la de impulsar a los adolescentes o adultos jóvenes a abandonar el núcleo familiar (o al menos a aportar un sustento a este), contratándose también como aprendices, mercenarios, remeros o pastores (Gallant 1991: 130-1).

Recapitulando, a lo largo de estas páginas hemos tratado de postular la existencia de una cierta conciencia social hacia los pobres en la Atenas clásica, cuyo máximo exponente sería la instauración por parte de la *polis* democrática de una serie de mecanismos destinados a “asistir” de forma más o menos directa a los ciudadanos desamparados. Entre tales mecanismos destacaría la institución del *misthos*, que recompensaría el desempeño de un determinado servicio público (y del que los pobres serían los principales beneficiarios), y el establecimiento de una serie de pagos para los sectores más débiles del cuerpo cívico (huérfanos, especialmente huérfanos de guerra, e inválidos sin apenas recursos, categoría en la que, como planteamos, podrían haberse incluido quizá y, puede que solo ocasionalmente, aquellos ciudadanos cuya vejez no les permitiera ejercer ningún oficio).

⁵⁴⁹ Bremmer cita el caso de Teseo y de otros personajes de la *Iliada*, que él interpreta como ejemplos de acogida. Para este autor, la educación de los niños era una tarea de la familia materna, mientras que la familia paterna desempeñaría un papel más destacado en la vida pública.

Asimismo, señalábamos cómo, siguiendo el avance del s. IV a.C., el paulatino “retorno” a las relaciones de tipo clientelar y a las prácticas de evergesía, aun ofreciendo sostenimiento y protección para los menesterosos, conllevaría también recuperación de fórmulas de dependencia social y económica. La caída en la dependencia permite, pues, ahora, asimilar al pobre con el esclavo, en un contexto, precisamente, en el que la crítica a la *misthophoria* se articula sobre un discurso que identifica la “necesidad de trabajar” y, especialmente, “de trabajar para otro”, con la esclavitud.

En último lugar ofrecíamos unas tenues pinceladas sobre algunas de las estrategias desarrolladas por y entre los propios pobres para hacer frente a su situación, las cuales, como hemos visto, abarcarían desde los ámbitos de la producción y el consumo, hasta las relaciones sociales y el control demográfico del *oikos*.

Con estas palabras damos por cerrado la Parte II de este libro (dedicada a las realidades de la pobreza) y pasamos ahora a ocuparnos de las representaciones de esta.

PARTE III
PERCEPCIONES Y REPRESENTACIONES DE LA POBREZA Y DE LA
INDIGENCIA

A lo largo del bloque anterior hemos tratado de aproximarnos a las “realidades” de la pobreza en la Atenas clásica analizando para ello la situación cívica y –estrechamente relacionada con esta– socioeconómica de los “pobres” en la *polis* ateniense y los cambios experimentados en dichas esferas durante la época de la democracia y en los momentos inmediatamente posteriores a su revocación; los espacios de vivienda, trabajo, culto, muerte y exclusión de los ciudadanos pobres; y los mecanismos, estrategias y recursos de los que estos últimos disponían para aliviar o mejorar su situación material. En este bloque el foco de atención se desplaza, en cambio, al ámbito de las percepciones y/o de las representaciones sociales de la pobreza, especialmente de la pobreza extrema y/o de la mendicidad.

Tal y como adelantamos en la introducción de la Parte II, la noción de “percepciones” se emplea en este estudio para aludir a esa dimensión del fenómeno que tiene que ver con la caracterización física y/o moral del pobre o del indigente, así como con la manera en la que se concibe su condición. Si bien no ignoramos que los conceptos de “percepción”, “imaginario” y “representación social” conllevan matices diversos, hemos decidido renunciar aquí a la precisión lingüística en aras de simplificar la cuestión, motivo por el cual los términos citados serán utilizados de manera más o menos análoga en los capítulos siguientes. Esta licencia resulta en cierto modo legítima si se asume, por ejemplo, que las percepciones son abstracciones o representaciones internas de la “realidad”, las cuales, a su vez, se encuentran determinadas por una serie de representaciones mentales y esquemas cognitivos previos (Lévy-Leboyer [1980]1985; cf. Pont Suárez 2010); o que las representaciones sociales, como construcciones simbólicas, individuales y/o colectivas a las que los sujetos apelan o que estos crean para interpretar el mundo, reflexionar sobre su propia situación o la de los demás (Vasilachis de Gialdino 2003: 102; cf. Pont Suárez 2010), corresponden al orden de lo imaginario en cuanto que son imágenes –no especulares– que condensan significados y que se constituyen en sistemas de referencia que permiten interpretar lo que sucede a nuestro alrededor, dar sentido a lo inesperado, y clasificar las circunstancias, fenómenos e individuos de nuestro entorno (Jodelet [1984] 1993: 472-3; Ceirano 2000). Percepciones, representaciones e imaginarios sociales aluden, pues, a dimensiones socioafectivas, sociales e ideológicas, que se proyectan en estereotipos, normas o actitudes arraigadas social y culturalmente y que tienen su expresión en los discursos cotidianos, los cuales, por lo general, tienden a reproducir las visiones hegemónicas (Ceirano 2000, con modificaciones, pues la autora alude únicamente a los dos primeros elementos).

La relevancia que tiene el “imaginario social”, entendiendo como tal un conjunto de esquemas socialmente contruidos que permiten percibir, explicar e intervenir en lo que se considera como realidad (Pintos 2005), en la configuración de la *polis* ateniense ha sido puesta ya de relieve por Nicole Loraux en un conocido estudio en el que esta autora reflexiona sobre lo que califica como la “invención de Atenas” o la “Atenas imaginaria”:

“No contentos con confundirse con Atenas, los atenienses inventaron Atenas. O, por decirlo de otro modo, la experiencia de la ciudad no se reduce al empirismo de la experiencia política [...] [sino que], lo imaginario ocupaba un papel más importante de lo que normalmente se piensa”.

(Loraux [1981] 2012: 331)

Si asumimos que lo imaginario ocupa una posición central en la *polis*, analizar la forma o formas en las que se concibe o, valga la redundancia, se “imagina” la pobreza en este marco resulta esencial para comprender dicho fenómeno en toda su extensión, pero también el modo en el que se articula la sociedad ateniense en su conjunto. Así, la aproximación al imaginario sobre la pobreza permite conocer, entre otras cosas, cómo operan los mecanismos que regulan el sistema de creencias que se tienen en torno al tema y que pueden contribuir a que se perpetúe la pobreza a nivel simbólico, lo que a su vez resulta susceptible de influir en las propuestas y medidas que –tanto desde el marco de la “cotidianidad” como de las “políticas públicas”– tratan de dar respuesta a esta situación o mitigar sus efectos” (Gómez-Ordóñez 2013: 13-4).

Somos conscientes, no obstante, de que estas imágenes o representaciones de la pobreza se encuentran mediatizadas por las fuentes de las que disponemos, en su mayoría –por no decir en su totalidad– de naturaleza aristocrática, además de afines, por lo general, a posturas oligárquicas o democráticas “moderadas”. De ello es posible inferir que nuestra idea de cómo los atenienses percibirían, concebirían y/o representarían la pobreza y, concretamente, la *ptochēia* –en su sentido amplio– se encuentra sesgada, puesto que solo contamos con la visión de un sector concreto y minoritario de la población, mientras que carecemos en gran medida de la mayor parte de aquella, incluyendo la visión que los propios pobres tendrían de sí mismos y de su condición⁵⁵⁰. Sin embargo, y a pesar de estos obstáculos, resulta posible aventurar la existencia en Atenas de una imagen “común” o “compartida” de la *ptotechia* por

⁵⁵⁰ C. Taylor cree ver un atisbo de esta autopercepción o autoconcepción de los pobres en las inscripciones funerarias de época clásica en las que se mencionan las profesiones de los difuntos y que esta autora interpreta como una suerte de “contra discurso” elaborado por los propios *penetes* –sector en el que ella incluye también en este punto a los no ciudadanos– para contrarrestar el discurso aristocrático hegemónico existente sobre la pobreza (Taylor 2017: 207, con n. 50 y compendio de inscripciones).

los diferentes miembros del cuerpo cívico, al menos hasta cierto punto. En efecto, la representación literaria del *ptochos* –pero también iconográfica, aunque esta no sea demasiado frecuente en el periodo que nos ocupa– se caracteriza por una serie de atributos físicos y/o comportamentales que convierten a este en un auténtico arquetipo literario, que, como tal, resulta fácilmente identificable para una audiencia heterogénea, como la que acude al teatro, a los tribunales o a la Asamblea.

En otro orden de cosas, queremos señalar de nuevo aquí que, si bien somos plenamente conscientes de que tanto el pensamiento filosófico socrático como la filosofía cínica desempeñan un papel fundamental en la puesta en valor de la pobreza en la antigua Grecia e incluso en la “exaltación” de aquella, hemos decidido dejar a un lado esta dimensión del fenómeno. Las razones que han motivado esta decisión han sido ya esgrimidas en parte en el Capítulo 4 y son básicamente tres. En primer lugar, el hecho de que la reflexión filosófica sobre la pobreza implica una lectura –valga la redundancia– en clave “filosófica” de dicho fenómeno, que ha de atender, además, a todo el sustrato filosófico previo y a su interrelación con el devenir político, social, económico y cultural de la *polis* ateniense y los cambios que tienen lugar en estos momentos, una tarea que requiere necesariamente de un estudio propio. En segundo lugar, por lo que respecta al movimiento cínico, en particular, aunque este emerge durante el periodo clásico, es en época postclásica y helenística que dicho movimiento filosófico alcanza una mayor fuerza y presencia, un contexto que se queda fuera de nuestro marco de estudio. Finalmente, en tercer y último término, consideramos que hoy en día, existe ya una bibliografía bastante abundante y actualizada sobre este tema, por lo que creemos que resulta más interesante que nos centremos en otros aspectos del fenómeno⁵⁵¹.

Teniendo en cuenta lo señalado, el presente bloque se estructura del siguiente modo: un primer capítulo (Capítulo 6), en el que vamos a aproximarnos a la representación física y moral de la pobreza extrema en la literatura ateniense, y un segundo (Capítulo 7), donde se tratará de la “estigmatización” y “criminalización” de la pobreza en la *polis* de Atenas. Aunque sendos fenómenos se encuentran íntimamente relacionados con los contenidos que van a abordarse en el Capítulo 6, hemos creído conveniente dedicarles un análisis independiente, tanto por las particularidades que presentan como por el hecho de que tales

⁵⁵¹ Para Sócrates, los sofistas, y el cambio de actitud hacia la riqueza y la valoración de la pobreza, *vid.*: Griffin 1995; Burnyeat 2003; Schaps 2003; Pébarthe 2014; Noussia-Fantuzzi 2016. Para la filosofía cínica y su relación con la pobreza, *vid.*: Goulet-Cazé 1986; Billerbeck 1991; Billot 1993; Navia 1995, 1996, 1998, 2001; Bracht Brahm y Goulet-Cazé 1996; Desmond 2006; Helmer 2013, 2015b: 119-29, 2016; Assan Libé 2017.

aspectos entroncan de manera particular con el enfoque sociológico de la “exclusión y marginalización social”, una variante de la concepción relativa de la pobreza⁵⁵² que hemos adoptado en esta investigación y cuya aplicación resulta especialmente interesante para enfrentar esta imagen del ciudadano pobre como criminal o delincuente.

⁵⁵² Ruggeri Laderchi *et al.* 2003: 257-60.

CAPÍTULO 6

LA REPRESENTACIÓN LITERARIA DEL *PTOCHOS*: A CABALLO ENTRE LO ARQUETÍPICO Y LA “REALIDAD”

Pero no me tome usted a mal el que yo le hable así. Los pobres somos tercios... Lo ha dispuesto así la naturaleza. [...]. El pobre es susceptible; ve el mundo de otro modo, mira a cada transeúnte de soslayo, con recelo, y coge al vuelo la menor palabra... ¿Si estarán hablando de él? ¿Si será que están comentando en voz baja su desastrado aspecto? ¿Si no se estarán preguntando qué es lo que hace ahora? ¿Quién sabe si inquirirán también [...] cómo sale del paso? Todos lo sabemos [...] que un hombre pobre es peor que un pingajo y que, dígame lo que se quiera, no puede merecerle a nadie la menor estimación. Porque, por más que escriban esos literatuelos, un pobre siempre será un pobre con todas sus consecuencias.

(Fiódor M. Dostoievsky. *Pobres gentes*. Trad. de R. Cansinos Asséns. Madrid, Aguilar, 1961, p. 160)

En primer lugar, y antes de pasar a analizar la representación del *ptochos* en la Atenas de época clásica, creemos conveniente señalar que la imagen –literaria y, en menor medida, iconográfica– que tenemos del menesteroso para este periodo se halla estrechamente ligada a la descripción que de tal figura se hace en la *Odisea*. En efecto, el falso mendigo Ulises y el mendicante “real” Iro no solo encarnan por vez primera al *ptochos* en la literatura griega, sino que conforman el modelo a partir del cual se articulará la imagen clásica –ateniense, al menos– del pobre miserable.

La *Odisea* ofrece, como veremos, un prístino, pero también completo retrato físico y moral del *ptochos*; no en vano, A. Mele califica esta obra como “el poema del héroe mendigo” (Mele 1968: 114; cf. Cecchet 2015: 49). Si bien hay que tener presente que tanto las particularidades de la audiencia a la que se dirige el poema anterior como el contexto de su composición no son las mismas que las del marco que concierne a este estudio (máxime, cuando, como se ha comentado en más de una ocasión, el fenómeno de la pobreza solo puede ser entendido dentro de una sociedad dada), el hecho de que en la Atenas clásica se recupere o readapte la figura del *ptochos* homérico hasta convertirlo en un auténtico arquetipo

literario⁵⁵³, hace de la *Odisea* una fuente de valor incalculable para acercarse a la representación de la indigencia en la *polis* ateniense de época clásica. Es por este motivo, pero también porque el grueso de las referencias que tenemos sobre la mendicidad proviene de dicho poema, que nos remitiremos frecuentemente a este en las páginas siguientes.

6.1. El retrato físico del menesteroso

El foco de esta sección y de este capítulo, en general, está puesto principalmente en las representaciones literarias de la miseria extrema, relegándose a un segundo plano aquellas de naturaleza iconográfica. Las razones que han motivado esta decisión son básicamente dos: por un lado, las representaciones iconográficas de la *penia*, entendida en su sentido amplio, resultan demasiado numerosas, al englobar un sector muy amplio de la población, por lo que creemos que su análisis requiere de un estudio propio; por otro, y paradójicamente, porque las imágenes de la *ptocheia* fuera del ámbito literario, aun cuando contamos con algunos ejemplos, son muy escasas hasta la entrada del helenismo, periodo en el que dicha temática comienza a gozar de un mayor protagonismo. En efecto, no es hasta avanzado el s. IV a.C. en adelante cuando se desarrolle, entre otros, el género de los “grotescos”, en el que se incluyen toda una serie de figurillas no canónicas, normalmente de terracota o bronce, que inciden en la debilidad, enfermedad y deformidad del cuerpo humano, representando frecuentemente a mendigos y a otros sujetos semejantes que acudirían a las celebraciones y banquetes en los templos y en las casas de los ricos (Giuliani 1987: 714-8; Voegtle 2013: 106-7, 206, 2016)⁵⁵⁴.

6.1.1. Τὸν λιμὸν οστρακίδω: pobreza y hambre en la *polis*

Al aludir a las estrategias de supervivencia desarrolladas por los propios “pobres” para aliviar su situación, mencionábamos, entre otras cuestiones, el recurso al consumo de alimentos de “sustitución” o de “crisis” como medio de hacer frente al hambre a corto, medio o largo plazo. Este miedo al hambre es lo que subyace, sin duda alguna, tras la inscripción que encabeza esta sección –τὸν λιμὸν οστρακίδω⁵⁵⁵–, cuya interpretación varía entre el acto desesperado de un ciudadano empobrecido y enfrentado a la inanición (Galbois y Rougier-

⁵⁵³ Ulises, como arquetipo de viajero, aventurero y héroe es una figura recurrente en la imaginería ática de época clásica, no tanto, en cambio, en su papel de mendigo (Jacquet-Rimassa 2014: 185). Para Ulises como aventurero y viajero en el arte griego *vid.* p. ej.: Touchefeu-Meynier 1968; Carpenter 1997: 195-237.

⁵⁵⁴ Para el significado de tales figurillas como símbolo de la riqueza de un anfitrión, pero también como amuletos protectores contra el mal de ojo, *vid.* Poll. 7.108; Phryn. fr. 68 Kock; Plu. *Mor.*, 682a. Cf. Giuliani 1987: 714-8; Fischer 1994: 63; Voegtle 2013: 106-7, 143-188, 206; 2016.

⁵⁵⁵ Donde se ha escrito δ en vez ζ: *SEG* 46.93; cf. Brenne 1994: 21.

Blanc 2014: 16, 86) y el mero gesto profiláctico (Papazoglou 1965; cf. Galbois y Rougier-Blanc 2014: 16)⁵⁵⁶.

Si bien temas como el hambre o la alimentación entroncan indiscutiblemente con la dimensión de las “realidades” de la pobreza, nuestra intención en esta sección es plantear cómo tales elementos contribuyen a fijar esa imagen arquetípica del menesteroso de la que venimos hablando. En este punto creemos necesario hacer un pequeño inciso para recordar que el alimento constituye un componente medular en la configuración de la identidad social de cualquier comunidad⁵⁵⁷. En palabras de C. Fischler (1988: 275):

“El alimento resulta [un componente] central en nuestro sentido de la identidad. La forma en la que un determinado grupo humano se alimenta ayuda a afirmar su diversidad, jerarquía y organización y, al mismo tiempo, la unicidad y otredad de quien se alimenta diferente”⁵⁵⁸.

Cada sociedad establece, pues, su propia red de significados en torno a la comida: qué se come, qué no, la manera en que se come, dónde se come, qué productos son particularmente apreciados, cuáles no, etc. De este modo, y como bien ha señalado Fernando Notario, el alimento facilita que en una comunidad se desarrollen una serie de identidades socioculturales compartidas, pero también opuestas (Notario 2015: 583-5. Cf. Wilkins 1997: 251).

Aunque F. Notario se refiere concretamente a la actitud ante el alimento de grupos contraculturales diversos, la misma tesis puede aplicarse a individuos y/o sectores de la población con distinto estatus socioeconómico. En efecto, y desde que Brillat-Savarin publicara su famoso ensayo *Physiologie du goût* (1826), antropólogos, sociólogos e historiadores se han venido preguntado por el papel que el alimento desempeña a la hora de establecer o marcar las diferencias de “clase” o “estatus” dentro de una misma comunidad. A este respecto, y sin ánimo alguno de exhaustividad, baste mencionar que, ya en su *Theroy of the Leisure Class* (1899), Thorstein Veblen había señalado cómo las élites trataban de distinguirse del resto de la sociedad recurriendo al consumo de productos costosos, entre ellos

⁵⁵⁶ Para el procedimiento de interpretación de este tipo de fragmentos, *vid.*: Phillips 1990; Forsdyke 2000.

⁵⁵⁷ La noción de “identidad social” hunde sus raíces en el denominado “enfoque de la identidad social” desarrollado en la década de los setenta y de los ochenta por Henri Tajfel (1972) y John Turner (1975, 1983), entre otros. Esta noción parte de la premisa de que parte del autoconcepto que cada persona tiene de sí proviene del grupo del que esta procede y con el que se identifica; o lo que es lo mismo, la identidad social alude a la propia identificación del sujeto con una determinada categoría o grupo social. Tal identificación tiene lugar a través de un proceso doble, que busca acentuar las similitudes con el resto de miembros del grupo, a la vez que se marcan las diferencias con los individuos que se encuentran fuera de este. Para estas cuestiones, *vid.*: Tajfel 1972; Turner 1975: 7-13. Cf. Stets y Burke 2000; Reicher *et al.* 2010: 45-9.

⁵⁵⁸ La traducción desde el inglés es propia.

comestibles de lujo (Notario 2013: 59). Sería, no obstante, Pierre Bourdieu quien popularizara el concepto de “distinción social” para referirse al modo en el que las “clases altas” se servían, entre otras cosas, del alimento para distanciarse de los sectores más humildes de la población, cambiando repetidamente sus gustos para preservar tales diferencias (Bourdieu [1979] 1988; cf. Caplan 1997: 11). El concepto del alimento como “marcador social” aparecería, sin embargo, unos años después de la mano de Jack Goody y su conocido trabajo, *Cooking, Cuisine and Class* (1982). Tal noción va a partir de la premisa de que el alimento es uno de los principales factores que permite “identificar” o “clasificar” a los miembros de una misma comunidad en función de su nivel socioeconómico, en tanto que se asume que la mayor complejidad de las prácticas culinarias y de la jerarquización de los productos consumidos reflejaría de alguna forma el incremento de la estratificación social (Goody [1982] 1995: 140-4)⁵⁵⁹.

Más recientemente y por lo que al mundo griego concierne, Peter Garnsey ha defendido que el alimento definiría de algún modo la distinción económica y social entre los “ricos” y los “pobres”, puesto que la riqueza no solo daría acceso a una cantidad superior de comida, sino también a un mayor rango de productos y de productos de mejor calidad (Garnsey 1999: 6). De este modo, mientras que la dieta de los pobres sería básica y repetitiva, basada eminentemente en el consumo de cereales y legumbres secas, la de los ricos comprendería una gran variedad de productos, incluyendo alimentos de lujo, y requeriría, además, de un mayor grado de elaboración (Wilkins 2000: 257-311; Notario 2010: 23-4).

Retomando el hilo del discurso, aunque en buena medida relacionado con esto último, cabe empezar por señalar que el grueso de información que tenemos sobre la alimentación en la Atenas clásica y, concretamente, sobre lo que comerían los ciudadanos pobres de la *polis*, proviene principalmente del ámbito cómico (Gilula 1995; Wilkins 1997, 2000: xiii-xix; Notario 2013: 139; Hunter y Koukouzika 2015: 21-5). Es importante subrayar en este punto que, a diferencia de otros géneros literarios, la comedia, como la oratoria, se concibe para ser

⁵⁵⁹ También los historiadores se han interesado también por la relación entre el alimento y la identidad social. Así, por ejemplo, Lucien Febvre, de la primera generación de *Annales*, ha mostrado un interés especial por entender el papel del alimento en la formación de las identidades sociales y en la definición de los vínculos interpersonales en las sociedades agrícolas preindustriales (Notario 2013: 97). Una cuestión que ha ocupado igualmente a la historia social inglesa, como se evidencia en la obra de Edward P. Thompson, *The Making of the English Working Class* (1982), donde el alimento es visto como un indicador objetivo del estándar de vida, así como un elemento clave en la formación de las distinciones e identidades sociales (Notario 2013: 114). El papel del alimento como indicador social en el mundo griego ha recibido también bastante, *vid.* en este sentido, entre otros: Davidson [1997] 1998; Garnsey 1999: 36-42, 113-27; Wilkins 1993; 2000, 257-311; Wilkins y Hill 2006: 51-63, 73-4; Notario 2010, 2013: 283-395; Roubineau 2015: 147-72.

representada ante un público “mixto”, en el que predominan las “masas populares”, a cuyas emociones se busca apelar (Ober 1989: 132-55; Ober y Strauss 1990: 9; Lada 1994; Cecchet 2015: 112-3, 228-9)⁵⁶⁰.

Tal y como L. Cecchet ha sugerido muy acertadamente, la propia naturaleza de la democracia ateniense habría favorecido el desarrollo de una suerte de discurso sobre la pobreza que habría integrado a los miembros más pobres del *demos* “no solo en términos prácticos [...] sino también en términos de autoimagen e ideología de la *polis*” (Cecchet 2015: 234). En otras palabras, la cuestión de la pobreza formaría parte de la propia retórica democrática, cobrando especial fuerza a partir de la emergencia de la democracia radical y, sobre todo, con el ascenso al poder de los demagogos (Connor 1971; Rosenbloom 2004a y b; Lenfant 2013; Cecchet 2015: 232-5)⁵⁶¹. De hecho, los discursos forenses del s. IV recogen, con frecuencia, acusaciones dirigidas contra líderes políticos y/o militares por haberse enriquecido de manera ilegal, mientras el *demos* se veía reducido a la miseria. Tales acusaciones –aun asumiendo un cierto grado de “realidad”– pueden contemplarse dentro de ese marco de instrumentalización discursiva de la pobreza (Ober 1989: 233-8; Cecchet 2015: 162-3). El tema del excesivo enriquecimiento de los ricos frente al empobrecimiento del *demos* se encuentra presente también en la comedia, donde, entre otras cosas, se enfatiza la gran desigualdad que existe a nivel alimenticio (Wilkins 2000: xviii). Si lo esperable es que hubiera diferencias “reales” entre la dieta de los “ricos” y la de los “pobres”, no lo es menos que, como “marcador social”, el alimento, pero también la carencia de este, se convierta en un auténtico tópico en la representación arquetípica del “pobre” (*penes*), pero sobre todo del *ptochos*.

Como adelantamos ya en el Capítulo 5, ciertos productos, como el pan de cebada, los higos, las lentejas o los altramuces, aunque igualmente consumidos por individuos

⁵⁶⁰ Sobre la importancia de la instrumentalización del discurso para apelar a las emociones de la Asamblea y de los Tribunales Populares *vid.*, entre otros: Kennedy 1963; Ober 1989: 132-48; Hall 1995; Harris 2013; Cecchet 2015: 141-70, 194-226; Papaioannou *et al.* 2017.

⁵⁶¹ Rosenbloom (2004a: 56-7) plantea la existencia de una suerte de “*stasis* horizontal” en la Atenas de fines del s.V a.C. entre dos tipos de líderes políticos, los *poneroi* (término que, como ya comentamos, conlleva una serie de connotaciones negativas, al emplearse para designar a aquellos miembros de la “clase política” que no tienen un origen noble, cuya riqueza proviene casi siempre del mercado y cuyo poder se atribuye a su capacidad para convencer y manipular al *demos*) y los *chrestoi* (término teñido de cualidades positivas –los “buenos”, los “nobles”, los “útiles”–, reservado para aquellos a los que une el nacimiento en una familia de raigambre aristocrática, la riqueza fundiaria, el prestigio militar, la educación y/o la cultura aristocrática). Las burlas a costa de los *poneroi* son frecuentes en Aristófanes: *Ar. Eq.*, 181-6, 336-7, 858; *Th.*, 830-9; *Lys.*, 576; *Ra.*, 419-21, 706-37, 1454-6; *Ec.*, 174-88; *Pl.*, 30-1. Para un compendio de las apariciones cómicas de los *poneroi*, *vid.*: Rosenbloom (2004a: 46, con n. 4). Para un análisis detallado de este epíteto: Ste. Croix 1972: 358-9; Dover 1974: 52-3, 64-5; Connor 1992: esp. p. 89, con n. 3; Rosenbloom 2002: 300-12.

acomodados, aparecen especialmente vinculados a los pobres (Garnsey 1998: 214-25, 1999: 118; Flint-Hamilton 1999: 375; García Soler 2001: 67-70; Notario 2010: 23-4, 2013: 347-8, con n.1363; Roubineau 2015: 153-5). Así, en el *Pluto*, aunque en tono jocosos, se dice que el joven gigoló (que por su pobreza se veía obligado a comer de todo), una vez llegado a rico, no volvería jamás a probar las lentejas (vv. 1004-5)⁵⁶². También los pequeños pescados salados, aunque presentes en las mesas de los ricos, tienden a ser considerados como un alimento de pobres, debido a su bajo precio (Notario 2013: 610, con n.2479)⁵⁶³. De hecho, en un fragmento de Ferécates, estos aparecen junto a las gachas y a las lentejas en lo que es una dieta “humilde” (Pherecr. *PCG* 7, fr. 26= Ath. 4.119d-e). Por otra parte, en un pasaje del *Odiseo en el telar*, de Alexis (*PCG* 2, fr. 159= Ath. 7.302d-303a), se dice que los pequeños pescados eran alimento de libertos, algo similar a lo que señala Crisipo, quien afirma que las anchoas serían menospreciadas en Atenas, al ser consideradas un alimento de mendigos “πρωχικὸν εἶναι φασιν ὄψον” (Chrysipp. *SVF* II, fr. 2 =Ath. 7.285d). Ya en *Acarnienses* (vv. 545ss.) Aristófanes mencionaba las anchoas y otros productos, como trigo, ajos, cebollas, aceitunas y odres de vino, entre las provisiones que embarcarían los remeros en las naves. Por último, podemos hacer alusión a un fragmento de Eubulo, en el que se mencionan los *hepsetoi* (un plato preparado con pequeños peces), y en el que se pone también en evidencia el poco prestigio de esta clase de pescados y su asimilación con la pobreza (Eub. *PCG* 5, fr. 92= Ath. 7.301a; cf. García Soler 2001: 150, con n.91).

Una descripción más detallada de la dieta de una familia pobre la encontramos en un texto de Alexis:

“Está mi marido, un pobre, y yo, una anciana [ἔστιν ἀνὴρ μοι πρωχὸς καὶ γὼ γράυς], y mi hija y mi hijo pequeño, y esta buena mujer, cinco en total. Si tres de nosotros cenamos, compartimos con ellos dos un pan pequeño, y entonamos un lamento de palabras sin música cuando nada tenemos. La color, al estar sin comer, se nos pone pálida. Las partes y el conjunto de nuestra subsistencia son: haba, altramus, verdura, rábano, algarroba, arveja, bellota, nazareno, cigarra, garbanzo, pera silvestre, y el don divino [...] el higo seco, invención de una higuera frigia”.

(Alex. *PCG* 2, fr. 167= Ath. 2.55a)

⁵⁶² La sopa o el puré de lentejas se consideraba una comida humilde o “pobre”, aunque gozaba de un cierto aprecio (García Soler 2001: 68-9, esp. p. 68). La asociación entre las lentejas y otros productos considerados “humildes”, como los higos secos y el pan de cebada, se encuentra de nuevo en otro pasaje del *Pluto* (v. 190ss.). Para otras referencias, *vid.*: Ar. *Eq.*, 1007; *V.*, 811, 814; Ath. 4.156f y 157b.

⁵⁶³ Para esta doble consideración del pescado salado, *vid.*: Wilkins 1993; Mylona 2009: 56; García Soler 2001: 150, 160-2, 215; Roubineau 2015: 164-5).

La mayoría de los alimentos mencionados en el pasaje anterior, si bien evocan una dieta humilde o incluso propia de “pobres”, no permiten inferir por sí solos el padecimiento de una pobreza extrema. Así, por ejemplo, sabemos que el rábano era un alimento muy barato y poco apreciado, al punto de que, para Dífilo, vender rábanos en las calles era uno de los oficios más bajos que existía (Diph. *PCG* 5, fr. 87=Ath. 2.55d)⁵⁶⁴, algo similar a lo que ocurría con los nazarenos, considerados un alimento propio de “gente pobre” (Antiph. *PCG* 2, fr. 225d= Ath. 2.60c; Archestr. fr. 6 Montanari=*Suppl. Hell.* fr. 137= Ath. 2.64a.)⁵⁶⁵, o con los altramuces, a los que Licofrón se refería como “el compañero de triclinio de los pobres” (*TGF* I, fr. 2.9s.). Pero, que dichos alimentos se conecten con la pobreza no implica, como hemos indicado más arriba, que hayan de hacerlo también con la indigencia o, al menos, no necesariamente. A este respecto, resulta bastante sintomático, sin embargo, que la mujer que protagoniza el fragmento de Alexis defina a su marido como un hombre “menesteroso”/ “indigente” (ἀνὴρ πτωχὸς) y no meramente como un “pobre”, a la vez que se describe a sí misma como una “anciana” (κατὰ γράμματα), lo que, en este contexto y, desde nuestro punto de vista, resulta también muy significativo, pues, como desarrollaremos más adelante, vejez e indigencia suelen ser presentadas como las dos caras de una misma moneda. Asimismo, el hecho de que el alimento del que dispone esta unidad familiar sea escaso o, directamente, insuficiente (“si tres de nosotros cenamos, compartimos con ellos dos un pan pequeño, y entonamos un lamento de palabras sin música cuando nada tenemos”) y de que algunos de los productos enumerados puedan ser incluidos dentro de la categoría de “alimentos de sustitución” o de “crisis” (como las peras silvestres o las arvejas)⁵⁶⁶, sugiere una situación de pobreza que va más allá de la simple *penia*, para escenificar la más cruda *ptocheia*.

No obstante, la miseria rampante que aqueja a la familia descrita por Alexis parece contrastar con el hecho de que aquella cuente con la asistencia de una sirvienta, como comentamos ya en el Capítulo 3. Esta situación, que recuerda en cierta medida a la de Crémilo, en el *Pluto* de Aristófanes (esp. vv. 535-47), puede responder, en efecto, a una exageración cómica, que cabe relacionar, al menos en el caso del *Pluto*, con un uso retórico de la pobreza donde la identificación del *penes* con el *ptochos* no sería más que una estrategia para incidir en

⁵⁶⁴ Para el rábano y su consideración, en general: García Soler 2001: 46-7.

⁵⁶⁵ No obstante, este bulbo resulta valorado en otras ocasiones: Anaxándrides (*PCG* 2, fr. 42= Ath. 4.131 c-e); Mnesímaco (*PCG* 7, fr. 4= Ath. 9.403b); Alexis (*PCG* 2, fr. 179= Ath. 4.170c). Cf. García Soler 2001: 57-60, esp. p. 59.

⁵⁶⁶ Políoco (*PCG* 7, fr. 2= Ath. 2.60c) y Antífanes (*PCG* II, fr. 225= Ath. 2.60d) incluyen el pan de cebada de baja calidad y los higos, pero también los champiñones, las setas, los caracoles y los vegetales silvestres entre los productos accesibles para los pobres.

la idea del empobrecimiento injusto del *demos* frente al enriquecimiento igualmente injusto de otros individuos (Cecchet 2015: 171-82). Sin embargo, y sin excluir por completo esta posibilidad, resulta bastante probable también, como venimos argumentado en la presente investigación, que los progresivos cambios que se producen a lo largo del s. IV a.C. en las realidades socioeconómicas de la pobreza contribuyeran a desdibujar en la práctica los límites entre una y otra categoría, lo que plantearía igualmente problemas a nivel teórico.

En relación con esto último, aunque ya desde un punto de vista completamente especulativo, podemos aventurar la posibilidad de que, si la primera de las comedias de Alexis data de algo antes del 338 a.C. y la última de ellas de *ca.* el 270/68 a.C.⁵⁶⁷ (abarcando, por tanto, todo el contexto de las reformas censitarias de Antípatro y de Demetrio), los individuos que componen la unidad familiar descrita por tal comediógrafo pudieran ser, efectivamente, calificados de “*ptochoi*”, independientemente de que poseyeran una esclava. Y que pudieran serlo no solo ya desde el punto de vista material (donde un empobrecimiento por factores diversos explicaría que en un pasado más halagüeño dispusieran de una sirvienta), sino también jurídico, en tanto que su miseria podría llevarlos ahora a ser excluidos de la ciudadanía.

Volviendo al asunto que nos ocupa en esta sección, queremos llamar de nuevo la atención sobre un aspecto que habíamos mencionado ya a raíz del renombrado texto de Alexis, que es el hecho de que la pobreza, si bien se identifica con la ingesta de alimentos “humildes” o que gozan de poco prestigio social, también lo hace con el consumo de otros productos “inferiores”, como son las plantas salvajes o las forrajeras, a las que no se suele recurrir en circunstancias normales, en tanto que podrían resultar incluso nocivas para la salud (Amigues 1988; Amouretti 1999; Flint-Hamilton 1999: 370, 378; Garnsey 1999: 38-41; Gallo 2006). A lo dicho, cabe añadir ahora, que una forma en la que se remarca o incide en la miseria de un personaje desde el punto de vista alimenticio es afirmar que estos “sustitutivos” o alimentos “de crisis” no son un simple recurso esporádico para hacer frente a una situación de emergencia coyuntural, sino que forman parte de la dieta diaria del individuo (*vid.* p. ej.: Ar. *Pl.*, 535-47; Alex. *PCG* 2, fr. 167= Ath. 2.55a; Polioch. *PCG* 7, fr. 2= Ath. 2.60c; Antiph. *PCG* 2, fr. 225= Ath. 2.60d).

La cuestión anterior enlaza con otro aspecto que habíamos destacado también del texto de Alexis, que era el hambre y la expresión física de esta: “[...] Si tres de nosotros cenamos, compartimos [...] un pan pequeño, y entonamos un lamento de palabras sin música cuando

⁵⁶⁷ Webster 1952; Arnott 1996: 10.

nada tenemos. La color, al estar sin comer, se nos pone pálida [...]” (Alex. *PCG* 2, fr. 167= Ath. 2.55a). El hambre, y sus manifestaciones externas, es otro elemento que permite, por tanto, identificar a un individuo como menesteroso.

En un estudio sobre el hambre, la pobreza⁵⁶⁸ y la identidad social en la *Homilía 8* de Basilio de Cesarea, S. Holman apuntaba, precisamente, que:

“El hambre, [...] [esto es] la percepción aguda de la necesidad física de alimentos, determina los procesos corporales quizás más que cualquier otra característica de la pobreza. Además, el hambre puede moldear no solo el cuerpo físico de los individuos hambrientos, sino también la dinámica interactiva del grupo hambriento en el cuerpo social más amplio de la comunidad⁵⁶⁹”.

(Holman 1999: 340)

El hambre y la pobreza aparecen estrechamente unidas en Aristófanes, quien, de hecho, y jugando con la etimología, llega a conectar el verbo πένεσθαι (“ser pobre”) con πεινῆν (“tener hambre”) (Ar. *Eq.*, 1270-3). La asociación entre ambos fenómenos queda bien patente en la acusación que Crémilo lanza a Penía en un famoso pasaje del *Pluto* al que ya hemos aludido en más de una ocasión (vv. 535-9)⁵⁷⁰:

“¿Acaso podrías tú procurar algún bien aparte de quemaduras del baño, arrapiezos famélicos [παιδαρίων ὑποπεινώντων] y una turbamulta de viejezuelas? Nada te digo, dado su número, de todos los bichos, mosquitos y pulgas que nos fastidian con su barullo en torno a nuestra cabeza y nos despiertan y nos dicen: ‘Tendrás hambre, conque, arriba’ [‘πεινήσεις, ἀλλ’ ἐπανίστω’]”

Hambre, pobreza y deuda marchan igualmente de la mano en la comedia de Menandro, como evidencia un pasaje de *El Genio Tutelar* (*Heros*), al que hemos aludido al hablar del endeudamiento campesino (vv. 28-36):

[Daos a Getas] “[...] Cuando Tibio, su padre, fue ya viejo, recibió de mi amo una mina para criarlos [a Gorgias y a Plangón] y después otra mina, porque había hambre [λιμὸς γὰρ ἦν], luego palmó [...] A su muerte, Gorgias [...] después de hacerle las honras correspondientes, se vino

⁵⁶⁸ Como esta misma estudiosa señala, la condición de los pobres que Basilio describe en *Hom.* 8 es la del mendigo indigente, aunque, y como también añade, es muy probable que se trate de individuos que antes de la hambruna que refiere dicho autor fueran miembros bien establecidos de la comunidad (Holman 1999: 342).

⁵⁶⁹ La traducción desde el inglés es propia.

⁵⁷⁰ Para otras alusiones al hambre y a la pobreza en Aristófanes: *Ach.*, 857; *Ec.*, 605-6; *Pl.*, 504, 560-2, 594-7 (robo de las ofrendas depositadas para la diosa Hécate por los pobres).

acá con nosotros trayendo a su hermana. Y aquí está pagando la deuda con su trabajo [τὸ χρέος ἀπεργαζόμενος]⁵⁷¹”

También en *El Adulador* o *El Kolax* se encuentra quizá esta asociación entre el hambre y la pobreza (vv. 50-1): [Gnatón, el parásito, a Fidias]: “Hombre, el año pasado eras un paria y un muerto de hambre [πτωχὸς ἦσθα καὶ νεκρός⁵⁷²] y ahora eres rico”

Fuera del género cómico, la tragedia ofrece algún que otro testimonio que apunta al vínculo entre el hambre y la miseria. Un ejemplo sobre el que volveremos en la sección siguiente, cuando hablemos de la caracterización del *ptochos* a través de la vestimenta, lo tenemos en el lamento proferido por un Menelao náufrago y caído en desgracia: “[...] La necesidad me consume, no tengo pan [χρεῖα δὲ τείρει μ’: οὔτε γὰρ σῖτος], ni vestidos con que cubrir mi piel [...]” (E. *Hel.*, 420-1)⁵⁷³.

Los pobres hambrientos son, asimismo, reconocibles por su apariencia física, en tanto que la falta de alimento provoca la delgadez extrema o emaciación (Holman 1999: esp. p. 340; Coin-Longeray 2014a: 48). No en vano Aristófanes hace decir en tono sarcástico a uno de sus personajes que el hambre provee de cintura de avispa (*Pl.*, 562. En este sentido, *vid.* también v. 561). Por su parte, Menandro, en el pasaje del *Kolax* citado un poco más arriba (vv. 50-1), conecta la miseria sufrida por el parásito Fidias con su apariencia consumida, esquelética, casi cadavérica. La delgadez extrema se vincula igualmente a la ancianidad (Jacquet-Rimassa 2014: esp. pp. 186-8), la cual, a su vez, como veremos, se relaciona estrechamente con la imagen de la miseria.

6.1.2. Cubierto de suciedad y de harapos: la elocuencia de la vestimenta en la representación del mendigo

Al igual que el alimento, el vestido y las formas de vestir se cuentan entre los elementos que contribuyen a la articulación de la identidad social del individuo (Simmel [1904] 1957, [1905] 1997; Bourdieu 1984; Davis 1992: esp. Cap.1, con bibliografía; Entwistle [2000]

⁵⁷¹ Tanto el texto griego como la correspondiente traducción del LOEB, dan a entender que dicha deuda, por la que ambos hermanos se veían abocados a una situación de “semi esclavitud”, habría sido contraída para hacer frente a los costes del enterramiento y del funeral de Tibio. Esta hipótesis, en caso de ser correcta, representaría una evidencia adicional de la pobreza de estos personajes. Para la ausencia de tumba o a las dificultades para hacerse cargos de las exequias fúnebres como síntoma de aguda pobreza, véase el Capítulo 4.

⁵⁷² En la edición bilingüe del LOEB el término “νεκρός” se interpreta de un modo similar: “*all bones*” (“todo huesos”, “esquelético”), aludiendo, sin duda, a la inanición que padece el mendigo y que se refleja en su físico.

⁵⁷³ Otra referencia trágica a la relación entre el hambre y la pobreza se encuentra en un fragmento del *Cicno*, de Aqueo de Eretria (Achae. *TGF* I 20, fr. 25= Ath. 7.270e-f): “Aguanta, pobreza, y soporta a los que dicen tonterías: pues la cantidad de manjares y el hambre funesta te domeñan”.

2015: esp. Introducción y Cap.1, con bibliografía]⁵⁷⁴. “El modo en que expresamos nuestra identidad tiene que ver con nuestra ubicación en el mundo social como miembros de grupos, clases, culturas o comunidades particulares. La ropa que [elegimos]⁵⁷⁵ usar representa un compromiso entre la demanda del mundo social, el medio al que pertenecemos y nuestros deseos individuales” (Entwistle [2000] 2015)⁵⁷⁶. J. Finkelstein añade un matiz que puede resultar bastante interesante para esta sección, cuando afirma que: “Las modas son vínculos que unen a las personas en un acto mutuo de conformidad con las convenciones sociales” (Finkelstein 1991: 122)⁵⁷⁷. De este modo, y esto es importante para nuestro análisis, la “moda” y, podría inferirse igualmente, el “vestido”, son fruto y a la vez resultan inseparables de las “convenciones sociales” propias de cada comunidad.

Sin extendernos más en esta cuestión, y tomando como válida la premisa anterior, creemos poder afirmar, entonces, que la indumentaria sucia y harapienta con la que se presenta al mendigo en sus apariciones literarias constituye un elemento nuclear en la configuración de la imagen griega –ateniense, al menos– de este. En efecto, la salida a escena de un personaje, cuyas vestiduras se reducen a poco más que unos sucios andrajos, pone a la audiencia inmediatamente sobre aviso de que se encuentra ante un mendigo u otra clase de miserable caído en desgracia. Tal identificación resulta posible gracias a la existencia de una cierta convencionalidad en la representación del *ptochos* y de su indumentaria, pero muy posiblemente también, porque la ropa desgastada y rota, la falta de una higiene adecuada, el padecer hambre o el sufrir de una delgadez extrema (cuestiones estas últimas a las que aludíamos en el epígrafe anterior), son elementos que caracterizan al mendigo “real” prácticamente en cualquier sociedad, especialmente cuando no existe un Estado del Bienestar que ofrezca unas garantías mínimas⁵⁷⁸.

⁵⁷⁴ Para el vestido y la identidad en la Antigüedad clásica y en el mundo griego, en particular, *vid.*, entre otros: Geddes 1987; Cleland *et al.* 2005; Giannellaro 2009 (con especial atención a la indumentaria del mendigo en la épica homérica); Lee 2015, con bibliografía.

⁵⁷⁵ En tanto que el vestido no siempre puede considerarse una elección del individuo, especialmente cuando este se encuentra en una situación de privación extrema, pero también en otros contextos, por ejemplo, cuando por motivos laborales o de otra índole el sujeto debe acatar el cumplimiento de un código de vestuario concreto.

⁵⁷⁶ *Vid. supra*. La traducción del inglés es propia, con adaptaciones.

⁵⁷⁷ La traducción es propia.

⁵⁷⁸ Nos referimos concretamente en cuestiones de materia alimenticia. Así, por ejemplo, el GHI o Índice Global del Hambre de 2014 (*Global Index Hunger*), muestra una clara diferencia entre Europa, Norteamérica y el área de Australia y Nueva Zelanda (donde si bien existen casos de “hambre” y de “desnutrición” más o menos grave, no es muy frecuente que alguien “se muera de hambre”) y ciertas regiones de África y Asia (cuyos datos se califican de “extremadamente alarmantes”, “muy alarmantes” o “serios”, por la proliferación de situaciones de desnutrición aguda e inanición). Para el repunte del “hambre” a escala global en los últimos años, *vid.* nn. 1 y 2.

No se necesita más que dar un paseo por el centro de cualquier ciudad europea – perdónese el anacronismo y también el eurocentrismo– para observar que la suciedad, la ropa hecha jirones, desgastada y/o heredada múltiples veces forma parte de la vida cotidiana de nuestros mendigos y vagabundos actuales.

Codificación de la indumentaria y componente de “realidad” refuerzan esa imagen arquetípica del mendigo y/o vagabundo que aflora por vez primera en la antigua Grecia de la mano de la *Odisea* hasta llegar a convertirse en un auténtico tópico de la literatura occidental, especialmente por lo que respecta al motivo del “rey disfrazado” o del “rey mendigo”⁵⁷⁹; un tema este, en el que, por desgracia, en el que no podemos detenernos en este estudio, pero que sería muy interesante explorar.

Volviendo al mundo griego, y como hemos comentado anteriormente, Ulises e Iro conforman los primeros *ptochoi* de la literatura griega y con ellos se inaugura también –a través de la figura de Ulises disfrazado– el tópico del “falso mendigo”⁵⁸⁰ (Fernández Prieto 2017a). Famoso como urdidor de artimañas y de ardides, Ulises aparece disfrazado de mendigo en varios cantos de la *Odisea*, obra privilegiada, como indicamos, para estudiar la representación del *ptochos* en la literatura griega.

La transformación del aspecto del héroe se inicia concretamente en el Canto XIII⁵⁸¹, cuando Ulises logra por fin alcanzar las costas de Ítaca. En ese momento, la diosa Atenea le propone una estratagema, de la que ya le advierte (aunque sin explicarle aún en qué va a consistir), que le hará ser objeto de “ultrajes” y de “violencia” (*ibid.*, 13.303-10):

“[...] Ahora vengo aquí a meditar nueva traza contigo [...]. Mas habré de enterarte también de las mil pesadumbres que tendrás en tu casa: sopórtalas tú, aunque te duelan y no digas a nadie, varón ni mujer, que has llegado vagabundo [ἤλθες ἀλώμενος] hasta aquí, sino sufre en silencio

⁵⁷⁹ Vid. p. ej.: Walsh 1975; Coggins 1991.

⁵⁸⁰ El tema del “rey disfrazado” o del “rey mendigo” enlaza en el mundo griego con la figura del *pharmakos*, como ha puesto de relieve J. Bremmer a través del ejemplo del mítico rey Codro (1983: 304-5, con notas).

⁵⁸¹ No obstante, Ulises presenta ya la apariencia de un mendigo cuando arriba náufrago a las costas feacias (6.187-8.). Vid. Helmer 2015b: 45-8, para el encuentro con Nausícaa. Como mendicante cubierto de harapos se presenta también a un Menelao que ha naufragado en las costas de Egipto: “[...] La necesidad me consume, no tengo pan ni vestidos con que cubrir mi piel [οὐτ’ ἀμφὶ χρωτ’ ἐσθῆτες]; puede verse que son solo restos del naufragio los jirones que llevo puestos [ναὸς ἐκβόλοις ἃ ἀμπίσχομαι] [...]” (E. *Hel.*, 420-2).

Los términos más frecuentes empleados para designar los harapos del *ptochos* son: ῥάκος (y sus derivados, como ῥάκεα o ῥάκιον), λαϊκος, τρυχή, σπάργανον. Estos suelen venir acompañados por adjetivos como: κακός (“feo”), ῥωγαλέος (“rasgado”), λυγρός (“digno de compasión”), ῥυπόων (“sucio”) y ἀεικής (“indigno”). Para un análisis en detalle: Milanezi 2005: 75-6; Giannellaro 2009: 77-8, con n. 14. Para la importancia del vestido en general a la hora de afirmar la “identidad” de los personajes en la *Odisea*, vid. Block 1985.

tus muchas desventuras y aguanta a los hombres violencias y ultrajes [ἀλλὰ σιωπῆ πάσχειν ἄλγεα πολλά, βίας ὑποδέγμενος ἀνδρῶν]”.

En el Capítulo siguiente trataremos nuevamente sobre estas cuestiones cuando hablemos de la estigmatización y de la criminalización de la pobreza. Por el momento baste adelantar que esas conductas y agresiones que anticipa la diosa Atenea tienen que ver, en nuestra opinión, tanto con la desprotección jurídica del *ptochos* (especialmente en aquellos momentos en los que no existe una ciudadanía que proteja “al pobre” o en los que esta comienza a dar muestras de debilidad) como con la construcción de una imagen fuertemente negativa de la mendicidad.

A continuación, la hija de Zeus desvela a Ulises las razones por las que debe ocultar su identidad a todo el mundo: salvar la propia vida, probar la lealtad de sus hombres, de sus siervos y de su familia y, finalmente, deshacerse de los malvados pretendientes que han arruinado su hacienda y que pretenden a su esposa (*ibid.*, 13.375ss.; 393ss.; 16.301-7). Con el fin de que nadie pueda reconocerlo, Atenea realiza una serie de cambios físicos en el héroe, que completa con un disfraz apropiado para la ocasión. Los versos que siguen ofrecen la que, sin duda alguna, es la descripción más extensa que existe en la literatura griega –hasta el fin del periodo clásico al menos– de la apariencia física del *ptochos*, sobre la cual se construirá la imagen del indigente en época clásica.

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

(*ibid.*, 13.397-438)

Resulta interesante remarcar en este punto que Atenea no dice explícitamente en ningún momento –al menos no en los pasajes anteriores– que vaya a disfrazar a Ulises de mendigo, aunque así es como este será identificado por el resto de personajes a lo largo del poema. En nuestra opinión ello puede ser sintomático de dos situaciones, no necesariamente excluyentes

entre sí: bien de que la audiencia estuviera ya familiarizada con el tópico del “falso mendigo” o del “rey mendigo” (sabemos que la *Odisea* presenta gran influencia de la literatura próximo oriental, especialmente del *Poema de Gilgamesh*; cf. Gresseth 1975; Lord 1990; Burgess 1999; Michaux 2003; Louden 2011), bien de que la mendicidad no fuera una realidad ajena al público al que se dirigían los poemas.

En cualquier caso, el pasaje anterior contiene una síntesis de los principales atributos que permiten identificar al falso mendicante Ulises como un *ptochos*: por una parte, e íntimamente unidas, la vejez, la decrepitud y la fealdad (“tu piel ajaré sobre el cuerpo flexible [κάρψω μὲν χρóa καλὸν ἐνὶ γναμποῖσι μέλεσσι]”, “perderá tu cabeza los rubios cabellos [ξανθαῖς δ’ ἐκ κεφαλῆς ὀλέσω τρίχας]”, “todo el cuerpo cubrió con la piel de un anciano provento [ἀμφὶ δὲ δέρμα πάντεσσιν μελέεσσι παλαιοῦ θῆκε γέροντος], vv. 398-9 y 431-2)⁵⁸²; de otra, la falta de higiene y las vestiduras harapientas (“de harapos cubriré tu persona [ἀμφὶ δὲ λαῖφοςῆσσω ὅ κε στυγέησιν ἰδῶν ἄνθρωπον ἔχοντα]”, “tus ojos volveré pitañosos [κνυζώσω δέ τοι ὄσσε]”⁵⁸³, “con una capa andrajosa y con un sucio vestido con desgarros y manchas de tizne de humos [ἀμφὶ δέ μιν ράκος ἄλλο κακὸν βάλεν ἠδὲ χιτῶνα, ῥωγαλέα ῥυπόωντα, κακῶ μεμορυγμένα καπνῶ]”, vv. 400-1, 434-5); y por último, los instrumentos propios del “oficio” del mendicante (“una garrota y un saco averiado y deforme [οἱ σκῆπτρον καὶ ἀεικέα πῆρην]”, v. 437).

Centrándonos en la cuestión de la indumentaria, la *Odisea* nos provee de otros muchos ejemplos donde se alude a la vestimenta miserable del *ptochos*: “Tú, en efecto, eras viejo y llevabas astrosos vestidos [ἀεικέα ἔσσο]” (*ibid.*, 16.199); “[...] fue conduciendo a su rey a la propia ciudad bajo la forma de un pobre mendigo, de un anciano apoyado en un leño y vestido de andrajos [ἄνακτα πτωχῶ λευγαλέῳ ἐναλίγκιον ἠδὲ γέροντι, σκηπτόμενον: τὰ δὲ λυγρὰ περὶ χροῖ εἶματα ἔστο]” (*ibid.*, 17.201-3); “[...] formaron un corro cercando a los dos harapientos [πτωχοὺς κακοείμονας]” (*ibid.*, 18.41); “[...] Ulises al punto se ciñó con los propios harapos el vientre [ζώσατο μὲν ράκεσιν περὶ μήδεα]” (*ibid.*, 18.67); “[...] Tal diciendo el andrajo apartó que la herida cubría [ράκεα μεγάλης ἀποέργαθεν οὐλῆς] [...]” (*ibid.*,

⁵⁸² Estos atributos, a excepción de la vejez, se encuentran igualmente presentes en la descripción del *ptochos pandemios*, Iro (*ibid.*, 18.3-4): “[...] Faltábale empero robustez y vigor, aunque grande de cuerpo a la vista [οὐδέ οἱ ἦν ἴς οὐδὲ βίη, εἶδος δὲ μάλα μέγας ἦν ὀράσθαι]”.

⁵⁸³ Aunque es bastante posible que esta característica se relacione más con la “ancianidad” que con la suciedad, si tenemos en cuenta que el texto griego alude a la “belleza” anterior de la mirada de Ulises (κνυζώσω δέ τοι ὄσσε πάρος περικαλλέ’ ἐόντε).

21.221-2); “Y hete en esto que Ulises sagaz se quitó los andrajos [ὁ γυμνώθη ῥακέων]” (*ibid.*, 22.1).

Junto a estas referencias al estado andrajoso de la indumentaria del *ptochos*, otros pasajes ponen el acento, bien en la petición por parte de este, bien en el ofrecimiento por parte de otras personas de un manto o ropas adecuadas. Así, por ejemplo, el porquero Eumeo, sin reconocer a su antiguo señor, responde al falso mendigo de esta guisa: “La capa por nosotros tendrás y de nada serás defraudado [τῷ οὐτ’ ἐσθῆτος δευήσεται οὔτε τευ ἄλλου] [...] pero habrás de arreglarte mañana con tus propios harapos [ἀτὰρ ἠὼθέν γε τὰ σὰ ῥάκεα δνοπαλίξεις]” (*ibid.*, 14.510-2). De nuevo, Eumeo, tras haber conducido a Ulises a palacio, le hace un ofrecimiento similar: “Padre huésped, te llama la noble Penélope, madre de Telémaco: [...] Si comprueba que dices la verdad [...] el vestido y el manto tendrás que ante toda otra cosa necesitas [ἔσσει σε χλαῖνάν τε χιτῶνά τε, τῶν σὸ μάλιστα χρηΐζεις [...]]” (*ibid.*, 17.553-8). Un ofrecimiento al que el héroe responde haciendo referencia, entre otras cosas, al estado de sus vestiduras: “Del regreso sabrá de su esposo si me deja un lugar en la lumbre: mis ropas, lo sabes, pues a ti te he pedido el primero, no son más que harapos [εἵματα γάρ τοι λύγρ’ ἔχω: οἴσθα καὶ αὐτός, ἐπεὶ σε πρῶθ’ ἰκέτευσα]” (*ibid.*, 17.571-3).

El desaliñado atuendo del pordiosero se completa, como ya indicamos, con un garrote o bastón y un saco o hatillo para guardar sus magras pertenencias: “Tal diciendo [Ulises] tomó entre sus manos el don y lo puso por delante, a sus pies, sobre aquella su mísera alforja [ἀεκελῆς ἐπὶ πῆρης]” (*ibid.*, 17.356-7); “[...] Los demás le iban dando al mendigo y llenaron su saco [πλήσαν δ’ ἄρα πῆρην] de pan y de carnes” (*ibid.*, 17.411-2); “Sacólo [a Iro] y dejólo apoyado sobre el muro de fuera, le puso en la mano el garrote [σκιῆπτρον δέ οἱ ἔμβαλε χειρὶ] [...] cargóse el zurrón averiado y deforme con trenzado cordel que servía a suspenderlo del hombro [ἀμφ’ ὄμοισιν ἀεικέα βάλλετο πῆρην, πυκνὰ ῥωγαλέηνεν: δὲ στρόφος ἦεν ἄορτήρ [...]]” (*ibid.*, 18.103, 108-9).

La indumentaria harapienta y el resto de objetos que completan el atuendo del mendigo se convierten en un punto central de la representación del *ptochos* en época clásica (*vid.* Fig. 7, para Ulises caracterizado con los atributos del mendigo en una placa de terracota de época clásica). Cabe adelantar, no obstante, que la mayoría de estos mendigos que pululan por la literatura ateniense, especialmente en la tragedia, no son mendigos “reales”, en el sentido de que no representan —con excepciones, como veremos— a individuos corrientes sumidos en la más extrema de las miserias, sino que, por lo general, se trata de personajes de alta alcurnia que van a adoptar la apariencia de tales sujetos por un motivo concreto, o que en verdad se

han visto reducidos a una situación de indigencia, normalmente de forma temporal. Es por eso por lo que creemos más adecuado hablar del motivo literario del “héroe caído” o del “rey disfrazado”, que del tema del “mendigo” propiamente dicho (*vid.*, en general, Fernández Prieto 2017a).

Edipo, en *Edipo en Colono*, obra llevada por primera vez a escena en el 401 a.C.⁵⁸⁴, constituye uno de los mejores ejemplos del tópico del “rey caído” y reducido a la indigencia que encontramos en el drama ateniense. A pesar de esto, y como bien ha señalado É. Helmer (2015b), la faceta de Edipo como mendicante apenas ha sido analizada en comparación con otros rasgos del personaje, como su ceguera (Kitto 1939: 393; Ahrens Dorf 2009: 50-3. Cf. Helmer 2015b: 61)⁵⁸⁵. En opinión de dicho autor, este relativo “olvido” del estatus de Edipo como mendigo errabundo tiene que ver con el hecho de que los pasajes en los que se evoca su situación son escasos y no demasiado extensos y con que, además, el término “mendigo” propiamente dicho rara vez aparece mencionado en la obra (*OC*, 444, 1335; *OT*, 455)⁵⁸⁶, pero también, y no menos importante, con la infravaloración que ha sufrido la dimensión política de *Edipo Rey* y de *Edipo en Colono* (Helmer 2015b: 61-3)⁵⁸⁷.

Retomando el hilo del discurso, decíamos que Edipo, al igual que Ulises, no es un mendigo de nacimiento, aunque, a diferencia de este, su miseria no va a ser fingida, sino que será muy real (Fernández Prieto 2017a: 181-4). Las razones que llevan al rey tebano a una vida mendicante tienen su origen en el trágico desenlace de *Edipo Rey*, donde el descubrimiento de la verdadera identidad de Edipo pondría en marcha una cadena de acontecimientos que terminarían por precipitar al monarca y a sus más íntimos allegados a un fatal destino: el hado se ha cumplido, Edipo ha matado a su padre y ha desposado a su madre, con la que además ha tenido varios hijos. Al conocer la noticia, Yocasta se suicida, y Edipo, atormentado por el dolor, se arranca los ojos y pide ser desterrado:

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

⁵⁸⁴ La obra sería representada póstumamente, probablemente en época del nieto del trágico.

⁵⁸⁵ Para Edipo mendigo, *vid.* esp. Helmer (2015b: 61-79) y Assan Libé (2020: 91-117).

⁵⁸⁶ A los ejemplos citados por Helmer cabría añadir el término ἀλώμενος, “ser un vagabundo” (*OC*, 1363).

⁵⁸⁷ Helmer pone así el acento en la importancia de la ambivalencia de Edipo mendigo a la hora de revelar los límites del campo político, las reglas y las normas que lo organizan, las distorsiones que es capaz o no de soportar y, relacionado con todo ello, el lugar que ocupa el mendigo en la comunidad (2015b: 65).

Una petición esta que se repetirá en otras dos ocasiones (vv. 1436-7, 1516ss).

Da la impresión, pues, que la mendicidad en la que se encuentra Edipo en *Edipo en Colono* es el resultado de una elección voluntaria, pues esta viene motivada por el deseo de expiar la propia culpa, al igual que la decisión de Ulises de hacerse pasar por mendigo obedece a una razón o razones concretas (en este caso salvar la vida, poner a prueba la lealtad de sus súbditos y llevar a cabo su venganza)⁵⁸⁹. No obstante, y por lo que a Edipo respecta, creemos necesario matizar esta presunta voluntariedad que subyace detrás de la determinación del rey tebano de abandonar el territorio patrio, que ha sido defendida, entre otros, por M. Debidour (2007: 38). Para empezar, porque su condición de parricida y de homicida involuntario pueden hacer de él un “impuro”⁵⁹⁰, y como tal, su condición podía ser asimilada a otros sujetos, como los *pharmakoi*⁵⁹¹ y los *atimoi*⁵⁹²; pero también porque, a juzgar por los siguientes fragmentos, el tebano parece arrepentido de su decisión y culpa a sus hijos de la miseria en la que ahora se encuentra:

“Podrías objetarme que la ciudad entonces me concedió [...] el favor que estaba deseando [...] Pasado el tiempo, cuando ya mi pena estaba apaciguada y me di cuenta de que mi ímpetu me

⁵⁸⁸ Trad. de Assela Alamillo (Madrid: Gredos, 1981); en adelante para todas las traducciones de Sófocles.

⁵⁸⁹ La idea de venganza también está presente en *Edipo*, aunque en este caso como respuesta a su miseria (S. OC, 784ss.)

⁵⁹⁰ A. Bendlin (2007: 185) ha puesto en cuestión la idea de que el homicidio conlleva necesariamente la “contaminación” o *miasma* del culpable y de toda la comunidad. En su opinión, la afirmación que, en tal sentido, transmiten las *Tetralogías*, ha de entenderse como un ejercicio retórico con el que practicar el “arte” de manipular las emociones y sentimientos de los jurados; mientras que el pasaje de las *Leyes* de Platón (865a-9e), en el que se discuten los diferentes tipos de homicidio y el grado de “contaminación” que estos conllevan, habría de entenderse como una simple interpretación moral de la dimensión legal del asesinato. Por el contrario, Blendin remarca que dicha cuestión apenas recibe tratamiento por los oradores áticos, encontrándose ausente en la parte conservada de la supuesta Ley del homicidio de Dracón, reeditada en el 409/8 a.C., donde la mayor preocupación parece ser mitigar las consecuencias legales del homicidio involuntario o accidental (*IG I² 115=I³ 104*). Además, la pena que la ley prescribe para este tipo de crímenes, el exilio, puede evitarse en ocasiones, y tampoco conlleva la connotación de medida catártica que da a entender el pasaje de Platón o la propia obra de Sófocles (*OT*). Para el *miasma* en la legislación ateniense relativa al homicidio, *vid.*: Arnaoutoglou 1993; Harris 2010: 122-146. Para el *miasma* y la purificación en general, entre otros: Parker [1983] 1996; Günther 2013; Carbon y Peels-Matthey 2018. Para homicidio y *miasma* en las *Tetralogías*, *vid.* p. ej.: Carawan 1993a; Eucken 1996; Mann 2012.

⁵⁹¹ O “chivos expiatorios”. Según Hughes (1991: 139-65) el ritual de expulsión del *pharmakos* podría darse también en momentos de “crisis” (como la epidemia que lleva a descubrir la identidad de Edipo en *Edipo Rey*, vv. 82-125, 151-215). Para la proximidad entre la condición del *pharmakos* y la del *atimos*, *vid.* Valdés Guía 2003b: 35. Para la identificación del “rey disfrazado” o “mendigo” con el *pharmakos*, *vid.* n. 580. Para Edipo como *pharmakos*, *vid.* p. ej.: Pucci 1990; Foley 1993; Griffith 1993; Cooke 2009: 73-96; Harris 2010: 122-46.

⁵⁹² Para la “impureza” de Edipo (parricida y esposo de su propia madre): Parker [1983] 1996: 106-7, 126; Jameson *et al.* 1993: 54 y 116ss.; Valdés Guía *et al.* 2007: 108, 111. Esta situación equipara a Edipo con el *atimos*: “condenado” al exilio (un exilio que, como en su caso, puede conducir a la mendicidad y al vagabundeo) con la prohibición de entrar en ciertos lugares y la posibilidad de ser maltratado o asesinado impunemente (Humphreys 1991: 35; Lévêque 1991: 5-9). Para la *atimia* en época clásica, *vid.* nn. 426, 427 y 428.

había lanzado a un castigo mayor de lo que merecían las faltas cometidas anteriormente, entonces [...] la ciudad me arrojó por la fuerza del país tras tanto tiempo. Y ellos, que eran hijos, no quisieron ayudar a su padre, aunque podrían haberlo hecho, sino que, a falta de una mínima palabra, sigo vagando gracias a ellos, proscrito, desterrado, mendigo [οἱ δ' ἐπωφελεῖν, οἱ τοῦ πατρός, τῷ πατρὶ δυνάμενοι, τὸ δρᾶν οὐκ ἠθέλησαν, ἀλλ' ἔπους μικροῦ χάριν φυγὰς σφιν ἔξω πτωχὸς ἠλώμην αἰεῖ]"

(S. OC, 431-44)

“Porque tú, oh miserable, cuando tenías el cetro y el trono [...], tú mismo a tu propio padre aquí presente expulsaste y le convertiste en desterrado y le hiciste llevar estas prendas ante las que ahora, al verlas te lamentas [τὸν αὐτὸς αὐτοῦ πατέρα τόνδ' ἀπήλασας κᾶθηκας ἄπολιν καὶ στολὰς ταύτας φορεῖν] [...] Pues tú has hecho que viva en esta miseria, tú me has arrojado a ella. Por tu culpa soy un vagabundo y pido a los demás mi sustento de cada día” [σὺ γάρ με μόχθῳ τῷδ' ἔθηκας ἔντροφον, σύ μ' ἐξέωσας, ἐκ σέθεν δ' ἀλώμενος ἄλλους ἐπαιτῶ τὸν καθ' ἡμέραν βίον. εἰ δ' ἐξέφυσα τάσδε μὴ 'μαντῷ τροφούς]"

(*ibid.*, vv. 1354-65)

Volviendo al tema de la vestimenta, si bien, como veremos, la descripción de Edipo mendigo pone especialmente el acento en su ancianidad y su ceguera, el tebano también aparece caracterizado con una indumentaria sucia y andrajosa, aunque el saco y el bastón o garrote parecen ausentes en su descripción⁵⁹³: “Me lo encuentro [a Edipo] [...] en una tierra extranjera, desterrado aquí, con semejante atuendo, cuya repugnante mugre desde antiguo es inseparable para el anciano [γέρων γέροντι συγκατόκηκεν πίνος]" (*ibid.*, vv. 1256-9)⁵⁹⁴. Para Edipo ciego y mendigo, *vid.* Fig. 9.

Al igual que Edipo, la historia del héroe Filoctetes es la de otra gran figura a la que el infortunio le lleva a la caída en la desgracia y a la miseria más extrema, aunque a diferencia del anterior la indigencia de este será solo temporal, volviendo a recuperar su estatus previo pasados unos años. De esta fase concreta, así como de las aventuras y avatares de este personaje legendario tenemos noticia gracias a la obra de Sófocles (que se estrenaría en las

⁵⁹³ En el caso de Edipo el bastón no parece necesario, pues son sus hijas las que le hacen de guía y le sostienen a lo largo del camino, como deja claro Creonte: “Ya no caminarás nunca más valiéndote de estos dos báculos [μὴ σκήπτρων] [aludiendo a las hijas de Edipo]" (*ibid.*, 849-50).

⁵⁹⁴ *Ibid.*, v. 1357: καὶ στολὰς ταύτας φορεῖν.

Grandes Dionisias del 431 a.C.), a los versos de Quinto de Esmirna y a una serie de fragmentos de diversos autores⁵⁹⁵.

Según el mito, Filoctetes, era hijo del rey Peante de Melibea, en la región de Tesalia (Hom. *Od.*, 3.190; Pind. *Pit.*, 1.53; Q.S. 9.354; Apoll. *Bibliotheca*, 1.9.16.9). Convocado por los Atridas para liberar a la hermosa Helena, no llega a combatir en Troya, pues, de camino hacia la guerra (en Tenedos o en Lemnos), es mordido por una serpiente que le provoca una herida incurable y fétida, que lleva a sus compañeros a abandonarlo en la isla de Lemnos (Apoll. *Epit.*, 3.27; Hyg. 102)⁵⁹⁶. Filoctetes permanece en dicha isla hasta casi el final del conflicto bélico, cuando un oráculo vaticina a los griegos que Troya no caería sin la ayuda del héroe melibeo y de su arco (S. *Ph.*, 604ss. Cf. Nieto 2010: 204-6, con fuentes).

La estancia de Filoctetes en Lemnos transcurre en completa soledad, aunque alguna tradición minoritaria añade la variante de que este tendría la compañía de un pastor (Hyg. 102) o de algunos habitantes de Melibea (Philostr. *Her.*, 28). Siguiendo la versión dominante, que es también la de Sófocles, los años transcurridos en dicha isla vienen marcados para el héroe por el dolor, el aislamiento y la miseria, como deja traslucir este texto tardío de Quinto de Esmirna (9.353ss.):

“[...] Cuando llegaron a la sacra Lemnos y a la caverna rocosa donde yacía el hijo del noble Peante [...] vieron a un hombre que gemía en medio de terribles dolores, tendido sobre el duro suelo. A su alrededor muchas plumas de aves se amontonaban sobre su lecho, pero otras cosidas a su cuerpo, defensa contra el duro invierno. Sin duda cuando le torturaba un hambre atroz, disparaba una irresistible flecha [...] Se comía sus carnes y [con sus plumas se recubría. [...]] Hirsutos mechones de cabellos colgaban de su cabeza como los de una fiera [...]; su cuerpo estaba consumido todo; solo tenía la piel que le recubría sus huesos. Terriblemente sucio, por sus mejillas se extendía una mortífera sequedad. Un doloroso sufrimiento le abatía. Y este hombre en un terrible estado de extenuación presentaba bajo sus cejas los ojos hundidos [...]”⁵⁹⁷

El hambre, la delgadez extrema, las vestimentas casi inexistentes y la suciedad acompañan al miserable Filoctetes en este relato, cuyo contenido se asemeja enormemente al texto sofocleo, como se aprecia en el siguiente diálogo entre Ulises y el héroe Neoptólemo:

⁵⁹⁵ Para los principales hitos en la vida de Filoctetes y las fuentes al respecto, *vid.*: Nieto 2010: 196-208; Cecchet 2015: 74, con nn. 35 y 36.

⁵⁹⁶ Para un compendio más detallado de las fuentes: Nieto 2010: 199-200. Todas las fuentes coinciden en que el abandono tendría lugar en la isla de Lemnos (Hom. *Il.*, 2.221-5; S. *Ph.*, 811, 1032-4; Apoll. *Epit.*, 3.27; Hyg. 102) por decisión de los Atridas (S. *Ph.*, 5-6, 264; Apoll. *Epit.*, 3.27, Hyg.102) o de Ulises (S. *Ph.*, 1028).

⁵⁹⁷ Trad. de M. Toledano Vargas (Madrid: Gredos, 2004).

Ulises- [...] Hay aquí una cueva de doble abertura [...] después de acercarte indícame, por señas, si ocupa aún el mismo lugar [...] ¿[...] Hay dentro alguna provisión que la haga habitable?

Neoptólemo- Una hojarasca aplastada como por alguien que pasa las noches en ella [...] Una copa hecha de madera -obra de algún mal artesano- y, aquí cerca, unos utensilios para el fuego.

Ulises- De él son los tesoros que describes.

Neopólemo- ¡Uy, uy! Aquí otra cosa se está secando, unos harapos [ρόκη] llenos de repugnante pus.

(S. Ph., 17-39⁵⁹⁸)

Junto a los harapos, el pasaje anterior remarca las características “salvajes” y “agrestes” del lugar que ocupa Filoctetes durante sus años de abandono, que no es otro que una cueva, un tipo de enclave que, como vimos en el Capítulo 4, conforma un espacio de hábitat que se conecta con la pobreza, a medio camino entre lo “real” y lo simbólico. Otros pasajes inciden en la miseria y la situación de soledad y abandono que vive Filoctetes: “[...] Esta es la clase de vida que dicen que lleva [...] miserable, de miserable manera [στυγερὸν στυγερωῶς] [...]” (vv. 164-6), “[...] Apiadaos de un hombre mísero, solitario, abandonado aquí y arruinado, sin amigos [ἄνδρα δύστηνον, μόνον, ἔρημον ὧδε κάφιλον κακούμενον] [...]” (vv. 227-8). El héroe melibeo aparece retratado como un “miserable”, un “desclasado”, un “excluido”; en definitiva, y aunque no se emplee el término, como un *ptochos*.

Vestido con harapos, de manera similar, aunque no exactamente como un *ptochos*, es presentado también el rey Jerjes en los *Los Persas* de Esquilo (ca. 472 a.C.). “[...] En torno de todo su cuerpo, debido al dolor de los males que está padeciendo, los andrajos de su vestidura bordada se caen en jirones [στημορραγοῦσι ποικίλων ἐσθημάτων. [...]” (vv. 835-6; cf. 908-14). Siguiendo a Thalmann (1980), aunque sobre esto volveremos cuando reflexionemos sobre el sentido y la intencionalidad de esta clase de representaciones, el hecho de que Jerjes salga a escena vestido con su indumentaria real convertida en andrajos sirve para subrayar aún más el nivel de la derrota persa frente a los griegos, remarcando de este modo la completa ruina del imperio aqueménida (Thalman 1980: esp. pp. 267-70, 272, 275-6)

El motivo del “rey mendicante” es especialmente recurrente en la tragedia eurípidea, no en vano, como señalamos en su momento, Aristófanes califica al trágico como “hacedor de mendigos” (πτωχοποιός: Ar. Ra., 842). Un famoso pasaje de los *Acarnienses* de Aristófanes, en el que se escenifica un diálogo entre Eurípides y Diceópolis, da cuenta, de hecho, de la

⁵⁹⁸ Trad. de A. Alamillo (Madrid: Gredos [1986] 1993); en adelante para todas las traducciones de Esquilo.

frecuencia con la que el primero presenta a personajes heroicos sumidos en la indigencia. Así, cuando Diceópolis interpela al trágico para que le preste los andrajos de uno de sus antiguos dramas (δός μοι ῥάκιόν τι τοῦ παλαιοῦ δράματος., v. 415), el aludido, que no sabe a qué obra se está refiriendo, comienza a enumerar todos los personajes de sus tragedias que le vienen a la mente y que encajan con tal descripción, Eneo, Fénix, Filoctetes, Belerofonte, hasta que finalmente acierta con el que Diceópolis está buscando, Télefo el misio (vv. 418ss.).

Para no extendernos demasiado, dado que el objetivo de esta sección es únicamente poner de manifiesto la estereotipación de la indumentaria con la que se presenta al *ptochos* en la Atenas clásica, vamos a centrarnos aquí únicamente en este último personaje.

El mito de Télefo, héroe mitad asiático mitad griego, fue muy conocido en la Antigüedad, bien bajo la faceta de rey épico, personaje trágico o sujeto motivo de sátira (Aguilar 2003: 182-3). Diversas fuentes recogen la leyenda de su nacimiento y procedencia, coincidiendo todas ellas en hacerle vástago de Heracles y de la hija del rey Áleo de Tegea (Apollod. *Bibliotheca*, 2.7.4, 3.9.1; Hyg., 99, 100, 244; Paus. 8.4.9, 8.48.7)⁵⁹⁹. Las fuentes relatan también cómo Télefo, alcanzada la edad adulta, se hace con el trono de Misia, tras ser adoptado o nombrado heredero por el rey Teutrante y reencontrarse en este territorio con su madre (Apollod. *Bibliotheca*, 3.9.1; Hyg. 100, 244). Sin embargo, la parte del mito que nos interesa tiene que ver con un evento posterior a estos sucesos. Encumbrado ya Télefo como rey, los griegos saquean Misia en su camino a Troya, provocando la ira de Télefo, que se lanza en su persecución. La entrada en combate de Aquiles pronto cambia las tornas, convirtiéndose el perseguidor en perseguido, hasta que finalmente el Pelida inflige a Télefo una herida incurable, que solo podría sanarse con la misma lanza que le había causado el daño (Pind. *I.*, 5.41, 8.50; Apoll. *Epit.*, 3.17).

Télefo, entonces, se presenta en Argos, donde estaban reunidos los griegos, pero por temor a ser reconocido, se disfraza de mendigo. Siendo finalmente descubierto, Aquiles accede a curarle a cambio de que no intervenga en la guerra contra Troya y les revele el camino a esta:

“Pero Télefo, al que Apolo había dicho que su herida incurable solo podría sanarla quien la había producido, como necesitaba a Aquiles, desde Misia se dirigió a Argos cubierto de harapos [τρύχεςιν ἠμφιεσμένος] y le prometió indicarle el rumbo hacia Troya. Aquiles lo curó raspando la herrumbre de la lanza peliada. Así pues, una vez curado, les mostró el camino [...]”

⁵⁹⁹ Para un análisis detallado sobre las fuentes que aluden al nacimiento de Télefo, *vid.* Nieto 2010: 185-6.

Al igual que Ulises, y a diferencia de Edipo y de Filoctetes (aunque con este último comparte el padecimiento de una herida incurable), Télefo no llega a caer en una mendicidad “real”, sino que únicamente adopta el disfraz de mendigo para lograr un fin concreto que, en este caso, es el de ser curado⁶⁰¹. El tema de Télefo mendicante parece haber sido bastante recurrente en época clásica, pues sabemos que además de Eurípides, también Esquilo y Sófocles escribieron sendas obras en las que este era el protagonista y en las que probablemente aparecería disfrazado con harapos (Pl. *Phdr.*, 101a; sch. Ar. *Ach.*, 332; *IG II²* 3091. Cf. Brizi 1928: esp. pp. 95-128). Asimismo, Aristófanes y otros autores cómicos, de cuyas obras solo restan fragmentos, incluyeron a Télefo en sus comedias, tal es el caso de Alexis (*PCG* 2, fr. 183), Anfis (*PCG* 2, fr. 20) o Timocles (*PCG* 7, fr. 6), quien llevaría a escena a Télefo en su faceta de mendigo.

Aristófanes evoca la imagen “antiheroica” de Télefo al menos en tres de sus comedias: *Acarnienses*, *Nubes* y *Ranas*⁶⁰², siendo las dos primeras de bastante utilidad para observar el modo en que se representa al falso mendigo. En *Acarnienses*, como hemos visto anteriormente, el vástago de Heracles es mencionado por Diceópolis, cuando este le ruega a Eurípides que le deje la indumentaria de dicho personaje (vv. 414-5). Sin detenernos aquí en otros atributos con los que Diceópolis caracteriza a Télefo (de los que hablaremos más adelante) y restringiéndonos únicamente a la cuestión de la vestimenta, vemos que el misio parece portar de nuevo una indumentaria andrajosa, propia del pordiosero (v. 432: Τηλέφου ρακώματα; v. 438: τῶν ρακῶν). Este atuendo se completa con una serie de elementos, algunos de los cuales señalamos ya como característicos del *ptochos*, como el bastón (v. 448: “Necesito aún una cachavita apropiada a un mendicante [πρωχικοῦ βακτηρίου]”) o el hatillo, al que se hace mención en las *Nubes* (vv. 921-4: “[...] Y eso que antes eras un mendigo [ἐπτώχευες], que afirmaba ser el misio Télefo mordisqueando de su morral [ἐκ πηριδίου] ideas de Pandéleto”). Junto a estos, aparecen ahora otros complementos,

⁶⁰⁰ Trad. de M. Rodríguez Sepúlveda (Madrid: Gredos, 1985).

⁶⁰¹ Para F. Muecke, en cambio, el disfraz de Télefo es en parte verdadero y en parte falso, porque para cumplir su misión Télefo “no solo tenía que ser reconocido, sino ser reconocido como griego” (Muecke 1982: 20-1. Cf. Handley y Rea 1957: 32-3).

⁶⁰² *Vid.* Paduano 1967: 330-2.

como el gorro misio (Ar. *Ach.*, 439: τὴν κεφαλὴν τὸ Μύσιον) y una serie de objetos rotos y desportillados: un cestito, una escudilla y una ollita (vv. 453, 456, 459, 463)⁶⁰³.

La adopción del atuendo anterior por parte de Diceópolis, que se acompañará, como veremos, de un comportamiento pedigüeño e insistente, permite a este, un “pobre trabajador” (*penes*), hacerse pasar por –que no convertirse en– mendigo: “Pues hoy me es menester semejar pobre [δόξαι πτωχὸν], ser, sí, el que soy, mas no parecerlo” (vv. 440-1). Sobre los motivos que impulsan a Diceópolis a tomar tal decisión volveremos más adelante.

La indumentaria harapienta como símbolo de extrema pobreza se encuentra también en el *Pluto*, donde, de hecho, la primera descripción del dios de la riqueza asemeja mucho a la del *ptochos*: “[...] [Un] anciano andrajoso, encorvado, miserable, arrugado, calvo, mellado [πρεσβύτην [...] ῥυπῶντα κυφὸν ἄθλιον ῥυσὸν μαδῶντα νωδόν] [...]” (vv. 266). Asimismo, en el famoso diálogo entre Penía y Crémilo al que hemos hecho mención en otras ocasiones, Crémilo le reprocha a esta la suciedad –representada alegóricamente por los insectos– y el estado deplorable de las vestimentas que los “pobres” se ven obligados a portar: “[...] Nada te digo, dado su número, de todos los bichos y mosquitos y pulgas que nos fastidian con su barullo en torno a nuestra cabeza [...] Y aparte de eso, en vez de manto se tienen harapos [ἀνθ’ ἱματίου μὲν ἔχειν ῥάκος] (vv. 536-40).

El tema del manto desgastado hasta el punto de estar lleno de agujeros aparece en otro pasaje del *Pluto*, aunque esta vez en referencia al esclavo Carión (“A través del manto [τριβωνίου], que bien de agujeros tiene [ὅπας γὰρ εἶχεν οὐκ ὀλίγας], por Zeus”, vv. 714-5).

Junto a los héroes y otros personajes masculinos sumidos en la miseria, el teatro clásico provee también de algún ejemplo de figura femenina que se ve reducida a la indigencia. Uno de ellos sería el de la heroína Ino, cuyo caso analiza S. Milanezi (2005). El mito de Ino sería bastante conocido por los atenienses de época clásica, pues los tres grandes trágicos habrían escrito sobre este personaje, aunque solo han sobrevivido algunos fragmentos Eurípides, por lo que la mayor parte de la información que tenemos procede de la fábula 4 de Higino.

Ino era esposa del rey Atamante de Tesalia y madre de sus dos hijos. Retrasándose en un viaje de regreso desde el Parnaso, Atamante la da por muerta y se casa en segundas nupcias con Temisto, quien le da otros dos hijos. Cuando el tesalio descubre que su antigua

⁶⁰³ Nos permitimos aquí un anacronismo para llamar la atención sobre la similitud entre los objetos que pide Diceópolis para disfrazarse de mendigo y los que portan los vagabundos de la España de inicios del s. XX (Penfield 1911: 38ss.): “[...] Conocimos vagabundos que eran lo bastante previsores como para llevar una pesada manta andrajosa sobre los hombros para protegerse de los fríos vientos nocturnos y una ollita de barro para cocinar la comida que pudieran darles [...]”.

esposa está todavía viva, la nombra nodriza de sus cuatro hijos. Temisto, averiguando que Ino sigue con vida (aunque no del papel que esta ejerce), decide matar a los hijos de aquella, para lo cual comparte sus planes con la nodriza y, de este modo, sin saberlo, con la propia Ino. Ino traiciona a Temisto y mata a sus hijos, para terminar arrojándose al mar (Ar. *V.*, 1413; Hyg. 4; Sud., s.v. Ἴνοῦς ἄχη. Cf. Milanezi 2005: 76-7).

Es posible que en su papel de sirvienta Ino vistiera prendas ajadas⁶⁰⁴, aunque las mujeres rara vez portan harapos en el teatro, incluso cuando estos se evocan (E. *El.*, 501; *Hec.*, 240, 416; *Tr.*, 97; A. *Supp.*, 131, 903; *Ch.*, 28; Poll. 4.117⁶⁰⁵; cf. Milanezi 2005: 77 y 85, con n.11). Electra, a cuya miserable situación ya aludimos al hablar de los espacios de hábitat de los pobres, parece ser la única mujer a la que se representa realmente con harapos en las tragedias de Eurípides: “Mira mi pelo sucio. Y los jirones estos de mi peplo [σκέψαι μου πιναρὰν κόμαν καὶ τρύχη τάδ’ ἐμῶν πέπλων]” (E. *El.*, 184-5); “¿Así de sucia y mal vestida [ἄλουτος καὶ δυσείματος χροῶ] has salido de tus labores del parto? [...]” (vv. 1107-8).

El motivo por el que Electra aparece sucia y andrajosa en escena, a diferencia de otros caracteres femeninos, puede tener que ver con el hecho de esta no busca mitigar su dolor ni tampoco atenuar la venganza que está por venir. Por el contrario, Electra recuerda a una Erinia vengativa, personaje mítico con el que precisamente se confunde en un momento dado a la diosa Penía, la única figura femenina que es representada cubierta de harapos en la obra de Aristófanes (Ar. *Pl.*, 423-4. Cf. Loraux [1999] 2002: 22; Milanezi 2005: 77).

6.1.3. Ancianidad, debilidad y fealdad: completando la estampa física de la *ptocheia*

Tal y como venimos adelantando en la sección anterior, la vejez, la debilidad del cuerpo y la fealdad constituyen otros aspectos recurrentes en la caracterización física del *ptochos*, que unidos a unos rasgos comportamentales negativos, como veremos más adelante, terminan por hacer de este la antítesis del ideal aristocrático de la *kalokagathia*.

Aun no pudiendo catalogarse estrictamente de *ptochos*, Tersites encarna ya el paradigma de fealdad física y bajeza moral que se atribuye a esta clase de individuos (para la polémica en torno a este personaje, *vid.* Nieto 2010: 157ss., con bibliografía). En la *Iliada* se dice que Tersites: “era patizambo y cojo de una pierna; tenía ambos hombros encorvados y

⁶⁰⁴ Esclavos y sirvientes suelen vestir y dormir con harapos (E. *Tr.*, 496-7) o con pieles de animales (Ar. *Lys.*, 1155-6).

⁶⁰⁵ Aunque el gramático se refiere a una realidad del s. V a.C. que conoce solo a través de libros antiguos de dramaturgia (Milanezi 2005: 85, n. 11).

contraídos sobre el pecho; y por arriba tenía cabeza picuda, y encima una rala pelusa floreaba [φολκὸς ἔην, χωλὸς δ' ἔτερον πόδα· τῷ δέ οἱ ὤμωκυρτῶ, ἐπὶ στῆθος συνοχωκότε· αὐτὰρ ὕπερθεφοξὸς ἔην κεφαλὴν, ψεδνὴ δ' ἐπενήνοθε λάχνη]” (2.217-9). Con cabeza puntiaguda es descrito también por Crátino (Kock CAF 1.35) y por Plutarco (*Per.*, 13). Un retrato similar se encuentra en Luciano, quien lo describe con un individuo calvo y con la cabeza en forma de pera (*DMort.*, 25), cojo, jorobado y bizco (*Ind.*, 7ss.)

En la *Odisea*, vejez y debilidad se encuentran presentes en la imagen del falso mendigo Ulises desde el mismo momento que este adopta dicha apariencia:

“[...] Tu piel ajaré sobre el cuerpo flexible; perderá su cabeza los rubios cabellos [...] Diciéndole así le tocó con la vara, de su cutis ajó la hermosura en sus miembros, desnudó su cabeza del blondo cabello y en torno todo el cuerpo cubrió con la piel de un anciano proveccto [κάρψεν μὲν χρῶα καλὸν ἐνὶ γναμπτοῖσι μέλεσσι, ξανθὰς δ' ἐκ κεφαλῆς ὄλεσε τρίχας, ἀμφὶ δὲ δέρμαπάντεσσιν μελέεσσι παλαιοῦ θῆκε γέροντος]”.

(Hom. *Od.*, 13.398-9, 430-2)

Esta asociación entre mendicidad y vejez reaparece en varias ocasiones a lo largo del poema. Los primeros ejemplos los encontramos ya en sendos pasajes del Canto XIV, en los que el porquero Eumeo se dirige directamente al falso mendigo: “Por bien poco en un punto mis perros no te hacen pedazos, buen anciano [ὦ γέρον]” (*ibid.*, 14.37); “Ven acá a la cabaña, ¡oh anciano! [γέρον] [...]” (*ibid.*, 14.45). El elemento de la vejez está presente igualmente el Canto XVI, en un pasaje en el que Telémaco se refiere a la apariencia de su padre antes de quitarse el disfraz: “Tú, en efecto, eras viejo y llevabas astrosos vestidos” (*ibid.*, 16.199); y de nuevo, en el Canto XVII, donde se describe la marcha y posterior llegada de Ulises disfrazado a su propio palacio y en los que se repite la misma fórmula: “[...] Y él fue conduciendo a su rey a la propia ciudad bajo la forma de un pobre mendigo, de un anciano apoyado en un leño [ἐναλίγκιος γέροντι σκηπτόμενον] [...]” (*ibid.*, 17.201-3); “Pero poco después [...] llegó Ulises mismo al palacio en figura de un pobre mendigo, de un viejo [...] apoyado en un leño [ἐναλίγκιος ἠδὲ γέροντι σκηπτόμενον]” (*ibid.*, 17.336-8). Otra alusión a la avanzada edad del falso mendicante la encontramos en la amenaza proferida a este por parte del mendigo Iro: “Deja, anciano [γέρον], este umbral, no te saquen sin más de una pierna [...]” (*ibid.*, 18.10).

La conexión entre Géras (la personificación de la vejez) y la pobreza extrema, a la que aludíamos ya anteriormente, ha sido estudiada por Jacquet-Rimassa (2014: esp. pp. 184-8) a partir de algunas representaciones iconográficas áticas de época clásica en las que, precisamente, Ulises disfrazado de mendigo es el protagonista. Destacan así la *Crátera del*

pintor de Nyn (Louvre K523, ca. 360-350 a.C.), donde el héroe aparece ante Alcínoo y Nausícaa como un viejo y pobre viajero (sus rasgos son vastos y se encuentran caricaturizados, las arrugas le surcan el rostro, los cabellos quedan ocultos, su espalda está encorvada, apoyándose en un bastón para caminar y las vestimentas que cubren su cuerpo son escasas) y un pequeño relieve de terracota de Melos (Louvre CA860, ca. 450 a.C.), en el que se escenifica el encuentro entre el héroe disfrazado (semidesnudo, desgarbado y escuálido) y Penélope. Muy similar a las anteriores es la representación de Ulises en una placa de terracota conservada en el Metropolitan Museum of Art de Nueva York (ca. 460-450 a.C.), en la que el héroe, caracterizado como mendigo, se presenta ante Penélope, Telémaco y Laertes (Fig. 7). Para la representación de Géras como un hombre viejo y escuálido, *vid.* Brommer (1952: 60-73) (Fig. 8).

Debilidad y fealdad se asocian por igual –aunque no siempre necesariamente con ambas al mismo tiempo– a la ancianidad y a la mendicidad, como veíamos ya en la descripción de Iro: “[...] Faltábale empero robustez y vigor, aunque grande de cuerpo a la vista [οὐδέ οἱ ἦν ἰς οὐδέ βίη, εἶδος δὲ μάλα μέγας ἦν ὀράσθαι]” (Hom. *Od.*, 18.3-4).

De manera similar al falso mendigo Ulises, como *ptochos*, Edipo es representado como un anciano marcado por la delgadez y la fealdad, como puede apreciarse en el siguiente pasaje, puesto en boca de uno de los hijos del tebano:

“[...] ¿Lloraré ante mis propias desgracias, hermanas, o las de este a quien contemplo, nuestro anciano padre [πατρός γέροντος]? [...] marchitando su cuerpo; en su cabeza sin ojos el viento agita la despeinada cabellera, y parejo a esto, a lo que parece, son los alimentos de un mísero vientre [γέρων γέροντι συγκατόκηκεν πίνος πλευρὰν μαραίνων, κρατὶ δ’ ὀμματοστερεῖ κόμη δι’ αὐρας ἀκένιστος ἄσσειται: ἀδελφὰ δ’, ὡς ἔοικε, τούτοιςιν φορεῖ τὰ τῆς ταλαίνης νηδύος θρεπτήρια]”

(S. *OC*, 1254-63)

En el caso de Edipo, la debilidad y la fealdad no se manifiestan tanto en su cuerpo anciano como en sus ojos mutilados: “No me desdeñes al ver mi espantoso rostro” (v. 286); “Te he reconocido, oh hijo de Layo [proclama Teseo], por haber oído [...] de la sangrienta destrucción de tus ojos. Ahora [...] tengo ya la certeza. Pues tu aspecto y tu lamentable rostro nos evidencian que eres quien eres [...]” (vv. 551-6).

Por lo que respecta a Filoctetes, Télefo y, podemos añadir aquí también al héroe Belerofonte, la debilidad y fealdad de sus cuerpos no proviene de su vejez, sino de su cojera,

rasgo que los tres personajes comparten. Al respecto resultan ilustrativos los siguientes pasajes de *Acarnienses*:

“¿Compones con los pies en alto [Diceópolis a Eurípides], pudiéndolo hacer con ellos en el suelo? Con razón creas personajes cojos [οὐκ ἐτὸς χωλοὺς ποιεῖς].”

(vv. 411-2)⁶⁰⁶

Eurípides- ¿Deseas el sórdido indumento que portaba ese de ahí, el cojo Belerofonte [ἃ Βελλεροφόντης εἶχ' ὁ χωλός]?

Diceópolis- No era Belerofonte, pero también era cojo [μὲν ἦν χωλός], pedigüeno, parlanchín, experto orador.

Eurípides- Ya caigo: Télefo el misio.

(vv. 426-30)

El vínculo entre la pobreza extrema y el cuerpo débil y anciano de aquel que se encuentra sumido en ella aparece igualmente en el *Pluto*, donde, como señalábamos a colación de la indumentaria característica del *ptochos*, el propio dios de la riqueza es descrito al principio de dicha comedia como: “Un anciano andrajoso, encorvado, miserable, arrugado, calvo y mellado [πρεσβύτην [...] ῥυπῶντα κυφὸν ἄθλιον ῥυσὸν μαδῶντα νωδόν]” (Ar. *Pl.*, 266). Más adelante, en esta misma obra, Crémilo acusa a Penía, entre otras cosas, de procurar: “Arrapiezos famélicos y una turbamulta de viejezuelas [παιδαρίων ὑποπεινόντων καὶ γραι]” (v. 536); una afirmación que parece partir de la asunción de que la “vejez”, en este caso la vejez femenina, es sinónimo ya no solo de “pobreza”, sino de miseria⁶⁰⁷.

Otra alusión al vínculo entre pobreza extrema y vejez se encuentra en el relato de Heródoto del encuentro entre el faraón Psamético y un antiguo amigo caído en desgracia (aunque el acontecimiento narrado por Heródoto tiene lugar Egipto y no en Atenas): “Un individuo, entrado ya en años [...] que se había visto privado de sus bienes y que no tenía más recursos que los de un pordiosero, por lo que iba mendigando a las tropas”, “un amigo, que ha llegado al umbral de la vejez después de haber gozado de una gran prosperidad” (Hdt. 3.14.7; 3.14.10)⁶⁰⁸. Un retrato similar se encuentra en Isócrates (14.46-9), donde se describe la situación de indigencia a la que se han visto abocados los habitantes de Platea forzados al destierro:

⁶⁰⁶ Trad. de L. Gil Fernández (Madrid: Gredos, 1995); en adelante para todas las traducciones de esta obra.

⁶⁰⁷ Nótese que Crémilo describe a Penía con los rasgos que propios de Ptocheía.

⁶⁰⁸ Trad. de C. Schrader (Madrid: Gredos, 1979).

“¿Podrías encontrar a alguien mas desdichado que nosotros, que en un solo día fuimos privados de ciudad, territorio y haciendas, que, faltos igualmente de todo lo necesario, hemos llegado a ser vagabundos y mendigos? [πάντων τῶν ἀναγκαίων ὁμοίως ἐνδεεῖς ὄντες ἀλῆται καὶ πτωχοὶ καθέσταμε] [...]. ¿Qué creéis que pensamos al ver a nuestros padres envejecer indignamente [καὶ τοὺς γονέας αὐτῶν ἀναξίως γηροτροφουμένους] [...]? Esto es lo que les ha ocurrido a muchos de nuestros conciudadanos por su pobreza [διὰ τὴν ἀπορίαν] [...].”

Ancianidad, debilidad y fealdad son, pues, rasgos que contribuyen, siguiendo la tesis de B. Fehr, a marcar la inferioridad física del mendigo (Fehr 1990: 185-7)⁶⁰⁹. Tales atributos, a los que hay que sumar la indumentaria miserable y el hambre (cuya evidencia más ostensible es la delgadez, sobre todo en su nivel extremo, la emaciación), contribuyen, como hemos ido viendo, a articular la imagen “externa” del *ptochos*. Al mismo tiempo, estos elementos, en tanto que susceptibles de conectarse con la *amechania* (la “impotencia”), a la que nos referíamos en el Capítulo 2 como una cualidad asociada a la pobreza, podrían quizá ser puestos también en relación con el retrato moral del menesteroso, al poder derivarse de esa “impotencia” (física) una “impotencia” o “incapacidad” que se manifestaría igualmente en el plano psicológico y/o moral del individuo.

6.2. El retrato moral del *ptochos*

Frente a los aspectos puramente “físicos” que hemos ido señalando en los epígrafes anteriores, el indigente resulta reconocible asimismo por el modo en el que se comporta o actúa, o al menos, por el modo en que se representan o se conciben su comportamiento y su conducta.

6.2.1. Pedigüeño, voraz y adulator

Entre los rasgos morales con los que se caracteriza a los *akletoi* homéricos, una figura que, como señalamos anteriormente, se aproxima bastante a la del *ptochos*, se encuentra su “dominación por los instintos del vientre” (Fehr 1990: 185-7); o lo que es lo mismo, la “voracidad” o la “glotonería” sin medida. Tal elemento, como veremos, sirve igualmente para caracterizar al parásito en la comedia ática (identificado con el *kolax* en la Comedia Media), al que se presenta como un adulator, que se cuela en el banquete de los poderosos con la

⁶⁰⁹ B. Fehr, en realidad, enumera, una serie de rasgos que remarcan la inferioridad física del *akletos*. Sin embargo, tales observaciones pueden extrapolarse igualmente a los *ptochoi*, dada la cercanía entre estos y *akletoi* (una suerte de bufones que amenizarían los banquetes y cuya función podrían desempeñar ocasionalmente los mendigos). Para Fehr, de hecho, Ulises e Iro son los primeros *akletoi* de la literatura griega (Fehr 1990: 185-7).

única intención de llenar su vientre insaciable (Avezzù 1989: 238; Wilkins 2000: 71ss.; Notario 2013: 323-36). De este modo, mendicidad (entendida como el acto de pedir “limosna”, en este caso alimento), voracidad y adulación confluyen a la hora de retratar moralmente al *ptochos*, así como a otras figuras afines a este.

Retrotrayéndonos nuevamente a la *Odisea*, esta obra contiene numerosas referencias en las que se pone de relieve esta estrecha relación entre el “vientre” (*gaster*) del *ptochos* y su conducta pedigüeña y adúladora. Así, en el Canto XV, el falso mendigo Ulises, anunciando su intención de ir a la ciudad, alude al ejercicio de la mendicidad como forma de ganarse el sustento: “[...] Será fuerza vagar por las calles por si saco de alguien un trozo de pan o un buen trago” (15.311-2); para lamentarse más adelante del constreñimiento que sufre a causa de los requerimientos de su propio vientre: “No hay mal como este de andar vagabundo para el pobre mortal; pero el vientre maldito nos fuerza a sufrir tantas cosas, dolor, mendiguez, pesadumbres [οὐλομένης γαστρὸς κακὰ κήδε' ἔχουσιν ἄνδρες, ὄν τιν' ἴκηται ἄλλη καὶ πῆμα καὶ ἄλγος] [...]” (*ibid.*, 343-5). Una idea similar se encuentra en el Canto XVII: “Pero a un vientre que grita su hambre no puedes callarlo, el maldito [γαστέρα δ' οὐ πως ἔστιν ἀποκρύψαι μεμαῦϊαν, οὐλομένην], que trae a los hombres desgracias sin cuento” (17.286-7); y de nuevo en el Canto XVIII, cuando Ulises, jugándose en un combate con Iro el puesto de “mendigo oficial” del palacio y, con ello, la exclusividad para mendigar en los banquetes allí celebrados, se dirige a los pretendientes de este modo: “No le es fácil, ¡oh amigos!, a un viejo sumido en pesares pelear con un hombre más joven; el vientre maldito me constriñe, no obstante, a la lucha [ἀλλά με γαστήρ ὀτρύνει κακοεργός] aunque caiga a sus golpes” (18.52-4).

La intención que se le presupone al *ptochos* de rehuir todo clase de trabajo y de tratar de ganarse su sustento cotidiano mendigando a los demás, le valen ser calificado de “gorrón”⁶¹⁰ e, indirectamente, de “vago”, por parte del cabrero Melantio:

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

⁶¹⁰ La calificación del falso mendigo Ulises como “gorrón” se encuentra también en un pasaje donde se narran los preámbulos del enfrentamiento entre este e Iro: “¡Ay de mí! ¿Quién diría a este gorrón [ὁ μολοβρός] tan ligero de lengua? [...]” (*Ibid.*, 18.26-7.).

por el pueblo y querrá mendigando llenar su insaciable barriga [οὐκ ἐθελήσει ἔργον ἐποίχασθαι, ἀλλὰ πτώσων κατὰ δῆμον βούλεται αἰτίζων βόσκειν ἦν γαστέρ' ἀναλτον] [...].

(*Ibid.*, 17.219-28)

Así, a la “voracidad” del *ptochos* y al recurso a la mendicidad como principal medio de vida de estos sujetos, se suma ahora un nuevo elemento, relacionado estrechamente con el “estilo” de vida mendicante: la “vagancia” u “holgazanería” (*argia*). Si bien esta cuestión entronca de lleno con la caracterización moral del *ptochos*, hemos creído más conveniente abordar esta cuestión en el Capítulo 7, dada su temprana codificación como “delito” y su conexión con otras “faltas” o “delitos” comúnmente imputados a los pobres por el simple hecho de serlo (al margen del componente de “realidad” que pueda existir detrás de algunas de estas prácticas “delictivas”).

Retomando de nuevo el hilo del discurso, la insaciabilidad del *ptochos* es puesta nuevamente de manifiesto en el retrato moral de Iro: “Un mendigo a este tiempo llegó, conocido entre el pueblo [πτωχὸς πανδήμιος], pues pedía en las calles a todos [ὄς κατὰ ἄστῦ πτωχεύεσκ' Ἰθάκης]. De vientre insaciable, devoraba y bebía sin medida [μετὰ δ' ἔπρεπε γαστέρι μάργη ἀζηχῆς φαγέμεν καὶ πιέμεν] [...].” (*ibid.*, 18.1-3). Una imagen similar del *ptochos* se encuentra en las palabras que uno de los pretendientes dirige a Telémaco cuando este aparece con Ulises disfrazado:

“¿Quién te gana, Telémaco en dar hospedaje a hombres viles? Tal aquel que ya tienes, mendigo errabundo y ansioso, tragador pedigüeño de pan y de vino, ignorante de trabajos de guerra y de paz [ἐπίμαστον ἀλήτην σίτου καὶ οἴνου κεχρημένον, οὐδέ τι ἔργων ἔμπαιον οὐδὲ βίης], peso inerte de la tierra [...].”

(20.376-9)

La actitud pedigüeña y adulatora del *ptochos* resulta bien patente en *Los Acarnienses* de Aristófanes: tanto en la descripción que Diceópolis hace de algunos de los personajes trágicos presentados como mendigos por Eurípides (“No era Belerofonte, pero también era cojo, pedigüeño [προσαιτῶν], parlanchín, experto orador”, v. 428), como en el propio comportamiento que muestra Diceópolis para hacerse con la indumentaria de Télefo, que se inicia con un simple: “Te lo suplico por tus rodillas, Eurípides, dame algún andrajo de ese viejo drama tuyo [...] (vv. 414-5)”, para continuar con todo un diálogo en el que Diceópolis se muestra insistente, “gorrón” y adulator, comportándose como el *ptochos* que quiere aparentar ser (vv. 437ss.):

Diceópolis- “[...] Eurípides, ya que me hiciste este regalo dame también lo que hace juego con los andrajos, el gorrillo misio para la cabeza. (*En tono melodramático*) “Pues hoy me es menester semejar pobre [δόξαι πτωχὸν εἶναι τήμερον] [...]”.

Eurípides- Te lo daré, pues con sólida mente maquinas sutilezas.

Diceópolis- (*Poniéndose el gorro*) [...] ¡Qué bien! ¡Qué lleno estoy ya de palabrejas! (Da unos pasos y vuelve) ¡Tate!, necesito aun una cachavita apropiada a un mendicante.

Eurípides- Toma esta y apártate de los pétreos aposentos.

Diceópolis- [...] (*Aparte*) Ahora hazte el pegajoso, el suplicante, el insistente. (*A Eurípides*) Eurípides, dame un cestito con quemaduras de candil. [...]

Eurípides- (*Echándole el cestito*). Molesto resultas, entérate. Apártate de estas mansiones. [...] Márchate ya.

Diceópolis- Sí, pero dame solo una cosa más, una escudilla con el borde desportillado.

Eurípides- Tómala y revienta. Entérate: enojoso eres para estas mansiones.

Diceópolis- ¡Por Zeus!, todavía no [...]. Anda, amabilísimo Eurípides, dame solo esa ollita taponada con una esponja.

Eurípides- ¡Hombre!, me vas a quitar la tragedia de la cabeza. Tómala y vete.

Diceópolis- Ya me voy. Pero, ¿qué voy a hacer? Necesito una cosa más [...] Oye, amabilísimo Eurípides, si la recibo, me voy y no vuelvo más. Dame unas hojas secas para la ollita.

Eurípides- Me vas a matar. Ahí las tienes. ¡Adiós! mis dramas.

Diceópolis- No insistiré, me marchó. Pues soy hartó enojoso [...] ¡Infortunado de mí! ¡Cuán perdido estoy! Olvidaba aquello de lo que depende todo. Euripidín, mi alma, cariño mío, ¡que me aspen!, si vuelvo a pedirte algo, salvo una cosita, esta solita: dame unos perifollos de los que heredaste por parte de tu madre.

La cuestión de la adulación y la “obsesión por el alimento” nos lleva a dedicar un pequeño espacio de esta sección a la figura del parásito, tal y como anunciábamos previamente.

El parásito es un personaje recurrente de la Comedia Media y Nueva, al que se identifica, al menos durante la Comedia Media, con el *kolax*, con el que comparte la obsesión por el alimento y la adulación, pero también con el *ptochos*, como hemos ido viendo. No obstante, parece que desde la segunda mitad del s. IV a.C. en adelante se establece una distinción entre parásitos, un tipo cómico políticamente inofensivo, aunque al margen de la corrección política, y aduladores o *kolakes*, que, a diferencia de los anteriores, erosionan y amenazan los principios del igualitarismo políado (Notario 2013: 326-7, con n.1274).

Originalmente el término “parásito” presentaba connotaciones religiosas (Ath. 6.234c-235e; cf. Bruit Zaidman 1996: 196-200), para adquirir posteriormente el sentido de

dependencia alimentaria y de obsesión con la comida que presenta ya en el s. IV a.C. (Damon 1995: esp. p. 182, n.3; Wilkins 2000: 71)⁶¹¹. El surgimiento de este tipo cómico puede retrotraerse a las comedias de Epicarmo, en las que se refleja por primera vez la práctica del parasitismo (Epich. *PCG* 1, fr. 31-2= Ath. 6.235e-236b; fr. 34=Ath. 4.139b). Por lo que respecta a la Comedia Ática, y si bien es cierto que ya en la Comedia Antigua pueden encontrarse algunos casos de personajes marcados por su dependencia alimentaria (Fisher 2000b: 371-8), será en la obra de Éupolis, *Los aduladores*, donde se desarrolle de manera más completa el tema del parásito (Notario 2013: 325-6). El fragmento más largo que se ha conservado se refiere al modo de vida de esta clase de sujetos, que merodean por el mercado esperando a que aparezca una persona rica, pero necia, para ganarse su confianza y evitar así pasar hambre esa noche (Eup. *PCG* 5, fr. 172= Ath. 6.236e-237a).

Otro ejemplo temprano lo encontramos en el *Banquete* de Jenofonte, donde se menciona a un individuo, Filipo, que se presenta en casa de Calias para garantizarse un puesto en el banquete a cambio de entretener a los comensales (X. *Smp.*, 1.11-6)⁶¹².

Los parásitos vienen caracterizados, pues, por su bajo nivel socioeconómico, por colarse en fiestas en las que no han sido invitados y en las que proveen de diversión a los allí convidados y por su dependencia alimentaria (Wilkins 2000: 72-85; Notario 2013: 328). Sin embargo, su rasgo más distintivo, como ya hemos señalado, es su obsesión por la comida. De hecho, los parásitos son descritos en primer lugar como “gorriones de comida” (Fisher 2000b: 372) y como individuos dominados por su estómago (Wilkins 2000: 82, nn.131 y 132).

Su hambre crónica es enfatizada en el teatro, como se ve en el siguiente fragmento de Crátino: “Pues tú no eres el primero que, en ayunas <sin estar invitado> vienes regularmente a cenar” (Cratin. *PCG* 4, fr. 47= Ath. 2.47a) o en este otro de Dífilo: “Me divierte ver en paños menores a estos hombres famélicos y siempre buscando con afán saberlo todo antes de tiempo” (Diph. *PCG* 5, fr. 95= Ath. 2.47b).

La compulsión del parásito por la comida se subraya también a través de una serie de apodosos que hacen referencia a su glotonería, gusto por los alimentos de lujo y su hambre

⁶¹¹ Sobre la figura del parásito *vid.* también: Arnott 1968, 1970; Crampon 1988; Avezzù 1989; Brown 1992; Fisher 2000b, 2008.

⁶¹² Para otras alusiones a la tendencia de Filipo a presentarse de improviso en fiestas a las que no ha sido invitado y a sus gracias, que son las que le garantizan su sustento, *vid.*: X. *Smp.* 1. 14-6; 2.14; 2.20-1; 2.27; 3.11; 4.50; 4.55. Para el parásito Querefonte y su misma tendencia a aparecer en fiestas a las que no había sido convidado: Men. *PCG* 6.2, fr. 265= Ath. 6.243a, *PCG* 6.2., fr. 225= Ath. 6.243a-b; Timocl. *PCG* 7. fr. 9= Ath.6.243b-c; Antiph. *PCG* 2, fr. 197= Ath. 6.243c; Timot. *PCG* 7, fr. 1= Ath. 6.243d; Apoll. Car. *PCG* 2, fr. 29= Ath. 6.243d-e, *PCG* 2, fr. 31= Ath. 6.243e; Macho fr. 3 Gow= Ath. 6.243e-f; fr. 4 Gow= Ath. 6.243f-244a.

insaciable (Wilkins 2000: 81)⁶¹³. Así, destacan motes como “Salvadillo” (Κυρηβίων), “Gobio” (Κόβιος), “Caballa” (Σκόμβρος), “Rajajamones” (Πτερνοκοπίς) o “Harina de flor” (Σεμιδαλίς), entre otros (Wilkins 2000: 81; Notario 2013: 329, n.1280).

Asimismo, la pasión por los alimentos de lujo, que no pueden permitirse en su vida cotidiana, se convierte en otro medio para señalar cómicamente la pobreza de esos sujetos, así como la incontinencia de su estómago. Un ejemplo sería el caso del parásito conocido como “Alondra”, de quien se cuenta que, disponiendo tan solo de unas pocas monedas para comprar pescado, en cuanto escuchó el precio de los productos deseados, salió corriendo y tuvo que contentarse con un pescado más barato (Timocl. *PCG* 7, fr. 11=Ath. 6.241a-b). Querefonte, por su parte tendría que renunciar a la parte más sabrosa de la carne por su precio (Macho. fr. 17-24 Gow= Ath. 6.243f-244a).

Una buena parte de los elementos que hemos mencionado en estas últimas páginas se encuentran presentes, como hemos visto, en la figura del *ptochos*. El mendigo (sobre todo el mendigo homérico), al igual que el parásito, se halla dominado por su estómago y busca satisfacer sus necesidades alimenticias en las mesas de los ricos a cambio de proporcionar cierto entretenimiento.

Algunos estudiosos han puesto de relieve cómo la pérdida de los nombres reales de los mendigos y parásitos (con la consiguiente aceptación de unos nuevos que les vendrían impuestos)⁶¹⁴, así como las estrategias que aquellos desarrollarían para enfrentar el hambre (algunas de las cuales pasaban por humillarse a sí mismos), habrían resultado en la pérdida de su identidad social (Avezzù 1989: 237; Wilkins 2000: 81; Nieto 2010: 179-180, 213). No obstante, y como ya hemos defendido en otro trabajo (Fernández Prieto 2020b), creemos que dicha afirmación debe matizarse, pues todos estos sujetos gozan, en efecto, de una identidad social, que permite reconocerles como “pobres” o “indigentes”.

6.2.2. Procaz y mentiroso

Junto a los atributos a los que hemos aludido en el punto anterior, los *ptochoi* van a ser tildados igualmente de “deslenguados” e “insolentes”, así como de “mentirosos”.

⁶¹³ Ello no significa que todos los apodos de los parásitos estén relacionados con la comida. Sobre esto, *vid.*: Avezzù 1989: 237.

⁶¹⁴ En este sentido, parece que el nombre “real” del mendigo homérico Iro sería Arneo, dándosele el sobrenombre de Iro porque hacía recados, como la mensajera de los dioses Iris (Eust., *ad. Od.*, 18.2ss.; Roscher 1977-8: 358; cf. Nieto 2010: 175).

Empezando por la primera de estas cualidades negativas, la “procacidad”, de nuevo los poemas homéricos nos aportan algunos ejemplos. El primero de ellos lo tenemos en las palabras con las que Ulises recrimina a Tersites⁶¹⁵ su intervención ante los aqueos:

“Tersites, ¡parlanchín sin juicio [ἀκριτόμυθε]! Aun siendo sonoro orador [λιγύς περ ἐὼν ἀγορητής], modérate y no pretendas disputar tú solo con los reyes. Pues te aseguro que no hay otro mortal más vil que tú de cuantos junto con los Atridas vinieron al pie de Ilio.”

(Hom. *Il.*, 2.246-9)⁶¹⁶

Por lo que respecta a la *Odisea*, el primer ejemplo en esta línea lo encontramos en unos versos ya citados, en los que Iro, en respuesta a las amenazas del falso mendigo antes del combate, responde así: “[...] ¿Quién diría a este gorrón tan ligero de lengua [ἐπιτροχάδην ἀγορεύει]? Habla igual que una hornera machucha [γρηῖ καμνοῖ ἴσος]” (Hom. *Od.*, 18.26-7). Más adelante, en este mismo canto, la sirvienta Melanto se dirige a Ulises disfrazado con estas palabras:

“Miserable extranjero, estás mal de la mollera [...] te quedas aquí perorando entre tantos varones, procaz, sin sentir la más leve desazón: ¿Es que el vino domina tus sesos? ¿O acaso en tu índole está decir siempre sandeces [ἀλλ’ ἐνθάδε πόλλ’ ἀγορεύεις, θαρσαλέως πολλοῖσι μετ’ ἀνδράσιν, οὐδέ τι θυμῷταρβεῖς: ἦ ῥά σε οἶνος ἔχει φρένας, ἦ νύ τοι αἰεὶ τοιοῦτος νόος ἐστίν: ὁ καὶ μεταμῶνια βάζεις]?”

(*Ibid.*, 18.327-32)⁶¹⁷

Ya para época clásica, la incontinencia verbal y la insolencia del *ptochos* son puestas de nuevo en escena en *Acarnienses*. Así, en un pasaje que hemos mencionado ya en varias ocasiones, Diceópolis, interesado en el disfraz con el que Eurípides ha representado al héroe Télefo, responde a las preguntas del trágico con estas palabras: “No era Belerofonte, pero también era cojo, pedigüeño, parlanchín [στωμύλος] y experto orador [δεινὸς λέγειν]” (vv. 428). De estos versos se desprende que, en su papel de mendigo, Télefo venía caracterizado, entre otras cosas, como “lenguaraz” y “buen orador”, mostrando de este modo un

⁶¹⁵ Nótese que este personaje, como ya apuntamos, si bien no es un *ptochos*, es representado de forma similar. Para la representación moral de Tersites, *vid.* Nieto 2010: 163, con fuentes y bibliografía.

⁶¹⁶ Trad. de E. Crespo Güemes (Madrid: Gredos, 1999).

⁶¹⁷ La misma fórmula la encontramos repetida unos versos más adelante por Eurímaco: ἀλλ’ ἐνθάδε πόλλ’ ἀγορεύεις, θαρσαλέως πολλοῖσι μετ’ ἀνδράσιν, οὐδέ τι θυμῷταρβεῖς: ἦ ῥά σε οἶνος ἔχει φρένας, ἦ νύ τοι αἰεὶ τοιοῦτος νόος ἐστίν: ὁ καὶ μεταμῶνια βάζεις (18.390-2).

comportamiento similar a Ulises disfrazado en la *Odisea*⁶¹⁸, pero recordando también a Tersites, a quien, como vimos, se le califica con unos términos parecidos. De hecho, al igual que a Ulises mendigo y a Tersites, a Télefo, se le reprocha en un determinado momento su insolencia, en tanto que mendigo que es, por atreverse a dirigirse a los griegos en el modo en el que lo hace y por hacerlo, además, a favor de los troyanos (*TGF* 706; cf. Heath 1987: 277-8). El propio Télefo, antes de iniciar su discurso, pide –aunque sin éxito, como se ha visto– que no se le recrimine por el mero hecho de ser un mendigo (*TGF* 703; cf. Heath 1987: 278).

La decisión de Diceópolis de adoptar la apariencia de Télefo en su papel de mendicante para presentarse ante la Asamblea sin ser descubierto tiene que ver, en cierto modo, con esa capacidad oratoria que se le atribuye a dicho personaje y que puede inferirse del comentario que hace Diceópolis una vez que recibe y se prueba el gorro misio: “[...] ¡Qué bien! ¡Qué lleno estoy ya de palabrejas! [ἤδη ῥηματίων ἐμπίπλαμαι]” (Ar. *Ach.*, 446-7). No obstante, la elección de Télefo tiene que ver también con el hecho de que la intención de Diceópolis es, en cierta medida, similar a la del héroe trágico, pues su objetivo de sellar una tregua para Atenas pasa por defender la causa de los enemigos de la *polis*, al igual que Télefo había defendido la de los troyanos ante los griegos (Muecke 1982: 20⁶¹⁹; Helmer 2015a: 120, 122 con n.30; 2015b: esp. pp. 86-8).

Equipado como el mendigo Télefo, Diceópolis se dirige a sus compatriotas de la siguiente guisa:

“No me tengáis a mal, señores espectadores, el que, pese a ser pobre, me disponga a hablar ante los atenienses sobre la ciudad [εἰ πτωχὸς ὢν ἔπειτ’ ἐν Ἀθηναίοις λέγειν μέλλω περὶ τῆς πόλεως]”.

(Ar. *Ach.*, 496-8)

Las palabras anteriores, que recuerdan sobremanera a las pronunciadas por el héroe misio en el drama eurípideo (*TGF* 703; cf. Heath 1987: 278)⁶²⁰, evidencian también que Diceópolis asume que su condición de *ptochos* puede ser un impedimento para dirigirse a la Asamblea, así como para que sus argumentos sean tomados en serio.

⁶¹⁸ G. Paduano conecta también esta imagen del Télefo eurípideo entre los griegos con la de Ulises mendicante ante los pretendientes, pero también con la Ulises disfrazado en Troya (Paduano 1967: 333-4).

⁶¹⁹ F. Muecke vincula también esta representación con una escena de las *Tesmoforiantes*, en la que el personaje del Anciano interviene a favor de Eurípides ante las mujeres que acusan a este, pero “traicionando” de este modo su “causa femenina” (Muecke 1982: 20).

⁶²⁰ Diceópolis, de hecho, cierra su discurso evocando de nuevo a Télefo: “[...] Eso es lo que hubiérais hecho, lo sé. ¿Y ‘creemos que Télefo no lo hubiera hecho también’? [...]” (Ar. *Ach.*, 555-6).

En efecto, y al igual que ocurría con Ulises y Télefo mendicantes, Diceópolis pronto será recriminado no tanto por lo que ha dicho en su discurso, sino por haberse atrevido a hablar ante la Asamblea siendo un *ptochos*:

Guía del hemicoro I- ¿De verdad?, guarduño, más que asqueroso. ¿Te atreves tú, un mendigo, a decir eso de nosotros? [ταυτί σὺ τολμᾶς πτωχὸς ὦν ἡμᾶς λέγειν] [...]

Guía del hemicoro II- Pero, si todo lo que está diciendo [...] es justo y nada de ello es mentira [καὶ λέγει γ' ἄπερ λέγει δίκαια πάντα κούδ' ἐν αὐτῶν ψεύδεται].

Guía del hemicoro I- ¿Y porque sea justo, tenía que decirlo? Pero no se va a alegrar de tener esa osadía.

Guía del hemicoro II- (Interponiéndose) ¡Eh!, tú ¡Quieto! [...] Si le pegas a ese hombre, pronto te alzarán por alto [...].

Lámaco- (Saliendo de su casa armado) ¿De dónde viene el [...] griterío que he escuchado? [...]. (*A Diceópolis*) Tú, un mendigo, ¿te atreves a hablar así [οὔτος σὺ τολμᾶς πτωχὸς ὦν λέγειν τάδε]?

Diceópolis- Héroe Lámaco, discúlpame si dije alguna inconveniencia y me fui de la lengua, pese a ser pobre [ἀλλὰ συγγνώμην ἔχε, εἰ πτωχὸς ὦν εἶπόν τι κάστωμυλάμην].

(Ar. *Ach.*, 557-79)

La misma idea se repite unos versos más adelante, aunque esta vez Diceópolis descubre su verdadero aspecto:

Lámaco- ¿Dices eso a un general, tú, un mendigo [ταυτί λέγεις σὺ [...] πτωχὸς ὦν]?

Diceópolis- ¿Que yo soy un mendigo [ἐγὼ γάρ εἰμι πτωχός]?

Lámaco- Entonces, ¿qué eres?

Diceópolis- ¿Que soy yo? Un ciudadano honrado [ὄστις; πολίτης χρηστός] [...].

(*ibid.*, vv. 592-5)

La procacidad del *ptochos* puede ponerse en relación con una serie de características negativas que, como indicamos con anterioridad, se atribuyen –principalmente desde perspectivas oligárquicas– a los pobres y a su pobreza: la *ataxia* (“carencia de orden”, “falta de disciplina”), la *apaideusia* (“falta de educación” o de “cultura”, “ignorancia”) y la *amathia* (“ignorancia”) (p. ej.: [X.] *Ath.*, 1.5.; E. *Suppl.* 420-1; cf. Nieto 2010: 318; Taylor 2017: 45, con n.69).

Junto a la cuestión anterior, es importante notar igualmente que las palabras del *ptochos* no solo reciben el reproche o la reprobación de quienes le escuchan por subvertir las normas y

jerarquías sociales con su intervención pública, sino que estas llegan a ser puestas en duda por el estatus de quien las pronuncia.

Volviendo a la *Odisea*, diversos pasajes evidencian este prejuicio que existe del *ptochos* como mentiroso, como se aprecia en el siguiente texto, donde el porquero Eumeo se dirige al falso mendigo Ulises de este modo:

“Mira, anciano, ningún vagabundo que venga a esta tierra con noticias de aquel persuadir ya podrá ni a su esposa ni a su hijo [ἀνήρ ἀλαλήμενος ἐλθὼν ἀγγέλλων πείσειε γυναῖκά τε καὶ φίλον υἱόν]. Esos hombres errantes y faltos de todo llegan siempre contando embusteras historias; no hay forma de que digan la verdad [ἀλλ’ ἄλλως κοιμηδῆς κεχρημένοι ἄνδρες ἀλῆται ψεύδοντ’, οὐδ’ ἐθέλουσιν ἀληθέα μυθήσασθαι] y el que en Ítaca aborda, a mi dueña suele ir refiriendo patrañas [ἀπατήλια βάζει]; acógele ella y le brinda hospedaje [...] Tú, asimismo, ¡oh, anciano!, urdirías bien pronto algún cuento si cualquiera te diese a vestir una túnica, un manto [αἶψά κε καὶ σύ, γεραῖέ, ἔπος παρατεκτῆναι. εἴ τίς τοι χλαῖνάν τε χιτῶνά τε εἵματα δοίη]”.

(Hom. *Od.*, 14.122-32)

Otros pasajes reflejan esta misma concepción negativa: “Vagabundo infeliz entre todos, conmueves mi alma al contar todo eso [...]; mas hay algo que no está en razón ni yo puedo creerlo, lo que has dicho de Ulises. ¿A qué, siendo tú como eres, esas vanas mentiras [τί σε χρὴ τοῖον ἐόντα μασιδίως ψεύδεσθαι] [...]?” (14.361-5); o, algo más adelante: “Y tú, anciano tan ducho en sufrir [...] no me vengas con falsas historias ni trates de adularme [μήτε τί μοι ψεύδεσσι χαρίζεο μήτε τι θέλγε] [...]” (14.386-7).

Sin embargo, Ulises, como falso mendigo que es, trata de diferenciarse de los mendicantes ordinarios en este aspecto, defendiendo que él no miente, mientras condena a los que sí lo hacen:

“[...] Yo por mí no hablaré como otros. Haré juramento de que Ulises vendrá; por la nueva no tenga yo albricias hasta el tiempo en que llegue y se encuentre en sus casas: entonces que me den una veste y un manto lucidos y hermosos. Antes de ello no habré de aceptarlos por falta que tenga: me es odioso, al igual que las puertas de Hades, el hombre que pretende aliviar su miseria contando patrañas [ἐχθρὸς γάρ μοι κείνος ὁμῶς Αἴδαιο πύλῃσι γίγνεται, ὃς πενήη εἴκων ἀπατήλια βάζει]”.

(14.151-7)

Esta imagen del *ptochos* como “mentiroso” o “charlatán” puede estar relacionada con una cuestión que mencionamos brevemente en el Capítulo 4, que es el desarrollo en el mundo griego de la mendicidad ritualizada, cuya práctica, viene ligada con bastante frecuencia a una

suerte de sacerdotes itinerantes (ἀγύρται), que se autoerigen en transmisores de la palabra divina y hacen de la vida mendicante su “oficio” (Giammellaro 2001-2, esp. pp. 24-8; 2012: 279-80; Jiménez San Cristóbal 2010: 113, con n.24). Ambos elementos –vida mendicante e itinerancia– permiten aproximar la figura del *agyrtes* a la del *ptochos*⁶²¹, y viceversa, como individuo procedente del exterior y “enviado de Zeus”⁶²², el *ptochos* o *aletes* puede verse revestido de un cierto halo “divino” o “sobrenatural”, como ocurre con Edipo en *Edipo en Colono*.

Edipo, no obstante, se distingue de Ulises, como ya comentamos, en que, su miseria no es fingida, sino bien real. Otra diferencia entre el tebano y el rey de Ítaca se encuentra precisamente en su habilidad profética: así, mientras que el falso mendigo Ulises es capaz de augurar con seguridad el retorno del rey de Ítaca (ya que es él mismo), el antiguo rey de Tebas parece hacer auténticas profecías:

“[...] No lograrás eso, sino esto otro: que allí, en esta región habite siempre mi espíritu vengador y que mis hijos obtengan de mi tierra tan sólo lo bastante para caer muertos en ella ¿No ves que conozco mejor que tú los asuntos de Tebas? Y mucho más en tanto que mis informaciones proceden de fuentes más fidedignas, de Febo y del propio Zeus, su padre [ἄρ' οὐκ ἄμεινον ἢ σὺ τὰν Θήβαις φρονῶ; πολλῶ γ', ὅσῳ περ κάκ σαφεστέρων κλύω, Φοίβου τε καὶ τοῦ Ζηγός, ὃς κείνου πατήρ].”

(S. OC, 787-93)

Además, los vaticinios proferidos por Edipo, al contrario de lo que sucedía en el caso de Ulises mendicante, parecen ser creídos, a juzgar al menos por las palabras que Teseo, el rey de Atenas, le dirige al tebano en un diálogo que ambos personajes mantienen casi al final de la obra:

Teseo- ¿En qué señal te basas de que se trata de tu muerte?

Edipo- Los propios dioses, como heraldos, me lo anuncian y en nada me engañan de las señales convenidas.

Teseo- ¿Cómo dices, oh anciano, que te lo hacen manifiesto?

⁶²¹ Nótese, sin embargo, como bien ha apuntado P. Giammellaro (2001-2, esp. pp. 24-43, 2012: 279-81), que el término “*agyrtes*”, tendría en origen únicamente la connotación de “acumular riquezas” y de “itinerancia” o “vagabundeo”, no siendo hasta el s. V que este se vincule a la esfera mágico-religiosa.

⁶²² “No es mi ley, forastero, afrentar al que viene [...] pues es Zeus quien envía a los mendigos y extranjeros errantes [πρὸς γὰρ Διὸς εἰσὶν ἅπαντες ξεῖνοί τε πτωχοί τε]” (Hom. *Od.*, 14.56-8.). Para el vínculo entre esta divinidad y los mendigos, así como otras figuras afines, como los extranjeros y suplicantes, *vid.* Cap. 4.

Edipo- Los truenos que incesantes se repiten y los numerosos dardos que relampaguean procedentes de una mano invencible.

Teseo- Me convences. Veo que has profetizado muchas cosas y no falsas [πείθεις με: πολλὰ γὰρ σε θεσπίζονθ' ὀρῶ κού ψευδόφημα].

(*ibid.*, 1510-7)

Cabe notar que, en el caso de Edipo, este poder profético podría estar vinculado a su ceguera. Así, y aunque la ceguera aparece en el mito griego como un castigo, que simboliza el aislamiento y la muerte del individuo, esta también se asocia a sujetos cuya naturaleza es, en cierto modo, “extraordinaria” o “particular”, como bardos, profetas, adivinos, o los propios mendigos, e incluso personajes que aglutinan todos estos papeles a la vez (Buxton 1980; Bernidaki-Aldous 1990: 11-26; Rose [2003] 2006: 87, 90).

6.3. Sucio, débil, hambriento, harapiento, pedigüeño, insolente, mentiroso y adulator: el poder de la imagen del *ptochos* en la literatura griega

A lo largo de este capítulo hemos tratado de aproximarnos a la representación literaria del menesteroso, tanto en lo que respecta a su apariencia externa (delgadez, vejez, debilidad, fealdad, suciedad y vestimenta harapienta) como en lo que se refiere a su caracterización moral (pedigüeño, adulator, procaz, insolente y mentiroso). Ahora, y a modo de cierre, queremos proponer una breve reflexión sobre el papel que cumplen tales representaciones, más allá de la imagen estereotipada y, por lo común, negativa, que ofrecen de esta clase de sujetos.

Como comentamos ya en su momento, la “pobreza”, pero también sus manifestaciones más extremas, la mendicidad o la miseria, no resultan ajenas a los habitantes de la Atenas clásica, y en especial, a buena parte del *demos*. Es bastante posible, pues, que este *demos*, y sobre todo, sus sectores más bajos o “humildes”, se vieran parcial o totalmente reflejados en este tipo de representaciones o, al menos, fueran más proclives a empatizar con las miserias de aquellos que, por nacimiento o por un mal giro del destino, se hubieran visto reducidos temporal o permanentemente a la indigencia. En este sentido, y como apunta R.M. Rosen (2012: 177-86), la representación de héroes y reyes caídos en la miseria podría haber servido como una suerte de “premio de consolación” para aquellos quienes veían en esta última una realidad inevitable. Sin embargo, dicho argumento no explica por sí solo la recurrencia del tema del mendigo o del “falso mendigo” en la literatura de época clásica, que solo se entiende, desde nuestro punto de vista, considerando múltiples factores.

El personaje de Ulises mendicante constituye, como hemos visto, el modelo arquetípico sobre el que se articula la imagen del *ptochos* en la literatura posterior, inaugurando, además, el motivo del “rey disfrazado” o del “falso mendigo”. El tema del disfraz deviene de una importancia central en esta obra, pues, paradójicamente, es el medio a través del cual el itacense logra restablecer el orden social, político y religioso en su hogar, convirtiéndose, asimismo, en un elemento fundamental en su representación como héroe *polytropos*, *polymetis* o *polymechanos* (Giammellaro 2009: 81).

Los tres grandes trágicos, aunque Eurípides “hacedor de mendigos” sobresale entre todos, recuperan –cuando no “copian”– el motivo del rey mendigo iniciado por Ulises en la *Odisea*, sumando ahora la variante del “héroe caído”, e introduciendo los temas y las preocupaciones de su propio tiempo.

En andrajos, aunque no exactamente como un mendigo, presenta Esquilo al rey Jerjes en *Los Persas*, como forma de remarcar la importancia y gravedad de la derrota aqueménida frente a los griegos (Thalman 1980: esp. pp. 267-70, 272, 275-6). En un contexto marcado por el conflicto entre Tebas y Atenas, la figura de un Edipo errabundo sirve a Sófocles, entre otras cosas, para plantear cuál ha de ser el estatuto político y el lugar que le corresponde en la *polis* a aquel que ha perdido todo (Helmer 2015b: 63). Mientras tanto, los héroes harapientos de Eurípides, de los que hace burla el cómico Aristófanes, veteranos de guerra (Cecchet 2015: 69-88, esp. p. 88) o simples sujetos caídos en desgracia, con cuya situación se identifican muchos atenienses, incitan al sentimiento colectivo de piedad. La predisposición de la audiencia a empatizar con el individuo pobre y desventurado y a apiadarse de su miserable estado son también los objetivos que se persiguen con la representación de Edipo como mendigo errabundo, en *Edipo en Colono*. En efecto, débil, anciano y reducido a la oscuridad y al exilio, Edipo incita fácilmente a la lástima y a la compasión⁶²³.

La introducción en escena del *ptochos* es también un recurso cómico, como ocurre en Aristófanes, quien siente especial afición por parodiar los personajes andrajosos que pululan por las obras de Eurípides, al que llega a mostrar vestido de harapos (Ar. *Ach.*, 412). Pero incluso en Aristófanes, la representación del *ptochos* tiene un sentido más profundo. Así, no es solo mera parodia que Diceópolis se plante ante la Asamblea de Atenas como un Télefo harapiento, aunque famoso por su habilidad retórica, para defender al enemigo espartano, de

⁶²³ También como susceptible de “piedad”, en tanto que “nuevo” ciego y errante en una tierra que no es la suya se presenta a Poliméstor en *Hécuba* (E. *Hec.*, 1056-88; cf. Rose [2003] 2006: 90).

manera similar a como había hecho el rey misio apoyando la causa troyana ante los griegos (Muecke 1982: 21-2). Y aunque Diceópolis no se considere un mendigo, sino “un ciudadano pobre, pero honrado”, su indumentaria, más que ser un mero disfraz, comporta un sentido económico y político que se adecúa a la realidad de la situación material ante la que este interviene (Helmer 2015a: 125-6; 2015b: 83-4, 89, 102-3).

Mostrando en harapos a los protagonistas de esta y otras de sus comedias, Aristófanes introduce, pues, una nota crítica, que incluye a un *demos* que no toma ya sus propias decisiones y se ha dejado pervertir por los “nuevos políticos” que gobiernan Atenas (Muecke 1982: 83); un *demos* que, en definitiva, se asemeja al *ptochos* en el plano moral y en su comportamiento, pero también, y cada vez más, en el plano material. Unos elementos que se acentúan en un contexto, como venimos defendiendo en capítulos anteriores, de progresivo deterioro de la situación social y económica del *demos* del que son testigo las últimas obras de Aristófanes.

Capítulo 7

El imaginario social de la “cultura de la pobreza”: estigmatización y criminalización del pobre y de su condición

“[...] Los pobres ‘dignos’ están adaptados a la sociedad, cumplen con sus deberes sociales, acomodan sus conductas a la moral social, asumen sin rechistar trabajos ímprobos y solo es cuestión de tiempo que sus esfuerzos los saquen de la pobreza. Por su parte, los pobres ‘indignos’ están ligados a la delincuencia, al alcoholismo, a la drogadicción, a la prostitución, a la criminalidad, al vagabundeo, son seres individualistas y antisociales, todo lo cual les impide salir de su pobreza”.

(Solana 1996)

En el capítulo anterior hemos tratado de aproximarnos a la representación literaria de la pobreza extrema, atendiendo tanto a la caracterización física del menesteroso como a las principales cualidades morales que a este se le van a atribuir. Ahora, y en íntima relación con esta segunda cuestión, nuestro interés se vuelve hacia aquellas descripciones que hacen del “pobre”, pero sobre todo del indigente, un individuo violento, un delincuente o un “criminal”.

Este tipo de narraciones, como veremos, si bien parten de una serie de prejuicios cuya raigambre se encuentra, al menos, en época arcaica, han de ser puestas en conexión principalmente con la crítica a la democracia que se hace desde ciertos sectores de la población, particularmente desde posiciones oligárquicas.

En cualquier caso, esta “estigmatización” y “criminalización” del pobre y de su pobreza que se produce en el plano “simbólico” va a tener también sus repercusiones en el ámbito “práctico” o “material”. Así, la articulación de un imaginario social asentado en la idea de una suerte de “cultura de la pobreza” contribuye a normalizar –cuando no a “ratificar”– ciertas prácticas que ponen en duda o directamente enfrentan las garantías jurídicas que la ciudadanía ateniense todavía ofrece a sus miembros más pobres. Un hecho que adquiere especial relevancia, sobre todo, en aquellos momentos en los que, como resultado de una progresiva adaptación a la situación socioeconómica real, la pertenencia a la ciudadanía de los individuos más pobres del *demos* comienza a ser cuestionada desde ciertos sectores.

7.1. Pobreza, estigmatización social y “cultura del pobre”

Tal y como señalamos en el Capítulo 1, al repasar los principales hitos de la investigación sociológica y antropológica sobre el fenómeno de la pobreza, el concepto de “cultura de la pobreza” fue empleado por vez primera por el antropólogo estadounidense Oscar Lewis en una serie de estudios llevados a cabo a finales de los años cincuenta y durante la década de los sesenta del siglo pasado. Con este término, Lewis aludía a un modo o sistema de vida heredado de generación en generación, caracterizado por una serie de rasgos económicos, sociales y psicológico-ideológicos, que trascendía las diferencias rurales, urbanas, regionales y nacionales, y que era a la vez un mecanismo de adaptación y una reacción de los pobres ante su posición marginal (Lewis [1966] 1972: 9, 11 y 13-9).

Es importante notar en este punto que la noción de “cultura de la pobreza” propuesta por Lewis y desarrollada por autores posteriores supone, entre otras cosas, culpabilizar a los pobres de su situación, a la vez que atribuirles una suerte de “cultura de la desviación” (O’Connor 2001; Duarte Mora 2011: 414; Bayón 2015: 359). Estas ideas, sin embargo, se encuentran presentes en el pensamiento y en la teorización sobre la pobreza desde mucho antes de que Lewis formulara dicho concepto. Así, Solana señala que, ya desde el s. XVIII, los teóricos sociales van a distinguir entre una pobreza “digna” (la de los pobres que están adaptados a la sociedad, que cumplen con sus deberes sociales, amoldan sus conductas a la moral social y asumen los trabajos que se les ofrecen para poner fin a su miseria) y una pobreza “indigna” (ligada al vagabundeo, la delincuencia y la criminalidad y otra serie de comportamientos que impide a estos individuos salir de su pobreza) (Solana 1996: 1; cf. Duarte Mora 2011: 414-5).

Las nociones de “pobreza digna” e “indigna”, bajo los términos de “buena pobreza” o “pobreza activa” y “mala pobreza” o “pobreza inactiva”, han sido empleadas por L. Cecchet (2015: 20-6, esp. p. 23) para caracterizar la idea política de la pobreza en la Atenas de época clásica. En opinión de esta autora, la “buena pobreza” o “pobreza activa” es la del ciudadano que trabaja para ganarse la vida y que nunca recurre a comportamientos de tipo parasitario o criminal para salir adelante, mientras que la “mala pobreza” o “pobreza inactiva” es la propia de aquellos que son incapaces o que no quieren encontrar una solución para salir de su situación y que recurren a la ayuda de otros para subsistir (*ibid.*, 23). La primera de ambas categorías puede identificarse, según Cecchet, con la noción griega de “*penia*”, pudiendo reconocerse en la segunda, la de “*ptocheia*”.

Si bien Cecchet simplifica en exceso la cuestión, puesto que su formulación ignora la existencia de una concepción negativa de la “pobreza activa”, propia, en época clásica, del pensamiento y discurso oligárquicos, donde se conecta “necesidad de trabajar para vivir” con esclavitud, creemos que, con matizaciones, el enfoque que plantea esta autora puede resultar interesante para los objetivos de este capítulo. Así, Cecchet reconoce la existencia en la Atenas clásica de una concepción negativa de la pobreza (lo que Cecchet denomina “mala pobreza”), que se identifica principalmente, aunque no exclusivamente, con la *ptocheia* (en el doble sentido del término), y que se asocia con ciertas conductas reprobables e, incluso tipificadas como “delitos”, como la “*argia*” u “holgazanería”. En esta línea, y dentro de esa concepción amplia y negativa de la pobreza (que abarca desde la conexión pobreza-esclavitud, a la consideración del menesteroso como un adulator o un mentiroso), algunos autores griegos van todavía un paso más allá, hasta establecer un vínculo entre pobreza, violencia, delincuencia y/o “crimen”⁶²⁴. Dicho con otras palabras, la visión negativa de la pobreza deviene en algunos autores en una auténtica “criminalización” de la pobreza.

Aprovechamos este punto para traer a colación un pequeño texto de J.A. Calzodilla, en el que se plantea precisamente la relación que existe entre pobreza, crimen y criminalización de la pobreza, que dice así:

“¿Es la pobreza la causa del crimen, [...] es decir, la carencia y la penuria llevarían a los pobres a atentar contra vidas y bienes [...]? ¿O tal vez [...] en nuestra mentalidad se hayan invertido la causa y el efecto? ¿Sería el crimen la causa de la pobreza? ¿Un crimen silencioso, más allá de las leyes y de las instituciones, un crimen bien planificado porque obedece a una estrategia sociopolítica: el crimen de producir pobreza, junto con los mecanismos para controlarla?”

(Calzodilla 2003: 19)

Los interrogantes que se plantean en el texto anterior, enlazan con un tema muy candente en la actualidad, que puede resumirse en la siguiente cuestión: ¿La pobreza lleva al crimen y a la delincuencia o, por el contrario, es la pobreza de un individuo la que hace recaer sobre él la sospecha de ser un “criminal” o un delincuente?⁶²⁵

⁶²⁴ Los antiguos griegos no acuñaron un término específico para referirse a la noción general de “crimen”, aunque se sirvieron de numerosos vocablos para aludir a acciones concretas que serían incluidas dentro de esta categoría (Hunter 2007).

⁶²⁵ Para las “causas” o “determinantes de la conducta criminal”, *vid.*: Cea *et al.* 2006. Para la pobreza como factor que predispone a la delincuencia y a la criminalidad, *vid.*, entre otros: Corman y Mocan (2000: 584-604); De la Puente y Torres (2000: 15-62), Araya Moya y Sierra Cisternas (2002: esp. p. 82). El Décimo Congreso de

No pretendemos dar respuesta aquí a una pregunta para la que sigue sin existir un acuerdo entre los estudiosos⁶²⁶ ni extendernos tampoco en un debate que sería más propio de una investigación sociológica y antropológica sobre la pobreza, que de un estudio de naturaleza histórica como este. Nuestra pretensión en este punto es simplemente plantear cómo, independientemente de que exista o no una relación “real” entre la pobreza, la delincuencia y el crimen en la Atenas clásica, lo que sí encontramos es una “criminalización” del ciudadano pobre, resultado de una “radicalización” en la percepción negativa del fenómeno que emana desde perspectivas oligárquicas contrarias a la democracia (aunque es posible también que esta emerja de un *demos* que se presenta y al que se representa como “honesto” y “trabajador”).

Esta “criminalización” puede entenderse, a su vez, y como ya planteamos en un trabajo previo (Fernández Prieto 2019b) en términos de “violencia simbólica”; esto es, y tomando prestadas las palabras de P. Bourdieu: “Esa violencia que arranca sumisiones que ni siquiera se perciben como tales apoyándose en unas ‘expectativas colectivas’, en unas creencias socialmente inculcadas” (Bourdieu y Passeron [1970] 1977: 44; Bourdieu [1994] 1999: 173)⁶²⁷.

Dicha forma de violencia, en tanto que relacionada con el proceso de “criminalización” de la pobreza, puede, a su vez, manifestarse en una estigmatización del pobre y de su pobreza, de modo que tanto este como su condición queden “inhabilitado[s] para su plena aceptación social” (Goffman 2012: 9). Por su parte, el estigma social de “violento”, “delincuente” o “criminal” que acompaña al pobre, puede derivar, como veremos, en una estigmatización física a fin de identificarle como criminal. A este respecto resulta cuanto menos llamativo que

las Naciones Unidas sobre Prevención del Delito y Tratamiento del Delincuente del año 2000 también concluyó que la pobreza era uno de los principales alicientes de la delincuencia (ONU 2010). Sin embargo, otros autores, como Serrano Gómez y Fernández Dopico, se decatan por posturas intermedias, al considerar que, si bien en los delincuentes, tienden a concurrir ciertos factores (entre los que se encuentra la mala situación económica), estos tendrían diverso valor o influencia según el sujeto (Serrano Gómez y Fernández Dopico 1978: 13). Otros estudiosos, van más allá y niegan la relación entre pobreza y delincuencia, afirmando que esta es fruto de una tendencia a la “criminalización” del pobre y de su situación, *vid.*, p. ej.: Calzodilla 2003; Wagman 2006; Tinessa 2010; Bayón 2013: esp. pp. 105, 108; 2015; Menoni 2014; Ortega 2014.

⁶²⁶ *Vid. Supra.*

⁶²⁷ Se enfatiza así el hecho de que los dominados aceptan como lícita la condición de dominación (Bourdieu y Wacquant 1992: 167). Para Bourdieu, esta idea resulta clave para explicar la dominación personal en las sociedades tradicionales, donde el don y la deuda serían mecanismos mediante los cuales el poder se ejercería de manera enmascarada (Bourdieu 1980: 219) y donde la violencia simbólica formaría parte de los mecanismos legitimadores del poder simbólico (Bourdieu 1977, 1987:13; Bourdieu y Wacquant 1992). Para una síntesis crítica del concepto de “violencia simbólica” en P. Bourdieu, *vid.*: Gutiérrez 2004b; Fernández 2005. Para el recurso a la violencia simbólica como mecanismo de explotación y dominación en las relaciones de dependencia en la Atenas clásica, *vid.*: Paiaro 2012.

el propio E. Goffman señale que el término “estigma” había sido empleado en un primer momento por los antiguos griegos para referirse a los signos corporales con los cuales “se intentaba exhibir algo malo y poco habitual en el estatus moral de quienes los presentaban” (*ibid.*, 13). Tales signos “consistían en cortes o quemaduras en el cuerpo y, advertían que el portador era un esclavo, un criminal o un traidor, una persona corrupta, ritualmente deshonrada, a quien debía evitarse, especialmente en lugares públicos” (*id.*).

7.2. Individuo violento, delincuente y criminal: estigmatización social y criminalización del pobre y del menesteroso

7.2.1. La violencia del *ptochos*: entre la respuesta vehemente y la furia mediatizada

Al igual que ocurría con la caracterización general del *ptochos*, la *Odisea* se convierte nuevamente en la principal fuente de información de la que disponemos sobre este asunto. Si bien, y como veremos más adelante, lo normal es que los actos de violencia se produzcan predominantemente de “arriba abajo” y no de “abajo a arriba” (esto es, de un individuo de estatus superior hacia un individuo de estatus inferior y viceversa), contamos con algunos ejemplos en los que los *ptochoi* son presentados como “sujetos de violencia” (para esta doble imagen del *ptochos* como “objeto” y a la vez “sujeto” de acciones violentas, *vid.* Fernández Prieto 2019b).

La violencia de los *ptochoi* se dirige en la *Odisea* contra diferentes clases de sujetos, los cuales, siguiendo un orden de clasificación ascendente en función de su estatus son: otros *ptochoi*, es decir, individuos de su misma condición (Iro y Ulises mendicante); sujetos de posición igualmente baja, aunque no se trate de mendigos (la sierva Melanto); e individuos cuya categoría social es claramente superior (los pretendientes).

De la violencia ejercida entre los propios *ptochoi* da cuenta el relato del enfrentamiento entre Iro y el falso mendigo Ulises, en el que se combinan expresiones de violencia verbal y de violencia física. El motivo del enfrentamiento no es otro que el de hacerse con el puesto de “mendigo oficial” del palacio, a lo que habría que sumar envidias y rencillas entre estos sujetos, como evidencian las palabras que Ulises dirige a Iro cuando este trata de expulsarle por primera vez: “[...] Cabemos en el porche los dos; tú no tienes por qué estar celoso de los de otro país [οὐδέ τί σε χρῆ ἄλλοτρίων φθονέειν]; por tus trazas te juzgo un mendigo como yo [...]” (Hom. *Od.*, 18.17-9). Unas palabras que recuerdan en cierta manera a la conocida sentencia de Hesíodo: “El vecino envidia al vecino [...], el alfarero tiene inquina del alfarero,

y el artesano del artesano, el pobre está celoso del pobre [καὶ πτωχὸς πτωχῷ φθονέει] y el aedo del aedo” (*Op.*, 23-6).

El enfrentamiento entre los dos mendigos homéricos viene precedido por un intercambio de amenazas mutuo: “Deja, anciano este umbral, no te saquen sin más de una pierna [εἶκε, γέρον, προθύρου, μὴ δὴ τάχα καὶ ποδὸς ἔλκη] [...]. Largo, pues, si no quieres trabarte de manos conmigo [ἀλλ’ ἄνα, μὴ τάχα νῶϊν ἔρις καὶ χερσὶ γένηται]” (Hom. *Od.*, 18.10-13)⁶²⁸. A ello responde el falso mendigo Ulises: “¡Y a luchar no me retes, no muevas con ello mi ira [μή με χολώσης] y por viejo que sea te tiña los labios y el pecho de tu sangre” (*ibid.*, 18.20-2). Ante tal amenaza, Iro se enardece y responde en términos cada vez más airados: “[...] Y si yo me arrebató y le pongo las manos encima [ὄν ἄν κακὰ μητισταίμην κόπτων ἀμφοτέρησι], las muelas y dientes por la boca va a echar como cerdo que paca en sembrado” (*ibid.*, 18.27-9.).

Sin embargo, es en la descripción de la lucha cuerpo a cuerpo entre los dos mendigos donde se expresa más gráficamente la violencia entre estos:

“Descargaron los puños, dio Iro en el hombro de Ulises, pero este pegole en el cuello por bajo al oído y le hundió la quijada; el mendigo escupió roja sangre por la boca y mugiendo cayó; rechinaron sus dientes y sus plantas barrieron la tierra [...] Ulises tras cogerlo de un pie lo arrastró por el porche y el patio a la puerta de entrada [...] Y volviéndose a él escuchar se dejó de este modo: ‘Ahí estate sentado a ahuyentar a marranos y perros, ni te des más por rey de mendigos y huéspedes, siendo tal truhan como eres, no saques más descalabro’”.

(*Ibid.*, 18.95-107)

Aunque el relato del combate entre Ulises e Iro parece único en su género, una anécdota de Plutarco sobre la hambruna en Atenas durante el asedio de Demetrio menciona también – sin entrar en detalles– el enfrentamiento entre dos individuos que, por su situación de miseria, pueden ser equiparados a los *ptochoi*:

“Entre las muchas desgracias que se abatieron sobre ellos a causa de esta carestía, se recuerda especialmente esta historia de un padre y un hijo: estaban sentados sin tener esperanza de su

⁶²⁸ No obstante, que en la parte que hemos elidido de estos versos, Iro, refiriéndose a la supuesta confabulación de los pretendientes para que arrastre lejos del palacio al mendigo recién llegado, añade un comentario que contrasta con el tono amenazante del resto del pasaje: “Vergüenza con todo me da a mí hacerlo [ἐγὼ δ’ αἰσχύνομαι ἔμπης]” (*ibid.*, 18.12). Aunque no sabemos si esta supuesta “vergüenza” proviene de la altanería de Iro de creerse vencedor de antemano o si podría interpretarse como una cierta muestra de “piedad” ante un individuo de su misma condición y anciano, con el que en realidad no quiere trabar combate. Levine (1982), por su parte, establece paralelos entre el comportamiento de Iro y el del pretendiente Antínoo.

suerte cuando, de repente, cayó un ratón muerto del lecho, y estos, en cuanto lo vieron, se precipitaron ambos a luchar por él [ἀναπηδήσαντας ἀμφοτέρους διαμάχεσθαι περὶ αὐτοῦ]”.

(Plu. *Demetr.*, 34.2)⁶²⁹

Volviendo a la *Odisea*, y como se comentó más arriba, la violencia de los *ptochoi* se dirige también hacia personajes de estatus igualmente bajo, aunque no mendigos, como la sierva Melanto: “Ahora mismo Telémaco, ¡oh perra!, va a oír cuanto acabas de decirme, que te abra sin más en pedazos las carnes” (Hom. *Od.*, 18.338-9), pero también hacia personajes cuyo estatus sería indudablemente superior: “[...] Si es que existen deidades o furias que venguen al pobre, coja a Antínoo la muerte sin dar cumplimento a sus bodas” (*ibid.*, 17.475-6); “Mas te gusta injuriar [Eurímaco] y en ti llevas un ánimo impío, aunque aquí te las des de varón grande y fuerte [...] Mas si Ulises regresara [...], al momento esa puerta [...] se haría para ti bien estrecha al huir por el porche a la calle” (*ibid.*, 18.381-6).

En todos los pasajes citados, el falso mendigo está respondiendo a un insulto, una amenaza o un maltrato anterior. Sin embargo, su respuesta varía en función de a quién se enfrente; así, mientras que la violencia física está presente en su encuentro con Iro (al igual que parece estarlo en la anécdota narrada por Plutarco), esta no se está presente cuando se dirige a otros personajes, limitándose a manifestar una violencia verbal. Las amenazas que profiere Ulises mendigo se encuentran además “mediatizadas”, pues es otro sujeto de rango superior (Telémaco, Ulises o la deidad), quien habrá de cumplirlas. Este aspecto resulta interesante, en tanto que puede expresar el reconocimiento de la propia inferioridad del *ptochos* y de lo precario de su situación, aunque, y sin excluir lo anterior, también puede evidenciar cómo, en calidad de huésped o suplicante de los dioses y de la casa de Ulises, el falso mendigo apela de este modo a la protección que como tal le era debida y que había sido violentada por estos sujetos (Fernández Prieto 2019b: 73).

En este último sentido podrían interpretarse también unos pasajes de *Edipo en Colono*, en el que el errabundo rey de Tebas, suplicante de las Erinias y del rey ateniense Teseo, maldice a su tío Creonte, quien trata de llevárselo a él y a sus hijas por la fuerza de nuevo a Tebas:

“¡Que estas divinidades no me dejen sin voz para pronunciar esta maldición! Porque tú, malvado, te vas, tras arrebatarme por la fuerza mi ojo indefenso, a mí que había perdido antes

⁶²⁹ Trad. de J.P. Sánchez Hernández y M. González González (Madrid: Gredos, 2009).

los ojos. ¡Ojalá que Helios, dios que todo lo ve, te conceda a ti mismo y a tu familia una vida tal como la que estoy llevando en mi vejez!”

(S. OC, 865-70)

Ignorando las palabras del errabundo Edipo, Creonte le amenaza y se lleva a sus hijas, lo que hace que Edipo acuda a Teseo para denunciar la afrenta cometida y reclamar justicia (vv. 894-5). Teseo, entonces, en calidad de protector del suplicante Edipo, se dirige a Creonte recordándole lo indigno e injusto de sus acciones, puesto que Edipo y sus hijas se encuentran bajo su protección y la de los dioses de Atenas (vv. 911-24). De este modo, la violencia ejercida por Creonte, al igual que la de los pretendientes en la *Odisea*, en tanto que supone una trasgresión de las leyes humanas y divinas, puede considerarse un acto de *hybris*⁶³⁰, lo que legitima, al menos en el caso de la *Odisea*, la venganza de Ulises (Fisher 1992: 160).

7.2.2. El pobre: estafador, delincuente y criminal

Antes de pasar a presentar las evidencias textuales que apuntan a la criminalización de los pobres y de su condición por parte de algunos autores, creemos conveniente dedicar unas líneas a explicar brevemente qué es lo que los antiguos atenienses entendían por “delito”.

7.2.2.1. El “crimen” en la Atenas clásica: breve aproximación conceptual

Cabe empezar por señalar que el dialecto ático no contaría con una palabra para referirse genéricamente al “delito”, sino que los atenienses se servirían de términos concretos para calificar los diferentes tipos de delitos/crímenes y, consecuentemente, a los autores de estos (Hunter 2007). Aun así, es posible encontrar algunos términos que presentan un carácter más “general”, como los de *kakourgemata* y *kakourgoi*, empleados para designar respectivamente “delitos” y “delincuentes comunes”⁶³¹, entre los que se incluirían: ladrones “de poca monta” (*kleptai*), raptores (*andrapodistai*), ladrones de mantos (*lopodytai*), butroneros o ladrones de casas (*toichorychoi*), ladrones de templos (*hierosyloi*) y carteristas (*ballantiotomoi*) (X. *Mem.*, 1.2.62; Pl. *R.*, 555d, 575b; Arist. *Ath.*, 52.1; Aeschin. 1.91; Isoc. 15.90; Dem. 24.113; 35.47; 54.1, 24; Lys. 10.10. Cf. Hunter 2007: 9, 2019: 135; Lagger

⁶³⁰ “El acto de violencia (*bia*) que está destinado a humillar a la víctima y que aporta sentido de superioridad al agresor, y que en efecto viola el límite esencial que separa a los hombres libres [...] de los esclavos” (Fisher 1992: 86). Sobre el concepto de *hybris* y su relación con la violencia en época arcaica y clásica *vid.*, p. ej.: Fisher 1976, 1979, 2000a, 2005; Valdés Guía 2019b. Alusiones a la *hybris* de los pretendientes y a los ultrajes que estos perpetran contra aquellos que son recibidos en calidad de huéspedes en el palacio de Ulises. *Vid.* p. ej.: Hom. *Od.*, 16.85-7, 107-8; 18.222-5.

⁶³¹ Para los *kakourgoi* como individuos de “carrera criminal”, *vid.* Gagarin 2003: 186.

2008a, 2008b, 2009). No obstante, los términos anteriores dejan fuera otras categorías de criminales, como los traidores o desfalcadores (Hunter 2007: 9-13, 16).

En este punto es importante remarcar también que, mientras que el *Diccionario de la Real Academia Española* establece una distinción clara, basada en la gravedad de los actos cometidos, entre “crimen” (delito grave, acción indebida o reprensible, acción voluntaria de matar o herir gravemente a alguien) y “delito” (culpa o quebrantamiento de la Ley, acción o cosa reprobable, acción de omisión voluntaria o imprudente penada por la Ley), los atenienses no parecen haber desarrollado una terminología legal análoga a la romana, que distinguiera entre *delicto* (ofensas menores que afectarían a los individuos) y *crimina* (ofensas serias que implicarían a la comunidad) (*ibid*, 16-7).

Lo anterior no significa, sin embargo, que el sistema ateniense de justicia no estableciera una cierta distinción entre ambas categorías, pudiendo calificarse de “crimen” todas aquellas acciones que afectaban a la comunidad en su conjunto y que, por tanto, no requirieran solo de una compensación a la víctima, sino de un castigo al ofensor en nombre del Estado (Harrison 1971: 77; Cohen 2005: 214; Hunter 2007: 5). De este modo, la noción ateniense de “crimen” supone la inclusión de ciertas prácticas que, en nuestra sociedad se conciben simplemente como “delitos” o “delitos menores”⁶³². Este punto es fundamental, puesto que la categorización del acto y de su gravedad tienen una correspondencia directa con las penas impuestas. Resulta paradójico, por tanto, que en la Atenas clásica, si bien ciertos crímenes serían considerados más graves que otros (la tiranía encabezaría la lista de los más terribles, mientras que los crímenes cometidos a causa de la pobreza no serían más que “pequeños delitos”), el castigo impuesto resultara muchas veces, al menos desde nuestra lógica actual, descompensado o desproporcional. Así, por ejemplo, en el caso de los “pequeños robos” o “hurtos” (considerados como “ofensas contra la propiedad”) podían llegar a aplicarse penas similares a las de los homicidas, especialmente cuando se consideraban agravantes como la “nocturnidad” o cuando el ladrón era descubierto bien *in flagrante delicto*, bien con los enseres robados en su posesión (Arist. *Ath.*, 52.1; Aeschin. 1.91; Dem. 24.65, 113; 45.81. Cf. Hansen 1976: 48-53; Cohen 1983: 52-61; Harris 1994: 82 Hunter 2007: 9-10).

7.2.2.2. La pobreza lleva al crimen y a la delincuencia

⁶³² En aras de simplificar la cuestión emplearemos con frecuencia indistintamente los términos de “delincuente” y “criminal”.

Tal y como hemos anticipado, pobreza y crimen van a aparecer estrechamente conectados en el pensamiento de algunos autores. Así, en los *Recuerdos de Sócrates*, Jenofonte hace decir a Eutidemo, el interlocutor de Sócrates, lo siguiente: “[...] Conozco a algunos monarcas que se ven obligados a cometer crímenes, igual que los más necesitados [οἱ δι’ ἔνδειαν ὥσπερ οἱ ἀπορώτατοι ἀναγκάζονται ἀδικεῖν]” (X. *Mem.*, 4.38). Por su parte, en el Libro VIII de la *República* de Platón, en el que se discute sobre las particularidades del régimen oligárquico (como parte, a su vez de un análisis más amplio de las diferentes formas de gobierno existentes), el filósofo pone en boca de Sócrates la siguiente afirmación:

“[...] Es entonces manifiesto que, allí donde ves mendigos en un Estado [ἐν πόλει οὗ ἂν ἴδης πτωχούς], sin duda en el mismo lugar están escondidos ladrones [κλέπται], salteadores [βαλλαντιατόμοι], profanadores [ιερόσυλοι] y artífices de todos los males de esa índole [πάντων τῶν τοιούτων κακῶν δημιουργοί]”.

(Pl. *R.*, 552d)

Si bien É. Helmer (2015b: 112-4) interpreta este pasaje desde una perspectiva estrictamente filosófica (en la que el mendigo se convierte en metáfora de la avaricia personal, que conduce al mal gobierno de la *polis*, y cuya presencia, por tanto, es síntoma de imperfección política), creemos que es posible hacer otra lectura, no necesariamente incompatible con la anterior. De este modo, cabe llamar la atención sobre la relación que se establece en el texto anterior entre la *ptochēia* y una serie de delitos/ crímenes que, como hemos adelantado, entrarían en la categoría de “delitos comunes” y que, como veremos a lo largo de esta sección, tienden a ser asociados generalmente a individuos pobres o muy pobres. En este sentido, resulta también interesante el contenido del siguiente pasaje (al que aludimos ya en el Capítulo 3 al referirnos al endeudamiento del *demos*), donde se señala la amenaza que suponen estos individuos “desocupados” y “errantes”, que se ven abocados a esta clase de vida por las deudas contraídas y/o por la privación de derechos políticos:

“Andan en el país sin hacer nada, provistos de aguijón y bien armados [κάθηνται δὴ οἶμαι οὔτοι ἐν τῇ πόλει κεκεντρωμένοι τε καὶ ἐξωπλισμένοι], unos cargados de deudas, otros privados de derechos políticos, otros de las dos cosas [οἱ μὲν ὀφείλοντες χρέα, οἱ δὲ ἄτιμοι γεγονότες, οἱ δὲ ἀμφοτέρα]; y odian y conspiran contra los que poseen patrimonio propio y contra los demás, anhelando una revolución”

(*Ibid.*, 555d)

Este último pasaje resulta también interesante desde la perspectiva de la estigmatización y criminalización de la pobreza, en tanto que establece una relación directa entre pobreza y

atimia. La *atimia*, a la que nos hemos referido ya en otras secciones de este trabajo y sobre la que volvemos ahora, era una pena reservada en época clásica para cierto tipo de criminales, como los homicidas, los deudores del Estado, los que trataban de librarse del servicio militar o los acusados de tiranía (McDowell 1986: 74-5; Rihll 1991: 114; McCannon 2010; Dmitriev 2015)⁶³³. Al menos en el s. IV, esta podía conllevar el exilio⁶³⁴, la pérdida de la propiedad⁶³⁵ y la privación de derechos de ciudadanía⁶³⁶ (prohibición de entrar en los templos del ágora, negación del voto, imposibilidad de desempeñar cargos públicos o de ejercer como jurado o bouleuta, prohibición de hablar en la Asamblea o en los tribunales, etc.) (McDowell 1978: 73-4; Gernet 1984; Humphreys 1991: 33ss.; Valdés Guía 2007b: 100; McCannon 2010). La imposibilidad de hablar en los tribunales dejaba, por tanto, al *atimos* en una condición especialmente vulnerable ante las injurias e insultos; no obstante, McDowell sostiene que si este era víctima de maltrato, otra persona podía iniciar la prosecución del culpable en su lugar y, si era asesinado⁶³⁷, sus parientes podían poner en marcha un juicio por homicidio (McDowell 1986: 74, 129).

En cualquier caso, la *atimia*, a la que podían verse reducidos también en estos momentos aquellos individuos que, debido a su pobreza, hubieran contraído deudas a las que no podían hacer frente, implicaría, asimismo, una suerte de estigma social (en el sentido que se ha referido más arriba), en tanto que se equiparaba su situación a la de otros criminales.

Retomando el hilo del discurso, la preocupación que se manifiesta en la *República* de Platón ante esa “masa” de desocupados y desposeídos que pueden llegar a hacer peligrar el orden público, se encuentra también en algunos discursos de Isócrates. Así, por ejemplo, en el *Panegírico* (380 a.C.), el orador, llamando a la unidad contra los persas, señala la pobreza

⁶³³ En época de Solón los campesinos endeudados y empobrecidos podían verse reducidos a la condición de *atimos*, pudiendo verse desposeídos de su propiedad, honor y ser maltratados impunemente (Valdés Guía 2006c: 158; 2007b). Para una síntesis de los principales estudios sobre la *atimia*, la condición del *atimos* y la evolución del significado de esta pena, *vid.* nn. 426, 427 y 428.

⁶³⁴ Con la posibilidad de ser maltratados o asesinados impunemente en caso de regresar antes de obtener el “perdón” (*aidesis*) (Humphreys 1991: 35; Lévêque 1991: 5-9).

⁶³⁵ La *atimia* en época clásica aparece vinculada especialmente a la pérdida de derechos de ciudadanía. Según Hansen este sentido se remontaría ya a la ley del 490 a.C. (And. 1.77-8, 107; cf. Hansen 1976: 79). Por su parte, McDowell sostiene que, en época clásica el *atimos* podría conservar ciertos derechos, entre ellos el de poseer tierras en el Ática (McDowell 1986:74). Para la posibilidad de que la *atimia* no implicara la negación total de sepultura, *vid.* n. 429.

⁶³⁶ *Vid. Supra.*

⁶³⁷ Maltrato, muerte y confiscación de la propiedad de individuos que podrían categorizarse como *atimoi* en época clásica: Pl. *Grg.*, 486b-c, 508c-d; Aeschin. 1.183; [Dem.] 59.87.

como la principal consecuencia de las luchas intestinas entre los griegos; una pobreza que lleva a la errancia, pero también al mercenariado como medio de garantizarse el sustento⁶³⁸:

“[...] Así, unos han muerto injustamente en sus ciudades, otros andan desterrados en tierra extranjera [τοὺς δ’ ἐπὶ ξένης ... ἀλᾶσθαι] con sus hijos y mujeres, y muchos, obligados por la escasez de lo cotidiano [δι’ ἔνδειαν τῶν καθ’ ἡμέραν...ἀναγκαζομένους] a defender a los enemigos, han muerto luchando contra sus amigos]”

(Isoc. 4.168)

La relación entre crimen y pobreza aparece de manera implícita en un pasaje del discurso *Sobre el cambio de fortunas* (ca. 354-3 a.C.), en el que el orador, preparando la defensa contra Lisímaco, recibe el consejo de un amigo, quizá un discípulo, de ser precavido en la elección de sus palabras, puesto que el relato de sus acciones ejemplares podría causar disgusto a ciertos individuos que:

“[...] Exasperados y descontentos por la envidia y la pobreza [τοῦ φθόνου καὶ τῶν ἀποριῶν] [...] combaten no ya las desgracias sino los éxitos y odian a los hombres más discretos y a las mejores costumbres. Además de estos males, se agrupan con los delincuentes y tienen compasión de ellos [τοῖς μὲν ἀδικοῦσι συναγωνίζονται καὶ συγγνώμην ἔχουσιν] [...]”

(Isoc. 15.142)

Una referencia todavía más explícita se encuentra en el Libro II de la *Política* de Aristóteles⁶³⁹, donde al hablar de la necesidad de limitar la procreación el filósofo advierte:

“[...] El dejar de lado esto, como ocurre en la mayoría de las ciudades, llega a ser forzosamente causa de pobreza y la pobreza engendra sediciones y crímenes [ἢ δὲ πενία στάσιν ἐμποιεῖ καὶ κακουργίαν]”.

(Arist. *Pol.*, 1265b 12-3)

Los textos anteriores permiten inferir la existencia en la Atenas del último cuarto del s. V a.C.-último tercio del s. IV a.C. de un discurso en el que la pobreza, el crimen y la delincuencia aparecerían presentados como las dos caras de una misma moneda. Dicho discurso ha de ponerse en relación con todo ese debate sobre la pobreza que tiene lugar en el seno de la sociedad ateniense y que cobra especial fuerza en el s. IV a.C. (alimentado por el

⁶³⁸ Una idea similar se encuentra en la *Carta a Arquidamo* (9.8-10). Para la relación guerra-mercenariado-pobreza, *vid.*: Richmond 1994. Algunos autores cuestionan que el servicio mercenario estuviera extendido entre los atenienses en estos momentos: van Wees 2004: 41.

⁶³⁹ Sobre la problemática de la cronología de esta obra, *vid.* los comentarios de M. García Valdés en la traducción de la misma (Madrid: Gredos, 1988: 8-21, 18-26).

sentimiento de derrota y las dificultades que Atenas tendría que hacer frente tras la claudicación ante Esparta en la guerra del Peloponeso, la pérdida del Imperio y el definitivo fracaso de su recuperación), aun cuando este presenta una trayectoria mucho más amplia en el pensamiento griego, que puede remontarse, al menos, hasta los poemas homéricos. En efecto, tal y como hemos visto en el Capítulo 6, la *Odisea* nos ofrece la primera representación del *ptochos* que encontramos en la literatura griega; una representación que, además, viene marcada por una serie de atributos negativo, a partir de los cuales se configura en buena medida la imagen del menesteroso en época clásica.

7.2.2.3. Crímenes de la pobreza

Si en el punto anterior nos centrábamos en la relación establecida por algunos autores griegos entre el crimen y la pobreza, en esta sección nuestro interés se centra en los principales delitos que, por lo general, se atribuyen a los pobres.

Dicho esto, cabe notar en primer lugar, que los pobres, como comentamos más arriba, tienden a ser conectados con pequeños delitos. Esta cuestión queda ya de manifiesto en un pasaje de las *Asambleístas* de Aristófanes, donde Blépiro denuncia que los mayores ladrones no son, precisamente, los más pobres:

Praxágora.- [...] Nadie obrará por pobreza, ya que todos tendrán todo: pan, salazones galletas, mantos, vino, coronas, garbanzos [...]

Blépiro.- ¿Pues no son los mayores ladrones [μᾶλλον κλέπτουσ'] los que tienen todo eso?

(Ar. *Ec.*, 605-8)⁶⁴⁰

Esta misma idea se encuentra también en sendos pasajes de la *Política* de Aristóteles:

“Los hombres no solo delinquen por las cosas necesarias [τὰναγκαῖα ἀδικοῦσιν] [...] Los mayores delitos se cometen a causa de los excesos y no por las cosas necesarias [ἐπεὶ ἀδικουσί γε τὰ μέγιστα διὰ τὰς ὑπερβολάς, ἀλλ' οὐ διὰ τὰ ἀναγκαῖα]. Por ejemplo, los hombres no se hacen tiranos para no pasar frío [οἷον τυραννοῦσιν οὐχ ἵνα μὴ ῥιγῶσιν]. Y por eso los grandes honores se dan no al que mata a un ladrón [κλέπτην] sino a un tirano [...]”.

(Arist. *Pol.*, 1267a 11-3)

“[...] En cambio, lo superbello, lo superfuerte, lo supernoble, lo superrico, o lo contrario a esto, lo muy pobre [ὑπέρπτωχον], lo muy débil [ὑπερευγενῆ] y lo muy despreciable [σφόδρα ἄτιμον], difícilmente sigue a la razón, pues aquellos se vuelven soberbios y más bien grandes

⁶⁴⁰ Trad. de L.M. Macía Aparicio (Barcelona: Gredos, 2007); en adelante para las traducciones de esta obra.

malvados [γίγνονται γὰρ οἱ μὲν ὕβρισται καὶ μεγαλοπύνηροι μᾶλλον], y estos, malhechores y, sobre todo, pequeños delincuentes [οἱ δὲ κακοῦργοι καὶ μικροπύνηροι λίαν]

(*Ibid.*, 1295b 5)

Las comedias de Aristófanes son las que mejor nos ilustran sobre estos “pequeños delitos” cometidos por los pobres, los cuales, como iremos viendo, se limitan básicamente a las siguientes acciones: pequeños robos, hurtos, timos y estafas de toda clase.

Comenzando por los pequeños robos y hurtos, Aristófanes da cuenta de dos clases bien diferenciadas de ladronzuelos: por un lado, los *lopodytai* o ladrones de mantos⁶⁴¹ y, por otro, los *toichorychoi* o butroneros, ambos caracterizados por su pobreza, que es la que les impulsa a cometer este tipo de acciones.

A los ladrones de mantos se hace referencia en un pasaje del *Pluto* en el que Crémilo agradece a Penía el haber conducido a los hombres al descubrimiento de los oficios y de las artes, a los que, irónicamente, el esclavo Carión añade el robo de mantos:

Crémilo- Gracias a ti [Pobreza] todas las artes y oficios se han descubierto entre los hombres. Uno sentado es zapatero, otro herrero, este carpintero [...].

Carión- (*Aparte*) Este roba mantos [ὁ δὲ λωποδυτεῖ], ¡vive Zeus!, el otro, es butronero [ὁ δὲ τοιχωρυχεῖ]...

(*Ar. Pl.*, 160-5)⁶⁴²

La presencia y la actividad de este tipo de ladrones en las calles de la ciudad se presenta como algo común, especialmente durante la noche, a juzgar por los diálogos que mantienen Praxágora y Blépiro en *Asambleístas* (542-7, 667-70), donde además se vuelve a incidir en la pobreza como desencadenante de este tipo de delitos:

Blépiro- Y ¿para qué se fueron contigo las sandalias laonias y el bastón?

Praxágora- Para no perder el manto [ἵνα θοιμάτιον σώσαιμι]⁶⁴³. Me cambié de calzado y, como tú haces, iba haciendo ruido con los pies y golpeaba las piedras con el bastón.

Blépiro- ¿Y no habrá ladrones [κλέπτης]?

⁶⁴¹ Algunos autores han planteado la hipótesis de que el término *lopodytes* se reservara exclusivamente para aludir a aquel que ejercía su actividad de manera violenta (Cohen 1983: 81; Lagger 2009: 72). No obstante, esta última autora, apoyándose en una serie de testimonios antiguos, sostiene que es posible que se hubiera producido una extensión del significado de dicho término, que se emplearía también para calificar a los ladrones de mantos que operaban “con sigilo” en los baños y gimnasios de la ciudad (Lagger 2009: 73-4).

⁶⁴² Para este pasaje concreto seguimos la traducción de L. Gil Fernández (Madrid: Gredos, 2013), por ser más fiel al texto griego.

⁶⁴³ Gil Fernández (Madrid: Gredos, 2013), frente a L.M. Macía Aparicio (Barcelona: Gredos, 2007), traduce este pasaje como: “para poner a salvo el manto de ladrones”.

Praxágora- ¿Cómo van a robar algo de lo que son dueños? [πῶς γὰρ κλέψει μετὸν αὐτῶ];

Blépiro- ¿Ni desplumarán a la gente de noche [οὐδ' ἀποδύσουσ' ἄρα τῶν νυκτῶν];

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

Praxágora- Y lo mismo si lo haces fuera, que es lo que pasaba antes, pues todos tendrán la vida resuelta [βίωτος γὰρ πᾶσιν ὑπάρξει] [...] Pero si a pesar de todo uno quiere afanarle el manto a otro [ἦν δ' ἀποδύη γ'], este se lo dará con gusto [...].

La naturaleza nocturna de estos robos también aparece reflejada en *Las Aves*: “[...] Pues si algún mortal se topa de noche con el héroe Orestes este le deja desnudo y con una buena zurra en todo el costado diestro” (vv. 1491-3)⁶⁴⁴.

El propio Sócrates es presentado como un ladrón de mantos en las *Nubes* (“[...] afanó un manto de la palestra [ἐκ τῆς παλαίστρας θοιμάτιον ὑφέιλετο]”, v. 179), pasaje que puede interpretarse como una burla hacia este filósofo por la presunta pobreza en la que viviría, al menos al final de su vida⁶⁴⁵. Además, en este pasaje se hace referencia a otro de los espacios frecuentados por estos *lopodytai*, los gimnasios. En efecto, los gimnasios, pero también los baños son descritos como los lugares por excelencia donde operan esta clase de ladrones, quienes se aprovechan de la afluencia de individuos que acuden a estos espacios para hacerse, con relativa facilidad, con mantos descuidados por sus dueños, pero también con otra serie de pequeños objetos, como pomadas, ungüentos, etc. (Dem. 24.114; [Arist.] *Pr.*, 952a, ll. 18, 23ss., 952b, ll. 3-5. Cf. Cohen 1983: 38-40, 69-72; Lagger 2009, esp. pp. 65-73)⁶⁴⁶. Aristóteles, afirma, de hecho, que: “Al que deja algo en el baño no le es posible impedir que nadie entre, ni después de haber entrado puede evitar, una vez que se ha quitado el manto, dejarlo al lado de un ladrón” ([Arist.] *Pr.*, 952a, ll. 32-5)⁶⁴⁷. En la misma línea, el propio dios Hermes, conocido entre los dioses por su naturaleza de ladronzuelo, es presentado robando la ropa de su madre y sus tías durante el baño (Eratosth. sch. Hom. *Il.*, 24.24; cf. *h.Hom. h.Merc.*, 250s.). Un testimonio más tardío proviene de Diógenes Laercio, quien afirma que,

⁶⁴⁴ Trad. L.M. Aparicio (Madrid: Gredos, 2007). En opinión de Gil Fernández (1995: 449, n. 159) y Macía Aparicio (Madrid: Gredos, 2007: 393, n. 66), este Orestes no sería el personaje de la tragedia, sino un conocido ladrón de mantos ateniense. Este aparecería también mencionado en otro pasaje de esta misma obra (v. 712) y de nuevo en *Acarnienses* (1166-7).

⁶⁴⁵ Para la pobreza de Sócrates, *vid.*, entre otros: Griffin 1997; Helmer 2013: 4-5; Larivée 2016; Valdés Guía 2020d. Para una síntesis de las principales interpretaciones de este pasaje, *vid.* Lagges 2009: 69-71, con nn.28-40.

⁶⁴⁶ Para baños como espacios de “pobreza extrema”, *vid.* Capítulo 4.

⁶⁴⁷ Trad. de E. Sánchez Millán (Madrid: Gredos, 2004).

Diógenes, el cínico, al ver a un ladrón de mantos en los baños públicos le preguntó: “¿Vienes a desnudarte o a vestirme?” (Diog. Laert. 6.52)⁶⁴⁸, en clara alusión a su actividad.

Junto a los *lopodytai*, otro tipo de delincuentes mencionados con relativa frecuencia en las fuentes son los *toichorychoi* (“ladrones de casas”, “butroneros”)⁶⁴⁹.

El robo en el interior de las casas se encuentra, de hecho, atestiguado con anterioridad al periodo clásico en dos fábulas de Esopo, *Los ladrones y el gallo* y *El ladrón y el perro guardián* (aunque en ellas no se hace mención alguna a la posición socioeconómica de los delincuentes), así como en un fragmento de Hiponacte, en el que el poeta, que se presenta como mendigo, invoca al dios Hermes, para que le dé su manto y sus zapatos, así como 60 estáteros a través de la pared de su vecino (Hippon. fr. 42ab1 Degani = 32 West).

Ya en época clásica, y al igual que ocurría en el caso de los ladrones de mantos, la pobreza aparece en Aristófanes como el motivo que impulsa a estos *toichorychoi* a ejercer su actividad criminal. Así, en el *Pluto*, Carión menciona el “oficio” de butronero entre los trabajos y artes que Penía forzaba a desempeñar a los hombres (v. 165); mientras que, un poco más adelante, Crémilo, confrontando a Penía, quien sostiene que ella hace a los hombres prudentes, afirma que: “Entonces el colmo de la prudencia es robar [κλέπτειν] y perforar paredes [τοιχοῦς διορύττειν]” (v. 565), a lo que, a su vez, Blepsidemo, en tono jocosos, responde: “¡Claro, por Zeus! Si es necesario no ser visto, ¿cómo no se va a ser prudente?” (v.566).

Al *modus operandi* de los *toichorychoi* alude Heródoto (aunque en un contexto diferente al de Atenas), quien relata cómo uno de estos individuos penetró en la cámara del tesoro del legendario Rampasino (Hdt. 2.121.1). Referencia a los *toichorychoi* se encuentra de nuevo en Plutarco, quien, en la *Vida de Demóstenes*, pone en boca del orador ateniense las siguientes palabras, respuesta, presuntamente, a las burlas del butronero Broncíneo por quedarse trabajando hasta tarde: “Sé que es fastidioso [robar en la casa] con la lámpara encendida [...]. No os extrañéis [atenienses] de los robos que se cometen si tenemos ladrones de bronce y paredes de barro” (Plu. *Dem.*, 11.6)⁶⁵⁰.

Junto al robo de mantos y asaltos en las viviendas mediante butrones, la comedia aristofánica recoge también una serie de pequeños “hurtos”, muchos de los cuales serían

⁶⁴⁸ Trad. de C. García Gual (Madrid: Alianza, 2007).

⁶⁴⁹ Para este tipo de delincuentes, la naturaleza de su actividad, *vid. esp.*: Cohen 1983: 72-9 (quien diferencia entre *kleptai* que roban en las casas y *toichorychoi*); Lagger 2008b (esp. pp. 477-8).

⁶⁵⁰ Trad. de C. Alcalde Martín y M. González González (Madrid: Gredos, 2010).

cometidos por los propios sirvientes. Un par de ejemplos en este sentido los tenemos nuevamente en el *Pluto*; así, el dios Hermes le dice a Carión: “[...] si tú le afanaras a tu amo algún cacharrillo [ὄποτε τι σκευάριον τοῦ δεσπότης ὑφέλοι’], yo haría que nadie se enterara nunca” (v. 1140); aunque lo cierto es que Crémilo es perfectamente consciente de la mano tan larga que tiene su criado: “No te lo ocultaré, porque entre todos mis servidores te tengo [a Carión] por el más fiel y el más... ladrón [κλεπτίστατον]” (vv. 26-7). También en el *Pluto* se menciona a un tal Neoclides, suplicante del dios de la riqueza, del que se dice que es “ciego, sí, pero que a la hora de guindar [κλέπτων] es mejor que los que ven” (vv. 665-6). Por su parte, el Morcillero, protagonista de los *Caballeros*, inmerso en pleno combate dialéctico contra Paflagonio, rememora alguna de las trampas que hacía de niño para hurtar a los vendedores del mercado:

“Y tengo, ¡voto a Zeus!, otras triquiñuelas [κόβαλα] de cuando era niño. Engañaba [ἐξηπάτων] a los carniceros diciendo así: «Mirad, chicos. ¿No lo veis? ¡La primavera! ¡Una golondrina!». Ellos miraban y yo, entretanto, robaba un trozo de carne [κάγω ἔν τοσοῦτῳ τῶν κρεῶν ἔκλεπτον]”

(Ar. *Eq.*, 417-20)

Timos y estafas se conectan también en la comedia con individuos de baja estofa, presentándose al *kapelos* (en su sentido de tabernero, pero también de comerciante “al por menor”, *vid.* Capítulo 4) como el arquetipo de timador por excelencia. Alterar las cantidades de la bebida servida o mentir sobre la calidad de los productos en venta son las principales acusaciones que van a pesar sobre esta clase de individuos.

De los intentos de estafa con las medidas de la bebida da cuenta Aristófanes en sendos pasajes del *Pluto* (“¿Sera esta la tabernera [ἡ καπηλίσ] del barrio que me engaña siempre con la capacidad de sus botellas [ἢ ταῖς κοτύλαις ἀεὶ με διαλυμαίνεται]?”), vv. 435-6) y de *Las Tesmoforiantes* (“[...] si un tabernero o una tabernera hacen trampas al medir una garrafilla o un cuartillo [κεῖ τις κάπηλος ἢ καπηλὶς τοῦ χοῶς ἢ τῶν κοτυλῶν τὸ νόμισμα διαλυμαίνεται] ... Para todos esos, rogad que perezcan como perros con toda su casa”, vv. 347-50).

Al margen de elemento cómico, es bastante probable que existiera un cierto componente de “realidad” detrás de estas prácticas de los *kapeloi*, a juzgar por las tablillas de defixión (*katadesmoi*) encontradas en el Ática, en las que se maldice con frecuencia a los taberneros y taberneras, así como su actividad, tal y como podemos apreciar en el ejemplo que recogemos a continuación:

“La taberna de Ofelión y la actividad de Ofilión (sic). La taberna de Melancio y su actividad. La taberna de Sirisco y su actividad. La taberna de Piscias y su actividad. La taberna de Hecateo y su actividad. La taberna de Zopirión y su actividad. “Olimpo”, Ofelión, Zopirión, Piscias, Manes, Hecateo, Heraclides, Sirisco. De todos estos hago una atadura a la actividad y las tabernas”

(NTDA 25=SGD 43, Atenas s. IV a.C.)

Por lo que respecta al engaño con el estado y/o calidad de las mercancías, de nuevo Aristófanes, en los *Caballeros*, nos provee de un ejemplo en este sentido en las palabras que el Morcillero dirige a Plafagonio: “[...] Tú, que cortabas sesgado cuero de buey raído para que pareciera macizo y se lo vendías engañosamente [πανούργως] a los campesinos [...]”, vv. 316-8).

Los vendedores de pescado tienen especial mala fama en la comedia, por tratar de hacer pasar su mercancía por fresca, recurriendo para ello a toda clase de artimañas:

“[...] En cambio, no hay ningún gremio más sapientísimo que el de los pescaderos, ni más impío. En efecto, como ya no tienen permiso para rociar (la mercancía, sino que eso está prohibido por la ley, uno, individuo aborrecible para los dioses en grados sumo, al ver que el pescado se le secaba, organizó una pelea entre ellos, adrede, sin duda alguna. Hubo golpes, y tras hacer como que había recibido una herida mortal, cae al suelo. Y fingiendo estar sin sentido yacía entre el pescado. Mas alguien grita: «¡Agua, (agua)!». Alza al punto una vasija uno de sus compañeros de oficio y vierte encima justo de él un poquito, y sobre el pescado todo lo demás: dirías, en efecto, que lo acababan de pescar”

(Xenarch. PCG 7, fr. 7= Ath. 6.225c-d)

El hecho de que los vendedores de pescado traten de vender mercancía en mal estado es mencionado también por Antífanes (PCG 2, fr. 159= Ath. 6.225e):

“No existe ningún animal más desdichado que los peces, pues no les basta con morir cuando los pescan y, devorados a continuación [...]; los desgraciados, tras ser entregados a los pescaderos, que mueran de mala muerte, se pudren, yaciendo rancios dos días o tres. Y si finalmente encuentran un comprador ciego, le conceden el sepelio de los muertos. Y tras llevarlos a casa los tira ***, ateniéndose a la prueba del olor en su nariz”

Los *kapeloi* no serían, sin embargo, los únicos personajes bajo la continua sospecha de cometer fraude. Como vimos en el Capítulo 5, el establecimiento de una ayuda económica por parte de la *polis* destinada a sostener a aquellos conciudadanos con escasos recursos que se encontraran impedidos para ejercer un oficio (Arist. *Ath.*, 49.4; Harp., s.v. Ἀδύνατοι; Blok

2015: 96), generaría suspicacias ante la posible presencia de falsos lisiados o de lisiados cuya condición económica fuera más boyante que la prescrita por la ley. Por dicho motivo, los inválidos que se beneficiaban de esta ayuda estatal se encontraban sujetos a un proceso de *dokimasia* anual ante la *Boule*, en el que se revisaba su derecho a recibir sostenimiento financiero por parte de la *polis*. A uno de tales procedimientos podría vincularse el discurso de Lisias, *A favor del inválido*, al que ya hemos hecho mención en su momento, y en el que el cliente del orador es acusado precisamente de no tener derecho a esta asignación porque es capaz de desempeñar un oficio, el cual le reporta, además, unos ingresos que le permiten relacionarse con personas de cierta posición económica⁶⁵¹:

“[...] Afirma el acusador que recibo injustamente el dinero del Estado; y ello porque soy capaz con el cuerpo -no pertenezco a los inválidos- y conozco un oficio como para poder vivir sin recibirlo. Como prueba del vigor de mi cuerpo utiliza el hecho de que monto a caballo; y de los abundantes ingresos de mi oficio, el que puedo codearme con hombres que pueden gastar dinero. Pues bien, de los ingresos procedentes de mi oficio y del resto de mis medios de vida creo que estáis informados de qué clase son; sin embargo, os lo diré brevemente [...]”

(Lys. 24.4-5)

Además de robos y estafas, otro tipo de delito que se imputa a los pobres, especialmente a los *ptochoi* (en el doble sentido del término), es el de *argia* u “holgazanería”.

La caracterización del *ptochos* como un “vago” u “holgazán”, que no desea trabajar, y que prefiere ganarse su sustento cotidiano recurriendo a la mendicidad, se encuentra ya en la *Odisea*, como puede verse en las palabras que Eurímaco dirige al falso mendicante Ulises:

“Forastero, si yo te admitiera, ¿vendrías a servirme una finca lejana -la paga estaría bien segura- en cogida de espinos y planta de árboles? Trigo te daría para el año yo allá más las prendas de ropa que vestir y sandalias que atar a los pies, mas sabiendo solamente de viles oficios no habrás de aplicarte al trabajo; querrás mejor que ello pedir por el pueblo [ἀλλ’ ἐπεὶ οὖν δὴ ἔργα κάκ’ ἔμμαθες, οὐκ ἐθέλησεις ἔργον ἐποίχεσθαι, ἀλλὰ πτώσσειν κατὰ δῆμον βούλει] y buscar de ese modo alimento a tu vientre insaciable”.

(Hom. *Od.*, 18.357-64)⁶⁵²

Ya en época clásica Platón equipara a los mendigos con zánganos sin aguijón:

⁶⁵¹ Para la interpretación de este discurso en términos de la existencia de una mayor flexibilidad en la legislación concerniente a la paga a los *adynatoi*, *vid.* Dillon 1995: 39-40.

⁶⁵² Una descripción casi idéntica se encuentra también en el Canto XVII (vv. 219-28).

“¿Y no sucede, Adimanto, que a todos los zánganos con alas el dios los ha hecho desprovistos de aguijón, a los zánganos con patas los ha hecho a unos desprovistos de aguijón pero a otros con aguijones formidables? ¿y que los desprovistos de aguijón concluyen en la vejez como mendigos [καὶ ἐκ μὲν τῶν ἀκέντρων πτωχοὶ πρὸς τὸ γῆρας τελευτῶσιν], en tanto los que cuentan con aguijón son cuantos son llamados malhechores?”

(Pl. *R.*, 552c-d)

La *argia* se encuentra tipificada como delito en Atenas al menos desde tiempos de Solón, a quien se le atribuye un rebajamiento de la pena establecida en su momento en la legislación de Dracón (Plu. *Sol.*, 17.2; Dioeg. Laert. 1.55). Parece ser que, en origen, esta castigaba a los poseedores de tierra que dejaban su parcela inculta (Nenci 1981: 335, quien considera la *argia* como un concepto moral más que económico). Sin embargo, pronto sería interpretada como una medida contras vagos y holgazanes, entre los que podrían encontrarse los mendigos *de facto*, pero también aquellos trabajadores temporalmente desocupados o “en paro” (Hdt. 2.177; Poll. 8.42; *Lex. Rhet. Cantab. s.v., nomos argias*. Cf. Nenci 1981:335; Valdés Guía 2018a: 107)⁶⁵³.

Ya en sus poemas, Hesíodo aludía a la importancia de trabajar para evitar el hambre y la pobreza, criticando en cambio la inactividad (Hes. *Op.*, 299-305, 309-11):

“Ahora bien, tú recuerda siempre nuestro encargo y trabaja, Perses [...] para que te aborrezca el Hambre [...] pues el hambre siempre acompaña al holgazán [λιμὸς γάρ τοι πάμπαν ἀεργῷ σύμφορος ἀνδρὶ]. Los dioses y los hombres se indignan contra el que vive sin hacer nada [ἀεργὸς ζῶη], semejante en carácter a los zánganos sin aguijón, que consumen el esfuerzo de las abejas comiendo sin trabajar”.

“[...] Y si trabajas te apreciarán mucho más los Inmortales y los mortales; pues aborrecen en gran manera a los holgazanes [ἀεργίη]. El trabajo no es ninguna deshonra; la inactividad es una deshonra [ἔργον δ’ οὐδὲν ὄνειδος, ἀεργίη δέ τ’ ὄνειδος]”.

Isócrates conecta también pobreza y holgazanería en un par de discursos: “[...] por saber que la pobreza [τὰς ἀπορίας] se produce por la pereza [τὰς ἀργίας]” (7.44); “[...] El pueblo que entonces gobernaba no estaba lleno de pereza [οὐκ ἀργίας οὐδ’ ἀπορίας]⁶⁵⁴, indecisión ni de esperanzas vacías [...]” (8.75).

⁶⁵³ Para una discusión detallada de esta pena, su posible origen y su aplicación, *vid.* también: Cecchet 2015: 185ss. (con bibliografía).

⁶⁵⁴ En la traducción castellana los editores han omitido el término “pobreza”.

De igual modo, Plutarco, en un pasaje que citábamos en el Capítulo 3 a colación del programa de obras públicas impulsado por Pericles, señala entre los objetivos que motivan las medidas de este último el intento de emplear a la mayor cantidad de población posible para que esta participara de las ganancias de la *polis* sin “que [esta] las recibiera ociosa y sin hacer nada [οὔτε λαμβάνειν ἀργὸν καὶ σχολάζοντα]” (Plu. *Per.*, 12.5).

7.3. Violento, delincuente, criminal... ¿víctima o verdugo? El pobre violentado y estigmatizado

Planteábamos al inicio de este capítulo que la presentación del pobre como un individuo violento y un criminal obedecía en buena parte a una estigmatización y criminalización de este y de su condición, que se remontaba ya a época arcaica y que podía conectarse en gran medida durante la época clásica con la crítica oligárquica al sistema democrático. Ahora, a modo de cierre, queremos presentar otros testimonios que hacen del pobre la víctima de la violencia y de la *hybris* de los poderosos, en un contexto, el del s. IV a.C., en el que como vimos, la ciudadanía todavía protege al pobre, aunque esta comienza a dar muestras de debilitamiento y de “acomodo” a la situación socioeconómica real (Plácido 1989: 65-79, 1999: 441ss., 2000, 2008; Valdés Guía 2015b: 185). Todo ello en un ambiente, como defendimos en el Capítulo 3, de “renovación” de las relaciones de dependencia, las cuales, al igual que otras prácticas, como la “estigmatización” y/o “criminalización” de los pobres y de su pobreza, pueden ser consideradas como formas de “violencia simbólica” (en los términos señalados por P. Bourdieu)⁶⁵⁵.

Junto a la violencia simbólica, la literatura de época clásica, y en especial la oratoria, refiere el ejercicio de una violencia explícita –verbal y/o física– contra los pobres, sin que parezca que exista otra razón para ello más que la propia condición de pobreza del individuo y la *hybris* del agresor. Así, en el *Contra Midias*, Demóstenes contrapone el hombre moderado [μέτριος], humano [φιλόανθρωπός] y compasivo para con muchos [τούτῳταὐτὸ δίκαιον ὑπάρχειν παρὰ πάντων] a aquel que comete *hybris*, encarnado por Midias, caracterizado por tratar a los otros “como mendigos, como basura o, como si ni siquiera fuesen seres humanos [τοὺς μὲν πτωχοὺς, τοὺς δὲ καθάρματα, τοὺς δ’ οὐδ’ ἀνθρώπους ὑπολαμβάνων]” (21.185). Aristóteles, por su parte, señala que: “[...] Los pobres [...] desean estar tranquilos con tal que nadie les haga violencia [ἐὰν μήτε ὑβρίζη τις αὐτοὺς] [...]” (Arist. *Pol.*, 1297b 8-9).

⁶⁵⁵ Bourdieu y Passeron [1970] 1977: 44; Bourdieu [1994] 1999: 173. *Vid.* n. 627.

Un testimonio de esta supuesta violencia ejercida contra los pobres se encuentra en el *Contra Loquites*, de Isócrates, en el que un hombre pobre denuncia la agresión de la que habría sido víctima por parte de este joven aristócrata:

“Que Loquites me golpeó y fue el agresor sin provocarle [ὡς μὲν τοίνυν ἔτυπτέ με Λοχίτης, ἄρχων χειρῶν ἀδίκων] os lo han testificado todos los presentes [...] Quizá Loquites intentará minimizar el asunto [...] diciendo que no sufrí lesión por los golpes, y que exagero la importancia de lo ocurrido. Pero yo no habría venido ante vosotros si los hechos no tuvieran conexión con un acto de violencia [ὑβρις]; ahora vengo a recibir de él satisfacción, no por algún daño causado por los golpes, sino por el ultraje y deshonor, que es precisamente lo que tiene que causar la más honda indignación a los hombres libres y alcanzar el mayor castigo [οὐκ ἄν ποτ’ εἰσηλθον εἰς ὑμᾶς: νῦν ἀλλ’ ὑπὲρ τῆς αἰκίας καὶ τῆς ἀτιμίας ἦκω παρ’ αὐτοῦ δίκην ληψόμενος, ὑπὲρ ὧν προσήκει τοῖς ἐλευθέροις μάλιστα ὀργίζεσθαι καὶ μεγίστης τυγχάνειν τιμωρίας [...]].”

(Isoc. 20.1-6)

Cabe notar que para el cliente de Isócrates no es la violencia física en sí lo que ha de ser motivo de castigo, sino la humillación que le supone a este, en tanto que ciudadano ateniense, ser objeto de tal agresión. Golpes, castigos, mutilaciones y otras torturas eran recurrentes en el trato a los dependientes⁶⁵⁶, por lo que, para el pobre, ser sujeto de un acto de este tipo suponía el cuestionamiento de su estatus de libre, al equipararsele, por su pobreza, con el esclavo o con el dependiente⁶⁵⁷.

Bajo una luz similar podría contemplarse la siguiente afirmación, atribuida al Viejo Oligarca: “Muchas veces pegarías a un ateniense creyendo que era un esclavo” ([X.] *Ath.*, 1.10). D. Paiaro y M. Requena (2015) han interpretado estas palabras como una suerte de “exageración” oligárquica de la apertura del régimen democrático ateniense; sin embargo, y como ya propusimos en un trabajo previo (Fernández Prieto 2019), cabría una segunda lectura, que es la de la equiparación simbólica del ciudadano pobre con el esclavo debido a su

⁶⁵⁶ Un fragmento del poeta arcaico Asio menciona a un parásito (equiparado por el poeta al mendigo errabundo), marcado (estigmatizado) físicamente, quizás como castigo por algún delito cometido, o con el simple propósito de identificarle como parásito/vagabundo: “Cojo, marcado a fuego, viejo, como un vagabundo (ἴσος ἀλήτη) llegó el parásito cuando Meles celebraba su boda [...]” (Fr. 1 Adrados=14 West; Athen. 3.125b-c).

⁶⁵⁷ Algunas fuentes antiguas mencionan una ley atribuida a Solón, la *graphe hybreos* o “Ley del ultraje”, que teóricamente prohibiría el maltrato tanto a hombres libres como esclavos (Dem. 21.47ss.; Aeschin. 1.15ss.), aunque es posible que, por “esclavos”, la ley se refiriera únicamente a los esclavos por deudas. Sobre esta cuestión, *vid.*: Harrison 1968: 7; Fisher [1987] 2003: 44ss., 1992: 37ss., 2005; Requena 2013. Para un debate sobre la naturaleza de esta ley, *vid.*: Ober 2010 vs. Olbrys y Samaras 2007.

pobreza y a las relaciones de dependencia a las que este se habría visto abocado⁶⁵⁸; una equiparación que le llevaría a recibir un trato semejante al dispensado al esclavo.

Retornando al discurso de Isócrates, *Contra Loquites*, un segundo pasaje merece ser tenido en consideración, en tanto que incide en la idea de que son los ricos los que ejercen violencia y los pobres los que la padecen:

“Pensad que los pobres no participan de los peligros que afectan a una fortuna, pero que a todos son comunes los ultrajes corporales [τὰ σώματ' αἰκίας]; de modo que cuando castigáis a los defraudadores, ayudáis solo a los ricos, pero cuando reprendéis a los autores de violencia [ὑβρίζοντας], os ayudáis a vosotros mismos”.

(Isoc. 20.15-6)

Una situación similar a la expuesta en el *Contra Loquites* se encuentra en el ya citado *Contra Midias*, de Demóstenes, en el que el orador acusa al rico Midias de haber privado a un hombre pobre de sus derechos de ciudadanía únicamente por no haberse dejado persuadir para quitarle una multa (21.83ss.)⁶⁵⁹. En un momento dado, Demóstenes se dirige a la audiencia con estas palabras:

[...] Todos por igual debéis enojaros, teniendo en cuenta y consideración que quienes más próximos [...] se hallan de sufrir agravios son los más pobres y más débiles de vosotros, mientras que los más prontos a cometer ultrajes y perpetrarlos y no pagar por ellos [...] esos son los desvergonzados y los que tienen dinero [ῥαδίως κακῶς παθεῖν ἐγγύταθ' ὑμῶν εἰσιν οἱ πενέστατοι καὶ ἀσθενέστατοι, τοῦ δ' ὑβρίσαι καὶ τοῦ ποιήσαντας μὴ δοῦναι δίκην, ἀλλὰ τοὺς ἀντιπαρέξοντας πράγματα μισθώσασθαι, οἱ βδελυροὶ καὶ χρήματ' ἔχοντές εἰσιν ἐγγυτάτω]”.

(*Ibid.*, 123)

De este modo, y aunque hay que ser precavidos a la hora de dar pleno crédito a este tipo de testimonios⁶⁶⁰, lo que aquí nos interesa subrayar es que, frente a esa imagen de individuo

⁶⁵⁸ Para la pervivencia de formas de dependencia más o menos encubiertas a lo largo de todo el periodo clásico (el texto data del último cuarto del s. V a.C.) y la “renovación” de las mismas en el s. IV a.C. *vid.*: Plácido 2006, 2007, 2008, 2012; Gallego 2008, 2009b (con bibliografía); Plácido y Fornis 2011, 2012; Valdés Guía 2015b.

⁶⁵⁹ Para un análisis de este discurso, con especial hincapié en la descripción de la *hybris* de Midias y su conexión con la riqueza de este personaje, *vid.* Sancho Rocher 2011. En este trabajo, y frente a las tesis defendidas por Ober (1989, 1994), para quien el *Contra Midias* evidencia el éxito de la ideología democrática frente a la aristocrática y el poder de los “pobres” sobre los “ricos”, Sancho Rocher postula que dicho discurso se articula sobre una serie de elementos que forman parte de la ideología cívica en un sentido más amplio y que hunde ya sus raíces en época arcaica. Para un análisis del *Contra Midias* y de la estrategia retórica desarrollada en este por Demóstenes, *vid.* también: Cecchet 2013: 54-5, 2015: 198-201, 206. Para la retórica de la *hybris* en el *Contra Timarco*, de Esquines, *vid.* Fisher 2005.

⁶⁶⁰ Pues, si bien pueden estar reflejando la “realidad” de la Atenas de su tiempo (en la que los ciudadanos empobrecidos y caídos en situaciones de dependencia podrían ser asimilados a otros dependientes y, en

violento, delincuente y criminal, la literatura ateniense ofrece también una suerte de “contraimagen” del pobre, en la que este aparece ahora representado como un individuo violentado, simbólica, verbal y físicamente.

Recapitulando, pobreza y violencia –ya sea esta explícita o simbólica– se encuentran estrechamente vinculadas en la literatura ateniense de época clásica, perpetuando así una imagen que se remonta ya a los poemas homéricos. No obstante, esta relación entre pobreza y violencia se enfoca en los autores griegos desde dos ópticas diversas y contrapuestas: por un lado, se encuentran aquellas visiones que conducen a la “estigmatización” y “criminalización” del pobre y, por otro, aquellas que remarcan la desprotección de este frente a los abusos y violencias ejercidas por los poderosos de la *polis*.

La imagen de los pobres como sujetos violentos, bien por necesidad (caso de los mercenarios que menciona Isócrates), pero también movidos por envidias y rencillas hacia sus semejantes o respondiendo a los insultos, amenazas o agresiones de otros personajes, encaja en la primera de estas dos visiones, en tanto que conlleva un componente de violencia simbólica que hace del pobre un individuo “desmedido” o “propenso a la furia”. En la misma línea habría que contemplar aquellas referencias a los pobres como “delincuentes” o “criminales”, sin negar tampoco la posibilidad de que algunos de estos pequeños delitos pudieran ser obra, en efecto, de individuos adscribibles a tal condición o, al menos, de estatus bajo.

Frente a la imagen anterior, la literatura griega, en especial la oratoria, presenta también a los pobres como objeto de la violencia verbal y física de otros personajes. Una violencia que, aparentemente, no tiene otra razón de ser que la propia situación de pobreza en la que se encuentran estos y los prejuicios entorno a aquella, pero, sobre todo, la *hybris* de ciertos individuos. De este modo, en la presentación de un individuo pobre, violentado por un rico y poderoso ciudadano de Atenas, los oradores encuentran un instrumento retórico poderoso con el que conmover y “manipular” a la audiencia, en un contexto general en el que esta comienza a cobrar fuerza en el discurso político de Atenas, pero también, y como

consecuencia, tratados como ellos), existe también una clara intencionalidad retórica en el uso de la pobreza que no puede ser obviada. Sobre esta cuestión, especialmente en relación con la instrumentalización retórica de la *hybris* en la oratoria, *vid.* p. ej.: Fisher 2005; Sancho Rocher 2011; Cecchet 2013: 54-5, 57-8, 2015: 198-201, 206.

señalamos, en el que la pobreza y el empobrecimiento son algo muy “real” para buena parte del *demos*.

CONCLUSIONES

La pobreza, como hemos señalado en más de una ocasión, es un fenómeno complejo, multidimensional, dinámico, social y culturalmente construido. Por tanto, y si bien es posible reconocer ciertos patrones “atemporales” o “transculturales” en el modo en el que la pobreza se manifiesta a lo largo de la Historia, una comprensión integral de dicho fenómeno requiere que el mismo sea estudiado y entendido en el seno de cada sociedad particular. Ello hace, a su vez, que el análisis del fenómeno de la pobreza se convierta en una herramienta clave para comprender el modo en el que se articulan material e ideológicamente las diferentes sociedades, tanto contemporáneas como pasadas.

En las páginas que integran este libro hemos tratado de aproximarnos de manera “integral” al fenómeno de la pobreza en la Atenas clásica, atendiendo, para ello, tanto a las “realidades” como a las “percepciones”, “representaciones” e “imaginarios sociales” y a los posibles cambios en unas y otras. En las líneas que siguen recogemos algunas reflexiones finales sobre las diferentes cuestiones que se han ido abordando en el presente trabajo.

En primer lugar, cabe destacar la importancia que, para el estudio de la pobreza, tienen tanto la sociología como la antropología social desde los mismos momentos en que estas se configuran como tales disciplinas científicas. Así, y como se comentó en el Capítulo 1, si la pobreza ocupa ya un papel destacado en el pensamiento de los grandes economistas políticos y teóricos del socialismo (véase, por ejemplo, la caracterización del “modo de producción antiguo” como una lucha de clases entre “libres” y “esclavos” o entre “ricos” y “pobres”), es de la mano de la sociología y de la antropología que la pobreza se convierte propiamente en objeto de estudio social. Los fundadores de la disciplina sociológica realizan, de hecho, aportaciones fundamentales a este campo de estudio, como son la noción de “solidaridad” o “deber social” propuesta por Durkheim, y opuesta a la idea tradicional de “caridad”, o la concepción weberiana de la pobreza, que pone el acento en la dimensión cultural y no exclusivamente económica del fenómeno; un fenómeno que, desde la perspectiva de Weber, recuperada posteriormente por Foucault, se construye históricamente.

Las principales contribuciones al estudio de la pobreza han venido, sin embargo, de la mano de la “sociología de la pobreza” y de sus fundadores, C.J. Booth y B.S. Rowntree, pero, sobre todo, G. Simmel, quien, ya a principios del s. XX, define la pobreza como una “categoría social” y “relativa”. De manera paralela, el desarrollo de la antropología social y,

en concreto, las aportaciones de la Escuela de Chicago en los años veinte, contribuyen a la introducción de conceptos tan importantes como los de “pobreza permanente” y “pobreza temporal” o “coyuntural” –los cuales se han manejado en esta investigación–, a la vez que sientan las bases de las posteriores teorías de la marginalización social, cuya influencia se deja sentir unas décadas más tarde en la noción de “cultura de la pobreza” de O. Lewis.

De especial importancia para este estudio han sido las nociones de “pobreza absoluta” (reformulada en el “enfoque de capacidades” de A. Sen) y de “pobreza relativa” (propuesta por P. Townsend), a las que se ha dedicado un análisis aparte en el Capítulo 2. En concreto, el enfoque “relativo” ha sido fundamental para abordar la problemática de la concepción ateniense de la pobreza; mientras que el enfoque de la “exclusión” y de la “marginalización social” –una de las variantes de esta visión “relativa” del fenómeno– ha permitido, entre otras cosas, examinar las representaciones –negativas– de la pobreza en la Atenas clásica desde la óptica de la “criminalización” y “estigmatización” social de los pobres y su condición.

En este primer capítulo se ha hecho también un repaso de la historiografía sobre la pobreza, que ha puesto de relieve la importancia que han tenido para el desarrollo de la misma los avances en los campos de las mencionadas sociología y antropología social. En efecto, es de la mano de la historiografía de corte marxista y de otras corrientes que inciden en la necesidad de aunar la metodología histórica con el resto de las disciplinas sociales, que emergen los primeros estudios donde la atención se dirige hacia las “clases bajas”, los “marginados” o los “pobres”. No parece tampoco casualidad que las dos primeras obras que se ocupan de la pobreza en el mundo griego (y en la Antigüedad, en general) surjan precisamente en este ambiente de eclosión de las ciencias sociales.

Las investigaciones históricas sobre la pobreza florecen, como se ha visto, en las últimas décadas del s. XX. No obstante, el número de investigaciones que tienen como marco de análisis la Antigüedad resulta significativamente menor en comparación con el número de trabajos que abordan este fenómeno en otros periodos de la Historia. Además, en el caso de los estudios sobre la Grecia antigua, el tema pobreza se trata, en general, de una manera “indirecta”, cuando se analizan otras cuestiones como: la esclavitud y las relaciones de dependencia, la *misthophoria*, la concepción del trabajo, la economía o el conflicto social. Todo esto, como se ha argumentado, puede ponerse en relación con la influencia que ha tenido el materialismo histórico en los estudios de la antigua Grecia, así como con las propias dificultades que entraña el análisis de la pobreza en este marco. No obstante, y aunque minoritarios, pueden encontrarse ya en esos momentos algunos estudios sobre el fenómeno, si

bien estos tienden a centrarse en una sola dimensión del mismo o a tratar el tema de la pobreza conjuntamente al de la riqueza. Habrá que esperar al inicio del presente siglo para que –posiblemente como resultado de la “crisis” económica, social y sanitaria de los últimos años– se produzca una auténtica “eclosión” de las investigaciones sobre la pobreza en la antigua Grecia, con nuevos enfoques y la aparición de los primeros trabajos que aspiran a llevar a cabo una comprensión integral del fenómeno.

De la importancia de la sociología, pero también de la antropología social para aproximarse a la concepción griega de la pobreza hablamos nuevamente en el Capítulo 2, donde tratamos de delinear que es lo que se entiende por “pobreza” en la Atenas clásica, cuáles son las principales dificultades a la hora de aproximarse a tal concepción y cuáles son los términos empleados para aludir a los pobres y a su pobreza, así como las posibles connotaciones de aquellos.

En este sentido, y como hemos visto, dos son los principales problemas que emergen cuando estudiamos la noción griega de la pobreza. En primer lugar, la dificultad y falta de consenso para definir el fenómeno en la actualidad y la importancia que tiene el enfoque adoptado en dicha definición; y en segundo y último, las dificultades que plantea la propia concepción ateniense de la pobreza, debido a las escasas definiciones que las fuentes antiguas ofrecen de esta (limitadas prácticamente a un pasaje del *Pluto* de Aristófanes). La distinción que se establece en esta última obra entre el *penes* (presentado como el “pobre trabajador”) y el *ptochos* (el “mendigo” o el “menesteroso”), ha propiciado, además, que una buena parte de las visiones modernas sobre la pobreza en el mundo griego hayan reducido esta a la idea de la “necesidad de trabajar” y a la “falta de ocio”, dejando a un lado otros elementos igualmente importantes. Dicha visión, no obstante, se ha ido perfilando en los últimos años, a la vez que la lectura de las fuentes ha favorecido una concepción más amplia del fenómeno.

Al problema anterior, aunque conectado con este, se suma también el hecho de que las fuentes literarias griegas aluden a la pobreza, *penia*, en términos “relativos”, cuando no identifican directamente al *demos* con los *penetes*. Esta última cuestión enlaza, a su vez, con otra polémica, que es la de si la pobreza en Atenas, entendida en su sentido amplio, ha de definirse sobre la base de criterios cuantitativos o cualitativos. A este respecto, la mayoría de los estudiosos se decantan por la segunda opción, afirmando que *penia* y *ptocheia* son categorías morales más que económicas. Desde nuestro punto de vista, sin embargo, y aun siendo conscientes de las connotaciones morales que ambos términos traen aparejados y de la importancia de los mismos en la representación de la pobreza, consideramos que es un error

relegar a un segundo plano la dimensión cuantitativa o económica del fenómeno. En efecto, como se señaló en su momento, más allá de los estereotipos, lo que identifica al *ptochos* como tal es su penuria extrema. Otra cosa distinta es que esta le lleve luego a incurrir en ciertas prácticas consideradas “viles” o “degradantes”, que contribuyan a la construcción o que retroalimenten esa visión moralmente negativa de la *ptocheia*. En este sentido, parece acertada la propuesta de J.-M. Roubineau (2013: 19-21), quien señala que, si bien desde el punto de vista cualitativo, la *ptocheia* podía ser considerada una categoría –opuesta casi– a la de la *penia*, cuantitativamente esta conformaría la cara extrema de la *penia*. Así, si la noción de *penia* se emplea para designar una pobreza “relativa”, la noción griega de *ptocheia* abarca dos realidades próximas, aunque diversas: la de la mendicidad propiamente dicha y la de extrema pobreza (sin que esta implique necesariamente la práctica de la mendicidad).

El análisis terminológico de las principales familias lingüísticas empleadas en época clásica para designar la pobreza –“relativa” y “extrema”– parece corroborar la importancia que tiene la idea de la “necesidad de trabajar para vivir” y la “falta de ocio” en la conceptualización griega –ateniense, al menos– de la pobreza, pero también de otros aspectos que aluden a una carencia económica o material, como los sustantivos ἀπορία y ἀχρημοσύνη y sus respectivos derivados, pero también moral. Un ejemplo que combina estos dos últimos elementos es el adjetivo πονηρός, que suele usarse para designar a personas “viles”, pero también “pobres” o de “bajo origen” (no siempre pobres en términos económicos).

Finalizadas las cuestiones introductorias, en el Capítulo 3 se abordó la cuestión de la situación material y cívica de los ciudadanos “pobres” de Atenas. Una categoría en la que, en época clásica, como hemos defendido, se incluirían los *thetes*, así como el sector más bajo de los *zeugitai* (poseedores de propiedades por valor aproximado de 3,6-5,4 ha) y posiblemente también propietarios algo más “acomodados” (con parcelas por valor de 6-8 ha).

Las actuaciones primero de Solón y de los Pisistrátidas, posteriormente, favorecen en Atenas el surgimiento de una identidad “cívica” de la que serán partícipes los sectores más humildes de la población, así como la paulatina integración de estos últimos en una ciudadanía en proceso de construcción y articulación; hechos que hacen posible la actuación independiente y autónoma del pueblo en los acontecimientos inmediatamente anteriores al ascenso de Clístenes y de sus reformas. Tales reformas, por su parte, entre las que se incluyen la división de las tribus en demos, la instauración de la filiación por demos o la ley del ostracismo, propician, a su vez, la integración “orgánica” entre campo y ciudad, abriendo la posibilidad a una inserción activa de los labradores en la vida política y restringiendo la

influencia de los *aristoi* a nivel local. Al mismo tiempo se produce la integración de extranjeros y “esclavos metecos” (Arist. *Pol.*,1275b 36-7), posiblemente *thetes* excluidos de la ciudadanía con el *diapshaphismos* previo a Clístenes. Todas estas transformaciones tienen lugar bajo la consigna de “libertad”, una libertad que se manifiesta en el ámbito de la participación política y de la integración cívica mediante la isonomía, pero que también se expresa en el plano mítico y cultural a través del mito “reinventado” de la autoctonía, en el que la figura de Teseo cobra fuerza como héroe nacional.

La llegada del s. V a.C., y en especial la creación de la flota por Temístocles, no solo ofrece a los *thetes* nuevas oportunidades laborales (ya fuera en la misma flota y/o en actividades vinculadas al sector naval), sino que los encumbra ideológicamente como vencedores de Salamina. El protagonismo de los *thetes* como “garantes” del poderío naval de Atenas se acentúa tras la creación de la Liga de Delos y su posterior conversión en *arche* ateniense. Todo esto en un contexto que viene marcado también por las reformas de Efilates y de Pericles, en el que se refuerza el papel de la *Boule*, de la Asamblea y de los tribunales, a la vez que tiene lugar la apertura de las magistraturas para los *zeugitai* y puede que también para los *thetes*. Junto a estas medidas, destinadas a fomentar la participación política del *demos* en las instituciones, la Atenas de Pericles destaca igualmente por la introducción de las primeras formas de *misthos* público, que además de contribuir al objetivo anterior, ayudan a reducir la influencia del patronazgo personal en la *polis*. A ello hay que sumar el desarrollo de todo un programa de obras públicas incentivado por el propio Pericles, que dará sustento a una gran masa de población (ciudadana y no ciudadana).

Frente a estas medidas que contribuyen al sostenimiento financiero de los más pobres, así como a hacer efectiva la inclusión cívica de estos a través de la participación política en las instituciones de la *polis*, el establecimiento de la ley de ciudadanía de Pericles se convierte en un nuevo marco de redefinición, pero también de exclusión cívica, como atestigua la expulsión de buena parte de los individuos que habrían acudido al reparto de trigo de Psamético (*ca.* 445/4 a.C.), por encontrarse inscritos fraudulentamente en la ciudadanía, y cuya extracción socioeconómica sería probablemente muy baja.

Con el cambio de siglo, sin embargo, comienzan a aparecer ciertas evidencias que apuntan a una posible y paulatina erosión de la situación socioeconómica y jurídica de los ciudadanos más pobres.

En primer lugar, y partiendo de una serie de ponderaciones sobre las estimaciones que diferentes autores han realizado de la distribución de la riqueza en los ss. V-IV a.C., se

observa una mayor concentración de la propiedad en manos de los ciudadanos más ricos en este último siglo, pero también –y esto es clave– en las del campesinado más “acomodado”. De este modo, el “empeoramiento” de las condiciones del campesinado ático en el s. IV a.C. más que como el resultado de un supuesto incremento de la concentración de la propiedad por los más ricos, se interpreta aquí como el resultado de un cambio en la distribución de aquella a nivel interno del campesinado.

En segundo lugar, comparando las oportunidades que la Atenas del s. IV a.C. ofrece a sus ciudadanos más pobres para su sostenimiento frente al siglo anterior, se pone de relieve que, a pesar de que en esos momentos se reasumen o se asumen nuevas formas de *misthos* público, el monto asignado se mantiene, por lo general, estable (a excepción del *misthos* para la Asamblea, aunque su incremento no se produce hasta el último cuarto de siglo, coincidiendo con el periodo de bonanza económica que se atribuye a la época de Licurgo). Todo ello, en un contexto, como se ha visto, de ascenso de los precios y del nivel de vida en general, que hace preguntarse hasta qué punto estas formas de *misthos* serían igual de efectivas que en la centuria previa.

Asimismo, y a pesar de que la población de Atenas se reduce notablemente tras la guerra (aunque es posible que esta pérdida poblacional se viera en parte contrarrestada por el retorno de los clerucos), la derrota ante Esparta y la consiguiente pérdida del Imperio, conlleva también una reducción en las oportunidades que la *polis* ofrece para mantener a los sin tierra o aquellos con pocas propiedades (parte de los cuales podrían ser estos clerucos retornados). De igual modo, y si bien la constitución de la Segunda Liga Marítima ateniense supone, en cierta medida, una materialización de las aspiraciones “imperialistas” de Atenas, la naturaleza de esta, así como las premisas sobre las que se asienta difieren de la anterior Liga de Delos. Para empezar, porque su decreto fundacional prohíbe explícitamente a los ciudadanos atenienses adquirir tierra cultivable en el territorio de los aliados e imponer cargas a los miembros de la Confederación. Tales prescripciones tienen dos consecuencias fundamentales: la mayor dependencia de la fiscalidad interna y el cierre –al menos hasta la década de los cuarenta y con la excepción de Lemnos, Imbros y Esciros– de una vía de promoción socioeconómica especialmente atractiva para los ciudadanos pobres.

Las opciones de empleo en la *polis* también se reducen. Hasta la época de Licurgo no se encuentran programas constructivos equiparables a los de Pericles, además de que el programa licurgeo descansa en gran medida en contribuciones privadas. En cuanto a la industria naval y a la flota, la drástica reducción de esta última tras la guerra del Peloponeso

pudo haber tenido consecuencias importantes en las primeras décadas del s. IV, aunque la situación mejora desde fines de los años setenta, cuando se inicia un nuevo programa constructivo naval. La propia flota sigue siendo una fuente importante de empleo para los ciudadanos pobres; no obstante, algunas fuentes apuntan a un incremento de las dificultades para completar las tripulaciones, cuestión que podría haber estado relacionada no tanto con el descenso de los *thetes* como con la mayor irregularidad en el cobro del *misthos*.

Como consecuencia de las circunstancias descritas, el ciudadano pobre o empobrecido se ve obligado a recurrir, posiblemente, y cada vez con más frecuencia, al arrendamiento de tierras en condiciones precarias y/o al trabajo por un *misthos*, cuando no a endeudarse –con retorno a posibles situaciones de esclavitud encubierta– y a depender cada vez más –económica y socialmente– de los ricos y poderosos de la *polis*.

La renovación del trabajo por un *misthos* se produce, además, en un contexto en el que, desde visiones oligárquicas, se conecta la “necesidad de trabajar” –y, en especial de “trabajar para otro” – con la esclavitud. Así, frente a la idea democrática de “libertad”, los sectores oligárquicos desarrollan una concepción propia, en la que ser “verdaderamente libre” implica, entre otras cosas, no estar obligado a trabajar. Desde esta perspectiva, la condición material de los *penetes*, en tanto que implica la necesidad de trabajar en beneficio de otra persona, se convierte en un obstáculo insalvable para su participación en la *politeia*. En un momento, además, en el que el “pobre”, debido a su precariedad económica y a su dependencia de los más ricos de la *polis*, comienza a ser identificado con el *ptochos*. *Ptochos* que, a su vez, es representando, como vimos en los Capítulos 6 y 7, como el paradigma del “no libre”, en tanto que dominado por sus pasiones y dependiente de la voluntad de otros para subsistir.

En un ambiente como este, no sorprende, por tanto, que surjan propuestas, como las de Formisio para restringir la ciudadanía o que la pobreza de un individuo se convierta en un elemento que permite poner en duda su pertenencia a la ciudadanía, como ejemplifica el caso de Euxiteo en el *Contra Eubúlides* de Demóstenes. Este progresivo debilitamiento del estatuto cívico de los miembros más pobres del *demos* se materializa finalmente en los censos de Antípatro (322/1 a.C.) y Demetrio de Falero (*ca.* 317/6 a.C.) que suponen la expulsión de los más pobres del cuerpo cívico.

El Capítulo 4, por su parte, ponía el foco en los espacios de la pobreza; una cuestión que se ha abordado partiendo de la concepción del espacio (doméstico, laboral, cultural, funerario y de exclusión social) como una construcción social y cultural.

Por lo que respecta al hábitat, se ha visto que existe una discrepancia entre las descripciones ofrecidas por la literatura del s. IV y posterior y las evidencias que proporcionan la arqueología y la epigrafía sobre la arquitectura doméstica. Esta discrepancia puede explicarse como resultado de una instrumentalización retórica, donde la alegada sencillez de las moradas de los gobernantes de Atenas del s. V se convierte en un elemento más de crítica política a los gobernantes del momento, a los que se presenta como la antítesis del ideal democrático de la “moderación”. Así, y aunque no puede negarse que las diferencias entre las viviendas se acrecientan en el s. IV a.C., determinados elementos permiten ya distinguir en la centuria previa entre hogares más acomodados y hogares de individuos más pobres. Entre tales elementos se encuentran: las diferencias en las plantas y el tamaño de las casas, la decoración, la “reutilización” o “reaprovechamiento” de otras estructuras (caso de la vivienda de Ano Siphai), la posible ubicación de la vivienda (aunque vimos que, en Atenas, los ricos atenienses también disponían de casas en el humilde “barrio” de Mélita) o el precio de aquella (que pueden dar una pista sobre los potenciales propietarios o inquilinos, aunque, como comentamos, hay que ser precavidos con estas cuestiones).

En relación con esto último, se plantea la posibilidad de ver en el arrendamiento de viviendas “modestas” y, en especial, de cuartos en viviendas múltiples (*synoikiai*), donde los miembros de la unidad familiar vivirían posiblemente hacinados, un síntoma de pobreza. A todo esto, se suma la convivencia de ciertas actividades productivas, evidenciadas por la literatura y la arqueología, normalmente atribuidas y practicadas por individuos “pobres”. También los *katagogia* u “hospederías” podrían proporcionar alojamiento –si bien no de manera exclusiva– a individuos sumidos en la miseria extrema o equiparados a estos; función que, de hecho, parecen haber desempeñado estas estructuras en la Tardoantigüedad.

Junto a los emplazamientos anteriores, ciertos ambientes, como chozas, puertas, umbrales, baños públicos, santuarios, cuevas y tumbas, se presentan, de igual modo, como espacios “provisionales” de vivienda. Además de su temporalidad, estos espacios comparten el hecho de estar conectados con la pobreza extrema (entendida esta en su sentido amplio) y de comportar, en su mayoría, un simbolismo nada desdeñable, al evocar la situación de “miseria”, “aislamiento”, “liminalidad” e, incluso, “muerte social” de sus moradores.

El análisis de los “lugares de trabajo” de los pobres, por su parte, ponía de relieve, en primer lugar, la dificultad de diferenciar en el mundo griego entre vivienda y espacio productivo, aunque, como se ha visto, ciertas actividades se llevaban a cabo fuera del ámbito doméstico propiamente dicho. Entre estos espacios de trabajo destacan las denominadas

“casas-taller”, como la Casa de Simón el Zapatero, las Casas de Mición y Menón y las Casas C y D, ubicadas en el ágora y en el Distrito Industrial de Atenas, respectivamente. Este tipo de instalaciones serían regentadas –aunque no exclusivamente– por pequeños y/o medianos artesanos de estatus ciudadano y en ellas podrían trabajar –y residir–, además de metecos y esclavos, otros ciudadanos más pobres en calidad de jornaleros o asalariados.

Junto a este tipo de emplazamientos, destacan también los *kapeleia* (que hacen las veces de tiendas, tabernas y lugares de sociabilidad y de prostitución), y en los que mujeres –pobres, en su mayoría, aunque no necesariamente y, posiblemente, no mayoritariamente ciudadanas– aparecen involucradas en el desempeño de este tipo de actividades.

A los espacios de trabajo mencionados, se suman también aquellos en los que se lleva a cabo la práctica de la mendicidad, bien “disfrazada” o en forma de petición de trabajo (tal es el caso de los desempleados que deambulan por el *kolonos agoraios*), bien “sin disfraz”. Esta última forma de mendicidad se ejerce principalmente en lugares de paso y bastante concurridos, como las puertas y umbrales de las casas, el simposio y los templos y santuarios; espacios, todos ellos, frecuentados también por otros “charlatanes”, como los *agyrtaí* y demás sacerdotes mendicantes.

Por lo que respecta al ámbito cultural, se analizó, en primer lugar, la relación entre la figura del mendigo (y otras figuras próximas) con espacios como el *Theseion* y el altar de las *Semnai Theai*, tanto en la “realidad”, como en el mito (caso de Edipo). Asimismo, y relacionado con esto, se planteó, en segundo lugar, la posibilidad de que, Zeus (*Xenios*, *Hikesios*, etc.), en calidad de protector y/o “libertador” de individuos “pobres” y/o de “estatus bajo” y garante de la seguridad de los suplicantes, pudiera actuar indirectamente como protector de los *ptochoi*, a pesar de que no exista mención alguna a la manifestación de este dios como Zeus *Ptochios*. En tercer y último lugar se hizo mención al vínculo especial que mantienen los mendigos con la diosa Hécate, quien se erige como protectora de estos, y con la que aquellos comparten ciertos espacios caracterizados por su liminalidad.

Tras aproximarnos a los espacios de culto, analizamos también en este capítulo el espacio funerario. En este sentido, comentamos que, al igual que ocurre con el hábitat, el estudio de la pobreza en este tipo de espacios plantea problemas desde el punto de vista del registro arqueológico, especialmente en el s. V a.C. No obstante, y a pesar de las dificultades para catalogar una determinada tumba como la tumba de un “pobre”, ciertos enterramientos son susceptibles de indentificarse como tales, como los citados del Falero o los del zapatero Jantipo y el broncista Sósino (aunque quizá este último no fuera ciudadano). La pobreza de

las tumbas del Falero contrasta, no obstante, con los relieves de las estelas destinadas a conmemorar a estos dos últimos artesanos, poniendo en evidencia, así, las diferencias socioeconómicas que existirían dentro de los propios *penetes* y que se hacen visibles incluso tras la muerte. Este hecho queda evidenciado igualmente por la variación en el precio de las sepulturas, de modo que, si bien los enterramientos más costosos quedarían por lejos fuera del alcance de los *thetes* y, sobre todo, de los más humildes de este grupo, aquellos sí que podrían acceder a enterramientos más humildes. Es posible también que, junto a los caídos en batalla, aquellos ciudadanos que, por su pobreza, no pudieran costearse los gastos del funeral y del sepulcro, fueran enterrados a expensas públicas, aunque nada se sabe de la suerte de aquellos mendigos errabundos que no pertenecieran a ningún *demos* de Atenas.

La última cuestión que se trató en este capítulo fue la del espacio como elemento de exclusión para el ciudadano, en el plano físico, pero también del imaginario. En este sentido, se argumentó que la representación del *ptochos* en espacios liminares sirve para remarcar su situación ambigua en la *polis*; mientras que la propuesta platónica de expulsar a los mendigos del ágora de su ciudad ideal (esto es, del núcleo de la vida política) no puede separarse de un contexto en el que la pertenencia a la ciudadanía de una parte del *demos*, en concreto, de su sector más pobre, está siendo cuestionada. Dentro de este análisis del espacio como elemento de exclusión se hizo también mención a la situación del *atimos* (quien puede verse en la pobreza como resultado de su condena y con cuya condición se asimila en ciertos momentos a los más pobres), a quien presuntamente se le prohibiría el enterramiento en el suelo patrio y su entrada, como otros “impuros”, en determinados edificios y santuarios del ágora y otros templos cívicos.

El espacio actúa, pues, a la vez como un elemento de inclusión, pero también de exclusión para los más pobres, que al mismo tiempo y por estos mismos motivos, contribuye a moldear en cierto modo su “identidad”.

En el Capítulo 5, por su parte, analizamos los recursos y las estrategias de las que disponían o podían poner en marcha los ciudadanos pobres o empobrecidos para mitigar su situación. Si bien, como señalamos, la mayoría de los autores modernos niega la existencia de cualquier tipo de asistencia a los necesitados en este marco (apoyándose para ello en una serie de fuentes que transmiten una imagen negativa de la pobreza y de la mendicidad), en este trabajo hemos defendido la presencia de una cierta “conciencia social”, en la que no subyace únicamente –aunque no se niega que esta sea importante– la idea de reciprocidad. Esta “conciencia social” resulta visible, por ejemplo, en la importancia que la pobreza tiene en

el discurso político y en las representaciones teatrales en época clásica como instrumento para evocar la “piedad” de la audiencia. La introducción de la *misthophoria*, y en particular de las pagas para huérfanos y mutilados de guerra (aun teniendo presente el componente político del *misthos*), supone el desarrollo en la Atenas democrática de un sistema de “protección” o “ayuda estatal”, que además de una mínima redistribución del dinero público, garantiza, parafraseando a D. Plácido (1989:16): “[...] la satisfacción de los [ciudadanos] más necesitados, dentro de un sistema solo comprensible en la ciudad antigua”.

Tras detallar las diferentes formas de *misthos* público que se establecen en época clásica, remarcamos la importancia de la *misthophoria* a la hora de fomentar la participación política activa y efectiva de los sectores más pobres del *demos*, al proporcionarles un sustento financiero que ayudaría a completar los ingresos familiares, cuando no se erigiría en la única fuente de recursos del *oikos*, lo que a su vez se traduciría en una mayor autonomía del *demos* frente a los poderosos de la *polis*. Por lo que respecta a las ayudas a huérfanos y mutilados de guerra, se comenzó haciendo alusión a la *diobelía* y a la problemática que la acompaña, incluyendo la posibilidad de que se tratara de un fondo para asistir a los ciudadanos más necesitados. A continuación, se habló de la asistencia a los huérfanos y del papel desempeñado por el arconte, el tutor y otras figuras no muy bien conocidas, como los *orphanophylakes* (o “guardianes de los huérfanos”) y los *orphanistai*. Se señaló también que el sostenimiento financiero de los huérfanos “a expensas públicas” estaría reservado únicamente para los hijos de aquellos caídos en combate, aunque no está claro si de esto se beneficiarían solo los huérfanos varones o si la ayuda se extendería igualmente a las huérfanas. Esto enlaza con otra cuestión tratada aquí brevemente, que es el de la asistencia a las viudas y, concretamente de las viudas encinta de ciudadanos muertos en combate y que, aunque reglada por ley, parece restringirse al ámbito familiar. Posteriormente, se hizo referencia a la ayuda económica para los mutilados y a las particularidades de esta asignación. En concreto, se argumentó que la pobreza de su beneficiario era un requisito indispensable para poder recibir dicha prestación y se planteó la posibilidad de que no solo los inválidos de guerra, sino también otros *adynatoi* de nacimiento pudieran beneficiarse de aquella. Finalmente, se reservaron unas pocas líneas para hablar de la figura del “médico público”, un personaje caracterizado con frecuencia en la literatura por su propia pobreza, y quien, a cambio de un *misthos* pagado por la *polis*, ofrecería sus servicios a todos los ciudadanos (y puede que también a otros habitantes de Atenas), aunque serían los más necesitados los que más se beneficiarían de esta institución.

Junto al *misthos* de procedencia pública, en este Capítulo 5 se abordó también la cuestión de la dependencia como forma de “protección” en situaciones precarias o ante la amenaza de la miseria. En este sentido, y después de explicar brevemente qué se entiende por relaciones de “patronazgo” en la Atenas clásica, se analizó la pervivencia de este tipo de prácticas y las medidas destinadas a reducir su impacto desde la Atenas anterior a Solón hasta la época clásica. En concreto se hizo hincapié en la contraposición entre el patronazgo de Cimón y las medidas puestas en funcionamiento por Pericles. A continuación, se abordó el tema del “retorno” a fórmulas de dependencia en el s. IV a.C. y su puesta en relación con el empobrecimiento de una parte del *demos*, que se vuelve ahora hacia el trabajo por un *misthos* (en un contexto en el que, como ya indicamos, trabajar para otro era visto como un síntoma de esclavitud), pero también hacia la evergesía de los ricos. Una evergesía privada que genera dependencias económicas y sociales, aunque muchas veces estas se camuflen bajo fórmulas de amistad y agradecimiento. No en vano, se observa cómo a lo largo del s. IV el mantenimiento del sistema de liturgias empieza a generar cierto malestar entre los sectores más poderosos de la *polis* y cómo las propias liturgias, concebidas originalmente como un “servicio público”, comienzan a ser presentadas como “actos de generosidad individual”.

Frente a estas formas de “ayuda externa”, bien “pública” o “privada”, los pobres desarrollaron igualmente estrategias “internas” o de tipo “horizontal” para hacer frente a su situación. En concreto se señalaron tres tipos de estrategias: de producción y consumo, relaciones sociales entre “iguales” y de control demográfico familiar (excluyendo las prácticas de control de natalidad). Dentro del primer grupo, se aludió a la dispersión o fragmentación de las tierras de cultivo, la diversificación de la producción, el almacenaje y el consumo de alimentos de “sustitución” o de “crisis”. Por lo que respecta a las estrategias que se fundan en vínculos sociales entre “iguales”, se señaló la importancia de las relaciones entre parientes, vecinos y amigos, especialmente en caso de necesidad o de emergencia y los problemas que este tipo de vínculos recíprocos podían plantear para los *ptochoi*. Unas pocas líneas fueron dedicadas al *eranos*, un tipo de préstamo “amistoso” y teóricamente libre de crédito, aunque susceptible de generar y/o enmascarar relaciones de dependencia. Finalmente, y entre las estrategias para limitar el crecimiento del *oikos*, se hizo mención a la exposición de infantes y la problemática de entender esta como una “práctica propia de pobres”, la venta en esclavitud o la prostitución de hijos y parientes femeninos (antes de las reformas de Solón y quizá enmascarada en momentos posteriores), o la “expulsión” temporal o definitiva de algún miembro de la familia (ya fuera enviando a los niños a casa de familiares o amigos como

aprendices o fomentando la contratación de los jóvenes como mercenarios, remeros o pastores).

Aunque la cuestión de las percepciones de la pobreza estaba ya presente en cierta medida en otras partes de este estudio, es en el Capítulo 6 donde se ha tratado en detalle la representación literaria del *ptochos*. Elementos como el hambre, que se manifiesta en una delgadez extrema, pero también en prácticas como el parasitismo (cuestión que se abordó en la segunda sección, al hablar de la representación moral), la vestimenta sucia y harapienta y la fealdad, unida a la debilidad y a la vejez, conforman, como se ha visto, la imagen “externa” de esta clase de individuos. Por su parte, el retrato moral del *ptochos* presenta a este como un pedigüeño, voraz y adulador (próximo, por tanto, a la figura del *kolax* y del parásito de la comedia nueva), así como un impertinente y un mentiroso (lo que no implica que este sea buen orador o que, en ocasiones, pronostique cosas verdaderas). Esta imagen, a primera vista negativa, pero que en realidad se presenta como compleja y ambigua, es la que convierte al *ptochos*, como se ha comentado, en un recurso literario de primer orden, que permite, por igual, evocar desprecio, piedad o risa, y servir, incluso, a la crítica política.

Relacionado con el Capítulo 6, se encuentra el Capítulo 7, en el que se ha tratado de la imagen negativa de la pobreza desde la perspectiva de la “estigmatización” y “criminalización social”. Esta cuestión enlaza, como vimos, con la noción de “cultura de la pobreza” de O. Lewis, la cual hunde sus raíces en la noción de “pobreza indigna” de los teóricos del s. XVIII, retomada luego por Marx en la figura del “*lumpen* proletariado”, y contrapuesta a una supuesta “pobreza digna”, adaptada y trabajadora. Tal perspectiva es la que adopta también L. Cecchet a la hora de explicar el binomio *penia-ptochēia* en la antigua Atenas. Para esta autora, los atenienses distinguirían entre una “buena pobreza” o una “pobreza activa” (que ella identifica con la *penia*) a una “mala pobreza” o “pobreza inactiva” (que conecta con la *ptochēia*). Aunque no exenta de valor, la propuesta de Cecchet, como argumentamos, resulta demasiado reduccionista, en tanto que no considera, por ejemplo, la imagen negativa que también existe de la *penia*.

Teniendo en cuenta las cuestiones anteriores, nuestro enfoque en el citado capítulo ha estado puesto en el modo en el que esa idea negativa de la pobreza y, en especial, aunque no exclusivamente, de la pobreza extrema, podría haber conducido a una criminalización y estigmatización del fenómeno. Resultado de esta criminalización del pobre y de su pobreza sería la representación de aquel como un individuo violento (cuya ira se dirigía contra toda suerte de sujetos, aunque el tipo de violencia que este podía ejercer dependía del estatus del

individuo al que este se enfrentaba, dependiendo casi siempre de otros para dar cumplimiento a la misma) y/o como delincuente o criminal (“holgazán”, “ladrón de poca monta” y “timador”).

Frente a esta representación del pobre como violento y criminal, otras fuentes muestran una imagen totalmente opuesta del pobre, ahora como objeto de violencia debido a su propia pobreza. Dicha imagen, como se ha comentado, puede ponerse en relación con la progresiva degradación de la situación material de los ciudadanos más pobres de Atenas, que conduce a la caída en situaciones de dependencia y se refleja también en una paulatina erosión de su condición jurídica. Asimismo, la imagen de un individuo, al que se presenta como “pobre” y violentado por un sujeto rico y poderoso de la *polis*, se constituye en una estrategia retórica efectiva para ganarse el favor de la audiencia.

En definitiva, y retomando las palabras con las que se iniciaban estas conclusiones, lo que este estudio ha puesto de relieve –y que puede que sea, además, uno de sus puntos fuertes– es la importancia que tiene entender la pobreza como un fenómeno multidimensional. Un fenómeno cuyas diversas facetas se imbrican entre sí, dotándose de sentido mutuo, a la vez que dando sentido a todo el universo político, social, económico y cultural en el que este se manifiesta y se trata de estudiar.

Estrechamente relacionado con lo anterior, y no menos importante, es el hecho de reconocer la existencia de diversas “realidades” de la pobreza en la Atenas clásica. De este modo, y aunque la concepción de “pobreza” griega puede resultar bastante vaga y difusa (Cap.2), se reconocen en ella realidades socioeconómicas muy diversas (Cap.3 y 4), que impiden concebir a los pobres como un mero bloque homogéneo. Un claro ejemplo, lo encontramos en las estelas funerarias del broncista Sósino y del zapatero Jantipo, que contrastan claramente con las tumbas del Falero y con la situación de aquellos que, por su pobreza, no podrían permitirse siquiera el más sencillo de los sepulcros (Cap.4). Lo mismo que ocurre con la “realidades” se aplica también para las “percepciones”, “imágenes” y/o “representaciones sociales” de la pobreza. Como se ha visto, *penia* y *ptocheia* son percibidas y representadas de formas diversas y aparentemente contradictorias en la Atenas clásica. Aunque, por lo general, la *penia*, suele ser concebida de manera más “positiva” que la *ptocheia*, ello no explica por entero las diferencias existentes en tales percepciones y representaciones. Otros factores, por tanto, han de ser considerados: la diversa concepción del trabajo –como actividad propia del ciudadano “honrado” o como tarea que equipara a este con el esclavo–, la identificación de la pobreza con el ideal democrático de la “moderación”, la

existencia de una cierta “conciencia social”, la crítica oligárquica a la democracia, etc. (Caps. 2, 3, 5 y 7).

Junto a la multidimensionalidad del fenómeno, y de sus realidades y percepciones, el dinamismo de del fenómeno pobreza es otro aspecto que se ha puesto en evidencia en la presente investigación. Un dinamismo que no solo afecta a las “realidades” del fenómeno (Cap.3), sino también a las “percepciones” o “representaciones sociales” del mismo. Así, y aunque la imagen literaria arquetípica del *ptochos* se mantenga prácticamente invariable desde los poemas homéricos hasta fines de época clásica, la intención que subyace tras su representación varía en función del momento, del género y del autor (Caps. 6 y 7).

Por último, y aunque este trabajo parte de una distinción práctica entre “realidades” (Parte II) y “percepciones” y “representaciones” de la pobreza (Parte III), cabe llamar la atención sobre un hecho que se ha puesto de relieve a lo largo del mismo, que es la dificultad –cuando no la imposibilidad– de establecer una distinción neta entre “realidad” y “percepción” o “representación”. Una cuestión que ha quedado particularmente patente al hablar de ciertos espacios de hábitat que, sin obviar su componente real, presentan un claro matiz simbólico que acentúa la posición liminal de aquellos que los ocupan.

Este estudio concluye, así, con la esperanza de haber podido arrojar algo de luz sobre esos “héroes oscuros”, como los calificaba en su momento Victor Hugo, cuyas palabras, con las que se iniciaba la Introducción de este libro, dan ahora cierre al mismo:

“La vida, la desgracia, el aislamiento, el abandono, la pobreza, son campos de batalla que tienen sus héroes; héroes oscuros, pero más grandes a veces que los héroes ilustres [...]”

BIBLIOGRAFÍA

- AA.VV. (2014). *Global Index Hunger 2014. The challenge of hidden hunger*. Bonn: IFPRI.
Recuperado el 29 de septiembre de 2019 de:
<http://ebrary.ifpri.org/utills/getfile/collection/p15738coll2/id/128360/filename/128571.pdf>
- Abel-Smith, B., Townsend, P. (1965). *The poor and the poorest. A new analysis of the Ministry of Labour's Family Expenditure Surveys of 1953-54 and 1960*. London: Bell & Sons.
- Abric, J.-C. [1994] (2004). *Prácticas sociales y representaciones*. (Trad. de J. Dacosta Chevrel y F. Flores Palacios). México DF: Coyoacán.
- Acton, P. (2014). *Poiesis. Manufacturing in classical Athens*. Oxford: Oxford University Press.
- ___ (2016). Industry structure and income opportunities for households in classical Athens. En E.M. Harris, D.M. Lewis y M. Woolmer (eds.), *The ancient Greek economy...* (pp. 149-165). New York, NY: Cambridge University Press.
- Adkins, A.W. (1972). *Moral values and political behaviour in ancient Greece: from Homer to the end of fifth century*. London: Chatto & Windus.
- Aguilar, A.G. (2016). Espacios de pobreza en la periferia urbana y suburbios interiores de la Ciudad de México: Las desventajas acumuladas. *EURE*, 42(125), 5-29.
- Aguilar, R.M. (2003). La figura de Télefo en la literatura y en el arte griegos. *CFC(G)* 13, 181-193.
- Ahrens Dorf, P.J. (2009). *Greek tragedy and political philosophy. Rationalism and religion in Sophocle's Theban plays*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Alavi, H. (1973). Peasant classes and primordial loyalties. *JPS*, 1, 23-62.
- Alcock, S.A. (1991). Tomb cult and the post-classical polis. *AJA*, 95(3), 447-467.
- Alexandri, O. (1970). 3e ephoreia klasikon arkhaiotiton. *AD*, 25(2), 40-91.
- Allen, D. (2000). *The world of Prometheus. The politics of punishing in democratic Athens*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Allen, P., Neil, B., Mayer, W. (2009). *Preaching poverty in late Antiquity: perceptions and realities*. Leipzig: Verlagsanstalt.
- Almeida, J.H. (2003). *Justice as an aspect of the polis idea in Solon's political poems: a reading of the fragments in light of the researches of new classical archaeology*. Leiden: Brill.

- Aloni, A. (1989). *L'aedo e i tiranni: ricerche sull'Inno omerico a Apollo*. Roma: Edizioni dell'Ateneo.
- Amandry, P. (1984). L'Antre corycien II. *BCH Suppl.*, 9, 27-155.
- Amigues, S. (1988). Quelques légumes de disette chez Aristophane et Plutarque. *JS*, 3(1), 157-171.
- Amit, M. (1962). The sailors of the Athenian fleet. *Athenaeum*, 40, 157-178.
- ___ (1965). Athens and the sea: a study in Athenian sea power. *Latomus*, 74.
- Amouretti, M.-C. (1986). *Le pain et l'huile dans la Grèce antique*. Paris: Les Belles Lettres.
- ___ (1999). Les ressources végétales méconnues de la *chora*. *BCH Suppl.*, 34, 357-369.
- Anderson, M.A. (2012). *Hospitals, hospices and shelters for the poor in Late Antiquity*. Tesis doctoral, University of Yale, New Haven, CT.
- Ando, H. (1988). A study of servile peasantry of ancient Greece: centering around *hectemoroi* of Athens. En T. Yuge y M. Doi (eds.), *Forms of control and...* (pp. 323-331). Leiden: Brill.
- Andreades, A.M. [1928] (1933). *A history of Greek public finance*. (Trad.de C.N. Brown). Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Andreyev, V.N. (1974). Some aspects of agrarian conditions in Attica in the fifth to third centuries B.C. *Eirene*, 12, 5-46.
- Androutsopoulos, G.D. (1972). *The Amphiaraeion of Oropos: a contribution to the interpretation of its monuments*. Athens: Franz Steiner Verlag.
- Andrzjewski, S. (1954). *Military organization and society*. London: Routledge.
- Annequin, J. (1998). Recherches sur l'esclavage et la dépendance. Chronique 1998. *DHA*, 24(2), 167-187.
- Ansart, P. [1970] (1972). *Sociología de Saint-Simon* (Trad. de J. Melendres). Barcelona: Península.
- Arafat, K., Morgan, C. (1989). Pots and potters in Athens and Corinth: a review. *OJA*, 8(3), 311-346.
- Araya Moya, J., Sierra Cisternas, D. (2002). *Influencia de factores de riesgo social en el origen de conductas delincuenciales. Índice de vulnerabilidad social-delictual*. Chile: División de Seguridad Ciudadana del Gobierno de Chile.
- Arnaoutoglou, I. (1993). Pollution in the Athenian homicide law. *RIDA*, 40, 109-37.
- Arnaud, P. (1969). *Sociologie de Comte*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Arnott, W.G. (1968). Studies in comedy I: Alexis and the parasite's name. *GRBS*, 9(2), 161-168.

- ___ (1970). 'Phormio parasitus'. A study in dramatic methods of characterization.
- ___ (1996). *Alexis. The fragments. A commentary*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Arnould, D. (1992). Ploutos et pénia dans la poésie lyrique, élégiaque et iambique archaïque. En M. Woronoff (Ed.), *Rencontres avec l'antiquité classique II: L'univers épique* (pp.157-171). Paris: Les Belles Lettres.
- Assan Libé, N. (2017). *Mendiants et mendicité dans la littérature grecque archaïque et classique*. Tesis doctoral, Paris, Paris 4.
- ___ (2020). Un mendiant pour les uns, un allié pour les autres. Mendicité, supplication et hospitalité dans l' Œdipe à Colone de Sophocle. En É. Helmer (dir.), *Mendiants et mendicité...* (pp. 91- 117). Paris: Garnier.
- Atkins, M., Osborne, R. (Eds.). (2006). *Poverty in the Roman world*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Atkinson, A.B. (1998) Social exclusion, poverty and unemployment. En A.B. Atkinson y J. Hills (Eds.), *Exclusion, employment and opportunity*. London: Centre for Analysis of Social Exclusion.
- Ault, B.A. (2005). Housing the poor and the homeless in ancient Greece. En B.A. Ault y L.C. Nevett (eds.), *Ancient Greek houses and households...* (pp.140-159). Philadelphia, PA: Penn Press.
- ___ (2007). *Oikos and Oikonomia: Greek houses, households and the domestic economy*. En R. Westgate, N.R.E. Fisher y J. Whitley (eds.), *Building communities: house settlement and society in the Aegean and beyond. Proceedings of a conference held at Cardiff University* (pp. 259-265). London: British School at Athens.
- ___ (2016). Building Z in the Athenian Kerameikos: house, tavern, inn, brothel? En A. Glazebrook y B. Tsakirgis (eds.), *Houses of ill repute: the archaeology of brothels, houses, and taverns in the Greek world* (pp. 75-102). Philadelphia, PA: Penn Press.
- Ault, B.A., Nevett, L.C. (1999). Digging houses: archaeologies of classical Greek and Hellenistic domestic assemblages. En P. Allison (Ed.), *The archaeology of household activities* (pp.43-56). London: Routledge.
- Ault, B.A., Nevett, L.C. (Eds.). (2005). *Ancient Greek houses and households: chronological, regional and social diversity*. Philadelphia, PA: Penn Press.
- Aurell, J. (2005). *La escritura de la memoria: de los positivismos a los postmodernismos*. Valencia: Publicacions de la Universitat de Valencia.

- Austin, M., Vidal-Naquet, P. (1972). *Economies et sociétés en Grèce ancienne*. Paris: A. Colin.
- Avramović, S. (2010). Katoikodomeö in Isaeus, VIII 41 Imprisonment, hybris and atimia in Athenian Law. *ZRG*, 127(1), 261-274.
- Avezzù, E. (1989). Il ventre del parassita: identità, spazio e tempo discontinuo. En O. Longo y P. Scarpi (Eds.), *Homo edens. Regimi, miti e pratiche dell'alimentazione nella civiltà del Mediterraneo. Vol.1* (pp. 235-240). Milano: Diapress.
- Ayala, L., Ruiz-Huerta, J. (Dir.). (2018). *Tercer Informe sobre la Desigualdad en España*. Fundación Alternativas. Recuperado el 30 de diciembre de 2021 de: https://www.fundacionalternativas.org/storage/publicaciones_archivos/7bf74f1063903096d6b8d1b84302da1a.pdf
- Ayer, K. (2006). *Measuring worth: Articulations of poverty and identity in the late Roman republic*. Tesis doctoral, Macquarie University, Sydney.
- Baccarin, A. (1990). Olivicultura in Attica fra trasformazione e crisi. *Darch*, 8, 29-33.
- Badian, E. (1993). *From Platea to Potidaea. Studies in the history and historiography of the Pentecontaetia*. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press.
- ___ (1995). The ghost of Empire. Reflections on Athenian foreign policy in the fourth century BC. En W. Eder y C. Auffarth (eds.), *Die athenische Demokratie im 4. Jahrhundertv.Chr. Vollendung oder Verfall einer Verfassungsform? Akten eines Symposium* (pp. 79-106). Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- Bakewell, G.W. (2007). Written lists of military personnel in classical Athens. En C.R. Cooper (Ed.), *Politics of Orality* (pp. 87-101). Leiden: Brill.
- Balme, M. (1984). Attitudes to work and leisure in ancient Greece. *G&R*, 31(2), 140-152.
- Barceló, P. (2021). Revueltas de hambre en las ciudades tardoantiguas. *Comunicación presentada el XI Congreso Internacional Universidad de Zaragoza. La pobreza en el mundo antiguo*. Universidad de Zaragoza, Zaragoza.
- Baumer, L. (2014). 'Où le paysan faisait une pause pour offrir quelque modeste don' –Les sanctuaires ruraux en Grèce: entre pauvreté romantique et réalité archéologique. En E. Galbois y S. Rougier-Blanc (Eds.), *La pauvreté en Grèce ancienne...*(pp. 97-103). Bordeaux: Ausonius.
- Bayliss, A. J. (2011). *After Demosthenes: The politics of Early Hellenistic Athens*. London-New York: Continuum.

Bayón, M.C. (2008). Desigualdad y procesos de exclusión social. Concentración socio-espacial de desventajas en el Gran Buenos Aires y la ciudad de México. *Estud. demogr. urbanos*, 23(1), 123-150.

___ (2009). Oportunidades desiguales, desventajas heredadas. Las dimensiones subjetivas de la privación en México. *ESP.*, 15 (44), 163-198. Recuperado el 20 de mayo de 2019 de: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=13804405>

___ (2013). Hacia una sociología de la pobreza: la relevancia de las dimensiones culturales. *Estud. Sociol.*, 31(91), 87-112.

___ (2015). La construcción del otro y el discurso de la pobreza Narrativas y experiencias desde la periferia de la ciudad de México. *Rev. Mex. Cienc. Polít. Soc.*, 60(223), 357-376.

___ (2012). El 'lugar' de los pobres: espacio, representaciones sociales y estigmas en la ciudad de México. *RMS*, 74(1), 133-166.

Baziotopoulou-Valavani, E. (1994). Ανασκαφές σε αθηναϊκά κεραμικά εργαστήρια αρχαϊκών και κλασικών χρόνων. En W.D.E. Coulson, O. Palagia, T.L. Shear Jr., H.A. Shapiro y F.J. Frost (Eds.), *The archaeology of Athens under the democracy* (pp. 45-54). Oxford: Oxbow Books.

Bearzot, C. (2015). La città e gli orfani. En U. Roberto y A.P. Tuci (Eds.), *Tra marginalità e integrazione. Aspetti dell' assistenza sociale nel mondo greco e romano. Atti delle giornate di studio Università Europea di Roma* (pp. 9-33). Milano: LED.

Beloch, J. (1884a). *Die attische Politik seit Perikles*. Leipzig: B.G. Teubne.

___ (1884b). Zur Finanzgeschichte Athens. *RhM*, 39, 34-64.

Beltrán, A., Sastre, I., Valdés, M. (Dirs.). (2015). *Los espacios de la esclavitud y la dependencia desde la antigüedad. Homenaje a Domingo Plácido. Actas del XXXV Coloquio del GIREA*. Besançon: Presses Universitaires de Franche-Comté.

Bendlin, A. (2007). Purity and pollution. En D. Ogden (Ed.), *A Companion to Greek Religion* (pp. 178-189). Oxford: Blackwell.

Bennet, H. (2006). Genealogies to a past: Africa, ethnicity, and marriage in seventeenth-century Mexico. En E.E. Baptist y S.H. Camp (Eds.), *New studies in the history of American slavery* (pp. 126-147). Athens: University of Georgia Press.

Bergemann, J. (1997). *Demos und Thanatos: Untersuchungen zum Wertsystem der Polis im Spiegel der attischen Grabreliefs des 4. Jahrhunderts v. Chr. und zur Funktion der gleichzeitigen Grabbauten*. München: Biering & Brinkmann.

- Berger, P., Luckmann, T. [1966] (1995). *La construcción social de la realidad*. (Trad. de S. Zuleta). Buenos Aires: Amorrortu.
- Bernabé, A. (1997). Orfeoteleastas, intérpretes, charlatanes: transmisores de la palabra órfica. En M^a.C. Bosch y M^a. A. Fornés (Eds.), *Homenaje a Miguel Dolç. Actes del XII Simposi de la secció catalana i I de la secció balear de la SEEC* (pp. 37-41). Palma de Mallorca: Conselleria d'Educació, Cultura i Esports.
- ___ (2006). *¿Magoi en el Papiro de Derveni: magos persas, charlatanes u oficiantes órficos?* En E. Calderón, A. Morales y M. Valverde (Eds.), *Koinòs lógos. Homenaje al profesor José García López* (pp. 99-109). Murcia: Editum.
- Bernidaki-Aldous, E. (1990). Blindness in a culture of light: especially in the case of *Oedipus at Colonus* of Sophocles. New York, NY: Peter Lang.
- Bernstein, S. (1948). Saint Simon's Philosophy of History. *Science & Society*, 12(1), 82-96.
- Berthelet, Y. (2021). Pobreza, mendicidad, superstición y charlatanería durante la República y el Imperio romano. Algunas reflexiones. *Comunicación presentada el XI Congreso Internacional Universidad de Zaragoza. La pobreza en el mundo antiguo*. Universidad de Zaragoza, Zaragoza.
- Berzosa, C., Santos, M. (2000). *Historia del pensamiento económico. Vol.5. Los socialistas utópicos: Marx y sus discípulos*. Madrid: Síntesis.
- Bettalli, M. (1982). Note sulla produzione tessile ad Atene in età classica. *Opus*, 1, 261-278.
- ___ (1985). Case, botteghe, Ergasteria: note sui luoghi di produzione e di vendita nell'Atene classica. *Opus*, 4, 29-42.
- Billerbeck, M. (1991). *Die Kyniker in der modernen Forschung: Aufsätze mit Einführung und Bibliographie*. Amsterdam: Grüner.
- Billing, L. (21 de marzo de 2018). Graveyard living: inside the "cemetery slums" of Manila. *The Guardian*. Recuperado el 25 de junio de 2019 de: <https://www.theguardian.com/cities/2018/mar/21/cemetery-slums-life-manilas-graveyard-settlements-philippines>
- Billot, M.F. (1993). Antisthène et le Cynosarges dans l'Athènes des Ve et IVe siècles. En M.O. Goulet-Cazé y R. Goulet (Eds.), *Le Cynisme ancien et ses prolongements. Actes du Colloque International du CNRS* (pp. 69-166). Paris: Presses Universitaires de France.
- Bing, J.D. (1976-7). *Lykopodes: a contribution to Athenian military history from Peisistratos to Kleisthenes*. *CJ*, 72, 308-316.

- Blackman, D.J. (1969). The Athenian navy and allied naval contributions in the Pentecontaetia. *GRBS*, 10(3), 179-216.
- Bleicken, J. (1985). *Die Athenische Demokratie*. Paderborn: Schöningh.
- ___ (1987). Die Einheit der athenischen Demokratie in klassischer Zeit. *Hermes*, 115(3), 257-283.
- Blitzer, H. (1990). Koroneika: storage-jar production and trade in the traditional Aegean. *Hesperia*, 59(4), 675-711.
- Block, E. (1985). Clothing makes the man: a pattern in the *Odyssey*. *TAPhA*, 115, 1-11.
- Blok, J.H. (2009). Perikles' Citizenship Law: a new perspective. *Historia*, 58, 141–170.
- ___ (2015). The *diôbelia*: on the political economy of an Athenian state fund. *ZPE*, 193, 87-102.
- ___ (2017). *Citizenship in classical Athens*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Blok, J.H., Lambert, S.D. (2009). The appointment of priests in Attic gene. *ZPE*, 169, 95-121.
- Blok, J.H., Lardinois, A.P. (Eds.). (2006). *Solon of Athens: new historical and philological approaches*. Leiden: Brill.
- Boeckh, A. [1851] (1857). *The public economy of the Athenians*. (Trad. de A. Lamb). Boston, MA: Little, Brown & Co.
- Boersma, J.S. (1970). Athenian building policy from 561/0 to 405/4 B.C. Groningen: Wolfers-Noordhoff.
- Bolkestein, H. [1939] (1979). *Wohltätigkeit und Armenpflege im vorchristlichen Altertum: Ein Beitrag zum problem "Moral und Gesellschaft"* (Reimp). New York, NY: Arno Press.
- Bolufer, M. (2002). Entre historia social e historia cultural: la historiografía sobre pobreza y cairdad en la Época Moderna. *Historia Social*, 43, 105-127.
- Borgers, O. (2008). Religious citizenship in classical Athens. *BABesch*, 83, 73-97.
- Borgeaud, P. (1979). *Recherches sur le dieu Pan*. Genève: Institut suisse de Rome.
- Borisonik, H. (2013). El debate moderno sobre los escritos económicos aristotélicos. *Rev. de Econ. Inst.*, 15(28), 183-203.
- Bourdieu, P. (1972). *Esquisse d'une théorie de la pratique: précède de trois études d'ethnologie Kabyle*. Genève: Librairie Droz.
- ___ (1977). Sur le pouvoir symbolique. *Annales*, 3, 405-411.
- ___ [1979] (1988). *La distinción. Criterios y bases sociales del gusto*. (Trad. de M.C. Ruiz de Elvira). Madrid: Taurus.
- ___ (1980). *Le sens pratique*. Paris : Minuit.

- ___ (1984). Haute Couture et haute culture (pp. 196-206). En *Questions de Sociologie*. Paris: Minuit.
- ___ (1986). The forms of capital. En J. Richardson (Ed.), *Handbook of theory and research for the sociology of education* (pp. 241-258). New York, NJ: Greenwood.
- ___ (1987). The force of law –toward a sociology of the juridical field. *Hastings Law Journal*, 38(5), 805-853.
- ___ (1989). El espacio social y la génesis de las “clases”. *Estud Cult Contemp.*, 3(7), 27-55.
- ___ [1993] (1999). Efectos de lugar. En P. Bourdieu (Dir.), *La miseria del mundo* (pp. 119-124). (Trad. de H. Pons). Akal: Madrid.
- ___ [1994] (1997). *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción* (Trad. de T. Kauf). Barcelona: Anagrama.
- Bourdieu, P., Passeron, J.-C. [1970] (1977). *La Reproducción. Elementos para una teoría del sistema de enseñanza* (Trad. J. Melendres y M. Subirat). Barcelona: Laia.
- Bourdieu, P., Wacquant, L. (1992). *Réponses*. París: Du Seuil.
- Bracht Branham, R., Goulet-Cazé, M.O. (1996). *The cynics: The cynic movement in Antiquity and its legacy*. Berkeley, CA: UC Press.
- Brandt, H. (1998). Pythia, Apollon und die älteren griechischen Tyrannen. *Chiron*, 28, 193-212.
- Bravo, B. (1991/2-1992/3). I *thetes* ateniesi e la storia della parola *thes*. *ASNP*, 29-30(15-6), 71-97.
- ___ (1996). *Pelates*: storia di una parola e di una nozione. *PP*, 51, 268-289.
- Breitweiser, R. (Ed.). (2012). *Behinderungen und Beeinträchtigungen / Disability and impairment in Antiquity*. Oxford: Archaeopress.
- Brélaz, C. (2013). Les ‘pauvres’ comme composante du corps civique dans les poleis des époques hellénistique et impériale. *Ktèma*, 38, 67-87.
- Bremmer, J. (1977). Εσ κynosαργεσ. *Mnemosyne*, 369-374.
- ___ (1983). Scapegoat rituals in ancient Greece. *HSCP*, 87, 299-320.
- Brenne, S. (1994). Ostraka and the process of Ostrakophoria. En W.D.E. Coulson (Ed.), *The archaeology of Athens and Attica under the democracy: proceedings of an international conference celebrating 2500 years since the birth of democracy in Greece* (pp. 13-24). Oxford: Oxbow Books.
- Brizi, G. (1928). Il mito di Telefo nei tragici greci. *A&R*, 9, 95-145.
- Brock, R. (1994). The labour of women in classical Athens. *CQ*, 44, 336-346.

- Brommer, F. (1952). Herakles und Geras. *AA*, 67, 60-73.
- Brown, P.G. McG. (1992). Menander, fragments 745 and 746 K-T, Menander's *Kolax*, and parasites and flatterers in Greek comedy. *ZPE*, 92, 91-107.
- Brown, P. (2001). *Poverty and leadership in the later Roman Empire*. Hanover, MA: The University Press of New England.
- Brulé, P. (1999). La mortalité de guerre en Grèce classique: l'exemple d'Athènes de 490 à 322. En F. Prost (Ed.), *Armées et sociétés de la Grèce classique : aspects sociaux et politiques de la guerre aux Ve et IVe siècle av. J.-C.* (pp. 51-68). Paris: Errance.
- ___ (2009). L'exposition des enfants en Grèce antique: une forme d'infanticide. *Enfances et Psy.*, 44(3), 19-28.
- Bruit Zaidman, L. (1995). Ritual eating in Archaic Greece. Parasites and *paredroi*. En J. Wilkins, D. Harvey y M. Dobson (Eds.), *Food in Antiquity* (pp. 193-203). Exeter: The University of Exeter Press.
- Brun, J.-P. (1999). Laudatissimum fuit antiquitus in Delo insula. La maison IB du Quartier du stade et la production des parfums à Délos. *BCH*, 123(1), 87-155.
- Brun, P. (1983). Eispnora, syntaxis, stratiotika. *Recherches sur les finances militaires d'Athènes au IVe siècle av. J.-C.* Paris: Les Belles Lettres.
- Brunt, P.A. (1951). The Megarian Decree. *AJPh*, 72(3), 269-282.
- ___ (1965). Spartan policy and strategy in the Archidamian War. *Phoenix*, 19(4), 255-280.
- ___ (1966). Athenian settlements abroad in the fifth century B.C. En E. Badian (Ed.), *Ancient society and institutions. Studies presented to Victor Ehrenberg on his 75th birthday* (pp. 71-92). Oxford: Blackwell.
- Bryant, J. M. (1996). *Moral codes and social structure in ancient Greece: a sociology of Greek ethics from Homer to the Epicureans and Stoics*. Albany, NY: SUNY Press.
- Buchanan, J.J. (1962). *Theorika. A study of monetary distributions to the Athenian citizenry during the fifth and fourth centuries B.C.* Locust Valley, NY: J.J. Augustin.
- Bugh, G.R. [1988]. (2014). *The horsemen of Athens* (2^a ed.). Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Bundrick, S.D. (2008). The fabric of the city: imaging textile production in classical Athens. *Hesperia*, 77(2), 283-334.
- Burckhardt, L. (1995). Söldner und Bürger als Soldaten für Athen. En W. Eder (Ed.), *Athenische Demokratie im 4. Jahrhundert v. Chr: Vollendung oder Verfall einer*

- Verfassungsform?: Akten eines Symposiums, 3.-7. August 1992, Bellagio* (pp. 107-137). Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- ___ (1996). *Aspekte der politischen und militärischen Rolle athenischer Bürger im Kriegswesen des 4. Jahrhunderts v. Chr.* Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- Burford, A. M. (1965). The economics of Greek temple building. *CCJ*, 11, 21-34.
- ___ (1969). *The Greek temple builders at Epidauros: a social and economic study of building in the Asklepien sanctuary, during the fourth and early third centuries BC.* Liverpool: Liverpool University Press.
- ___ (1977-8). The family farm in ancient Greece. *CJ*, 73(2), 162-175.
- ___ (1993). *Land and labor in the Greek world.* Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press.
- Burgess, J. (1999). Gilgamesh and Odysseys in the other world. *EMC*, 42(2), 171-210.
- Burguière, A. [2006] (2009). *La Escuela de Annales. Una historia intelectual.* (Trad. de T.M.C. Lanuza Navarro). Valencia: Publicacions de la Universitat de Valencia.
- Burke, E.M. (1985). Lycurgan finances. *GRBS*, 26(3), 251-264.
- ___ (2010). Finances and the operation of the Athenian democracy in the “Lycurgan era”. *AJPh*, 131(3), 393-423.
- Burke, P. (1978). *Popular culture in early modern Europe.* London: T. Smith.
- ___ [1980] (1987). *Sociología e Historia.* (Trad. de B. Urrutia Domínguez). Madrid: Alianza.
- ___ [1990] (1999). *La revolución historiográfica francesa. La Escuela de los Annales: 1929-198.* (Trad. de A. L. Bixio). Barcelona: Gedisa.
- ___ (1997). *Varieties of cultural history.* Cambridge: Polity Press.
- ___ (2004). *What is Cultural History?* Cambridge: Polity Press.
- Burke, P., Carazo, J. (1993). La nueva historia sociocultural. *Historia Social*, 17, 105-114.
- Burkert, W. (1983). *Homo necans: The anthropology of ancient Greek sacrificial ritual and myth.* Berkeley, CA: University of California Press.
- ___ (1985). *Greek religion: archaic and classical.* Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Burnyeat, M.F. (2003). Apology 30b 2-4: Socrates, money, and the grammar of γίγνεσθαι. *JHS*, 123, 1-25.
- Buxton, R.G. (1980). Blindness and limits: Sophokles and the logic of myth. *JHS*, 100, 22-37.
- ___ (1992). Imaginary Greek mountains. *JHS*, 112, 1-15.

- ___ (1994). *Imaginary Greece: the contents of mythology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- ___ (2013). *Myths and tragedies in their ancient Greek contexts*. Oxford: Oxford University Press.
- Cabrera, M.Á. (2003). La crisis de la historia social y el surgimiento de una historia postsocial. *Ayer*, 51, 201-224.
- Cabrera, P.J. (1998). *Huéspedes del aire: sociología de las personas sin hogar*. Madrid: UPC.
- Cahill, N.D (1991). *Olynthus: social and spatial planning in a Greek city*. Michigan, MI: Ann Arbor.
- ___ (2000). Olynthus and Greek town planning. *CW*, 93(5), 497-515
- ___ (2002). *Household and city organization at Olynthus*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Calcaterra, E. (2009). Ecate signora dei limina: una rilettura delle fonti più antiche. *Mythos*, 3(3), 93-115.
- Callatay, F. (Ed.). (2014). *Quantifying the Greco-Roman economy*. Bari: Edipuglia.
- Calvié, J. (2000). *La représentation des riches et des pauvres en Grèce dans la littérature grecque du IVe siècle av. J.-C.* Tesis doctoral, Université Pierre Mendès France Grenoble 2, Grenoble.
- Calzodilla, J.A. (2003). *El crimen de pobreza. Escritos sobre la criminalización de los pobres*. Venezuela: Red de Apoyo por la Justicia y la Paz.
- Camp, J. M. (2001). *The archaeology of Athens*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Campillo, N. (1992). *Razón y utopía en la sociedad industrial: un estudio sobre Saint-Simon*. Valencia: Prensas de la Universidad de Valencia.
- Cantarella, E. [1981] (1991). *La calamidad ambigua. Condición e imagen de la mujer en la Antigüedad griega y romana*. (Trad. de A. Pociña). Madrid: Ediciones Clásicas.
- ___ (2016). Gerotrophia. A controversial law. En D. Leão y G. Thür (Eds.), *Symposion 2015. Conferências sobre a História do Direito grego e helenístico (Coimbra, 1-4 Setembro 2015)* (pp. 55-66). Wien: VÖAW.
- Capano, A. (2012). Le *Simmorie* di Demostene: la trierarchia tra imposta e liturgia. *Historika*, 2, 157-170.
- Caplan, P. (1997). Approaches to the study of food, health and identity. En P. Caplan (Ed.), *Food, health and identity* (pp. 1-31). London: Routledge.

- Carawan, E.M. (1985). *Apophasis and eisangelia: the role of the Areopagus in Athenian political trials*. *GRBS*, 26, 115-140.
- ___ (1987). *Eisangelia and euthyna: the trials of Miltiades, Themistocles and Cimon*. *GRBS*, 28, 167-208.
- ___ (1993a). The *Tetralogies* and Athenian homicide law. *AJPh*, 114(2), 235-270.
- ___ (1993b). Tyranny and outlawry: *Athenian politeia* 16.10. En M. Ostwald, R.M. Rosen y J. Farrell (Eds.), *Nomodeiktes: Greek studies in honor of Martin Ostwald* (pp. 305-319). Ann Arbor, MI: University of Michigan Press.
- ___ (2008). Pericles the Younger and the citizenship law. *CJ*, 103(4), 383-406.
- Carbon, J.-M-, Peels-Mathey, S. (2018). *Purity and purification in the ancient Greek world. Texts, rituals, and norms*. Liège: Presses Universitaires de Liège.
- Cardete del Olmo, M^a. C. (2008). Un caso específico de teolepsia: la panolepsia. *Emérita*, 76(1), 67-85.
- ___ (2015). La construcción del paisaje como arma de control político: el caso de la tribu azania. En A. Beltrán, I. Sastre y M. Valdés (Dir.), *Los espacios de la esclavitud...* (pp. 37-49). Besançon: Presses Universitaires de Franche-Comté.
- ___ (2016). *El dios Pan y los paisajes pánicos: de la figura divina al paisaje religioso*. Sevilla: Editorial de la Universidad de Sevilla.
- Cargill, J. (1995). *The Athenian settlements in the fourth century*. Leiden: Brill.
- Carlier, P. (1999). *Homère*. Paris: Fayard.
- Carpenter, T.H. (1997). *Les Mythes dans l'art grec*. Paris: Thames & Hudson.
- Cartledge, P., Cohen, E., Foxhall, L. (Eds.). [2002] (2005). *Money, labour and land. Approaches to the economies of ancient Greece* (1st eBook ed.). London: Routledge.
- Recuperado el 1 de junio de 2019 de: http://lib.hcmup.edu.vn:8080/eFileMgr/efile_folder/efile_local_folder/2013/12/2013-12-17/tvefile.2013-12-17.6157669567.pdf
- Casanova, J. [1991] (2003). *La historia social y los historiadores: ¿cenicienta o princesa?* (ed. act.). Barcelona: Crítica.
- Casas, Á. M^a. (2005). *La Teoría de la Dependencia*. Madrid: Cultura Hispánica.
- Caserta, C. (2013). Povertà e vita. Mendicità e filosofia nel mondo greco. *Nova Tellvs*, 31(1), 69-101.
- Cassola, F. (1964). Solone, la terra e gli ectemori. *PP*, 19, 26-68.
- Casson, L. (1976). The Athenian upper class and New Comedy. *TAPhA*, 106, 29-59.

- Cavallero, P.A. et al. (2003). *PENIA. Los intelectuales de la Grecia clásica ante el problema de la pobreza*. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires.
- Cawkwell, G.L. (1963). Eubulus. *JHS*, 83, 47-67.
- ___ (1981). Notes on the failure of the Second Athenian Confederacy. *JHS*, 101, 40-55.
- ___ (1984). Athenian naval power in the fourth century. *CQ*, 34(2), 334-345.
- ___ (1996). The end of Greek liberty. En R.W. Wallace y E. M. Harris (eds.), *Transitions to Empire...* (pp. 98-121). Norman, OK: University of Oklahoma Press.
- Cea, M., Ruiz, P., Matus, J.-P. (2006). Determinantes de la criminalidad: revisión bibliográfica. *Polit. crim.*, 2, 1-34.
- Ceccarelli, P. (1993). Sans thalassocratie, pas de démocratie? Le rapport entre thalassocratie et démocratie à Athènes dans la discussion du Ve et IVesiècle av. J.-C. *Historia*, 42, 444-470.
- Cecchet, L. (2013). Poverty as argument in Athenian forensic speeches. *Ktèma*, 38, 53-66.
- ___ (2014). Gift-giving to the poor in the Greek world. En F. Carlà y M. Gori (eds.), *Gift giving and the 'embedded' economy in the Ancient world* (pp. 157-179). Heidelberg: Universitätsverlag Winter.
- ___ (2015). *Poverty in Athenian public discourse. From the eve of the Peloponnesian War to the rise of Macedonia*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- ___ (2016). La liturgia tra generosità individuale e servizio pubblico nell'oratoria attica di IV secolo. En M. Santucci, F. Pignataro y S. Sanchirico (Eds.), *Ploutos & polis: aspetti del rapporto tra economia e politica nel mondo greco. Atti dell' incontro internazionale di studi* (pp. 303-319). Roma: Editorial Service System.
- ___ (2019). The rich and the poor, conflicts and alliances: Socio-economic identities and their uses in the Demosthenic corpus. En J. Filonik, B. Griffith-Williams y J. Kucharski (Eds.), *The Making of Identities in Athenian Oratory* (pp. 153-170). Oxon-New York: Routledge.
- ___ (2021). Economic and social perceptions of poverty in archaic and classical Greek sources. *Comunicación presentada el XI Congreso Internacional Universidad de Zaragoza. La pobreza en el mundo antiguo*. Universidad de Zaragoza, Zaragoza.
- Ceirano, V. (2000). Las representaciones sociales de la pobreza. Una metodología para su estudio. *Cinta de Moebio*, 9. Recuperado el 24 de septiembre de 2019 de: <http://www.redalyc.org/pdf/101/10100909.pdf>
- Chambers, M.H. (1984). The formation of the Tyranny of Pisistratus. En J. Harmatta (Ed.), *Proceedings of the VIIth Congress of the International Federation of Societies of Classical Studies* (pp. 69-75). Budapest: Akadémiai Kiadó.

- Chambers, R. (1994). The origins and practice of PRA. *World Develop.*, 22(7), 953–969.
- ___ (1997) *Whose reality counts? Putting the first last*. London: Intermediate Technology Publications.
- Chandezon, C. (2003). *L'élevage en Grèce (fin Ve-fin Ier s.a.C.). L'apport des sources épigraphiques*. Bordeaux: Ausonius.
- Chant, S. (2007), *Gender and generation and poverty: Exploring the “feminization of poverty” in Africa, Asia and Latin America*. Northampton, MA: Edward Elgar.
- Charitonides, S.I. (1958). Ανασκαφή κλασικών τάφων παρά την Πλατείαν Συντάγματος. *AE*, 1-152.
- Charity. (1998). En *Encyclopaedia Britannica*. Recuperado el 1 de julio de 2019 de: <https://www.britannica.com/topic/charity-Christian-concept>
- Charles, J.F. (1948). The marines of Athens. *CJ*, 44, 181–188.
- Chartier, R. (1988). *Cultural History between practices and representations*. Cambridge: Polity Press.
- ___ (1989). Le monde comme représentation. *Annales ESC*, 44(6), 1505-1520.
- ___ (1992). *El mundo como representación. Historia cultural: entre práctica y representación*. Barcelona: Gedisa.
- ___ (2002). La construcción estética de la realidad. Vagabundos y pícaros en la Edad Moderna. *Tiempos Modernos*, 3 (7). Recuperado el 16 de agosto de 2016 de: <http://www.tiemposmodernos.org/tm3/index.php/tm/article/view/20/38>.
- Christ, M.R. (1990). Liturgy avoidance and *antidosis* in classical Athens. *TAPhA*, 120, 147-169.
- ___ (2001). Conscription of hoplites in classical Athens. *CQ*, 51(2), 398-422.
- ___ (2006). *The bad citizen in classical Athens*. Cambridge: Cambridge University Press.
- ___ (2007). The evolution of the *eisphora* in classical Athens. *CQ*, 57(1), 53-69.
- ___ (2008). Imagining bad citizenship in classical Athens: Aristophanes *Ecclesiazusae* 730–876. En I. Sluiter y R.M. Rosen (Eds.), *KAKOS...* (pp. 169-184). Leiden: Brill.
- ___ (2012). *The limits of altruism in democratic Athens*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Christensen, K.A. (1984). The Theseion: a slave refuge at Athens. *AJAH*, 9, 23-32.
- Christopher, K. (2002). Welfare state regimes and mothers' poverty. *Social Politics*, 9, 60-86.

- Cid, R. (2021). *Vetula meretrix: pobreza, marginación social y género en la Roma antigua. Comunicación presentada el XI Congreso Internacional Universidad de Zaragoza. La pobreza en el mundo antiguo*. Universidad de Zaragoza, Zaragoza.
- Cisneros Abellán, I. (2016a). De hacer pan en casa a venderlo en la calle: la presencia de las mujeres en el ágora (ss. V-IV a.C.). *Antesteria*, 5, 65-80.
- ___ (2016b). La posadera que grita y el tabernero que escatima, ¿generadores de conflictividad o sus principales víctimas? Violencias cotidianas en la Atenas clásica y post-clásica? En P. Hernández Rodríguez *et al.* (coords.), *Las violencias y la historia* (pp. 767-785). Salamanca: Hergar Ediciones Antema.
- ___ (2019). *El trabajo de las mujeres en la atenas de los siglos V y IV a.C.* Tesis doctoral, Universidad de Zaragoza, Zaragoza.
- Clairmont, C. W. (1970). *Gravestone and epigram: Greek memorials from the archaic and classical period*. Mainz: P. von Zabern.
- ___ (1983). *Patrios Nomos: public burial in Athens during the fifth and fourth centuries BC: the archaeological, epigraphic-literary and historical evidence*. Oxford: BAR.
- Clarasó, N. (4 de mayo de 1972). Turno de millonarios. *La Vanguardia*. Recuperado el 31 de enero de 2018 de: <http://hemeroteca.lavanguardia.com/preview/1972/05/04/pagina-90/34269814/pdf.html?search=a%20ning%C3%BAAn%20pobre%20le%20consuela%20saber%20que%20en%20el%20mundo%20ha%20habido%20siempre%20r>
- Clark, M.C. (1994). *The economy of the Athenian navy in the fourth century B.C.* Tesis doctoral, University of Oxford, Oxford.
- Cleland, L., Harlow, M., Llewellyn-Jones, L. (Eds.). (2005). *The clothed body in the ancient world*. Oxford: Oxbow.
- Cloché, P. (1951). *La démocratie athénienne*. Paris: Payot.
- Closterman, W.E. (2006). Family members and citizens: Athenian identity and the peribolos tomb setting. *Helios*, 335, 49-78.
- Coggins, R. (1991). On kings and disguises. *Journal for the Study of the Old Testament*, 16(50), 55-62.
- Cohen, D. (1983). *Theft in Athenian Law*. München: Beck.
- ___ (1989). Seclusion, separation, and the status of women in classical Athens. *G&R*, 36(1), 3-15.
- ___ (1991). *Law, sexuality, and society: the enforcement of morals in classical Athens*. Cambridge: Cambridge University Press.

- ___ (2005). Crime, punishment, and the rule of law in classical Athens. En M. Gagarin y D. Cohen (Eds.), *The Cambridge Companion to the Ancient Greek Law*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Cohen, E.E. (1992). *Athenian economy and society: a banking perspective*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- ___ (2003). Athenian prostitution as a liberal profession. En G.W. Bakewell y J.P. Sickinger (Eds.), *Gestures. Essays in ancient history, literature, and philosophy presented to Alan L. Boegehold: on the occasion of his retirement and his seventy-fifth birthday* (pp. 214-236). Oxford: Oxbow Books.
- ___ (2006). Free and unfree sexual work: an economic analysis of Athenian prostitution. En Ch.A. Faraone y L.K. McClure (Eds.), *Prostitutes and courtesans in the Ancient World* (pp. 95-124). Madison, WI: University of Wisconsin Press.
- ___ (2015). *Athenian prostitution. The business of sex*. New York, NY: Oxford University Press.
- Cohn-Haft, L. (1956). *The public physician of ancient Greece*. Northampton, MA: Department of History of Smith College.
- Coin-Longeray, S. (1998). *Le vocabulaire de la richesse et de la pauvreté dans la poésie grecque, d'Homère à Aristophane*. Tesis doctoral, Université Lyon II, Lyon.
- ___ (2001). Πενία et πένης: travailler pour vivre? *RPh*, 75(2), 249-256.
- ___ (2014a). Πένες et πτόχος : le pauvre et le mendiant. Deux figures de la pauvreté dans la poésie grecque ancienne. En E. Galbois y S. Rougier-Blanc (Eds.), *La pauvreté en Grèce ancienne...* (pp. 45-65). Bordeaux: Ausonius.
- ___ (2014b). *Poésie de la richesse et de la pauvreté. Étude du vocabulaire de la richesse et de la pauvreté dans la poésie grecque antique, d'Homère à Aristophane: ἄφενος, ὄλβος, πλοῦτος, πενία, πτωχός*. Saint-Étienne: PUSE.
- Cole, G.H.D. [1953] (1989). *Historia del pensamiento socialista. Vol.1.: Los precursores, 1789-1850* (Trad. de R. Landa). México DF: Fondo de Cultura Económica.
- Connor, W.R. (1971). *The new politicians of fifth-century Athens*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Conophagos, C. (1980). *Le Laurion antique et la technique Grecque de la production de l'argent*. Athènes: Ekdotike Hellados.
- Cooke, J. (2009). Oedipus the *pharmakos* and the psychoanalytic plague. En *Legacies of plague in literature, theory and film* (pp. 73-96). London: Palgrave-MacMillan.

- Cooper, F. (2005). *Colonialism in question: Theory, knowledge, and history*. Berkeley, CA: California University Press.
- Corman, H., Mocan, N. (2000). A time-series analysis of crime, deterrence, and drug abuse in New York City. *Am. Ec. R.*, 90(3), 584-604.
- Cortés Gabaudán, F. (2017). ¿Seducción o prostitución? Lisias, Defensa por el homicidio de Eratóstenes. *Emerita*, 85(1), 27-48.
- Cosgrove, D. E. (1984). *Social formation and symbolic landscapes*. London: Croom Helm.
- Cotter, D.A. (2002). Poor people in poor places: Local opportunity structures and household poverty. *Rural Sociol.*, 67(4), 534-555.
- Crampon, M. (1988). Le parasitus et son rex dans la comédie de Plaute: la revanche du langage sur la bassesse de la condition. En T. Yuge y M. Doi (Eds.), *Forms of control and subordination in Antiquity. International Symposium for Studies of Ancient Worlds=ISSAW* (pp. 507-522). Tokio: Brill.
- Criado Boado, F. (1991). Construcción social del espacio y reconstrucción arqueológica del paisaje. *Bol. Antropol. Am.*, 24, 5-29.
- Croxford, B. (2005). Real and unreal landscapes. *ARC*, 20(1), 7-19.
- Crossley, S. (2017). *In their place: the imagined geographies of poverty*. London: Pluto Press.
- Csapo, E. (2007). The men who built the theatres: *theatropolai*, *theatronai*, and *arkhitektones*. En P. Wilson (Ed.), *Greek theatre and festivals: documentary studies* (pp. 87-115). Oxford: Oxford University Press.
- Csapo, E., Wilson, P. (2014). The finance organization of the Athenian theatre in time of Eubulus and Lycurgus. En E. Csapo, H.R. Goette, J.R. Green y P. Wilson (Eds.), *Greek theater in the fourth century B.C.* (pp. 393-424). Berlin: De Gruyter.
- Cuadrada, C. (2015). Aportaciones a la visión de la pobreza en la Baja Edad Media. *Espacio, Tiempo y Forma. Serie III, Historia Medieval*, 28, 275-301.
- Cudjoe, R.V. (2000). *The social and legal position of widows and orphans in classical Athens*. Tesis doctoral, University of Glasgow, Glasgow.
- Curbera, J.B., Jordan, D.R. (1998). A curse tablet from the "Industrial District" near the Athenian Agora. *Hesperia*, 67(2), 215-218.
- Damon, C. (1995). Greek parasites and Roman patronage. *HSPH*, 97, 181-195.
- Damsgaard-Madsen, A. (1988). Attic funeral inscriptions. Their use as historical sources and some preliminary results. En A. Damsgaard-Madsen, E. Christiansen y E. Hallagen (Eds.),

- Studies in ancient history and numismatics presented to Rudi Thomsen* (pp. 58-68). Aarhus: Aarhus University Press.
- David, E. (1984). *Aristophanes and Athenian society of early fourth century B.C.* Leiden: Brill.
- Davidson, J. [1997] (1998). *Courtesans and fishcakes. The consuming passions of classical Athens* (new ed.). London: Fontana Press.
- ___ (2011). Bodymaps: sexing space and zoning gender in ancient Athens. *G&H*, 23(3), 597-614.
- Davies, J.K. (1967). Demosthenes on liturgies. A note. *JHS*, 87, 33-40.
- ___ (1971). *Athenian propertied families 600-300 B.C.* Oxford: Clarendon Press.
- ___ (1978). *Democracy and classical Greece*. London: Collins.
- ___ (1981). *Wealth and the power of wealth in classical Athens*. New York, NY: Arno Press.
- ___ (1992). Greece after the Persian Wars. En D.M. Lewis, J. Boardman, J.K. Davies, M. Ostwald (Eds.), *The Cambridge Ancient History. Vol.5. The fifth century B.C.* (pp. 15-33). Cambridge: Cambridge University Press.
- ___ (1995). The fourth century crisis: what crisis? En W. Elder y C. Auffarth (Eds.), *Die athenische Demokratie im 4. Jahrhundertv.Chr. Vollendung oder Verfall einer Verfassungsform? Akten eines Symposium* (pp. 79-106). Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- Davis, F. (1992). *Fashion, culture and identity*. Chicago: University of Chicago Press.
- Debidour, M. (2007). De l'exclusion à l'exil dans le monde grec et d'un exilé célèbre en particulier. En C. Wolf (Ed.), *Les exclus dans l'Antiquité. Actes du colloque* (pp. 37-56). Lyon: CEROR Lyon 3.
- De la Puente, P., Torres, E. (2000). Seguridad ciudadana y prevención del delito. Un análisis crítico de los modelos y estrategias contra la criminalidad. *Rev. Estud. Criminol. Penit.*, 1, 15-62.
- Demand, N. (1994). *Birth, death, and motherhood in classical Greece*. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press.
- Deniaux, E., Schmitt-Pantel, P. (1987). La relation patron-client en Grèce et à Rome. *Opus*, 6, 147-163.
- D'Ercole, M.C. (2013). Marchands et marchandes dans la société grecque classique. En S. Boehringer y V. Sebillotte-Cuchet (Eds.), *Des femmes en action. L'individu et la fonction en Grèce Antique* (pp. 53-71). Paris: Éditions l'EHESS.

- Descat, R. (1986). *L'acte et l'effort. Une idéologie du travail en Grèce ancienne (8ème-5ème siècles avant J.-C.)*. Besançon: Presses Universitaires de Franche-Comté.
- ___ (2004). L'économie. En P. Brulé y R. Descat (Eds.), *Le monde grec aux temps classiques, tome 2. Le IVe siècle (353-411)*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Désjardins, G. (2015). *Étude de la représentation et de la perception des mendiants et de la mendicité en Grèce ancienne (VIIIe au IVe siècle av. J.C.)*. Tesis de Maestría, Université du Québec, Montréal.
- Desmond, W.D. (2006). *The Greek praise of poverty: origins of ancient Cynism*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.
- Dillon, M.P.J. (1995). Payments for the disabled at Athens: social justice or fear of aristocratic patronage? *AncSoc*, 26, 27-57.
- ___ (1997). *Pilgrims and pilgrimage in ancient Greece*. London: Routledge.
- ___ (1999). Post-nuptial sacrifices on Kos (Segre, *ED* 178) and ancient Greek marriage rite. *ZPE*, 124, 63-80.
- ___ [2001] (2003). *Girls and women in classical Greek religion (reimp)*. New York, NY: Routledge.
- Dillon, M.P.J., Garland, L. (1994). *Ancient Greece: social and historical documents from archaic times to the death of Socrates*. London: Routledge.
- Dixon, D.F. (1995). Retailing in classical Athens: Gleanings from contemporary literature and art. *J. Macromark.*, 15(1), 74-85.
- Dmitriev, S. (2015). Athenian *atimia* and Legislation against Tyranny and Subversion. *CQ*, 65(1), 35-50.
- Dobb, M. [1927] (1957). *Salarios*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Domínguez Monedero, A.J. (2001). *Solón de Atenas*. Barcelona: Crítica.
- Donzelot, J. [1985] (2007). *La invención de lo social. Ensayo sobre el ocaso de las pasiones políticas* (Trad. de H. Cardoso). Buenos Aires: Nueva Visión.
- Doukellis, P.N., Mendoni, L.G. (Eds.). (1994). *Structures rurales et sociétés antiques. Actes du Colloque du Corfou*. Paris: Les Belles Lettres.
- Dover, K.J. (1974). *Greek popular morality in the time of Plato and Aristotle*. Berkeley, CA: University of California Press.
- Duarte Mora, J.Y. (2011). El imaginario social de la cultura de la pobreza. *Nómadas. Rev. crít. cienc. soc. juríd. Núm. Esp.: América Latina*, 405-411.
- Ducat, J. (2013). Homoioi. *Ktèma*, 38, 137-155.

- Duhau, E. (1998). *Hábitat popular y política urbana*. México DF: Universidad Autónoma Metropolitana-A/Miguel Ángel Porrúa.
- ___ (2008). División social del espacio y exclusión social. R. Cordera, P. Ramírez Kuri y A. Ziccardi (Comps.), *Pobreza, desigualdad y exclusión en la ciudad del siglo XXI*. México DF: Universidad Nacional Autónoma de México y Siglo XXI.
- Duncan, G.J., Brooks-Gunn, J. (1997). *Consequences of growing up poor*. New York, NY: Russel Sage Foundation.
- Duncan, G.J., Yeing, W.J., Brooks-Gunn, J., Smith, J.R. (1998). How much does poverty affect the life chances of children? *ASR*, 63(3), 606-423.
- Duplá, A. (2001). Notas a propósito de la historiografía neomarxista italiana sobre el mundo clásico. *Stud. hist., Hª antig.*, 19, 115-142.
- Du Toit, A. (2005). Poverty measurement blues: some reflections on the space for understanding ‘chronic’ and ‘structural’ poverty in South Africa. *Chronic Poverty and Development Policy*, 5. Recuperado el 20 de mayo de 2019 de: https://repository.uwc.ac.za/xmlui/bitstream/handle/10566/4550/cpdp_5_poverty_measurement_blues.pdf?sequence=1&isAllowed=y
- Eddy, S.K. (1968). Athens’ peacetime navy in the age of Perikles. *GRBS*, 9(2), 141-156.
- Edlund, L., Korn, E. (2002). A theory of prostitution. *JPE*, 110(1), 181-214.
- Edwards, C.M. (1985). *Greek votive reliefs to Pan and the Nymphs*. Tesis doctoral, University of New York, New York.
- Eguía, A., Ortale, S. (2004). El estudio de la pobreza en América Latina. Reproducción social y pobreza urbana. *Cuestiones de Sociología*, 2, 21-49.
- Ehrenberg, V. [1943] (1962). *The people of Aristophanes. A sociology of old Attic comedy* (3ª ed.). New York, NY: Schocken Books.
- Entwistle, J. [2000] (2015). *The fashioned body: fashion, dress, and social theory* (2ª ed.). Cambridge: Polity Press.
- Epstein, S. (2013). Attic building accounts from *euthynae* to stelae. En M. Faraguna (Ed.), *Archives and archival documents in ancient societies* (pp. 127-141). Trieste: Edizioni Università di Trieste.
- Escobar, A. (2005). El ‘Postdesarrollo’ como concepto y práctica social. En D. Mato (Coord.), *Políticas de economía, ambiente y sociedad en tiempos de globalización* (pp. 17-31). Caracas: UCV.

Escribano, M^a.V. (2013). Entre *res-publica* y *ecclesia*: la pobreza en las leyes imperiales de época tardorromana. *De Rebus Antiquis*, 3. Recuperado el 7 de septiembre de 2018 de: <http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/revistas/entre-res-publica-ecclesia-pobreza.pdf>

Escribano Paño, V. (2021). Los pobres y los empobrecidos en el discurso imperial y en la legislación: de Constantino I a Teodosio II. *Comunicación presentada el XI Congreso Internacional Universidad de Zaragoza. La pobreza en el mundo antiguo*. Universidad de Zaragoza, Zaragoza.

Esposito, A., Pollini, A. (2013). La visibilité des classes subalternes dans les sources archéologiques. Considérations sur quelques cas d'étude en Grande Grèce. *Ktèma*, 38, 117-134.

Esposito, A., Sanidas, G.M. (2012). La question des regroupements des activités économiques et le concept de «quartier» d'artisans: quelle approche? En A. Esposito y G.M. Sanidas (Eds.), «*Quartiers*» artisanaux en Grèce ancienne...(pp. 11-21). Lille: Presses Universitaires du Septentrion.

___ (Eds.). (2012). «*Quartiers*» artisanaux en Grèce ancienne. *Une perspective méditerranéenne*. Lille: Presses Universitaires du Septentrion.

Estela de Jantipo. Londres, Museo Británico. Recuperado el 7 de julio de 2019 de: https://www.britishmuseum.org/research/collection_online/collection_object_details.aspx?objectId=459393&partId=1

Eucken, C. (1996). Das Tötungsgesetz des Antiphon und der Sinn seiner Tetralogien. *Mus. Helv.*, 53(2), 73-82.

Eyben, E. (1980-1). Family planning in Graeco-Roman Antiquity. *AncSoc*, 11/12, 5-82.

FAO, FIDA, UNICEF, PMA y OMS (2021). *El estado de la seguridad alimentaria y la nutrición en el mundo 2021. Transformar los sistemas alimentarios para la seguridad alimentaria, mejorar la nutrición y dietas saludables asequibles para todos*. Roma, FAO. Recuperado el 30 de diciembre de 2021 de: <https://www.fao.org/3/cb4474es/online/cb4474es.html>

FAO, FIDA, UNICEF, PMA y OMS (2018). *El estado de la seguridad alimentaria y la nutrición en el mundo. Fomentando la resiliencia climática en aras de la seguridad alimentaria y la nutrición*. Roma: FAO. Recuperado el 20 de mayo de 2019 de: <http://www.fao.org/3/I9553ES/i9553es.pdf>

FAO, FIDA y PMA (2015). *El Estado de la Inseguridad Alimentaria en el Mundo 2015. Cumplimiento de los objetivos internacionales para 2015 en relación con el hambre: balance*

de los desiguales progresos. Roma: FAO. Recuperado el 20 de mayo de 2019 de: <https://www.fao.org/3/i4646s/i4646s.pdf>

Faraguna, M. (1992). Atene nell'età di Alessandro. Problemi politici, economici, finanziari. En *Atti dell' Accademia Nazionale dei Lincei, Memorie serie IX, vol. II. 2* (pp. 165-447). Roma: Bardi.

___ (2012). *Hektemoroi, Isomoiria, Seisachtheia*: ricerche recenti sulle riforme economiche di Solone. *Dike*, 15, 171-193.

Farnell, L.R. (1909). *The cults of the Greek states. Vol.5*. Oxford: Clarendon Press.

Farrell, J. (2019). Hermes in love: the erotic career of a Mercurial character. En J. F. Miller y J. Strauss Clay (Eds.), *Tracking Hermes...*(pp. 121-140). Oxford: Oxford University Press.

Fawcett, P.W. (2006). *Taxation from the Pisistratids to Lycurgus 550-325*. Tesis doctoral, University of Durham, Durham.

Fehr, B. (1990). Entertainers at the symposion: the *akletoi* in the archaic period. En O. Murray (Ed.), *Symptica: a symposium on the symposion* (pp. 185-195). Oxford: Clarendon Press.

Felner, R.D. (2005). Poverty in childhood and adolescence. A transactional-ecological approach to understanding and enhancing resilience in contexts of disadvantage and developmental risk. En S. Goldstein y R. Brooks (Eds.), *Handbook of resilience in children* (pp. 125-147). Boston, MA: Springer.

Felten, F. (1976). Wesgrundige Lekytgen aus dem Athener Kerameikos. *AM*, 91, 77-113.

Feres, J.C., Mancero, X. (2001). *Enfoques para la medición de la pobreza: breve revisión de la literatura*. Santiago de Chile: Comisión Económica para América Latina y el Caribe.

Fernández, J.M. (2000). La construcción social de la pobreza en la sociología de Simmel. *CTS*, 13, 15-32.

___ (2005). La noción de violencia simbólica en la obra de Pierre Bourdieu: una aproximación crítica. *CTS*, 18, 7-31.

Fernández Prieto, A. (2017a). Bajo el disfraz de la miseria. Falsos mendigos en la literatura griega: Ulises, Edipo y Télefo. En J.J. Martínez García *et al.* (Coords.), *Oriente y Occidente en la Antigüedad. Actas del II Congreso Internacional de Jóvenes Investigadores del Mundo Antiguo (CIJIMA II)* (pp. 171-192). Murcia: CEPOAT-Universidad de Murcia.

___ (2017b). Dentro de la ciudad, en medio de ninguna parte: los espacios de la mendicidad en la antigua Grecia. En *МЕЖДУНАРОДНАЯ НАУЧНАЯ КОНФЕРЕНЦИЯ ДЬЯКОВСКИЕ ЧТЕНИЯ (Москва, МПГУ, 3 декабря 2016 г)* (pp. 127-131). Москва: МПГУ.

- ___ (2019a). El retorno de la diosa *Penia*: La historiografía sobre la pobreza en la antigua Grecia. En A. Alvar Nuño (ed.). *Historiografía de la esclavitud. Revista de Historiografía. Anejo 10*, 261-287.
- ___ (2019b). Pobreza y miseria en la antigua Grecia: padecer y ejercer la violencia o las dos caras de una misma moneda. En *Actas del XXXVIII Congreso del GIREA. En memoria de A. Pedregal Rodríguez. Praxis e ideología de la violencia* (pp. 63-91). Besançon: Presses Universitaires de Franche-Comté.
- ___ (2020a). Le divin et la mendicité en Grèce ancienne (pp. 35-52). En E. Helmer (Dir.), *Le mendiant et la mendicité en Grèce ancienne*. Paris: Garnier.
- ___ (2020b). *Ton limon ostrakido*: Hunger, Food and Social Identity in Athenian literature (s.V-IV B.C.). En E. Galbois y S. Rougier-Blanc (Eds.), *Maigreur et minceur dans les sociétés anciennes. Grèce, Orient, Rome* (pp.71-89). Bordeaux : Ausonius.
- Ferrucci, S. (1996). Belle case private e case tutte uguali all’Atene del V secolo. *RFCIC*, 124, 405-434.
- ___ (2005). La ricchezza nascosta: osservazioni su ἀφανής e φανερά οὐσία. *MediterrAnt*, 8, 145-169.
- ___ (2011). Houses in the Household II: from Gortyn to Athens and back. *Hesperia Suppl.*, 44, 401-408.
- Feyel, C. (2006). *Les artisans dans les sanctuaires grecs aux époques classique et hellénistique : à travers la documentation financière en Grèce*. Paris: Boccard.
- Figueira, T.J. (1991). *Athens and Aigina in the age of imperial colonization*. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press.
- ___ (1998). *The power of money. Coinage and politics in the Athenian Empire*. Philadelphia, PA: University of Pennsylvania Press.
- ___ (2008). Colonisation in the classical period. En G.R. Tsetschladze (Ed.), *An account of Greek colonies and other settlements overseas. Vol.2*. (pp. 427-523). Leiden: Brill.
- Finkelstein, J. (1991). *The fashioned self*. Oxford: Polity Press.
- Finley, M.I. [1951] (1973). *Studies in land and credit in ancient Athens, 500-200 B.C. The horos inscriptions* (reimp.) New York, NY: Arno Press.
- ___ [1953] (1984). *La Grecia antigua: economía y sociedad* (Trad. de T. Sempere). Barcelona: Crítica.
- ___ [1954] (1964). *The world of Odysseus* (reimp. ed. rev.). London: Chatto y Windus.
- ___ (1960a). *Slavery in classical Antiquity: views and controversies*. Cambridge: Heffer.

- ___ (1960b). The servile statuses of ancient Greece. *RIDA*, 7, 165-189.
- ___ (1965). La servitude pour dettes. *RHD*, 1, 159-184.
- ___ (1973a). *Democracy: ancient and modern*. London: Chatto & Windus.
- ___ (1973b). *The ancient economy*. London: Chatto & Windus.
- ___ [1978] (2008). The 5th century Athenian empire: a balance sheet. En Low, P. (Ed.), *The Athenian Empire* (pp.14-40) (reimp.). Edinburgh: Edinburgh University Press.
- ___ (1981a). Politics. En M. I. Finley (Ed.), *The legacy of Greece: a new appraisal* (pp.22-36). Oxford: Clarendon Press.
- ___ (1981b). The elderly in classical Antiquity. *G&R*, 28, 156-171.
- ___ (1983). *Politics in the ancient world*. Cambridge: Cambridge University Press.
- ___ (1986). Revolution in Antiquity. En R. Porter y M. Teich (Eds.), *Revolution in history* (pp. 47-60). Cambridge: Cambridge University Press.
- Fischer, J. (1994). *Griechisch-römische Terrakotten aus Ägypten. Die Sammlungen Sieglin und Schreiber*. Tübinger Studien zur Archäologie und Kunstgeschichte 14. Tübingen: Wasmuth.
- Fischler, C. (1988). Food, self and identity. *Soc. Sci. Inf.*, 27(2), 275-292.
- Fisher, N.R. (1976). *Hybris* and dishonour: I. *G&R*, 23(2), 177-193.
- ___ (1979). *Hybris* and dishonour: II. *G&R*, 26(1), 32-47.
- ___ [1987] (2003). *Hybris*, status and slavery. En A. Powell (Ed.), *The Greek World* (pp.44-84). London: Routledge.
- ___ (1992). *Hybris. A study in the values of honour and shame in ancient Greece*, Warminster: Aris & Phillips.
- ___ (1998a). Rich and Poor. En P. Cartledge (Ed.), *The Cambridge Illustrated History of Ancient Greece* (pp. 76-99). Cambridge: Cambridge University Press.
- ___ (1998b). Work and leisure. En P. Cartledge (Ed.), *The Cambridge Illustrated History of Ancient Greece* (pp. 193-218). Cambridge: Cambridge University Press.
- ___ (2000a). *Hybris*, revenge and stasis in the Greek city-states. En H. van Wees (Ed.), *War and violence in ancient Greece* (pp. 83-123). London: Duckworth.
- ___ (2000b). Symposiasts, fish-eaters and flatterers: social mobility and moral concerns in Old Comedy. En D. Harvey y J. Wilkins (Eds.), *The rivals of Aristophanes: studies in Athenian Old Comedy* (pp. 355-196). London: Duckworth.
- ___ (2005). Body abuse: the rhetoric of *hybris* in Aeschines against Timarcos. En J.-M. Bertrand (Ed.), *La violence dans le monde grec et romain. Actes du colloque international*

(pp. 67-90). Paris: Publications de la Sorbonne.

___ (2008). The bad boyfriend, the flatterer and the sycophant: related forms of *kakos* in democratic Athens. En I. Sluiter y R. Rosen (Eds.), *KAKOS...* (pp. 185-231). Leiden: Brill.

Fitzjohn M. (2007). A cognitive approach to an upland landscape. En M. Fitzjohn (Ed.), *Uplands of ancient Sicily and Calabria: the archaeology of landscape revisited* (pp. 143-155). London: Accordia research Institute.

Flint-Hamilton, K.B. (1999). Legumes in ancient Greece and Rome: food, medicine, or poison? *Hesperia*, 68(3), 371-385.

Foley, H.P. (1982). The “female intruder” reconsidered: women in Aristophanes' *Lysistrata* and *Ecclesiazusae*. *CPh*, 77(1), 1-21.

___ (1993). Oedipus as pharmakos. En M. Ostwald, R.M. Rosen y J. Farrell (Eds.), *Nomodeiktēs: Greek studies in honor of Martin Ostwald* (pp. 525-538). Ann Arbor, MI: UMP.

Forbes, H.A. (1994). Pastoralism and settlement structures in ancient Greece. En P.N. Doukellis y L.G. Mendoni (Eds.), *Structures rurales et...* (pp. 187-196). Paris: Les Belles Lettres.

___ (1995). The identification of pastoralist sites within the context of estate-based agriculture in ancient Greece: beyond the ‘transhumance versus agro-pastoralism’ debate. *ABSA*, 90, 325-338.

Fornis, C. (2009). Trasíbulo y el fracaso de la reconstrucción imperial ateniense en la Guerra de Corinto. *Klíō*, 91(1), 7-28.

Forsdyke, S.L. (2000). Exile, ostracism and Athenian democracy. *ClAnt*, 19(2), 232-263.

Foucart, P.-F. (1873). *Les associations religieuses chez les Grecs: Thiasés, éranes, orgéons, avec le texte des inscriptions relatives à ces associations*. Paris: Klincksieck.

Foucault, M. (2001). Des espaces autres. En *Dits et écrits, II (1976-1988)* (pp. 1571-1581). Paris: Gallimard.

___ [1981-2] (1994). *Hermenéutica del sujeto*. (Trad. de F. Álvarez Uría). Madrid: La Piqueta.

Fouchard, A. (1997). *Aristocratie et démocratie: idéologies et sociétés en Grèce ancienne*. Paris: Les Belles Lettres.

Fox, R. (1977). *Urban anthropology: cities in their setting*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall.

Foxhall, L. (1989). Household, gender and property in classical Athens. *CQ*, 39(1), 22-44.

- ___ (1992). The control of the Attic landscape. En B. Wells (Ed.), *Agriculture in ancient Greece...*(pp. 155-159). Stockholm: Svenska Institutet I Athen.
- ___ (1997). A view from the top: evaluating the Solonian property class. En L.G. Mitchell y P.J. Rhodes (Eds.), *The development of the polis in archaic Greece* (pp. 113-136). London: Routledge.
- ___ [2002] (2005). Access to resources in classical Greece: the egalitarianism of the polis in practice. En P. Cartledge, E. Cohen y L. Foxhall (Eds.), *Money, labour and ...* (pp. 209-220) (1st eBook ed.). London: Routledge. Recuperado el 1 de junio de 2019 de: http://lib.hcmup.edu.vn:8080/eFileMgr/efile_folder/efile_local_folder/2013/12/2013-12-17/tvefile.2013-12-17.6157669567.pdf
- ___ (2005). Female inheritance in Athenian Law. En D. Lyons y R. Westbrook (Eds.), *Women and property in Ancient Near Eastern and Mediterranean societies* (pp. 1-11). Washington D.C.: Center for Hellenic Studies.
- ___ (2013). *Studying gender in classical Antiquity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Foxhall, L., Forbes, H.A. (1982). Sitometreia: the role of grain as a staple food in classical antiquity. *Chiron*, 12, 14-90.
- Frank, T. (1932). *Aspects of social behavior in ancient Rome*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Freeman, K. (1926). *The work and life of Solon, with translation of his poems*. Cardiff: University of Wales Press.
- Freeman, M. (2011). Seebohm Rowntree and the secondary poverty, 1899-1954. *Ec. Hist. Rev.* 64(4), 1175-1195.
- French, A. (1964). *The growth of the Athenian economy*. London: Routledge.
- ___ (1991). Economic Conditions in Fourth-Century Athens. *G&R*, 38(1), 24-40.
- French, R.S. (1932). *From Homer to Helen Keller : A social and educational study of the blind*. New York, NY : American Foundation for the Blind.
- Freu, Ch. (2007). *Les figures du pauvre dans les sources italiennes de l'antiquité tardive*. Paris: De Boccard.
- ___ (2008). Rhétorique chrétienne et rhétorique de chancellerie: à propos des « riches » et des « pauvres » dans certaines constitutions du livre XVI du Code Théodosien. En J.-N. Guinot y Fr. Richard (Eds.), *Empire chrétien et Église aux IV^e e V^e siècles : intégration ou « concordat » ? Le témoignage du Code Théodosien*. (pp. 173-193). Paris: Le CERF.

- Friedman, S., Lichter, D.T. (1998). Spatial inequality and poverty among American children. *Popul Res and Policy Rev*, 17(2), 91-109.
- Frost, J.F. (1976). Tribal politics and the civic state. *AJAH*, 1, 66-75.
- ___ (1994). The rural demes of Attica. En W.D.E. Coulson, O. Palagia, T.L. Shear, H.A. Shapiro y F.J. Frost (Eds.), *The archaeology of Athens and Attica under the democracy* (pp. 173-4). Oxford: Oxbow.
- Fuks, A. (1953). Notes on the rule of the Ten at Athens in 403 BC. *Mnemosyne*, 6(3), 198-207.
- ___ (1976-7). The conditions of riches (πλοῦτος) and poverty (πενία) in Plato's *Republic*. *RSA*, 6-7, 63-73.
- ___ (1977). Plato and the social question: the problem of poverty and riches in the *Republic*. *AncSoc*, 8, 49-84.
- ___ (1979). Plato and the social question: the problem of poverty and riches in the *Laws*. *AncSoc*, 10, 33-78.
- ___ (1979-80). The sharing of property by the rich with the poor in Greek theory and practice. *SCI*, 5, 46-63.
- ___ (1984). *Social conflict in ancient Greece*. Jerusalem: Magnes Press.
- Gabaudán, F.C. (2017). ¿Seducción o prostitución? Lisias, *Defensa por el homicidio de Eratóstenes*. *Emerita*, 85(1), 27-48.
- Gabrielsen, V. (1981). *Remuneration of state officials in fourth century B.C. Athens*. Odense: Odense University Press.
- ___ (1986). Φανερά and ἀφανής οὐσία in classical Athens. *C&M* 37, 99-114.
- ___ (1994). *Financing the Athenian fleet: public taxation and social relations*. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press.
- ___ (1995). The Athenian navy in the fourth century BC. En J.S. Morrison y R. Gardiner (Eds.), *Age of the galley: Mediterranean oared vessels since preclassical times* (pp. 234-240). London: Conway Maritime Press.
- ___ (2002a). Socio-economic classes and ancient Greek warfare. En K. Ascani, V. Gabrielsen, K. Kvist y A. H. Rasmussen (Eds.), *Ancient history matters: studies presented to Jens Erik Skydesgaard on his seventieth birthday* (pp. 203-220). Rome: L'Erma di Bretschneider.

- ___ (2002b). The impact of armed forces on government and politics in archaic and classical Greek poleis: a response to Hans van Wees. En A. Chaniotis y P. Ducrey (Eds.), *Army and power in the Ancient World*. (pp. 83-98). Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- ___ (2013). Finance and taxes. En H. Beck (Ed.), *A companion to ancient Greek government* (pp.332-348). Chichester: Wiley-Blackwell.
- Gagarin, M. (2000). The Basileus in Athenian homicide law. En P. Flensted-Jensen, T. Heine Nielsen y L. Rubinstein (Eds.), *Polis and politics: studies in ancient Greek history*. Copenhagen: Museum Tusulanum Press.
- ___ (2003). Who were the *kakourgoi*? Career criminals in Athenian law. En G. Thür y F.J. Fernández Nieto (Eds.), *Symposion 1999: vorträge zur griechischen und hellenistischen Rechtsgeschichte* (pp. 183-191). Köln: Böhlau.
- Galbois, E., Rougier-Blanc, S. (Eds.). (2014). *La pauvreté en Grèce ancienne. Formes, représentations, enjeux*. Bordeaux: Ausonius.
- Galbraith, J.K. (1958). *The affluent society*. New York: Mentor Books.
- Galeano, E. (1998). *Patás arriba: la escuela del mundo al revés*. Madrid: Siglo XXI.
- Gallant, T.W. (1991). *Risk and survival in ancient Greece. Reconstructing the rural domestic economy*. Cambridge: Polity Press.
- Gallego, J. (2001a). La granja familiar en la Grecia antigua. En torno a dos modelos de interpretación. *Tempus*, 29, 73-84.
- ___ (2001b). ¿Peasant o Farmer? Definiendo a los antiguos labradores griegos. *AHB*, 15, 172-185.
- ___ (2003). *La democracia en tiempos de tragedia. Asamblea ateniense y subjetividad política*. Buenos Aires: Miño y Dávila.
- ___ (2005). *Campesinos en la ciudad. Bases agrarias de la polis griega y la infantería hoplita*. Buenos Aires: Signo.
- ___ (2007a). Agricultura familiar y paisajes rurales en la Grecia antigua. *Circe*, 11, 135-152.
- ___ (2007b). Farming in the ancient Greek world: how should free producers be defined? *Studia Humaniora Tartuensia*, 8.
- ___ (2008). Control social, participación popular y patronazgo en la Atenas clásica. *Circe*, 12, 187-206.
- ___ (2009a). *El campesinado en la antigua Grecia. Una historia de igualdad*. Buenos Aires: Eudeba.
- ___ (2009b). El patronazgo rural en la Atenas clásica. *Stud. Hist., Hª antig.*, 27, 163-175.

- ___ (2010). “Siempre es la pesadilla”. Las reformas de Efiltes y el derrotero de la democracia radical ateniense. En C. Fornis (Ed.), *Dialéctica histórica y compromiso social. Homenaje a Domingo Plácido* (pp. 85-102). Zaragoza: Pórtico.
- ___ (2014). Los *poneroí* y la crisis de la democracia radical ateniense. La propuesta del Viejo Oligarca sobre la esclavitud del *dêmos*. En F. Reduzzi Merola (Ed.), *Dipendenza ed emarginazione...* (pp. 89-101). Roma: Aracne.
- ___ (2016). El campesinado y la distribución de la tierra en la Atenas del siglo IV a.C. *Gerión*, 34, 43-75.
- ___ (En prensa). Mecanismos de dominación y explotación: Atenas y la sumisión de Lesbos y Melos. *XLI Coloquio Internacional do GIREA. As faces do imperio: mecanismos de controlo e estratégias de resistencia*. Coimbra: Universidad de Coimbra.
- Gallo, L. (1999). Solone, gli *Hektemoroi* e gli *horoi*. *AION (archeol)*, 6, 59-71.
- ___ (2006). L'alimentation de substitution dans les cités grecques. En S. Collin-Bouffier y M.-H. Sauner (Eds.), *Substitution de nourritures, nourritures de substitution en Méditerranée: Actes du colloque tenu à Aix-en-Provence* (pp. 53-65). Aix-en-Provence: Presses Universitaires de Provence.
- García Quintela, M. (2006). La ciudadanía de Turios y los límites del panhelenismo. En D. Plácido, M. Valdés, F. Echeverría y M^a.Y. Montes (Eds.), *La construcción ideológica de la ciudadanía: identidades culturales y sociedad en el mundo griego* (pp. 199-222). Madrid: Editorial Complutense.
- ___ (2021). Sócrates descalzo y la construcción de la imagen social del filósofo en la Atenas democrática. *Comunicación presentada el XI Congreso Internacional Universidad de Zaragoza. La pobreza en el mundo antiguo*. Universidad de Zaragoza, Zaragoza.
- García Soler, M.J. (2001). *El arte de comer en la antigua Grecia*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Garlan, Y. (1982). *Les esclaves en Grèce ancienne*. Paris: Maspero.
- ___ (1989). *Guerre et économie en Grèce ancienne*. Paris: La Découverte.
- Garland, R. (1982). A first catalogue of Attic peribolos tombs. *ABSA*, 77, 125-176.
- ___ (1985). *The Greek way of death*. London: Duckworth.
- ___ (1987). *The Piraeus: from fifth century to the first century B.C.* Ithaca, NY: Cornell Press.
- ___ [1995] (2010). *The eye of the beholder: deformity and disability in the Graeco-Roman world* (2^a ed.). London: Duckworth.
- ___ (2014). *Wandering Greeks. The ancient Greek diaspora from the age of Homer to the death of Alexander the Great*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

- Garnsey, P. (1988). *Famine and food supply in the Graeco-Roman world. Responses to risk and crisis*. Cambridge: Cambridge University Press.
- ___ (1998). *Cities, peasants and food supply in classical Antiquity. Essays in social and economic history*. Cambridge: Cambridge University Press.
- ___ (1999). *Food and society in classical antiquity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gauthier, Ph. (1966). Les clérouques de Lesbos et la colonisation athénienne au V^e siècle. *REG*, 79, 64-88.
- ___ (1973). A propos des clérouques athéniennes du V^e siècle. En M. Finley (Ed.), *Problèmes de la terre en Grèce ancienne* (pp. 163-178). Paris: Mouton.
- ___ (1976). *Un commentaire historique des Poroi de Xénophon*. Genève: Droz.
- ___ (1990). L'inscription d'Iasos relative à l'ekklesiastikon (I. Iasos 20). *BCH*, 114(1), 417-443.
- ___ (1993). Sur l'institution du misthos de l'assemblée à Athènes (Ath. Pol. 41.3). En M. Piérart (Ed.), *Aristote et Athènes*. Paris: Boccard.
- Geddes, A.G. (1987). Rags and riches: the costume of Athenian men in the fifth century. *CQ*, 37(2), 307-331.
- Gellner, E., Waterbury, J. (Eds.). (1977). *Patrons and clients in Mediterranean societies*. London: Duckworth.
- Geremek, B. [1980] (1991). *La estirpe de Caïn. La imagen de los vagabundos y de los pobres en la literatura europea de los siglos XV al XVII*. (Trad. de L. Sanz). Madrid: Grijalbo.
- ___ [1986] (1989). *La piedad y la horca: historia de la miseria y la caridad en Europa*. (Trad de J.A. Matesanz). Madrid: Alianza.
- Gernet, L. (1984). Le droit pénal de la Grèce ancienne. En N. Loraux (Ed.), *Du châtement dans la cité. Supplices corporels et peine de mort dans le monde Antique* (pp. 9-35). Rome: École française de Rome.
- Giammellaro, P. (2001-2). Fuori e dentro la città: incantatori e sacerdoti itineranti nella Grecia antica. *Hormos*, 3-4, 21-86.
- ___ (2009). Coperto di misere vesti. Forme del vestire e codici di comportamento nel racconto omerico di Odiseo mendicante. En S. Botta (Ed.), *Abiti, corpi, identità: significati e valenze profonde del vestire* (pp. 75-85). Firenze: Società editrice Fiorentina.
- ___ (2013). The beggar on the threshold. Spaces, ritual crossings and social identity in the Homeric epic. *RSO*, 86, Suppl. 2, 145-164.

- ___ (2018). Il mendicante sulla soglia. Spazi, passaggi rituali e identità sociale nell'epica omerica. En M. De Blasi *et al.* (Eds.), *In limine. Forme marginali e discorsi di confine* (pp. 239-259). Napoli: Università degli Studi di Napoli L'Orientale.
- ___ (2019). *Il mendicante nella Grecia antica: teoria e modelli*. Brescia: Morcelliana.
- Gil, L., Alfageme, I. (1972). La figura del médico en la comedia ática. *CFC(G)*, 3(3), 35-92.
- Gillis, A.-C. (2008). Les artisans et la mort. Méthodologie et perspectives. En A.-C- Gillis (Dir.), *Corps, travail et status social d'apport de la paléanthropologie funéraire aux sciences historiques* (pp.9-25). Villeneuve d'Asq: Presses Universitaires du Septentrion.
- Gilula, D. (1995). Comic food and food for comedy. En J. Wilkins, D. Harvey y M. Dobson (Eds.), *Food in Antiquity* (pp. 386-399). Exeter: University of Exeter Press.
- Giovannini, A. (1990). Le Parthénon, le Trésor d'Athéna et le tribut des alliés. *Historia*, 3, 129-148.
- Giuliani, L. (1987). Die seligen Krüppel. Zur Deutung von Mißgestalten in der hellenistischen Kleinkunst. *AA*, 4, 701-721.
- Glazebrook, A. (2011). *Porneion*: prostitution in Athenian civic space. En A. Glazebrook, y M.M. Henry (Eds.), *Greek prostitutes in the ancient Mediterranean, 800 BCE- 200 CE*. (pp. 34-59). Madison, WI: University of Wisconsin Press.
- ___ (2016). Is there an archaeology of prostitution? En A. Glazebrook y B. Tsakirgis (Eds.), *Houses of ill repute: the archaeology of brothels, houses, and taverns in the Greek world* (pp. 169-196). Philadelphia, PA: University of Pennsylvania Press.
- Glötz, G. (1920). *Le travail dans la Grèce ancienne : histoire économique de la Grèce depuis la période homérique jusqu'à la conquête romaine*. Paris: Alcan.
- Goff, B. (2004). *Citizen Bacchae: women's ritual practice in ancient Greece*. Berkeley, CA: University of California Press.
- Goffman, E. [1963] (2012). *Estigma. La identidad deteriorada* (2ª reimp., L. Guinsberg, trad.). Buenos Aires: Amorrortu.
- Golden, M. (1981). Demography and the exposure of girls at Athens. *Phoenix*, 35, 316-331.
- Gómez-Ordóñez, L.R. (2013). Pobreza: representaciones e imaginarios sociales. *G&PP*, 3(1), 3-17.
- Gómez Pellón, E. (2012). Las premisas epistemológicas y la antropología social. *Gazeta de Antropología*, 28 (1). Recuperado el 11 de febrero 2018 de: http://www.ugr.es/~pwlac/G28_10Eloy_Gomez_Pellon.pdf

Gomme, A.W. (1933). *The population of Athens in the fifth and fourth centuries B.C.* Oxford: Blackwell.

___ (1956) *A historical commentary on Thucydides, Vol. II: Books II–III.* Oxford: Clarendon Press.

Gomme, A.W., Andrewes, A., Dover, J.K. (1970). *A historical commentary on Thucydides, Vol. IV: Books V25–VII.* Oxford: Clarendon Press.

Goody, J. [1982] (1995). *Cocina, “cuisine” y clase: estudio de sociología comparada.* (Trad. de P. Willson). Barcelona: Gedisa.

Gornick, J.C., Boeri, N. (2016). Gender and poverty. En D. Brady y L.M. Burton (Eds.), *The Oxford Handbook of the Social Science of Poverty* (pp. 221-246). Oxford: Oxford University Press.

Gotham, K.F. (2003). Toward an understanding of the spatiality of urban poverty: the urban poor as spatial actors. *IJURR*, 27(3), 723-737.

Gouldner, A.W. (1965). *Enter Plato: classical Greece and the origins of social theory.* London: Routledge & Kegan Paul.

Gould, J. (1973). HIKETEIA. *JHS*, 93, 74-103.

Goulet-Cazé, M.O. (1986). *L'ascèse cynique : un commentaire de Diogène Laërce VI.70-71.* Paris: J. Vrin.

Goušchin, V. (1999). Athenian synoikism of the fifth century B.C., or two stories of Theseus. *G&R*, 46(2), 168-187.

Graeber, D. (2011). *Debt: The first five thousand years.* New York, NY: Melville House.

Graham, A.J. (1964). *Colonization and mother city in ancient Greece.* Manchester: Manchester University Press.

Graham, E.J. (2006). Discarding the destitute: ancient and modern attitudes towards burial practices and memory preservation amongst the lower classes of Rome. En B. Croxford *et al.* (Eds.), *TRAJ 2005: Proceedings of the Fifteenth Annual Theoretical Roman Archaeology Conference* (pp. 57-72). Oxford: Oxbow Books.

Graham, J.W. (1974). Houses of classical Athens. *Phoenix*, 28(1), 45-54.

Grech, S. (2014). The spaces of poverty: renegotiating place and disability in the global South. En K. Soldatic, H. Morgan y A. Roulstone (Eds.), *Disability, spaces and places of policy exclusion* (pp. 62-77). New York, NY: Routledge.

Green, M. (2006). Representing poverty and attacking representations: Perspectives on poverty from social anthropology. *J. Dev. Stud.*, 42(7), 1108-1129.

- Green, M., Hulme, D. (2005). From correlates and characteristics to causes: thinking about poverty from a chronic poverty perspective. *World Develop.*, 33(6), 867-879.
- Gresseth, G.K. (1975). The Giglamesh Epic and Homer. *CJ*, 70(4), 1-18.
- Griffin, D.E. (1995). Socrate's poverty: virtue and money in Plato's *Apology of Socrates*. *AncPhil*, 15(1), 1-16.
- Griffith, R.D. (1993). Oedipus *pharmakos*? Alleged scapegoating in Sophocles' *Oedipus the King*. *Phoenix*, 47(2), 95-114.
- Groton, A.H. (1990). Wreaths and rags in Aristophanes' *Plutus*. *CJ*, 86(1), 16-22.
- Grubbs, J.E. (2013). Infant exposure and infanticide. En J.E. Grubbs y T. Parkin (Eds.), *The Oxford handbook of childhood and education in the classical world* (pp. 83-97). Oxford: Oxford University Press.
- Gschnitzer, F. [1981] (1987). *Historia social de Grecia. Desde el periodo micénico hasta el final de la época clásica*. (Trad. de J. Fernández Nieto). Madrid: Akal.
- Günther, L. M. (2013). Concepts of purity in ancient Greece, with particular emphasis on sacred sites. En C. Frevel y C. Nihan (Eds.), *Purity and the forming of religious traditions in the ancient Mediterranean world and ancient Judaism* (pp. 245-260). Leiden: Brill.
- Gurvitch, G. [1957] (1970). *Tres capítulos de historia de la sociología: Comte, Marx y Spencer*. (Trad. H. Crespo). Buenos Aires: Nueva Visión.
- ___ [1961] (1970). *Los fundadores franceses de la sociología contemporánea. Saint-Simon y Proudhon*. (Trad. de A. Goutman y N. Sito). Buenos Aires: Nueva Visión.
- Gutiérrez, A.B. (2002). *Las prácticas sociales: una introducción a Pierre Bourdieu*. Madrid: Tierradenadie.
- ___ (2004a). *Pobre, como siempre... Estrategias de reproducción social en la pobreza*. Córdoba: Ferreyra Editor.
- ___ (2004b). Poder, *hábitus* y representaciones: recorrido por el concepto de violencia simbólica en Pierre Bourdieu. *RCE*, 15(1), 289-300.
- ___ (2007). Herramientas teórico-metodológicas de un análisis relacional para los estudios de la pobreza. *CDT*, 18(35), 15-33.
- ___ (2011). La producción y reproducción de la pobreza: claves para un análisis relacional. En J. Arzate Salgado, A.B. Gutiérrez y J. Huaman (Coords.), *Reproducción de la pobreza en América Latina. Relaciones sociales, poder y estructuras económicas* (pp. 113-138). Buenos Aires: CLACSO.

- ___ (2012). Reflexiones en torno al análisis de las redes sociales en la pobreza. *Sociológica (México)*, 27(76), 149-188.
- Gutton, J.-P. (1971). *La société et les pauvres. L'exemple de la généralité de Lyon 1534-1789*. Paris: Les Belles Lettres.
- ___ (1974). *La société et les pauvres en Europe (XVIe-XVIIIe siècles)*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Hakkarainen, M. (1997). Private wealth in the Athenian public sphere during the late Classical and early Hellenistic period. En Frösén, J. (Ed.), *Early Hellenistic Athens. Symptoms of a Change* (pp. 1-32). Helsinki: Foundation of the Finnish Institute at Athens.
- Hall, E. (1995). Lawcourt dramas: the power of performance in Greek forensic oratory. *BICS*, 40(1), 39-58.
- Hall, J.M. (2007). *A history of the archaic Greek world ca.1200-479 BCE*. Malden, MA: Blackwell.
- Halstead, P. (1987). Traditional and ancient rural economy in Mediterranean Europe: Plus ça change? *JHS*, 107, 77-87.
- ___ (1996). Pastoralism or household herding? Problems of scale and specialization in early Greek animal husbandry. *World Archaeol.*, 28(1), 20-42.
- ___ (2014). *Two oxen ahead. Pre-mechanized farming in the Mediterranean*. Chichester: Blackwell.
- Hamel, D. (2003). *Trying Neaira: the true story of a courtesan's scandalous life in ancient Greece*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Hamel, G.H. (1990). *Poverty and charity in Roman Palestine. First three centuries C.E.* Berkeley, CA: University of California Press.
- Hammond, N.G.L. (1973). *Studies in Greek history, a companion volume to a history of Greece to 322 BC*. Oxford: Clarendon Press.
- Hampe, R., Winter, A. (1965). *Bei Töpfern und Ziegeln in Südtalien, Sizilien und Griechenland*. Mainz: Franz Steiner Verlag.
- Handley, E.W., Rea, J. (1957). The Telephus of Euripides. *BICS Suppl.*5.
- Hands, A.R. (1968). *Charities and social aid in Greece and Rome*. London: Thames & Hudson.
- Hansen, M.H. (1974). *The sovereignty of the People's Court in Athens in the fourth century B.C. and the public action against unconstitutional proposals*. Odense: University of Southern Denmark.

- ___ (1975). *Eisangelia: the sovereignty of the People's Court in Athens in the fourth century B.C. and the impeachment of generals and politicians*. Odense: University of Southern Denmark.
- ___ (1976). *Apagoge, endeixis, and ephegesis against kakourgoi, atimoi, and pheugontes: a study in the Athenian administration of justice in the fourth century B.C.* Odense: University of Southern Denmark.
- ___ (1979). *Misthos* for magistrates in classical Athens. *SO*, 54, 5-22
- ___ (1980). *Eisangelia* in Athens: a reply. *JHS*, 100, 89-95.
- ___ (1986a). *Demography and democracy: the number of Athenian citizens in the fourth century BC*. Herning: Systime.
- ___ (1986b). The construction of the Pnyx II and the introduction of Assembly pay. *C&M.*, 37, 89-98.
- ___ (1987). *The Athenian Assembly in the age of Demosthenes*. Oxford: Blackwell.
- ___ (1988). *Three studies in Athenian demography* (=Historisk-filosofiske Meddelelser 56). Copenhagen: Munksgaard.
- ___ (1989). Was Athens a democracy? Popular rule, liberty and equality in ancient and modern political thought. *Hist. Fil. Medd. Dan. Vid. Selsk.*, 59.
- ___ (1991). *The Athenian democracy in the age of Demosthenes. Structure, principles, and ideology*. Oxford: Blackwell.
- ___ (2010). The concepts of *Demos*, *Ekklesia*, and *Dikasterion* in classical Athens. *GRBS*, 50(4), 499-536.
- Hanson, V.D. (1995). *The other Greeks. The family farm and the agrarian roots of western civilization*. Nueva York: Free Press.
- ___ (1998). *Warfare and agriculture in classical Greece*. Berkeley, CA: Univeristy of Calidornia Press.
- ___ (2000). *The Western way of war. Infantry battle in classical Greece*. Berkeley, CA: University of California Press.
- Harding, P. (2015). *Athens transformed 404-262BC: From popular sovereignty to the dominion of the elite*. London: Routledge.
- Harris, B. (2000). Seebohm Rowntree and the measurement of poverty, 1899-1951. En Bradshaw, J. y Sainsbury, R. (Eds.), *Getting the measure of poverty: the early legacy of Seebohm Rowntree* (pp. 60–84). Aldershot: Ashgate.

- Harris, E.M. (1988). *When is a sale not a sale? The riddle of Athenian terminology for real security revisited*. *CQ*, 38(2): 351-381.
- ___ (1994). "In the act" or "red-handed"? Apagoge to the Eleven and *furtum manifestum*. En G. Thür (Ed.), *Symposion 1993: Vorträge zur griechischen und hellenistischen Rechtsgeschichte* (pp. 169-182). Köln: Böhlau.
- ___ [2002] (2005). Workshop, marketplace and household: the nature of technical specialization in classical Athens and its influence on economy and society. En P. Cartledge, E. Cohen y L. Foxhall (Eds.), *Money, labour and ...* (pp. 67-99). (1st eBook ed.). London: Routledge. Recuperado el 1 de junio de 2019 de: http://lib.hcmup.edu.vn:8080/eFileMgr/efile_folder/efile_local_folder/2013/12/2013-12-17/tvefile.2013-12-17.6157669567.pdf
- ___ [1994] (2006). Demosthenes and the Theoric Fund. En *Democracy and the rule of law in classical Athens* (pp. 121-139). Cambridge: Cambridge University Press.
- ___ (2010). Is Oedipus guilty? Sophocles and Athenian homicide law. En E.M. Harris, D.F. Leão y P.J. Rhodes (Eds.), *Law and drama in ancient Greece* (pp.122-146). London: Duckworth.
- ___ (2013). How to address the Athenian assembly: rhetoric and political tactics in the debate about Mytilene (Thuc.3.37-50). *CQ*, 63(1), 94-109.
- Harris, E.M., Lewis, D.M., Woolmer, M. (Eds.). (2016), *The ancient Greek economy: markets, household and city-state*. New York, NY: Cambridge University Press.
- Harris, E.M., Lewis, D.M. (2016). Introduction: markets in Classical and Hellenistic Greece. En E.M. Harris, D.M. Lewis y M. Woolmer (Eds.), *The ancient Greek economy...* (pp. 1-40). New York, NY: Cambridge University Press.
- Harrison, A.R.W. (1968). *The Law of Athens, Vol. I*. Oxford: Clarendon Press.
- ___ (1971). *The Law of Athens, Vol. II. Procedure*. Oxford: Clarendon Press.
- Hartley, D., Keir, G. (1999). Begging and the contradictions of citizenship. En D. Hartley (Ed.), *Street-level economic activity and social policy failure* (pp. 13-26). Bristol: Policy Press.
- Hartnett, A., Dawdy, S.L. (2013). The archaeology of illegal and illicit economies. *Annu Rev Anthropol.*, 42, 37-51.
- Hartog, F. (2007). Fin de la Démocratie Athénienne. En P. Schmitt-Pantel y F. de Polignac (Dirs.), *Athènes et le politique. Dans le sillage de Claude Mossé* (pp. 311-330). Paris: Albin Michel.

- Hasaki, E. (2002). Ceramic kilns in ancient Greece: technology and organization of ceramic workshops. Tesis doctoral, University of Cincinnati, Cincinnati.
- Havelock, E. A. (1978). *The Greek concept of justice: from its shadow in Homer to its substance in Plato*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Heath, M. (1987). Euripides' *Telephus*. *CQ*, 37(2), 272-280.
- Hedrick, C.W. (1988). The temple and cult of Apolo *Patroos* in Athens. *AJA*, 92, 185-210.
- Heintz, J. (2010). Women's employment, economic risk and poverty. En S. Chant (Ed.), *The International Handbook of Gender and Poverty: Concepts, Research, Policy* (434-439). Northampton, MA: Edward Elgar.
- Hellmann, M.-C. (2006). *L'architecture grecque : vol.2. Architecture religieuse et funéraire*. Paris: Picard.
- ___ (2010). *L'architecture grecque: vol.3. Habitat, urbanisme et fortifications*. Paris: Picard.
- ___ (2012). Quartiers ou rues? La notion de quartier économique spécialisé dans le monde grec : comparaison des données textuelles et archéologiques. En A. Esposito y G.M. Sanidas (Eds.), «*Quartiers*» artisanaux en Grèce ancienne... (pp. 23-37). Lille: Presses Universitaires du Septentrion.
- Helmer, É. (2013). Philosophies grecques du mendiant. *Cahiers Philosophiques*, 134, 3-16.
- ___ (2015a). La politique du mendiant: une interprétation des *Acharniens* d'Aristophane. *RhM*, 158, 113-137.
- ___ (2015b). *Le dernier des hommes. Figures du mendiant en Grèce ancienne*. Paris: Félin.
- ___ (Dir.) (2016). *Richesse et pauvreté chez les philosophes de l'Antiquité*. Paris: Livraire philosophique J. Vrin.
- ___ (2019). *Ici et là. Une philosophie des lieux*. Lagrasse:Verdier.
- ___ (2020). *Mendiants et mendicité en Grèce ancienne*. Paris: Classiques Garnier.
- Hemelrijk, J. [1925] (1979). *Πενία en Πλοῦτος*. New York, NY: Arno Press.
- Henderson, B. W. (1927). *The great war between Athens and Sparta*. London: Macmillan.
- Henning, D. (1999). Vermietung. En W. Hoepfner (Ed.), *Geschichte des Wohnnes, vol.1: 500 v. Chr.-500 n. Chr.Vorgeschichte-Frühgeschichte-Antike* (pp. 596-600). Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt.
- Henrichs, A. (2015). Hecate. *Oxford Research Encyclopedia of Classics*. Recuperado el 7 de julio de 2019 de: <https://oxfordre.com/classics/view/10.1093/acrefore/9780199381135.001.0001/acrefore-9780199381135-e-2957>

- Herfst, P. (1922). *Le travail de la femme dans la Grèce ancienne*. New York, NY: Arno Press.
- Hernández Pedreño, M. (2008). Pobreza y exclusión en las sociedades del conocimiento. En Hernández Pedreño, M. (Coord.), *Exclusión social y desigualdad* (pp. 15-58). Murcia: Editum.
- Herrin, J. (1990). Ideals of charity, realities of welfare: the philanthropic activity of the Byzantine church. En R. Morris (Ed.), *Church and people in Byzantium* (pp. 151-164). Birmingham: CBOMGS of the University of Birmingham.
- Hernández Sandoica, E. (2004). *Tendencias historiográficas actuales. Escribir historia hoy*. Madrid: Akal.
- Hertel, G. (1969). *Die Allegorie von Reichtum und Armut. Ein aristophaneisches Motiv und sein Abwandlungen in der abendländischen Literatur*. Nürnberg: H. Carl.
- Herzogenrath-Amelung, T. (2017). Naval hoplites social status and combat reality of classical Greek *epibatai*. *Historia*, 66(1), 45-64.
- Hickey, S. (2005). The politics of staying poor: exploring the political space for poverty reduction in Uganda. *WD*, 33(6), 995-1009.
- Hignett, C. (1952). *A history of the Athenian Constitution to the end of the fifth century BC*. Oxford: Oxford University Press.
- Hildenbrandt, F. (2006). *Die attischen Namenstelen: Untersuchungen zu Stelen des 5. und 4. Jahrhunderts v. Chr.* Berlin: Frank & Timme.
- Hillenkamp, I., Servet, J.-M. (2015). La lucha contra la pobreza, un problema internacional. *BIFEA*, 44(3), 325-341.
- Hillier, B., Hanson, J. (1984). *The social logic of space*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Himmelmann, N. (1980). *Über Hirten-Genre in der antiken Kunst*. Opladen: Franz Steiner Verlag.
- Hintzen-Bohlen, B. (1997). *Die Kulturpolitik des Eubulos und des Lykurg: Die Denkmäler- und Bauprojekte in Athen zwischen 355 und 322 v. Chr.* Berlin: Akademie Verlag.
- Hitchcock, T. (2004). *Down and out in eighteenth-century London*. London: Bloomsbury.
- Hobcraft, J., Kiernan, K. (2001). Childhood poverty, early motherhood and adult social exclusion. *BJS*, 52(3), 495-517.
- Hobsbawm, E.J. (1971). From social history to the history of society. *Daedalus*, 100(1), 20-45.
- Hock, R. F. (1976). Simon the shoemaker as an ideal cynic. *GRBS*, 17(1), 41-53.

- Hodkinson, S. (1988). Animal husbandry in the Greek polis. En C.R. Whittaker (Ed.), *Pastoral economies in the classical Antiquity* (pp. 35-74). Cambridge: Cambridge Philological Society.
- ___ (1990). Politics as a determinant of pastoralism: the case of Southern Greece, ca. 800-300 BC. *RStudLig*, 56(1-4), 139-163.
- Hoepfer, W., Schwandner, E.-L. (1994). *Haus und Stadt im Klassischen Griechenland*. Munich: Dt. Kunstverl.
- Holladay, A.J. (1977). The followers of Peisistratus. *G&R*, 24, 40-56.
- Holman, S.R. (1999). The hungry body: famine, poverty and identity in Basil's Hom.8. *J ECS*, 7(3), 337-363.
- Hölscher, T. (2015). Art, architecture, and spaces in Greek participatory communities. En D. Hammer (Ed.), *A Companion to Greek Democracy and the Roman Republic* (pp. 459-481). Oxford: Blackwell.
- Horden P., Smith, R. (1998). *The locus of care. Families, communities, institutions and the provision of welfare since Antiquity*. London: Routledge.
- Horstmanshoff, M. (2012). Disability and rehabilitation in the Graeco-Roman World. En R. Breitweiser (Ed.), *Behinderungen und...*(pp. 1-9). Oxford: Archaeopress.
- Hübinger, U. (1992). On Pan's iconography and the cult in the sanctuary of Pan on the slopes of Mount Lykaion. En R. Hägg (Ed.), *The iconography of Greek cult in the Archaic and Classical periods. Proceedings of the First International Seminar on Ancient Greek cult* (pp. 189-207). Liège: Presses Universitaires de Liège.
- Hughes, D. (1991). *Human sacrifice in ancient Greece*. London: Routledge.
- Hulme, D., Shepherd, A. (2003). Conceptualizing chronic poverty. *World develop.*, 31(3), 403-423.
- Humphreys, S.C. (1967). Archaeology and the economic and social history of classical Greece. *PP*, 22, 374-400.
- ___ (1974). The nothoi of Kynosarges. *JHS*, 94, 88-95.
- ___ (1977-8). Public and private interests in classical Athens. *CJ*, 73, 97-104.
- ___ (1991). A historical approach to Drakon's law on homicide. En M. Gagarin (Ed.), *Symposion 1990: Vorträge zur griechischen und hellenistischen Reichsgeschichte=Papers on Greek and Hellenistic Legal History* (pp. 17-45). Köln: Böhlau.
- ___ (1993). *The family, women and death: comparative studies*. Michigan, MI: University of Michigan Press.

- ___ (2004). Lycurgus of Boutadai: An Athenian aristocrat afterword. En *The strangeness of gods: Historical perspectives on the interpretation of Athenian religion* (pp. 77-129). Oxford: Oxford University Press.
- Hunt, L. (Ed.). (1989). *The new cultural history*. Berkeley, CA: University of California Press.
- Hunter, R., Koukouzika, D. (2015). Food in Greek literature. En J. Wilkins y R. Nadeau (Eds.). *A Companion to Food in the Ancient World* (pp. 19-29). Oxford: Blackwell.
- Hunter, V.J. (1990). Gossip and the politics of reputation in classical Athens. *Phoenix*, 44, 299-325.
- ___ (2000). Policing public debtors in classical Athens. *Phoenix*, 54(1-2), 21-38.
- ___ (2007). Did the Athenians have a word for crime? *Dike*, 10, 5-18.
- ___ (2019). *Policing Athens: social control in the Attic lawsuits, 420-320 BC*. Princeton: Princeton University Press.
- Hyman, H.H. (1942). *The psychology of status*. *Archive of Psychology* 269. New York, NY: Columbia University.
- Iggers, G. [1993] (2012). *La historiografía del siglo XX. Desde la objetividad científica al desafío posmoderno*. (Trad. de I. Jasksic). Santiago de Chile: Fondo de Cultura Económica.
- Iglesias, M^a.C., Aramberri, J.R., Zúñiga, L.R. [1980] (2001). *Los orígenes de la teoría sociológica* (2^a ed. 1^a reimp.). Madrid: Akal.
- Iglesias Vila, M.L. (2013). La pobreza extrema en el siglo XX. Luces y sombras de la justicia social. En F.J. Ansuátegui Roig y G. Peces-Barba Martínez (Coords.), *Historia de los derechos fundamentales, Vol.4. Tomo 4: Valores, principios y derechos humanos* (pp. 345-416). Madrid: Dykinson.
- Immerwahr, H. R. (1948). An Athenian wine-shop. *TAPhA*, 79, 184-190.
- Infante, B. [1915] (1976). *El ideal andaluz* (2^a ed.). Madrid: Tucur.
- Ingalls, W.B. (2002). Demography and dowries: Perspectives on female infanticide in Classical Greece. *Phoenix*, 56, 246-254.
- Inglis, B. (1971). *Poverty and the Industrial Revolution*. London: Hodde & Stoughton.
- Jacoby, F. (1944). Genesisia. A forgotten festival of the dead. *CQ*, 38(3-4), 65-75.
- Jacquemin, A. (2013). D'une condition sociale à un statut politique, les ambiguïtés du thète. *Ktèma*, 38, 7-13.

- Jacquet-Rimassa, P. (2014). 'Cherchez le pauvre !' Quelques réflexions sur la pauvreté dans l'imagerie attique (VI-V^e a.C.). En E. Galbois y S. Rougier-Blanc (Eds.), *La pauvreté en Grèce ancienne...*(pp. 179-188). Bordeaux: Ausonius.
- James, A. (1997). Post-dependency: The Third World in an era of globalism and late capitalism. *Alternatives: social transformation and human governance*, 22(2), 205-226.
- Jameson, M.H. (1960). A decree of Themistokles from Troizen. *Hesperia*, 29(2), 198-223.
- ___ (1990). Domestic space in the Greek city-state. En S. Kent (Ed.), *Domestic architecture and the use of space: an interdisciplinary cross-cultural study* (pp. 92-113). Cambridge: Cambridge University Press.
- ___ (1994). Class in the ancient Greek countryside. En P.N. Doukellis y L.G. Mendoni (Eds.), *Structures rurales et...* (pp. 55-63). Paris: Les Belles Lettres.
- Jameson, M.H., Jordan, D.R., Kotansky, R.D. (1993). A "Lex sacra" from Selinous. Durham, NC: Duke University Press.
- Jefferson, J.M. (1972). Industrialization and poverty: in fact and fiction. En Hartwell, R.M. *et al.* (Eds.), *The long debate on poverty. Eight essays on industrialisation and "the condition of England"*. London: Institute of Economic Affairs.
- Jiménez San Cristóbal, A.I. (2010). Embaucadores y falsos adivinos en *Oráculos de la Pitia* 407 B-C. En F. Frazier y D.F. Leao (Eds.), *Tyché et pronoia. La marche du monde selon Plutarque* (pp. 109-120). Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos.
- Jodelet, D. [1984] (1993). La representación social, fenómenos, concepto y teoría. (Trad. de T. Ibáñez Gracia). En S. Moscovici (Comp.), *Psicología social II...* (pp. 469-494). Buenos Aires: Paidós.
- Johnson, N. (1990). *Reconstructing the Welfare State, a decade of change: 1980-1990*. London: Harvester Wheatsheaf.
- Jones, A. H. M. (1957). *Athenian democracy*. Oxford: Blackwell.
- Jones, L.A. (1987). The role of Ephialtes in the rise of Athenian democracy. *ClAnt*, 6(1), 53-76.
- Jones, J.E. (1975). Town and country houses of Attica in Classical Times. En H.F. Mussche, P. Spitaels y F. Goemaere-De Poerk (Eds.), *Miscellanea Graeca, fasc. 1. Thorikos and the Laurion in Archaic and Classical Times: Papers and Contributions of the Colloquium Held at the State University of Ghent* (pp. 63-136). Ghent: Belgian Archaeological Mission in Greece.
- ___ (2007). 'Living above the shop': domestic aspects of the ancient industrial workshops of the Laureion area of south-east Attica. En R. Westgate, N. Fisher y J. Whitley (Eds.), *Building*

communities: house, settlement and society in the Aegean and beyond. Proceedings of a Conference held at Cardiff University (pp. 267-280). London: British School at Athens.

Jones, N.F. (2004). *Rural Athens under the democracy*. Philadelphia, PA: University of Pennsylvania Press.

Jordan, B. (1975). *The Athenian navy in the classical period*. Berkeley, CA: University of California Press.

___ (2000). The crews of Athenian triremes. *AC*, 69, 81-101.

Jordan, W.K. (1961). The English background of modern philanthropy. *AHR*, 66(2), 401-408.

Just, R. (1989). *Women in Athenian law and life*. London: Routledge.

Jütte, R. (1994). *Poverty and deviance in early modern Europe*. Cambridge: Cambridge University Press.

Kagan, D. (1974). *The Archidamian war*. Ithaca, NY: Cornell University Press.

Kallet-Marx, L. (2008). Money talks: rhetor, demos, and the resources of the Athenian Empire. En P. Low (Ed.), *The Athenian Empire* (pp. 185-210). Edinburgh: Edinburgh University Press.

Kallet-Marx, L., Giovannini, A. (1990). Le Parthénon, le Trésor d'Athéna et le tribut des alliés. *Historia*, 3, 129-148.

Kamen, D. (2013). *Status in Classical Athens*. Princeton and Oxford: Princeton University Press.

Karvonis, P. (2008). Les installations commerciales dans la ville de Délos à l'époque hellénistique. *BCH*, 132(1), 153-219.

Katzman, R. (2001). Seducidos y abandonados: el aislamiento social de los pobres urbanos. *Revista de la CEPAL*, 75, 171-189. Recuperado el 20 de mayo de 2019 de: <http://www.cepal.org/publicaciones/xml/6/19326/katzman.pdf>

Kears, M. J. (2014). *Metics and identity in democratic Athens*. Tesis doctoral, University of Birmingham, Birmingham.

Kelly-Blazeby, F. (2001). Tavernas in Ancient Greece, c.475-146 BC: an archeological perspective. *Asemblage* 6. Recuperado el 15 de julio de 2016 de: http://www.assemblage.group.shef.ac.uk/issue6/Kelly_web.htm.

___ (2006). *Kapeleion: casual and commercial wine consumption in classical Greece*. Tesis doctoral, University of Leicester, Leicester.

Kelly, T. (1982). Thucydides and Spartan strategy in the Archidamian war. *AHR*, 87(1), 25-54

Kennedy, G. (1963). *The art of persuasion in Greece*. Princeton, NJ: Princeton University

Press.

Khan, M.S., Johansson, E., Zaman, S., Unemo, M., Rahat, N.I., Lundborg, C.S. (2010). Poverty of opportunity forcing women into prostitution: A qualitative study in Pakistan. *HCWI*, 31(4), 365-383.

Kitto, H.D.F. (1939). *Greek tragedy. A literary study*. London: Methuen.

Kloft, H. (1988). Gedanken zum Ptochós. En I. Weiler y H. Grassl (Eds.), *Soziale Randgruppen und Aussenseiter im Altertum. Referate vom Symposium Soziale Randgruppen un antike Sozialpolitik* (pp. 81-106). Graz: Leykam.

Knigge, U. [1988] (1991). *The Athenian Kerameikos: history, monuments, excavations*. Athens: Krene.

___ (2005). *Der Bau Z. Kerameikos, Ergebnisse der Ausgrabungen*. Bd. 17. München: Hirmer.

Konstan, D. (1995). Patrons and clients. *CPh*, 94(4), 328-342.

Konstan, D., Dillon, M. (1981). The ideology of Aristophanes' *Wealth*. *AJPh*, 102(4), 371-394.

Lal, D. (1997). *The poverty of "development economies"*. London: The Institute of Economic Affairs.

Krasilnikoff, J. A. (2002). Water and farming in classical Greece: evidence, method and perspectives. En K. Ascani, V. Gabrielsen, K. Kvist y A.H. Rasmussen (Eds.), *Ancient history matters: studies presented to Jens Erik Skydsgaard on his seventieth birthday* (pp. 47-62). Roma: L'Erma di Bretschneider.

Kraynak, L. H. (1984). *Hostelries of ancient Greece*. Tesis doctoral, University of California, Berkeley, CA.

Kron, G. (2011). The distribution of wealth at Athens in comparative perspective. *ZPE*, 179, 129-138.

___ (2014). Comparative evidence and the reconstruction of ancient economy: Greco-Roman housing and the level and distribution of wealth and income. En Callatay, F. (Ed.), *Quantifying...* (pp. 103-122). Bari: Edipuglia.

Kübler, K. (1976). *Kerameikos : Ergebnisse der Ausgrabungen. Bd. 7, Die Nekropole der Mitte des 6. bis Ende des 5. Jahrhunderts*. Berlin: De Gruyter.

Kyriazis, N.C. (2009). Financing the Athenian state: public choice in the age of Demosthenes. *EJLE*, 27(2), 109-127.

- Kyriazis, N.C., Zouboulakis, M.S. (2004). Democracy, sea power and institutional change: an economic analysis of the Athenian Naval Law. *Eur J Law Econ*, 17, 117-132.
- Lacam, J.C. (2008). Le sacrifice du chien dans les communautés grecques, étrusques, italiques et romaines: approche comparatiste. *MEFRA*, 120(1), 29-80.
- Lada, I. (1994). Empathic understanding: emotion and cognition in classical dramatic audience-response. *PCPhS*, 39, 94-140.
- Laes, C., Goody, C.F., Rose, M.L. (2013). Approaching disabilities *a capite ad calcem*: hidden themes in Roman antiquity. En C. Laes, C.F. Goodey y M.L. Rose (Eds.), *Disabilities in Roman antiquity: disparate bodies a capite ad calcem* (pp. 1-15). Leiden: Brill.
- Laferrière, C.M. (2019). Hermes among Pan and the Nymphs in fourth century votive reliefs. En J. F. Miller y J. Strauss Clay (Eds.), *Tracking Hermes...* (pp. 31-48). Oxford: Oxford University Press.
- Lagger, V. (2008a). Ging der toichorýchos durch die Wand? Überlegungen zum Einbruchsdiebstahl im klassischen Athen. En P. Mauritsch (Ed.), *Antike Lebenswelten. Konstanz – Wandel – Wirkungsmacht. FS für Ingomar Weiler zum 70* (pp. 475-501). Wiesbaden: Harrassowitz.
- ___ (2008b). *Lopodytai, toichorýchoi und bal(l)antiotómoi: Aspekte von Diebstahl und Raub in klassischen Athen*. Tesis doctoral, Karl-Franzens-Universität Graz, Graz.
- ___ (2009). Auch Kleider machen Diebe-Diebstahl im Antiken Athen. En Karl-Franzens-Universität Graz (Ed.), *Veröffentlichungen junger wissenschaftlerInnen der Karl-Franzens-Universität Graz. Vol.2.* (pp. 65-78). Graz: Graz Uni-Press.
- Lalonde, G.V. (1980). A hero shrine in the Athenian agora. *Hesperia*, 49(1), 97-105.
- Lambert, S.D. (1997). *Rationes centesimarum: sales of public land in Lykourgan Athens*. Leiden: Brill.
- ___ (2001). Ten notes on Attic inscriptions. *ZPE*, 135, 51-62.
- ___ (2002). Afterwords. *ZPE*, 141, 122-124.
- Langridge-Noti, E.M. (2015). ‘To Market, to Market’: pottery, the individual, and trade in Athens. En K.F. Daly y L.A. Riccardi (Eds.), *Cities called Athens: studies honoring John McK. Camp II* (pp. 165-96). Lewinsburg: Bucknell University Press.
- Lanni, A. (2006). *Law and justice in the courts of classical Athens*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lape, S. (2004). *Reproducing Athens. Menander’s comedy, democratic culture, and the Hellenistic city*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

- Larivée, A. (2016). Si Socrate devenat cite: pauvreté, souci des richesses et soin de l'âme dans l'*Apologie* et la *République*. En É. Helmer (Dir.), *Richesse et pauvreté...* (pp. 221-250). Paris: Libraire philosophique J. Vrin.
- Larson, J. (2001). *Greek Nymphs. Myth, cult and lore*. Oxford: Oxford University Press.
- Lavelle, B.M. (1993). The sorrow and the pity. A prolegomenon to a history of Athens under the Peisistratids, c. 560-510. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- ____ (2005). *Fame, money, and power. The rise of Peisistratos and "democratic" tyranny at Athens*. Ann Arbor: The University of Michigan Press.
- Lawall, M. (2000). Graffiti, wine selling, and the reuse of amphoras in the Athenian Agora, ca. 430 to 400 BC. *Hesperia*, 69(1), 3-90.
- Lawton, C. (2006). *The marbleworkers in the Athenian Agora*. Athens: American School of Classical Studies at Athens.
- Leão, D.F. (2005). Sólon e a legislação em matéria de direito familiar. *Dike*, 8, 5-31.
- ____ (2011). Paidotrophia et gerotrophia dans les lois de Solon. *RHD*, 89(4), 457-472.
- ____ (2016). Gerotrophia: a controversial law. Response to Eva Cantarella. En D. Leão y G. Thür (Eds.), *Symposion 2015. Conferências sobre a História do Direito grego e helenístico (Coimbra, 1-4 Setembro 2015)* (pp. 67-74). Wien: VÖAW.
- ____ (2019). Can we trust Diogenes Laertius? The Book I of the Lives of Eminent Philosophers as source for the poems and the laws of Solon. En: L. Gagliardi, L. Pepe (Eds.), *Dike. Essays on Greek Law in Honor of Alberto Maffi* (pp. 227-242). Milano: Giuffrè.
- Leão, D.F., Rhodes, P.J. (2015). *The Laws of Solon. A new edition with introduction, translation and commentary*. London: I.B.Tauris.
- Le Dinahet, M. T., Mouret, N. (1993). Les stèles funéraires grecques: études stylistiques et iconographiques, années 1980-1992. *Topoi. Orient-Occident*, 3(1), 109-166.
- Lee, M.M. (2015). *Body, dress, and identity in ancient Greece*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Le Goff, J. [1974] (1978). La historia de las mentalidades. Una historia ambigua. En J. Le Goff y P. Nora, *Hacer la historia. Vol. III: Nuevos objetos* (pp. 81-98). (Trad. de J. Cabanes). Barcelona: Laia.
- ____ (Dir.). (1978). *La nouvelle histoire*. Paris: CEPL.
- Lenfant, D. (2013). Intégrés ou dénoncés : la place faite aux pauvres dans les discours grecs sur la démocratie. *Ktèma*, 38, 37-51.

- Lentini, G. (2000). Una nota sulla glossa *theorika* di Arpocrazione (Agirrio, gli *stratitotiká* e il *theorikón*). *AnnPisa*, 4(5), 247–250.
- Lévêque, P. (1979). Les dépendants de type hilote. En E.C. Welskopf (Ed.), *Terre et paysans dépendants...*(pp. 114-119). Paris: Centre National de la Recherche Scientifique.
- ___ (1991). La sanction de l'homicide en droit grec et hellénistique. En M. Gagarin (Ed.), *Symposion 1990: Vorträge zur griechischen und hellenistischen Rechtsgeschichte=Papers on Greek and Hellenistic Legal History* (pp. 3-16). Köln: Böhlau.
- Levine, D. B. (1982). *Odyssey* 18. Iros as a paradigm for the suitors. *CJ*, 77, 200-204.
- Lévy, E. (1997). Richesse et pauvreté dans le *Ploutos*. *Ktèma*, 22, 201-212.
- ___ (2013). Les pauvres à Sparte. *Ktèma*, 38, 156-172.
- Lévy-Leboyer, C. [1980] (1985). *Psicología y medio ambiente*. (Trad. de M. Olasagasti). Madrid: Morata.
- Lewis, D.M. (1973). The Athenian *rations centesimarum*. En M.I. Finley (Ed.), *Problèmes de la terre en Grèce ancienne* (pp. 187-212). Paris: Mouton.
- ___ (1992). The Archidamian War. *CAH*, 5, 370-432.
- Lewis, N. (1960). *Leitourgia* and related terms. *GRBS*, 3, 175-184.
- Lewis, O. [1966] (1972). *La cultura de la pobreza*. Barcelona: Anagrama.
- Lewis, S. (1995). Barbers' shops and perfume shops: 'symposia without wine.' En A. Powell (Ed.), *The Greek world* (pp. 432-441). London: Routledge.
- Lind, H. (1988). Ein Hetärenhaus am Heiligen Tor? Der Athener Bau Z und die bei Isaios (6, 20f.) erwähnte Synoikia Euktemons. *MusHelv*, 45, 158-169.
- Llobera, J.R. (1980). *Hacia una historia de las ciencias sociales: el caso del materialismo histórico*. Barcelona: Anagrama.
- Lloyd-Jones, H. [1971] (1983). *The justice of Zeus*. Berkeley, CA: University of California Press.
- Lohmann, H. (1992). Agriculture and country life in classical Attica. En B. Wells (Ed.), *Agriculture in ancient Greece...*(pp. 29-57). Stockholm: Svenska Institutet I Athen.
- Lomelí Vanegas, L. (2008). La pobreza en los orígenes del pensamiento económico. En R. Cordera, P. Ramírez Kuri y A. Ziccardi. (Coords.), *Pobreza, desigualdad y exclusión social en la ciudad del siglo XXI* (pp. 51-61). México DF: Siglo XXI.
- Long, A. P. (2007). Poverty is the new prostitution: race, poverty, and public housing in post-Katrina New Orleans. *JAH*, 94(3), 795-803.

- Loomis, W.T. (1995). Pay differentials and class warfare in Lysias' *Against Theozotides*: two obols or two drachmas? *ZPE*, 107, 230-236.
- ___ (1998). *Wages, welfare costs and inflation in classical Athens*. Ann Arbor, MI: University of Michigan Press.
- López Barja, P. (2021). Pobres y esclavos: el círculo de poder en la antigua Roma. *Comunicación presentada el XI Congreso Internacional Universidad de Zaragoza. La pobreza en el mundo antiguo*. Universidad de Zaragoza, Zaragoza.
- Loroux, N. [1981] (2012). *La invención de Atenas. Historia de la Oración Fúnebre en la ciudad clásica*. (Trad. de S. Vasallo). Buenos Aires: Katz.
- ___ [1997] (2008). *La ciudad dividida. El olvido en la memoria de Atenas*. (Trad. de S. Vasallo). Buenos Aires : Katz.
- ___ [1999] (2002). *Mourning voices: an essay on Greece tragedy*. (Trad. de E. Trapnell Rawling). Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Lord, A.B. (1990). Gilgamesh and other epics. En T. Abusch (Ed.), *Lingering over words. Studies in ancient Near Eastern literature in honor of William L. Moran* (pp. 371-380). Atlanta, GA: Scholar Press.
- Louden, B. (2011). *Homer's Odyssey and the Near East*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Low, P. (Ed.) (2008). *The Athenian Empire*. Edinburgh: EUP.
- Luce, J.-M. (1998). Thésée, le synoecisme et l'agora d'Athènes. *RA*, 1, 3-31.
- Lynch, Ph. (2005). Critique and comment—Understanding and responding to begging. *Melb. Univ. Law Rev.*, 29, 518-555.
- Lytle, E. (2009). [Reseña del libro *Feeding the democracy: The Athenian grain supply in the fifth and fourth centuries BC*, de Alfonso Moreno. Oxford: Oxford University Press, 2007]. *Phoenix*, 63(3-4), 398-400.
- Lyttkens, C.H. (1994). A predatory democracy? An essay on taxation in classical Athens. *Explorations in economic history*, 31(1), 62-90.
- ___ (2010). Institutions, taxation, and market relationships in ancient Athens. *JOIE*, 6(4), 505-527.
- Ma, J., Papazarkadas, N., Parker, R. (Eds.). (2009). *Interpreting the Athenian Empire*. London: Duckworth.
- Mactoux, M.M. (1980). *Douleia: esclavage et pratiques discursives dans l'Athènes classique*. Besançon: Presses Universitaires de Franche-Comté.

- Majewski, J. (1986). The Industrial Revolution, Working Class Poverty or Prosperity. *The Freeman Ideas on Liberty*. Recuperado el 18 de febrero de 2018 de: <https://fee.org/articles/the-industrial-revolution-working-class-poverty-or-prosperity/>
- Mann, J. (2012). Causation, agency, and law in Antiphon: some subtleties in the second Tetralogy. *JHP*, 50(1), 7-19.
- Manuel, F.E., Manuel, F.P. (1984). *El pensamiento utópico en el mundo occidental. Vol. 3: La utopía revolucionaria y el crepúsculo de las utopías (siglos XIX y XX)*. Taurus: Madrid.
- Manville, P.B. (1980). Solon's law of *stasis* and *atimia* in archaic Athens. *TAPhA*, 110, 213-221.
- ___ (1990). *The origins of citizenship in ancient Athens*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Maravall, J.A. (1986). *La literatura picaresca desde la historia social (siglos XVI y XVII)*. Madrid: Taurus.
- Marchiandi, D. (2008). Le necropolis ateniesi del V secolo tra tradizione arcaica e tendenza all'omologazione. En S. Attilio y S. Ceccoli (Eds.), *Atene e la Magna Grecia dall' età arcaica all' ellenismo. Ttti del quaranta settesimo convegno di studi sulla Magna Grecia* (pp. 105-136). Taranto: Istituto per la Storia e l'Archeologia della Magna Grecia.
- Markle, M.M. (1985). Jury pay and assembly pay at Athens. En P.A. Cartledge y F.D. Harvey (Eds.), *Crux. Essays presented to G.E.M. de Sainte- Croix on his 75th Birthday* (pp. 265-297). London: Duckworth.
- ___ (1990). Participation of farmers in Athenian juries and assemblies. *AncSoc*, 21, 149-165.
- Marr, J.L. (1993). Ephialtes the moderate? *G&R*, 40, 11-19.
- Marsal, J.F. (1979). *Dependencia e independencia. Las alternativas de la sociología latinoamericana en el siglo XX*. Madrid: CIS.
- Marsilio, M.S. (2002). Hesiod and Theognis on poverty. *CB*, 18, 131-152.
- Martínez Lacy, R. (2004). *Historiadores e historiografía de la Antigüedad clásica: dos aproximaciones*. México DF: FCE.
- Martín Hernández, R. (2006). *El orfismo y la magia*. Tesis doctoral. Universidad Complutense de Madrid, Madrid.
- Masségliá, J. (2013). Feeling low: social status and emotional display in Hellenistic art. En A. Chaniotis y P. Ducrey (Eds.), *Unveiling emotions II. Emotions in Greece and Rome: texts, images, material culture* (pp. 313-330). Stuttgart: Franz Steiner Verlag.

- Mattusch, C.C. (1977). Bronze and ironworking in the area of the Athenian agora. *Hesperia*, 46, 340-379.
- ___ (1988). *Greek bronze statuary: from the beginnings through the fifth century BC*. New York, NY: Cornell University Press.
- ___ (1989). An Athenian foundry: the production of bronze statuary in Greece during the IVth century BC. *Bull. Met. Mus.*, 14, 27-40.
- ___ (2009). Metalworking and tools. En J.P. Oleson (Ed.), *The Oxford Handbook of Engineering and Technology in the Classical World* (pp. 418-438). New York, NY: Oxford University Press.
- Mayer, W. (2009). Welcoming the stranger in the Mediterranean east: Syria and Constantinople. *J. Aust. Early Mediev. Assoc.*, 5, 89-106.
- Mayorgas, A. (2021). *Obscura multitudo*. El mito de los humildes orígenes de Roma. *Comunicación presentada el XI Congreso Internacional Universidad de Zaragoza. La pobreza en el mundo antiguo*. Universidad de Zaragoza, Zaragoza.
- McCannon, B.C. (2010). Homicide trials in classical Athens. *IRLE*, 30(1), 46-51.
- McDowell, D.M. (1978). *The law in classical Athens*. London: Thames & Hudson.
- ___ (1986). The Law of Periandros about Symmories. *CQ*, 36 (2), 438-449.
- McGlew, J.F. (1997). After irony: Aristophanes' *Wealth* and its modern interpreters. *AJPh*, 118, 35-53.
- Meggitt, J.J. (1998). *Paul, poverty and survival*. Edinburgh: T. & T. Clark.
- Meier, C. (1990). *The Greek discovery of politics*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Meiggs, R. (1972). *The Athenian Empire*. Oxford: Clarendon Press.
- Meler, A. (1968). *Società e lavoro nei poemi omerici*. Napoli: L'arte tipografia.
- Méndez Aguirre, V.H. (2013). El problema de la pobreza en la utopía aristotélica. En G.N. Hamamé y M^a.C. Schamun (Eds.), *AGON. Competencia y cooperación de la antigua Grecia a la actualidad. Actas del VI Coloquio Internacional* (pp. 522-531). La Plata: Universidad Nacional de La Plata.
- Menker, S. (1967). The problem of measuring poverty. *BJS*, 18, 1-12.
- Menoni, A.C. (2014). Pobres peligrosos. Análisis del proceso de criminalización de la pobreza y la juventud en Uruguay y de los desafíos que representa para la psicología comunitaria. *Athenea Digital*, 14(1), 91-109.
- Meritt, D.B. (1966). *Inscriptions from the Athenian Agora*. Athens: American School of Classical Studies at Athens.

- ___ (1974). The Choiseul Marble: the text of 406 BC. En *Mélanges helléniques offerts à George Daux* (pp. 255-267). Paris: Boccard.
- Merton, R.K. (1956). *Social theory and social structure*. New York: Free Press.
- Merton, R.K., Kitt, A. (1950). Contributions to the theory of reference group behavior. En R.K. Merton y P.F. Lazansfeld (Eds.), *Continuities in social research: Studies in the scope and method of "The American Soldier"* (pp. 40-105). The Free Press Glencoe
- Michaux, G. (2003). Gilgamesh and Homer. A comparative study of motif sets, distinctions and similarities. *Máthesis*, 12, 9-25.
- Migeotte, L. (2010). Le grain des îles et l'approvisionnement d'Athènes au IVe siècle avant J.-C. En A. Magnetto, D. Erdas y C. Carusi (Eds.), *Nuove ricerche sulla legge granaria ateniese del 374/3 a. C.* (pp. 27-38). Pisa: Edizioni ETS.
- ___ (2011). [Reseña del libro *Feeding the democracy: The Athenian grain supply in the fifth and fourth centuries BC*, de Alfonso Moreno. Oxford: Oxford University Press, 2007]. *AC*, 80, 462-464.
- ___ (2015). *Économie et finances publiques des cités grecques. Volume II: Choix d'articles publiés de 2002 à 2014*. Lyon: Maison de l'Orient et Méditerranée.
- Milanezi, S. (2005). Beauty in rags: On *rhako* in Aristophanic theatre. En L. Cleland, M. Harlow y Ll. Llewellyn-Jones (Eds.), *The clothed body in the ancient world* (pp. 75-86). Oxford: Oxbow.
- Milbourne, P. (2010). The geographies of poverty and welfare. *Geogr Compass*, 4(2), 158-171. Recuperado el 19 de mayo de 2019 de: <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/abs/10.1111/j.1749-8198.2009.00296.x>
- Mill, J.S. (1834). The Proposed Reform of Poor Laws. *Monthly Repository*, 8.
- Miller, J.F., Strauss Clay, J. (Eds.). (2019). *Tracking Hermes, pursuing Mercury*. Oxford: Oxford University Press.
- Miller, S.M., Roby, P. (1971). Poverty: changing social stratification. En: *The concept of poverty* (pp. 124-145). London: Heinemann.
- Miller, S.M., et al. (1967). Poverty, inequality, and conflict. *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, 373(1), 16-52.
- Millet, P. (1989). Patronage and its avoidance in classical Athens. En A. Wallace-Hadrill (Ed.), *Patronage in...* (pp. 15-47). London: Routledge.
- ___ (1991). *Lending and borrowing in ancient Athens*. Cambridge: Cambridge University Press.

- ___ (1998). The rhetoric of reciprocity in classical Athens. En C. Gill, N. Postlethwaite y R. Seaford (Eds.), *Reciprocity in ancient Greece* (pp. 227-253). Oxford: Oxford University Press.
- Miranda, M. (2013). El Trabajo Social. Profesión y disciplina. Naturaleza y objeto disciplinar. En M. Miranda (Coord.), *Aportaciones al Trabajo Social* (pp. 7-32). Zaragoza: Prensas de la Universidad de Zaragoza.
- Mirón Pérez, M^a.D. (2004): *Oikos y oikonomia*: El análisis de las unidades domésticas de producción y reproducción en el estudio de la economía antigua. *Gerión*, 22, 61-79.
- ___ (2005). La casa griega antigua: género, espacio y trabajo en los ámbitos domésticos. En M. Sánchez Romero (Ed.), *Arqueología y género* (pp. 335-362). Granada: Editorial Universidad de Granada.
- ___ (2006). Mujeres, trabajo y ocio en la antigua Grecia. *Crítica*, 939, 18-22.
- ___ (2007). Los trabajos de las mujeres y la economía de las unidades domésticas en la Grecia clásica. *Complutum*, 18, 271-280.
- Mitchel, F.W. (1970). *Lykourgan Athens: 338-322*. Cincinnati, OH: University of Cincinnati Press.
- ___ (1973). Lykourgan Athens: 338-322. *CCS*, 2, 165-214.
- Moix, M. (1986). *Bienestar social*. Madrid: Trivium.
- Mollat, M. (1978). *Les pauvres au Moyen Âge : études sociales*. Paris: Hachette.
- Mollenkopf, J., Castells, M. (1992). *Dual city. Reestructuring New York*. Nueva York, NY: Russel Sage Foundation.
- Monaco, M^a. C. (2000). *Ergasteria: impianti artigianali ceramici ad Atene ed in Attica dal protogeometrico alle soglie dell' ellenismo*. Roma: L'Erma di Bretschneider.
- Monreal, P. (1996). *Antropología y pobreza urbana*. Madrid: Libros de la Catarata.
- Monroe, J. (2005). Women in street prostitution: the result of poverty and the brunt of inequity. *J. Poverty*, 9(3), 69-88.
- Montaño, C. (2015). Pobreza, “cuestión social” y las formas de afrontarlas. *CTS*, 28(2), 161-174.
- Montiglio, S. (2005). *Wandering in ancient Greek culture*. Chicago: University of Chicago Press.
- Morales Harley, R. (2014). El costo de la vida en la Grecia antigua. *Ciencias Económicas*, 31(2), 227-238.
- Morell, A. (2002). *La legitimación social de la pobreza*. Barcelona: Anthropos.

- Moreno, A. (2003). Athenian Bread-Baskets: The Grain-Tax Law of 374/3 B.C. Re-Interpreted. *ZPE*, 145, 97-106.
- ___ (2007). *Feeding the democracy. The Athenian grain supply in the fifth and fourth centuries BC*. Oxford: Oxford University Press.
- ___ (2009). 'The Attic neighbour'. The cleruchy in the Athenian Empire. En J. Ma, N. Papazarkadas y R. Parker (Eds.), *Interpreting the Athenian Empire* (pp. 211-221). London: Duckworth.
- Moreno, L. (1997). *Unión Europea y Estado del bienestar*. Madrid: IESA-CSIC.
- Morgan, J. (2010). *The classical Greek house*. Exeter: Bristol Phoenix Press.
- Morley, N. (2006). The poor in the city of Rome. En M. Atkins y R. Osborne (Eds.), *Poverty in the Roman world* (pp. 21-39). Cambridge: Cambridge University Press.
- Morris, I. (1987). *Burial and ancient society. The rise of the Greek city-state*, Cambridge: Cambridge University Press.
- ___ [1992] (1996). *Death-ritual and social structure in Classical Antiquity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- ___ (1998a). Archaeology as a kind of anthropology (A response to David Small). En I. Morris y K.A. Raaflaub (Eds.) *Democracy 2500? Questions and challenges* (pp. 229-239). Dubuque, IA: Kendall Hunt.
- ___ (1998b). Remaining Invisible. The Archaeology of the Excluded in Classical Athens. En S. Joshel y S. Murnagham (Eds.), *Women and slaves in Greco-Roman culture. Differential equations* (pp. 193-220). London: Routledge.
- Morris, S.P., Papadopoulos, J.K. (2005). Greek towers and slaves: an archaeology of exploitation. *AJA*, 109(2), 155-225.
- Mosconi, G. (2004). Pericle e il Vecchio Oligarca su democrazia e talassocrazia. En R. Burri, A. Delacrétaz, J. Monnier y M. Nobili (Eds.), *Ad limina II. Incontro di studio tra i dottorandi e i giovani studiosi di Roma (Istituto Svizzero di Roma)* (pp. 21-40). Alessandria: Edizioni dell'Orso.
- Moscovici, S. [1984] (1993). *Psicología social II. Pensamiento y vida social. Psicología y problemas sociales*. (Trad. de D. Rosenbaum). Buenos Aires: Paidós.
- Mossé, C. (1962). *Aspects sociaux et politiques du déclin de la cité grecque au IV^e siècle avant J.-C. La fin de la démocratie athénienne*. Tesis doctoral, Université de Paris, Paris.
- ___ (1964). Classes sociales et régionalisme à Athènes au début du VI^e siècle. *AC*, 33, 401-407.

- ___ [1971] (1981). *Historia de una democracia: Atenas*. (Trad. de J.M. Azpitarte). Madrid: Akal.
- ___ (1975). Philippé et le fin de l'indépendance des cités grecques. En E. Will, C. Mossé y P. Goukowsky (Eds.), *Le monde grec...* (pp. 42-64). Paris: Presses Universitaires de France.
- ___ (1976). Les salariés à Athènes au IV^e siècle. *DHA*, 2, 97-101.
- ___ (1978). Las clases sociales en Atenas en el siglo IV. En C.E. Labrousse y D. Roche (Eds.), *Órdenes, estamentos y clases. Coloquio de historia social Saint-Cloud* (pp. 18-25). Madrid: Siglo XXI.
- ___ (1979a). Les dépendants paysans dans le monde grec à l'époque archaïque et classique. En E.-Ch. Welskopf (Ed.), *Terre et paysans dépendants dans les sociétés antiques. Actes du Ve colloque du GIREA* (pp. 85-150). Paris: Centre National de la Recherche Scientifique.
- ___ (1979b). Les Symmories Athéniennes. En H. van Effenterre (Dir.), *Points de vue sur la fiscalité antique* (pp. 31-42). Paris: Sorbonne Université Presses.
- ___ [1979] (1981). La lucha por el poder y la situación económica-social. (Trad. de P. Gasull y V. Llull). En A. Barigazzi (Dir.), *La crisis de la pólis. Historia, literatura, filosofía* (pp. 51-78). Barcelona: Icaria.
- ___ (1980). Aristote et le *theorikon*: sur le rapport entre trophè et *misthos*. En *Miscellanea di studi classici in onore di Eugenio Manni. Vol. V* (pp. 1603-1612). Roma: G. Bretschneider.
- ___ (1994a). Les relations de 'clientèle' dans le fonctionnement de la démocratie athénienne. *Mètis*, 9(1), 143-150.
- ___ (1994b). Peut-on parler de patronage dans l'Athènes archaïque et classique? En J. Annequin y M. Garrido-Hory (Eds.), *Religion et anthropologie de l'esclavage et des formes de dépendance. Actes du XXème colloque du GIREA* (pp. 29-36). Paris: Les Belles Lettres.
- Muecke, F. (1982). 'I know you-by your yags'. Costume and disguise in fifth-century drama. *Antichthon*, 16(1), 17-34.
- Müller-Mahn, D. (1998). Spaces of poverty: the geography of social change in rural Egypt. En N.S. Hopkins y K. Westergaard (Eds.), *Directions of change in rural Egypt* (pp. 256-276). Cairo: The American University in Cairo Press.
- Mussche, H.F. (1967). Le quartier industriel: La tour. *Thorikos III: 1965. Rapport préliminaire sur la troisième campagne de fouilles* (pp. 67-71). Brussels: CFBG.
- ___ (1969). Le quartier industriel. *Thorikos IV: 1966-67. Rapport préliminaire sur la quatrième campagne de fouilles* (pp. 121-130). Brussels: CFBG

- ___ (1975). Thorikos in archaic and classical times. En H.F. Mussche, P. Spitaels y F. Goemaere-De Poerk (Eds.), *Miscellanea Graeca, fasc. 1. Thorikos and the Laurion in archaic and classical times: papers and contributions of the Colloquium held at the State University of Ghent* (pp. 45-61). Ghent: Belgian Archaeological Mission in Greece.
- ___ (1998). *Thorikos: a mining town in ancient Attika*. Gent: École archéologique en Grèce.
- Musti, D. (1984). Il giudizio di Gorgia su Cimone in tema di 'chremata'. *RFIC*, 112, 129-153.
- Mylona, D. (2009). Fish-eating in ancient Greece. Edible fish categories beyond the Linnaean taxonomy. En A. Matalas y N. Xirotiris (Eds.). *Fish and seafood: anthropological perspectives from the past and the present, 28th ICAF Proceedings* (pp. 55-74). Heraklion: Mystis Editions.
- Nagle, D.B. (2006). *The household as the foundation of Aristotle's polis*. New York, NY: Cambridge University Press.
- Nash, J., Fernández-Kelly, M.P. (1983). *Women, men and the international division of labor*. Albany, NY: SUNY.
- Navia, L.E. (1995). *The philosophy of cynicism: an annotated bibliography*. Westport, CT: Greenwood Press.
- ___ (1996). *Classical cynicism: a critical study*. Westport, CT: Greenwood Press.
- ___ (1998). *Diogenes of Sinope: the man in the tub*. Westport, CT: Greenwood Press.
- ___ (2001). *Antisthenes of Athens: setting the world aright*. Westport, CT: Greenwood Press.
- Ndoye, M. (1993a). Faim, quête alimentaire et travail en Grèce ancienne. *DHA*, 19(1), 63-91.
- ___ (1993b). Hôtes, thètes et mendiants dans la société homérique. En M.-M. Mactoux y E. Geny (Eds.), *Mélanges Pierre Levêque VII* (pp. 261-273). Besançon: Les Belles Lettres.
- Nenci, G. (1981). Chômeurs (*agoraioi*) et manoeuvres (*cheironaktes*) dans la Grèce classique. *DHA*, 7, 333-343.
- Neri, V. (1998). *I marginali nell'Occidente tardoantico, poveri, "infames" e criminali nella nascente società cristiana*. Bari: Edipuglia.
- Nevett, L.C. (1994). *Separation or seclusion?: Towards an archaeological approach to investigating women in the Greek household in the fifth to third centuries BC*. London: Routledge.
- ___ (1999). *House and society in the ancient Greek world*. Cambridge: Cambridge University Press.
- ___ (2000). A 'real estate market' in classical Greece?: The example of town housing. *ABSA*, 95, 329-343.

- ___ (2005). Between urban and rural: house-form and social relations in Attic villages and *deme* centers. En B. A. Ault y L.C. Nevett (Eds.), *Ancient Greek houses and households...* (pp. 83-98). Philadelphia, PA: University of Pennsylvania Press.
- ___ (2009). Domestic facades: a feature of the Greek 'urban' landscape? En S. Owen y L. Preston (Eds.), *Inside the city in the Greek world* (pp. 118-130). Oxford: Oxbow Books.
- ___ (2011). Towards a female topography of the ancient Greek city: case studies from late archaic and early classical Athens (c. 520–400 BCE). *G&H*, 23(3), 576-596.
- ___ (2015). Understanding variation in ancient house-forms: a preliminary discussion. En A. Di Castro, C.A. Hope y B.E. Parr (Eds.), *Housing and habitat in ancient Mediterranean. cultural and environmental responses (BABESCH Suppl. 26)* (pp. 143-149). Leuven: Peeters.
- Nielsen, T.H., Bjertrup, L., Hansen, M.H. (1989). Grave monuments and social class. *GRBS*, 30(3), 411-420.
- Nieto, E.A. (2010). *La figura del pobre y el debate sobre la pobreza en Grecia*. Tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid, Madrid.
- Notario, F. (2010). Why does matro weep? Barley bread and social identity and status in Classical Greece. *Pegasus*, 53, 22-25.
- ___ (2013). *La democracia devorada: ideología, sociología, banquetes y alimentación en la Atenas del siglo IV a.C.* Tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid, Madrid.
- ___ (2015). Food and counter-cultural identity in ancient Cynicism. *GRBS*, 55, 583-607
- Noussia-Fantuzi, M. (2016). Redefining use, expenditure and exchange of private wealth: The Socratic model, Antisthenes, and the Cynics. *Gaia*, 19, 319-333.
- Nussbaum, M. (2000). *Women and human development. A study on human capabilities*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Oakley, J.H. (1992). An Athenian red-figure workshop from the time of the Peloponnesian War. En F. Blondés y J.Y. Perreault (Eds.), *Les ateliers de potiers dans le monde grec aux époques géométrique, archaïque et classique* (pp. 195-203). Athènes: École française d'Athènes.
- Ober, J. (1989), *Mass and elite in democratic Athens. Rhetoric, ideology and the power of the people*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- ___ (1993). The Athenian revolution of 508/7 B.C.: violence, authority, and the origins of democracy. En C. Dougherty y L. Kurke (Eds.), *Cultural poetics in archaic Greece* (pp. 215-232). Cambridge: Cambridge University Press.

___ (1994). How to criticize democracy in late fifth and fourth century Athens. En P.J. Euben, J.R. Wallach y J. Ober (Eds.), *Athenian political thought and the reconstruction of American democracy* (pp. 149-171). Ithaca-London: Cornell University Press.

___ (2000). Quasi-rights: Participatory citizenship and negative liberties in democratic Athens. *Soc. Philos- and Policy*, 17(1), 27-61.

___ (2007). "I besieged that man": democracy's revolutionary start. En K. Raaflaub, J. Ober, R. Wallace, P. Cartledge y C. Farrar, *Origins of democracy in ancient Greece* (pp. 83-104). Berkeley, CA: University of California Press.

___ (2010). Wealthy Hellas. *TAPhA*, 140(2), 241-286.

___ (2014). Greek economic performance, 800-300 BCE: a comparison case. En Callatay, F. (Ed.), *Quantifying...* (pp-103-122) Bari: Edipuglia.

___ (2017). Inequality in late-classical democratic Athens: evidence and models. En G. Bitros y N. Kyriazis (Eds.), *Democracy and open economy world order* (pp. 125-146). Cham: Springer.

Ober, J., Strauss, B. (1990). Drama, political rhetoric and the discourse of Athenian democracy. En J.J. Winkler y F. I. Zeitlin (Eds.), *Nothing to do with Dionysos?: Athenian drama in its social context* (pp. 237-270). Princeton, NJ: Princeton University Press.

O' Connor, A. (2001). *Poverty knowledge: social science, social policy, and the poor in the twentieth century*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

O' Connor, W.R. (1971). *The new politicians of fifth-century Athens*. Princeton, NJ: PUP.

Oduwole, H. K., Shehu, S. L. (2013). A mathematical model on the dynamics of poverty and prostitution in Nigeria. *MTM*, 3(12), 74-79.

Oikonomides, A.N. (1964). *The two agoras in ancient Athens: a new commentary on their history and development, topography and monuments*. Chicago, MI: Argonaut.

Olbris, K., Samaras, T. (2007). Is ancient democracy quasi-liberal? *RIDA*, 54, 111-141.

Oliver, G.J. (2007). *War, food and politics in early Hellenistic Athens*. Oxford: Oxford University Press.

Olson, S.D. (1990). Economics and ideology in Aristophanes' *Wealth*. *HSCP*, 93, 223-242.

ONU (2000). *Décimo Congreso de las Naciones Unidas sobre Prevención del Delito y Tratamiento del Delincuente*. Recuperado el 24 de agosto de 2015 de: <http://www.un.org/es/conf/xcongreso/>

___ (2017). *Informe de los Objetivos de Desarrollo Sostenible*. Nueva York: ONU.. Recuperado el 4 de abril de 2018 de:

https://unstats.un.org/sdgs/files/report/2017/TheSustainableDevelopmentGoalsReport2017_Spanish.pdf

___ (s.f.). *Paz, dignidad e igualdad en un planeta sano. Desafíos globales. Acabar con la pobreza*. Recuperado el 23 de diciembre de 2021 de: <https://www.un.org/es/global-issues/ending-poverty>

Orfanos, Ch. (2014). Le Ploutos d'Aristophane: un éloge de la pauvreté? En E. Galbois y S. Rougier-Blanc (Eds.), *La pauvreté en Grèce ancienne...* (pp. 213-222). Bordeaux: Ausonius.

Ortega, T. (2014). Criminalización y concentración de la pobreza urbana en barrios segregados: síntoma de guetización en La Pintana, Santiago de Chile. *EURE (Santiago)*, 40(120), 241-263.

Osborne, R. (1985). *Demos: the discovery of classical Attika*. Cambridge: Cambridge University Press.

___ (1988). Social and economic implications of the leasing of land and property in classical and hellenistic Greece. *Chiron*, 18, 279-323.

___ (1990). The *demos* and its divisions in classical Athens. En O. Murray y S. Price (Eds.), *The Greek city from Homer to Alexander* (pp. 265-293). Oxford: Clarendon Press.

___ (1992). 'Is it a farm?' The definition of agricultural sites and settlements in ancient Greece. En B. Wells (Ed.), *Agriculture in Ancient Greece...*(pp. 21-27). Stockholm: Svenska Institutet i Athen.

___ [1996] (1998). *La formación de Grecia, 1200-479 a.C.* (Trad. de T. de Lozoya). Barcelona: Crítica.

___ (2003). Orgullo y prejuicio, sensatez y subsistencia: intercambio y sociedad en la ciudad griega. En J. Gallego (Ed.), *El mundo rural en la Grecia antigua* (pp. 185-209). Madrid: Akal.

___ (2006). Introduction: Roman poverty in context. En M. Atkins y R. Osborne (Eds.), *Poverty in the...* (pp. 1-20). Cambridge: Cambridge University Press.

___ (2010). *Athens and Athenian democracy*. Cambridge: Cambridge University Press.

Ostwald, M. (1955). The Athenian legislation against tyranny and subversion. *TAPhA*, 86, 103-128.

___ (1986). *From popular sovereignty to the sovereignty of law. Law, society, and politics in fifth-century Athens*. Berkeley, CA: University of California Press.

Paduano, G. (1967). Il motivo del re mendicante e lo scandalo del Telefono. *SCO*, 16, 330-342.

Paiaro, D. (2008). Terratenientes, campesinos y arriendo de tierras en la Atenas del siglo V a.C. *Circe*, 12, 207-223.

___ (2012). Relaciones de dependencia en la Atenas clásica, entre la explotación y la dominación. *TyC*, 38, 153-183.

Paiaro, D., Requena, M.J. (2015). 'Muchas veces pegarías a un ateniense creyendo que era un esclavo'...(PS.-X. 1,10): espacios democráticos y relaciones de dependencia en la Atenas clásica. En A. Beltrán, I. Sastre y M. Valdés (Dirs.), *Los espacios de la esclavitud ...* (pp. 153-170). Besançon: Presses Universitaires de Franche-Comté.

Papadopoulou, C. (2017). The living and their dead in Classical Athens: new evidence from Acharnai, Halai Aixonidai & Phaleron. *AR*, 63, 151-166.

Papaioannou, S., Serafim, A., Da Vela, B. (Eds.). (2017). *The theatre of justice. Aspects of performance in Greco-Roman oratory. Mnemosyne Suppl.*, 403.

Papakonstantinou, Z. (2004). Justice of the *kakoi*: law and social crisis in Theognis. *Dike*, 1, 5-17.

Papazoglou, C.I. (1965). Expulsion de la faim. *Athena*, 68, 17-32.

Pardo, E. (2000). La pobreza en Smith y Ricardo. *REI*, 2(2), 111-130.

Parker, R. [1983] (1996). *Miasma: pollution and purification in early Greek religion* (reimp.). Oxford: Clarendon Press.

___ (1996). *Athenian religion: a history*. Oxford: Clarendon Press.

Parker, R., Obbink, D. (2000). Aus der Arbeit der 'Inscriptiones Graecae' VI. Sales of Priesthoods on Cos I. *Chiron*, 30, 415-449.

Parkin, A.R. (2001). *Poverty in the Early Roman Empire: ancient and modern conceptions and constructs*. Cambridge: Cambridge University Press.

___ (2006). 'You do him no service': an exploration of pagan almsgiving. En M. Atkins y R. Osborne (Eds.), *Poverty in the...* (pp. 60-82). Cambridge: Cambridge University Press.

Patlagean, E. (1977). *Pauvreté économique et pauvreté sociale à Byzance 4e-7e siècles*. Paris: Mouton.

Patterson, C. [1976] (1981). *Pericles' citizenship law of 451-50 B.C.* (ed. rev.). New York, NY: Arno Press.

___ (1985). "Not worth the rearing": The causes of infant exposure in ancient Greece. *TAPhA*, 115, 103-123.

___ (1990). Those Athenian bastards. *CLAnt*, 9(1), 40-73.

___ (2006a). Citizen cemeteries' in Classical Athens? *CQ*, 56(1), 48-56.

- ___ (2006b). The place and practice of burial in Sophocles' Athens. *Helios, Suppl.* 335, 9-48.
- Patterson, O. (1982). *Slavery and social death*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Paugam, S. [1908] (1998). Prólogo. En *Les pauvres* (Trad. B. Chokrane). Paris: Presses Universitaires de France.
- Pébarthe, Ch. (2014). Les sophistes, les philosophes et la pauvreté. En E. Galbois y S. Rougier-Blanc (Eds.), *La pauvreté en Grèce ancienne...*(pp. 223-236). Bordeaux: Ausonius.
- Pedley, J. (2005). *Sanctuaries and the sacred in the ancient Greek world*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Penfield, E. (2011). *Spanish sketches*. London: Scribner's sons. Recuperado el 29 de septiembre de 2019 de: https://cvc.cervantes.es/literatura/viajeros/arquetipos/mendigoss_03_paginada.htm
- Penrose, W.D. Jr. (2015). The discourse of disability in ancient Greece. *CW*, 108(4), 499-523.
- Perlman, S. (1967). Political leadership in Athens in the fourth century B.C. *PP*, 114, 161-176.
- Pesando, F. (1989). *La casa dei greci*. Milano: Longanesi.
- Petrou, S., Kupek, E. (2010). Poverty and childhood undernutrition in developing countries: a multi-national cohort study. *SSM*, 71(7), 1366-1373.
- Phaleron Bioarchaeological Project (s.f.). Recuperado el 8 de julio de 2019 de: <http://phaleron.digital-ascsa.org/project/>
- Phillips, D.H. (1990). Observations on some *Ostraca* of Athenian Agora. *ZPE*, 83, 123-148.
- Phillips, D.J. (2010). Thucydides 1.99: Tribute and revolts in the Athenian empire. *ASCS 31 Proceedings*. Recuperado el 5 de marzo de 2019 de: www.classics.uwa.edu.au/asc31
- Piachaud, D. (1981). Peter Townsend and the holy grail. *New Society*, 10, 418-420.
- ___ (1987). Problems in the definition and measurement of poverty. *Journal of Social Policy*, 16(2), 147-164.
- Piccirilli, L. (1976). Aristotele e l' *atimia* (*Athen. Pol.*, 8, 5). *ASNP*, 63(3), 739-761.
- ___ (1988). *Efialte*. Genova: Il Melangolo.
- Picó, J., Serra, I. (2010). *La Escuela de Chicago de Sociología*. Madrid: Siglo XXI.
- Pina Polo, F. (2021). *Misera ac ieiuna plebecula: la posición de Cicerón frente a la pobreza. Comunicación presentada el XI Congreso Internacional Universidad de Zaragoza. La pobreza en el mundo antiguo*. Universidad de Zaragoza, Zaragoza.
- Pintos, J.L. (2005). Inclusión / Exclusión. Los imaginarios sociales de un proceso de construcción social. *Sémata*, 16, 17-52.

- Pinzone, A., Caliri, E., Arcuri, R. (Eds.). (2012). *Forme di dipendenza nelle società di transizione. Atti del XXXII Colloquio Internazionale GIREA* (pp. 57-64). Messina: Di. Sc. A.M.
- Pippidi, D.M. (1971). *I greci nel basso Danubio dell'età arcaica alla conquista romana*. Milano: Il saggiatore.
- Plácido, D. (1980). La ley ática de 375/4 a. C. y la política ateniense. *MHA*, 4, 27-42.
- ___ (1984). Lucha de clases y esclavitud en la Grecia clásica. *Zona Abierta*, 32, 29-46.
- ___ (1985). Esclavos metecos. En *In Memoriam. Agustín Díaz Toledo* (pp. 297-303). Granada: Editorial de la Universidad de Granada.
- ___ (1988). El índice temático de la dependencia y los historiadores griegos: Tucídides, política y sociedad. En G. Pereira Menaut (Dir.), *Actas del 1er Congreso Peninsular de Historia Antigua* (pp. 191-203). Santiago de Compostela: Servicio de Publicaciones USC.
- ___ (1989). Nombres de libres que son esclavos...? (Pólux, III, 82). En AA.VV., *Esclavos y semilibres en la Antigüedad clásica. XV Coloquio del GIREA* (pp. 55-79). Madrid: Universidad Complutense de Madrid.
- ___ (1992). La formation de dépendances à l'intérieur de la polis après la Guerre du Péloponnèse. En *Polis et Civitas. Actes du XVIIIe Colloque du GIREA* (pp. 147-152). Napoli: Jovene Editore.
- ___ (1994). Los lugares de los hilotas. En J. Annequin y M. Garrido-Hory (Eds.), *Religion et anthropologie de l'esclavage et des formes de dependence. Actes du XXe colloque du GIREA-Besançon* (pp. 127-135). Paris: Presses Universitaires de Franche-Comté.
- ___ (1995). Imperialismo y democracia: coherencia y paradoja de la Atenas del siglo V a.C. *AHAM*, 28, 73-87.
- ___ (1997). *La sociedad ateniense. La evolución social en Atenas durante la guerra del Peloponeso*. Barcelona: Crítica.
- ___ (1999). Grecia clásica. En A.J. Domínguez, D. Plácido, F.J. Gómez Espelosín, F.J. y F. Gascó, *Historia del mundo clásico a través de sus textos. Vol.1: Grecia* (pp. 287-451). Madrid: Alianza.
- ___ (2006). Liturgias, evergetismo y mistoforía: los modos de redistribución de la ciudad democrática. En F. Marco, F. Pina y J. Remesal (Eds), *Repúblicas y ciudadanos: modelos de participación cívica en el mundo antiguo* (pp. 41-54). Barcelona: Universidad de Barcelona.
- ___ (2007). Resistencia, sumisión e interiorización de la dependencia. La dependencia como protección. *Stud. hist., Hª antig.*, 25, 163-170.

- ___ (2008). Las relaciones clientelares en la evolución de la democracia ateniense. *Circe*, 12, 225-242.
- ___ (2009). ¿Hubo previsión social en las sociedades preindustriales? Estado de la cuestión y vías de investigación. La Antigüedad. En S. Castillo y R. Ruzafa (Coords.), *La previsión social en la Historia. Actas del VI Congreso de Historia Social de España* (pp. 3-5). Madrid: Siglo XXI.
- ___ (2011). La concepción del trabajo libre en los socráticos y Aristóteles. *Gerión*, 29(1), 99-106.
- ___ (2012). Las formas de dependencia en Atenas en la transición hacia el Helenismo. En A. Pinzone, E. Caliri y R. Arcuri (Eds.), *Forme di dipendenza...* (pp. 57-64). Messina: Di. Sc. A.M.
- ___ (2014). La ciudad griega como marco y consecuencia de la conflictividad social. *Vínculos de Historia*, 3, 14-33.
- ___ (2017). *La crisis de la ciudad clásica y el nacimiento del mundo helenístico*. Buenos Aires: Miño y Dávila.
- Plácido, D., Fornis, C. (2010). De la Guerra del Peloponeso a la Paz del Rey (II): los elementos de la ciudadanía ateniense. *Emerita*, 78(1), 53-65.
- ___ (2011). Evergetismo y relaciones clientelares en la sociedad ateniense del siglo IV a.C. *DHA*, 37(2), 19-47.
- ___ (2012). La democracia tutelada. El papel de la oligarquía y del poder personal en la Atenas del siglo IV a.C. *IncidAntico*, 10, 79-107.
- Pobreza (2010). En *Diccionario de Acción Humanitaria y Cooperación al Desarrollo*. Recuperado el 5 de febrero de 2018 de: <http://dicc.hegoa.ehu.es/listar/mostrar/172>
- Podes, S. (1992). Zur Problematik der Diobolie und Obolos-Zahlungen. *Grazer Beiträge*, 18, 35-45.
- ___ (1993). Pay and political participation in classical Athens. *J. Inst. Theor. Econ.*, 149(3), 495-515.
- ___ (1994). The introduction of jury pay by Pericles. *Athenaeum*, 82(1), 95-110.
- Poddighe, E. (2002). *Nel segno di Antipatro. L'eclissi della democrazia ateniese dal 323/2 al 319/8 a.C.* Roma: Carocci.
- Podlecki, A.J. (1971). Cimon, Skyros and 'Theseus' bones'. *JHS*, 91, 141-3.

- Poludnikiewicz, A. (2014). Poverty or economy? Pottery in the household of Ptolemaic Egypt. En E. Galbois y S. Rougier-Blanc (Eds.), *La pauvreté en Grèce ancienne...* (pp. 139-144). Bordeaux: Ausonius.
- Pomeroy, A.J. (1991). Status and status-concern in the Greco-Roman dream-books. *AncSoc*, 22, 51-74.
- Pomeroy, S.B. (1975). *Goddesses, whores, wives and slaves. Women in classical Antiquity*. New York, NY: Schocken.
- ___ (1982). Charities for Greek women. *Mnemosyne*, 35(1/2), 115-135.
- ___ (1994): *Xenophon Oeconomicus. A social and historical commentary*. Oxford: Clarendon Press.
- Pomeroy, S.B., Burstein, S.M., Donlan, W., Roberts, J.T. [1998] (2001). *La Grecia antigua. Historia política, social y cultural*. (Trad. de T. de Lozoya). Barcelona: Crítica.
- Pont Suárez, E.S. (2010). “Yo no me siento pobre”. Percepciones y representaciones de la pobreza. *La ventana*, 4(3). Recuperado el 24 de septiembre de 2019 de: http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1405-94362010000100004
- Potts, S. (2008). *The Athenian Navy. An Investigation into the Operations, Politics and Ideology of the Athenian Fleet between 480 and 322 BC*. Tesis doctoral, Cardiff University, Cardiff.
- Pouilloux, J. (1954). *Recherches sur l'histoire et les cultes de Thasos I : De la fondation de la cité à 196 av. J.C*. Paris: De Boccard.
- Pritchard, D. (1994). From hoplite republic to thetic democracy. The social context of the reforms of Ephialtes. *AH*, 24(2), 111-139.
- ___ (1998). Thetes, hoplites, and the Athenian imaginary. En T.W. Hillard, R.A. Kearsley, C.E.V. Nixon y A.M. Nobbs (Eds.), *Ancient history in a modern university. Vol. 1: The Ancient Near East, Greece, and Rome* (pp. 121-127). Michigan, MI: Grand Rapids.
- ___ (2010). The symbiosis between democracy and war: the case of ancient Athens. En D. Pritchard (Ed.), *War, democracy and culture in classical Athens* (pp. 1-62). Cambridge: Cambridge University Press.
- ___ (2012). Costing festivals and war: spending priorities of the Athenian democracy. *Historia*, 61(1), 18-65.
- ___ (2014a). The position of Attic women in democratic Athens. *G&R*, 61(2), 174-193.
- ___ (2014b). The public payment of magistrates in fourth-century Athens. *GRBS*, 54, 1-16.
- ___ [2015] (2017). Guerra y finanzas públicas en Grecia antigua. *Limes*, 28, 123-138.

- ___ (2015). The cost of democracy. En *Public spending and democracy in classical Athens* (pp. 52-91). Austin, TX: University of Texas Press.
- Pritchett, W.K. (1953). The Attic Stelai, I. *Hesperia*, 22(4), 225-311.
- ___ (1956). The Attic Stelai, II. *Hesperia*, 25(3), 178-328.
- ___ (1971). *Ancient Greek military practices*. Berkeley, CA: University of California Press.
- ___ (1977). Loans of Athena in 407 BC. *AncSoc*, 8, 33-47.
- Proudhon, P.-J. [1846] (1872). *Sistema de las contradicciones económicas o Filosofía de la miseria*. T.3 (Trad. de F. Pí y Margall). Madrid: Alfonso Durán.
- Pucci, P. (1990). The tragic *pharmakos* of the ‘Oedipus Rex’ + análisis of the Sophocles play. *Helios*, 17(1), 41-49.
- Pullan, B.S. (1971). *Rich and poor in renaissance Venice: the social institutions of a catholic state, to 1620*. Oxford: Blackwell.
- Purcell, N. (1990). Mobility and the Polis. En O. Murray y S. Price (Eds.), *The Greek City. From Homer to Alexander* (pp.29-58). Oxford: Clarendon Press.
- Raaflaub, K.A. (1996). Solone, la nuova Atene e l’emergere della política. En S. Settis (Ed.), *I greci. Storia, cultura, arte, società 2. Una storia greca, I. Formazione (fino al VI secolo a.C)* (pp. 1035-1081). Torino: Einaudi.
- ___ (1998a). Power in the hands of people: foundations of Athenian democracy. En I. Morris y K.A. Raaflaub (Eds.), *Democracy 2500? Questions and challenges* (pp. 31-66). Dubuque, IA: Kendall-Hunt.
- ___ (1998b). The thetes and the democracy. En I. Morris y K.A. Raaflaub (Eds.), *Democracy 2500? Questions and challenges* (pp. 87-103). Dubuque, IA: Kendall-Hunt.
- ___ (2004). *The discovery of freedom in Ancient Greece*. Chicago, MI: University of Chicago Press.
- ___ (2007). The breakthrough of *dēmokratia* in mid-fifth-century Athens. En K. Raaflaub, J. Ober, R. Wallace, P. Cartledge y C. Farrar, *Origins of democracy in ancient Greece* (pp. 105-154). Berkeley, CA: University of California Press.
- ___ (2009). Learning from the enemy: Athenian and Persian “instruments of empire”. En J. Ma, N. Papazarkadas y R. Parker (Eds.), *Interpreting the Athenian Empire* (pp. 89-124). London: Duckworth.
- Rabadán Carrascosa, M. (1997). Entre lo real, lo sobrenatural y lo maravilloso: los Ynn y los Gul en la literatura palestina de tradición oral: la Jrefiyye. *ELO*, 3, 125-143.
- Randall, R.H. Jr. (1953). The Erechtheum workmen. *AJA*, 57(3), 199-210.

- Ravallion, M. (2016). *The economics of poverty. History, measurement, and policy*. Oxford: Oxford University Press.
- Rawlings, L. (2000). Alternative agonies: hoplite martial and combat experiences beyond the phalanx. En H. van Wees (Ed.), *War and violence in ancient Greece* (pp. 233-260). London: Duckworth.
- Real Academia Española (2014). Caridad. En *Diccionario de la Lengua Española* (23ª ed.). Recuperado el 1 de julio de 2019 de: <https://dle.rae.es/srv/search?m=30&w=caridad>
- ___ Crimen. En *Diccionario de la Lengua Española* (23ª ed.). Recuperado el 3 de octubre de 2019 de: <https://dle.rae.es/srv/search?m=30&w=crimen>
- ___ Delito. En *Diccionario de la Lengua Española* (23ª ed.). Recuperado el 3 de octubre de 2019 de: <https://dle.rae.es/?id=C82f9Fb>
- Reduzzi Merola, F. (Ed.). (2014). *Dipendenza ed emarginazione nel mondo antico e moderno (Dépendance et marginalisation de l'antiquité à l'Âge contemporaine)*. Atti del XXXIII Convegno Internazionale GIREA dedicato alla memoria di Franco Salerno. Roma: Aracne.
- Reicher, S., Spears, R., Haslam, S.A. (2010). The social identity approach in social psychology (pp. 45-62). En M. Wetherell y C.T. Mohanty (Eds.), *The SAGE handbook of identities*. London: SAGE.
- Requena, M.J. (2011). Metáfora esclavista y lucha de clases en Atenas (s.V-IV a.C). Conferencia llevada a cabo en el *I Encuentro Internacional de Historiadores Jóvenes Sobre Sociedades Precapitalistas*. Universidad Nacional de la Plata, La Plata.
- ___ (2012). La libertad cuestionada: expresiones esclavistas y disputa política en la Atenas clásica. *AHAMM*, 44, 63-92.
- ___ (2013). ¿Se puede hablar de un “patronazgo” estatal? Liturgias y *mistophoría* en la Atenas clásica. *Sociedades Precapitalistas*, 2(2), 4-22.
- ___ (2016). *Esclavos y labradores. Relaciones de dependencia en la Atenas del siglo IV a.C.* Tesis doctoral. Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.
- Reuther, R. (2006). *Wer webte Athenas Gewänder? Die Arbeit von Frauen im antiken Griechenland*. Frankfurt: Franz Steiner Verlag.
- Rhodes, P.J. (1972). *The Athenian Boulé*. Oxford: Clarendon Press.
- ___ (1980). Athenian democracy after 403 BC. *CJ*, 75(4), 305-323.
- ___ (1981). *A Commentary on the Aristotelian Athenaion Politeia*. Oxford: Clarendon Press.
- ___ (1982). Problems in Athenian *eisphora* and liturgies. *AJAH*, 7, 1-19.
- ___ (1986). Political activity in classical Athens. *JHS*, 106, 132-44.

- ___ (1988). *Thucydides: History II*. Warminster: Aris & Phillips.
- ___ (1992). The Athenian revolution. En D.M. Lewis, J. Boardman, J.K. Davies, M. Ostwald (Eds.), *The Cambridge Ancient History. Vol.5. The fifth century B.C.* (pp. 62-95). Cambridge: Cambridge University Press.
- ___ (2006). *A history of the classical Greek world: 478-323 B.C.* Oxford: Blackwell.
- ___ (2007). Democracy and Empire. En L. J. Samons II (Ed.), *The Cambridge Companion to the Age of Pericles* (pp. 24-45). Cambridge: Cambridge University Press.
- Richmond, M.D. (1994). *Isocrates Panegyricus and the argument of poverty and war*. Tesis doctoral, University of Louisville, Kentucky: KY.
- Ridley, R.T. (1979). The hoplite as citizen: The Athenian military institutions in their social context. *AC*, 48(2), 508-548.
- Rihll, T.E. (1991). *Hektemoroi: Partners in crime?* *JHS*, 111, 101-127.
- ___ (1995). Democracy denied: why Ephialtes attacked the Areopagus. *JHS*, 115, 87-98.
- Ríos Saloma, M.F. (2009). De la historia de las mentalidades a la historia cultural. Notas sobre el desarrollo de la historiografía en la segunda mitad del siglo XX. *Estud. Hist. Mod. Contemp. Méx.*, 37, 97-137.
- Ritzer, G. [1991] (1993). *Teoría sociológica clásica* (Trad. M^a.T. Casado Rodríguez). Madrid: McGraw-Hill.
- Robert, L. (1949). Recueil d'épigraphie, de numismatique et d'antiquités grecques. *Hellenica*, 7, 152-160.
- Robertson, N. (1983). Greek ritual begging in aid of women's fertility and childbirth. *TAPhA*, 113, 143-169.
- ___ (1996). Athena's shrines and festivals. En J. Neils (Ed.), *Worshipping Athena* (pp. 27-77). Madison, WI: Wisconsin University Press.
- Romilly, J. de (1975). *Problèmes de la démocratie grecque*. Paris: Hermann.
- ___ (2005). *L'Élan démocratique dans l'Athènes ancienne*. Paris: Éditions de Fallois.
- Rose, M.L. [2003] (2006). *The staff of Oedipus: Transforming disability in ancient Greece* (2^a ed.) Ann Arbor, MI: University of Michigan Press.
- Roselli, D. K. (2009). *Theorika* in Fifth-Century Athens. *RBS*, 49(1), 5-30.
- Rosenbloom, D. (2002). From *ponêros* to *pharmakos*: Theater, social drama, and revolution in Athens, 428-404 BCE. *ClAnt*, 21(2), 283-346.
- ___ (2004a). *Ponêroi* vs. *chrêstoi*: The ostracism of Hyperbolos and the struggle for hegemony in Athens after the death of Perikles, Part I. *TAPhA*, 134(1), 55-105.

- ___ (2004b). *Ponêroi* vs. *chrêstoi*: The ostracism of Hyperbolos and the struggle for hegemony in Athens after the death of Perikles, Part II. *TAPhA*, 134(2), 323-358.
- ___ (2016). The Athenian navy and democracy: top-down, bottom-up, or topsy-turvy organization? Conferencia llevada a cabo en el 147th *Annual Meeting of the Society for Classical Studies*. SCS, San Francisco.
- Rosivach, V. J. (1978). The altar of Zeus Agoraios in the Heracleidae. *PP*, 178, 32-47.
- ___ (1987). The cult of Zeus Eleutherios at Athens. *PP*, 235, 262-285.
- ___ (1991). Some Athenian presuppositions about 'the poor'. *G&R*, 38(2), 189-198.
- ___ (1993). The distribution of population in Attica. *GRBS*, 34, 391-407.
- ___ (2010). *IG I³ 82* and the date of the introduction of Bouleutic Μισθός in Athens. *ZPE*, 175, 145-9.
- ___ (2011). State pays as war relief in Peloponnesian-War Athens. *G&R*, 58(2), 176-183.
- Rostovtzeff, M. [1926] (1981). *Historia social y económica del Imperio romano. Vol. I* (Trad. de L. López-Ballesteros). Madrid: Espasa-Calpe.
- ___ [1941] (1967). *Historia social y económica del mundo helenístico. Vol. I y II* (Trad. de F.J. Presedo Velo). Madrid: Espasa-Calpe.
- Robinson, D.M., Graham, J.W. (1938): *Excavations at Olynthus, VIII: The Hellenic house*. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press.
- Rosen, R. M. (2012), Timocles fr. 6 K-A and the parody of Greek literary theory. En Marshall, C.W. y Kovavs, G. (Eds.), *No laughing matter. Studies in Athenian comedy* (pp. 177-186). Bristol: Bristol University Press.
- Roubineau, J.-M. (2013). Mendicité, déchéance et indignité sociale dans les cités grecques. *Ktèma*, 38, 15-36.
- ___ (2014). Pauvreté, rationalité économique et abandon d'enfants dans les cités grecques. En E. Galbois y S. Rougier-Blanc (Eds.), *La pauvreté en Grèce ancienne...* (pp. 145-164). Bordeaux: Ausonius.
- ___ (2015). *Les cités grecques (VI^e-II^e siècle av. J.-C.). Essai d'histoire sociale*. Paris: Presses Universitaires de France.
- ___ (2010). Sources littéraires et histoire sociale : Être riche, être pauvre selon Xénophon. En L. Capdetrey y Y. Lafond (Eds.), *La cité et ses élites. Pratiques et représentation des formes de domination et de contrôle social dans les cités grecques. Actes du colloque de Poitiers* (pp. 211-224). Bordeaux: Ausonius.

- Robinson, M.D. (1946). *Excavations at Olynthus*. Vol.12. *Domestic and public architecture*. Baltimore, MD: Verlag.
- Rougier-Blanc, S. (2014). Architecture et/ou espaces de la pauvreté ? Habitats modestes, cabanes et ‘squats’ en Grèce ancienne. En E. Galbois y S. Rougier-Blanc (Eds.), *La pauvreté en Grèce ancienne...* (pp. 105-135). Bordeaux: Ausonius.
- Roux, J.-P. (1999). *Montagnes sacrées, montagnes mythiques*. Paris: Fayard.
- Roy, J. (1997). An alternative sexual morality for classical Athenians. *G&R*, 44, 11-22.
- Rubinstein, L. (2013). Evoking anger through pity. Portraits of vulnerable and defenceless in Attic Oratory. En A. Chaniotis y P. Ducrey (Eds.), *Unveiling emotions II. Emotions in Greece and Rome: texts, images, material culture* (pp. 135-165). Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- Rubiolo, M. (2004). La historia de la pobreza medieval: algunas notas para su renovación. *Temas Medievales*, 12, 193-204.
- Ruggeri Laderchi, L., Saith, R. y Stewart, F. (2003). Does it matter that we do not agree on the definition of poverty? A comparison of four approaches. *Oxford Dev. Stud.*, 31(3), 243-274.
- Runciman, W.G. (1966). *Relative deprivation and social justice. A study of attitudes to social inequality in the twentieth-century England*. London: Routledge.
- Ruschenbusch, E. (1966). Σόλωνος νόμοι: Die Fragmente des solonischen Gesetzeswerkes mit einer Text-und Überlieferungsgeschichte. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag.
- ___ (1979a). Athenische Innenpolitik im 5. Jahrhundert v. Chr: Ideologie oder Pragmatismus? Bamberg: Fotodruck u. Verlag.
- ___ (1979b). Die Einführung des Theorikon. *ZPE*, 36, 303–308.
- ___ (1979c). Zur Besetzung athenischer Trieren. *Historia*, 28, 106-110.
- Ryan, F.X. (1994). Thetes and the archonship. *Historia*, 43(3), 369-371.
- ___ (2002). Die Zeugiten un de Archontant. *REA*, 104(1-2), 5-9.
- Sakellariou, M. (1979). Les hektémores. En E.C. Welskopf (Ed.), *Terre et paysans dépendants...* (pp. 99-113). Paris: Centre National de la Recherche Scientifique.
- Saller, R.P. (1982). *Patronage under the Early Empire*. Cambridge: CUP.
- ___ (1998). Poverty, honor and obligation in imperial Rome. *Criterion*, 37(12), 12-20.
- Salles, V., López, M^a.P. (2006). Pobreza. Conceptualizaciones cambiantes y realidades transformadas. *Estud. Sociol.*, 24(71), 463-490.
- Salmon, P. (1999). *La limitation des naissances dans la société romaine*. Bruxelles: Latomus.
- Salomon, N. (1997). *Le cleruchie di Attene : caratteri e funzione*. Pisa: ETS.

- Samons II, L.J. (1993). Athenian finance and the Treasury of Athena. *Historia*, 42, 129-138.
- ___ (2000). *Empire of the owl. Athenian imperial finance*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- Samuel, R., Breuilly, J., Clarck, J.C.D., Hopkins, K., Carradine, D., Sanchís, M. (1991). ¿Qué es la historia social...? *Hist. Soc.*, 10, 135-149.
- Sánchez Marroyo, F. (1993). *Dehesas y Terratenientes en Extremadura. La propiedad de la tierra en la provincia de Cáceres en los siglos XIX y XX*. Mérida: Asamblea de Extremadura.
- Sánchez Moreno, E. (2021). Entre el discurso y la falta de recursos: la pobreza en la narrativa del imperialismo romano. *Comunicación presentada el XI Congreso Internacional Universidad de Zaragoza. La pobreza en el mundo antiguo*. Universidad de Zaragoza, Zaragoza.
- Sancho Rocher, L. (1991). *To metexein tes poleos*: reflexiones acerca de las condiciones de pertenencia ciudadana entre Solón y Pericles. *Gerión*, 9, 59-88.
- ___ (1994). *Stásis y krâsis* en Tucídides (8.97.1-2). *Habis*, 24, 41-69.
- ___ (2011). Riqueza, impiedad y ὕβρις en el *Contra Midias* de Demóstenes. *Emerita*, 79(1), 31-54.
- ___ (2017). La designación aleatoria de las magistraturas y su relación con la democracia. *Habis*, 48, 65-84.
- ___ (2021). La política democrática de los subsidios: de Pericles a Eubulo. *Comunicación presentada el XI Congreso Internacional Universidad de Zaragoza. La pobreza en el mundo antiguo*. Universidad de Zaragoza, Zaragoza.
- Sancisi-Weerdenburg, H. (1993). Solon's Hektemoroi and Pisistratid Dekatemoroi. En H. Sancisi-Weerdenburg, R.J. Van der Spek, H.C. Teitler y H.T. Wallinga (Eds.), *De Agricultura. In Memoriam Pieter Willem de Neeve (1945-1990)* (pp. 13-30). Amsterdam: Gieben.
- Sanidas, G.M. (2003). *La production artisanale en Grèce: une approche spatiale et topographique à partir des exemples de l'Attique et du Péloponnèse du VIIe au Ier siècle avant J.-C.* Paris: Comité des Travaux Historiques et Scientifiques.
- ___ (2017). La production coroplastique ἐν ἄστει. Questions et approches sur la période classique. En A. Muller y E. Laffi (Dirs.). *Figurines de terre cuite en Méditerranée grecque et romaine, I. Production, diffusion, étude. BCH Suppl.*, 54, 17-32.
- Santana, J.M. (1999). La pobreza en la historiografía. *Tierra Firme*, 17(65), 35-50.
- Savalli, I. (1983). *La donna nella società della Grecia antica*. Bologna: Pàtron.

- Scafuro, A.C. (2006). Identifying Solonian laws. En J.H. Blok y A.P. Lardinois (Eds.), *Solon of Athens...* (pp. 175-196). Leiden: Brill.
- Schaps, D.M. (2003). Socrates and the Socratics: when wealth became a problem. *CW*, 96, 131-157.
- Schérer, R. (1993). Zeus hospitalier: éloge de l'hospitalité. Paris: Colin.
- Schlörb-Vierneisel, B. (1964). Zwei klassische Kindergräber im Kerameikos. *AM*, 79, 85-104.
- ___ (1966). Eridanos-Nekropole I. Gräber und Opferstelle Hs 1-204. *AM*, 81, 4-111.
- Schmitt, J.-C. [1978] (2006). L'histoire des marginaux. En J. Le Goff; R. Chartier; J.Revel (Eds.), *La nouvelle histoire* (new ed.). Paris: Éditions Complexe.
- Schmitt-Pantel, P. (1992). *La cité au banquet. Histoire des repas publics dans les cités grecques*. Paris: École Française de Rome.
- Schofield, M. (1998). Political friendship and the ideology of reciprocity. En P. Cartledge, P. Millet y S. von Reden (Eds.), *Kosmos: essays in order, conflict and community in classical Athens* (pp. 37-51). Cambridge: Cambridge University Press.
- Schuller, W. (1984). Wirkungen des ersten attischen Seebunds auf die Herausbildung der athenischen Demokratie. Studien zum Attischen Seebund. En J.M. Balcer (Ed.), *Studien zum Attischen Seebund*. (pp. 87-98). Konstanz: Universitätsverlag Konstanz.
- Schwartz, R.M. (1988). *Policing the poor in eighteenth-century France*. Chapel Hill, NC: The University of North Carolina Press.
- Scobie, A. (1986). Slums, sanitation, and mortality in the Roman world. *Klio*, 68(2), 399-433.
- Sealey, R. (1964). Ephialtes. *CPh*, 59, 11-22.
- ___ (1975). Constitutional changes in Athens in 410 BC. *CSCA*, 8, 271-295.
- ___ (1981). Ephialtes, *eisangelia*, and the Council. En G.S. Shrimpton y D.J. McCargar (Eds.), *Classical contributions. Studies in honour of M.F. McGregor* (pp. 125-134). Locust Valley, NY: J.J. Augustin.
- ___ (1983). How citizenship and the city began in Athens. *AJAH*, 8(2), 97-129.
- ___ (1987). *The Athenian Republic. Democracy or the rule of law?* University Park, PA: University of Pennsylvania Press.
- Sebillotte-Cuchet, V. (2016). Women and the economic history of the ancient Greek world: still a challenge for gender studies. En B. Lion y C. Michel (Eds.), *The role of women in work and society in the ancient Near East* (pp. 543-563). Boston, MA: De Gruyter.
- ___ (2018). Epilogue: Towards inclusive history. *DHA, suppl. 18*, 297-307.

- Sekunda, N.V. (1992). Athenian demography and military strength 338-322 B.C. *ABSA*, 87, 311-355.
- Sellars, J. (2003). Simon the Shoemaker and the problem of Socrates. *CPh*, 98(3), 207-216.
- Sen, A. (1976). Poverty: an ordinal approach to measurement. *Econometrica*, 44(2), 219-231.
- ___ (1981). *Poverty and famines. An essay on entitlement and deprivation*. Oxford: Clarendon Press.
- ___ (1983). Poor, relatively speaking. *Oxford Econ. Pap.*, 35(2), 153-169.
- ___ (1985a). A sociological approach to the measurement of poverty: a reply to Peter Townsend. *Oxford Econ. Pap.*, 37(4), 669-676.
- ___ (1985b). *Commodities and capabilities*. Amsterdam: North-Holland.
- ___ (1987). *The standard of living*. Cambridge: Cambridge University Press.
- ___ (1993). Capability and well-being. En M. Nussbaum y A. Sen (Eds.), *The quality of life* (pp. 30-53). Oxford: Clarendon Press.
- Serafini, N. (2015). La dea Ecate e i luoghi di passaggio. Una protettrice dalla quale proteggersi. *Kernos*, 28, 111-131.
- Serrano, C. (1996). Historia cultural: un género en perspectiva. *Hist. Soc.*, 26, 97-111.
- Serrano Gómez, A., Fernández Dopico, J.L. (1978). *El delincuente español: factores concurrentes (influyentes)*. Madrid: Instituto de Criminología de la Universidad Complutense de Madrid.
- Shanin, T. (1971). Peasantry: delineation of a sociological concept and a field of study. *EJS*, 2, 289-300.
- ___ [1972] (1983). *La clase incómoda. Sociología del campesinado en una sociedad en desarrollo (Rusia 1910-1925)*. (Trad. de F. Andrada Tapia). Madrid: Alianza.
- Shear, T. L. (1975). The Athenian Agora: excavations of 1973-4. *Hesperia*, 44, 346-361.
- Shiple, G. (2005). Little boxes on the hillside: Greek town planning, Hippodamos and polis ideology. En M.H. Hansen (Ed.). *The imaginary polis: symposium. Acts of the Copenhagen Polis Centre 7* (pp. 335-403). Copenhagen: Royal Danish Academy of Sciences and Letters.
- Silver, M. (2018). *Slave-Wives, Single Women and "Bastards" in the Ancient Greek World: Law and Economics Perspectives*. Oxford-Haverton: Osbow.
- Signorelli, A. [1996] (1999). *Antropología urbana*. (Trad. de A. Giglia y C. Albarrán). Barcelona: Anthropos.
- ___ (2007). Antropología urbana. En C. Lisón Tolosana (Ed.), *Introducción a la antropología social y cultural. Teoría, método y práctica* (pp. 293-318). Madrid: Akal.

- Simmel, G. [1904] (1957). Fashion (reimp.). *AJS* 62(6), 541-558.
- ___ [1905] (1997). The philosophy of fashion. En D. Frisby y M. Featherstone (Eds.), *Simmel on culture. Selected writings* (pp. 187-206). London: SAGE.
- ___ [1908] (1998). *Les pauvres* (Trad. B. Chokrane). Paris: Presses Universitaires de France.
- ___ [1908] (2015). *Sociología: estudios sobre las formas de socialización* (Trad. de J. Pérez Bances). San Diego, CA: Fondo de Cultura Económica.
- Sinclair, R.K. (1988). *Democracy and participation in Athens*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sing, R. (2010). *Investing in democracy: the practice and politics of jury pay in classical Athens*. Tesis de master, University of Western Australia, Crawley.
- Skydsgaard, J. E. (1988). Transhumance in ancient Greece. En C.R. Whittaker (Ed.), *Pastoral economies in the classical Antiquity* (pp. 75-86). Cambridge: Cambridge Philological Society.
- Sluiter, I. y Rosen, R. (Eds.). (2008). *KAKOS: Badness and anti-value in classical Antiquity*. Leiden: Brill.
- Sneed, D. (2018). *The life cycle of disability in ancient Greece*. Tesis doctoral. University of California, Los Angeles.
- SNFCC (s.f.). Recuperado el 8 de julio de 2019 de: <https://www.snfcc.org/en/snfcc/architecture/the-area>
- Solana, J.L. (1996). Pilar Monreal: Antropología y pobreza urbana. Madrid, Los Libros de La Catarata, 1996. *Gazeta de Antropología*, 12. Recuperado el 24 de septiembre de 2019 de: http://www.gazeta-antropologia.es/wp-content/uploads/G12_Recensiones.pdf
- Sommerstein, A. H. (1984). Aristophanes and the Demon Poverty. *CQ*, 34(2), 314-333.
- Sommers, J.D. (2002). *The place of the poor: poverty, space and the politics of representation in downtown Vancouver, 1950-1997 (British Columbia)*. Tesis doctoral, Simon Fraser University, Burnaby, Canadá.
- Sourvinou-Inwood, C. (2005). *Hylas, the nymphs, Dionysos and others: myth, ritual*. Stockholm: Åströms.
- Sparkes, B.A. (1962): The Greek kitchen. *JHS*, 82, 121-137.
- ___ (1981). Not cooking but baking. *G&R*, 38(2), 172-178.
- Spicker, P. (1999). Definitions of poverty: eleven clusters of meaning. En D. Gordon y P. Spicker (Eds.), *The International Glossary of Poverty* (pp. 150-162). London: Zed Editions.
- Stark, I. (1993). Soziale Wurzeln der Griechischen Komödie? *AKG*, 75(2), 231-270.

- Ste. Croix, G.M.E. (1953). Demosthenes' *Timema* and the Athenian *Eisphora* in the Fourth Century BC. *C&M*, 14, 30-70.
- ___ (1954). The character of the Athenian empire. *Historia*, 3, 1-41.
- ___ (1972). *The origins of the Peloponnesian War*. London: Duckworth.
- ___ (1981). *The class struggle in the ancient Greek world from the archaic age to the Arab conquest*. London: Duckworth.
- ___ (2004). *Athenian democratic origins and other essays*. Oxford: Oxford University Press.
- Stets, J.A., Burke, P.J. (2000). Identity theory and social identity theory. *Soc. Psychol. Q.*, 63(3), 224-237.
- Stewart, A. (1990). *Greek sculpture. 2 Vols*. New Haven-London: Yale University Press.
- Stockton, D. (1990). *The classical Athenian democracy*. Oxford: Oxford University Press.
- Stone, L. (1979). The revival of narrative: reflections on a new old history. *P&P*, 85, 3-24.
- Strauss, B.S. (1986). *Athens after the Peloponnesian War. Class, faction and policy, 403-386 BC*. London: Croom Helm.
- ___ (1996). The Athenian trireme, school of democracy. En J. Ober y C.W. Hédrick (Eds.), *Dēmokratia: a conversation on democracies, ancient and modern* (pp. 316-326). Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Stroud, R.S. (1968). *Drakon's Law of Homicide*. Berkeley, CA: University of California Press.
- ___ (1971a). Inscriptions from the North Slope of the Acropolis I. *Hesperia*, 40(2), 146-204.
- ___ (1971b). Theozotides and the Athenian orphans. *Hesperia*, 40(3), 280-301.
- ___ (1979). *The axones and kyrbeis of Drakon and Solon*. Berkeley, CA: University of California Press.
- ___ (1998). The Athenian grain-tax law of 374/3 BC. *Hesperia Suppl.*, 29.
- Struve, V.V. (1974). *Historia de la Antigua Grecia*. (Trad. N. Caplan). Madrid: Edaf.
- Subirats, J., Gomà, R. (Dir.) (2003). *Un paso más hacia la inclusión social. Generación de conocimiento, políticas y prácticas para la inclusión social*. Madrid: IGOP.
- Tadlock, S.K. (2012). *Poor in life, naked in battle: Athenian thetes as psiloi in the classical age*. Tesis de master, North Carolina State University, Raleigh, NC.
- Tajfel, H. (1972). La categorisation sociale. En S. Moscovici (Ed.), *Introduction à la psychologie sociale* (pp. 272-302). Paris: Larousse.
- Talcott, L. (1935). Attic black-glazed stamped ware and other pottery from a fifth century well. *Hesperia*, 4(3), 477-523.

- Tarn, W.W. [1927] (1952). *Hellenistic Civilization*. (3^a ed. rev.). London: Arnold.
- Taylor, C. (2011). Migration and the demes of Attica. En C. Holleran y A. Pudsey (Eds.), *Demography and the Graeco-Roman world: new insights and approaches* (pp. 117-134). Cambridge: Cambridge University Press.
- ___ (2017). *Poverty, wealth, and well-being. Experiencing penia in democratic Athens*. Oxford: Oxford University Press.
- ___ (2019). Economic (in)equality and democracy: the political economy of poverty in Athens. En M. Canevaro, A. Erskine, B. Gray y J. Ober (Eds.), *Ancient Greek history and contemporary social science* (pp.344-375). Edinburgh: Edinburgh University Press.
- ___ (2022). Poverty, debt and dependent labour in the ancient Greek world: thinking through some issues in doing ancient history from below. En C. Courier y J.C. Magalhães de Oliveira (Eds.), *Ancient history from below: Subaltern experiences and actions in context* (pp. 81-103). Oxon-New York: Routledge.
- Thalman, W.G. (1980). Xerxes' rags: some problems in Aeschylus' *Persians*. *AJP*, 101(3), 260-282.
- Théber, Y. (1987). Private life and domestic architecture in Rome Africa. En P. Veyne (Ed.), *A history of private life: from pagan Rome to Byzantium* (pp. 313-409). Cambridge, MA: Belknap Press.
- Thomas, J. (2001). Archaeologies of place and landscape. En I. Hodder (Ed.), *Archaeological theory today* (pp. 165-186). Cambridge: Polity Press.
- Thompson, D.B. (1960). The house of Simon the Shoemaker. *Archaeology*, 13(4), 234-240.
- ___ [1971] (1993). *An ancient shopping center: The Athenian Agora* (ed. rev.). Princeton, NJ: American School of Classical Studies at Athens.
- Thompson, H.A. (1954). The Agora at Athens and the Greek market place. *JSAH*, 13(4), 9-14.
- ___ (1959). Activities in the Athenian Agora: 1958. *Hesperia*, 28(1), 91-108.
- ___ (1982). The Pnyx in models. *Hesperia Suppl.*, 19, 133-227.
- Thompson, H.A., Scranton, R.L. (1943). Stoas and city walls on the Pnyx. *Hesperia*, 12(4), 269-383.
- Thompson, F.H. (2003). *The archaeology of Greek and Roman slavery*. London: Duckworth.
- Thompson, F.H., Wycherley, R.E. (1972). *The Agora of Athens: The history, shape and uses of an Ancient city center*. Princeton, NJ: American School of Classical Studies at Athens.
- Thompson, K. (1975). *Auguste Comte: the foundation of sociology*. New York, NJ: J. Wiley & Sons.

- Thompson, W. (1981-2): Weaving: a man's work. *CW*, 75, 217-222.
- Thomsen, C.A. (2015). The *eranistai* of classical Athens. *GRBS*, 55, 154-175.
- Thomsen, R. (1964). *Eisphora. A study of direct taxation in ancient Athens*. Copenhagen: Gyldendal.
- Tinessa, G. (2010). Marginados, minorías e inmigrantes: criminalización de la pobreza y encarcelamiento masivo en las sociedades capitalistas avanzadas. *Miradas en Movimiento*, 3, 39-68.
- Todd, S. (1990). *Lady Chatterley's Lover* and the Attic orators: the social composition of the Athenian jury. *JHS*, 110, 146-173.
- Tolbert Roberts, J. [1994] (1996). *Athens on trial: the antidemocratic tradition in western thought* (2^a ed.). Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Tomasi, L. (Ed.). (1998). *The tradition of the Chicago School of Sociology*. Brookfield, WI: Ashgate.
- Touchefeu-Meynier, O. (1968). *Thèmes odysseens dans l'art antique*. Paris: De Boccard.
- Townsend, E.D. (1955). A Mycenaean chamber tomb under the Temple of Ares. *Hesperia*, 24(3), 187-219.
- Townsend, P. (1954). Measuring poverty. *BJS*, 5(2), 130-137.
- ___ (1962). The meaning of poverty. *BJS*, 13(3), 210-227.
- ___ (Ed.). (1970). *The concept of poverty: Working papers on methods of investigation and life-style of the poor in different countries*. London: Heinemann.
- ___ (1974). Poverty as relative deprivation: resources and style of living. En D. Wedderburn (Ed.), *Poverty, inequality and class structure* (pp. 15-42). Cambridge: Cambridge University Press.
- ___ (1979). The development of research on poverty. En *Social Security Research. The definition and measurement of poverty: papers and report of a seminar sponsored by DHSS and organised by the policy studies institute* (pp. 15-26). London: H.M. Stationery Off.
- Townsend, R.F. (1995). *The East side of the Agora. The remains beneath the Stoa of Attalos. The Athenian Agora XXVII*. Princeton, NJ: American School of Classical School at Athens.
- Trails, J.S. (1975). *The political organization of Attica. A study of the demes, trittyes and phylai, and their representation in the Athenian council*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- ___ (1986). *Demos and trittys: epigraphical and topographical studies in the organization of Attica*. Toronto: Victoria College.

Trümper, M. (2003). Ein klassisches Haus in Delos? Zur Chronologie der Maison O in der Insula III des Quartier du théâtre. *BCH*, 127(1), 139-165.

___ (2006). Baden im späthellenistischen Delos, I: Die öffentliche Badeanlage im Quartier du Théâtre. *BCH*, 130(130), 143-229.

Tsaïmou, C.G. (1988). *Εργασία και ζωή στο Αρχαίο Λαύριο σε εγκατάσταση εμπλουτισμού μεταλλευμάτων τον 4ον αιώνα π. χ.* Tesis doctoral, Universidad Politécnica Nacional de Atenas, Atenas.

Tsaïmou, I. (1979). Ο ανδρώνας του “πλυντηρίου του Σίμου” στην Σούρεζα της Λαυρεωτικής. *Λαυρεωτικής Αρχαιολογικά Ανάλεκτα εξ Αθηνών*, 12, 15-23.

Tsakirgis, B. (2005). Living and working around the Athenian Agora: a preliminary case study of three houses. En B.A. Ault y L.C. Nevett (Eds.), *Ancient Greek houses and households...* (pp. 67-82). Philadelphia, PA: University of Pennsylvania Press.

___ (2009). Living near the Agora: houses and households in central Athens. En J. Mck. Camp II y Mauzy, C.A. (Eds.), *The Athenian Agora. New perspectives on an ancient site* (pp. 47-54). Mainz: Verlag.

___ (2016). Whole cloth. Exploring the question of self-sufficiency through the evidence for textile manufacture and purchase in Greek houses. En E.M. Harris, D.M. Lewis y M. Woolmer (Eds.), *The ancient Greek economy...* (pp. 166-186). New York, NY: Cambridge University Press.

Tsoukala, V. (2009). Cereal processing and the performance of gender in archaic and classical Greece: Iconography and function of a group of terracotta vases and statuettes. En Ç. Özkan Aygün (Ed.), *SOMA 2007. Proceedings of the XI Symposium on Mediterranean Archaeology* (pp. 387-395). Oxford: Archaeopress.

Tuci, P.A. (2015). La città e le vedove: forme di assistenza pubblica (e private). En U. Roberto y A.P. Tuci (Eds.), *Tra marginalità e integrazione. Aspetti dell' assistenza sociale nel mondo greco e romano. Atti delle giornate di studio Università Europea di Roma* (pp. 33-54). Milano: LED.

Tuplin, C. (1993). *The failings of Empire: A reading of Xenophon Hellenica 2.3.11-7.5.27.* Stuttgart: Franz Steiner Verlag.

Turner, J.C. (1975). Social comparison and social identity: Some prospects for intergroup behavior. *Eur. J. Soc. Psychol.*, 5(1), 1-34.

___ (1982). Towards a cognitive redefinition of the social group. En H. Tajfel (Ed.), *Social identity and intergroup relations* (pp. 15-40). Paris-Cambridge: Cambridge University Press.

Ustinova, Y. (2009). *Caves and the ancient Greek mind: descending underground in the search for ultimate truth*. Oxford: Oxford University Press.

Valdés Guía, M. (1994). El culto de Apolo *Patroos* en las fraternías. *Gerión*, 12, 45-62.

___ (1999). La *Sisactía* de Solón y el juramento de los heliastas. *ARYS*, 2, 35-48.

___ (2000a). El Teseion, lugar de refugio de esclavos: sus orígenes y función en el “ágora vieja” de Atenas. En M.M. Myro, J.M. Casillas, J. Alvar y D. Plácido (Eds.), *Las edades de la dependencia durante la Antigüedad. XXIVe Colloque du GIREA* (pp. 41-54). Madrid: Ediciones Clásicas.

___ (2000b). La apertura de una nueva zona político-religiosa en los orígenes de la polis de Atenas: el Areópago. *DHA*, 26(1), 35-55.

___ (2001). Espacio político, espacio religioso en el s. VI: los cultos de Zeus, Apolo y Deméter y el Consejo-Heliea de Solón. *DHA*, 27(1), 81-108.

___ (2002a). *El culto a Zeus ya las Semnai en Atenas arcaica: Exégesis eupátrida y purificación de Epiménides*. *Ostraka*, 11(1), 223-243.

___ (2002b). *Política y religión en Atenas arcaica. La reorganización de la polis en época de Solón. Una revisión de la documentación arqueológica, literaria y religiosa*. Oxford: Archaeopress.

___ (2003a). El culto a Zeus *Eleutherios* en época arcaica: liberación de esclavos/ dependientes y constitución de ciudadanías. En M. Garrido-Hory y A. Gonzáles (Eds.), *Histoire, espaces et marges de l'Antiquité: Hommages à Monique Clavel-Lévèque*, vol.2 (pp. 291-323). Besançon: Presses Universitaires de Franche-Comté.

___ (2003b). El espacio ciudadano: integración/exclusión en el imaginario y en la realidad ateniense del siglo VI a.C. *Stud. Hist., Hª antig.*, 21, 29-45.

___ (2003c). Entre el Consejo de Solón y el de Clístenes: Heliea en época de Pisístrato? *Gerión*, 21(1), 73-91.

___ (2003-5). Hectémoros, campesinos y culto a Zeus en Atenas arcaica. *ARYS*, 6, 63-77.

___ (2004). Los Cerices en Atenas arcaica y los Misterios de Agra: *korynephoroí* de Pisistrato e iniciación eleusina. En *Jerarquías religiosas y control social en el mundo antiguo. Congreso Internacional de GIREA XXVII y ARYS VIII* (pp. 169-184). Valladolid: Editorial de la Universidad de Valladolid.

___ (2005a). Cultes et espaces des artisans à Athènes pendant le VI^e siècle av. J.-C. En V.I. Anastasiadis y P.N. Doukellis (Eds.), *Esclavage antique et discrimination socio-culturelles. Actes du XXVIIIe Colloque International du GIREA* (pp. 107-130). Bern: Peter Lang.

- ___ (2005b). El modelo político de solón: la aplicación de *Dike* y la participación del *demos* en la *politeia*. *SHHA*, 23, 57-74.
- ___ (2005c). La position sociale des *dèmiourgoi* attiques et son intégration dans la *politeia* au VI^e siècle. *DHA*, 31(1), 9-24.
- ___ (2006a). Apolo Patroos, el ancestro de los atenienses y las tribus jónicas. En D. Plácido (Ed.), *La construcción ideológica de la ciudadanía: identidades culturales y sociedad en el mundo griego antiguo* (pp. 129-146). Madrid: Editorial Complutense.
- ___ (2006b). La constitución de la religión cívica en Atenas arcaica. Parte III. *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*, 11, 237-326.
- ___ (2006c). La tierra 'esclava' del Ática en el s. VII a.C.: campesinos endeudados y hectémoros. *Gerión*, 24(1), 143-161.
- ___ (2007a). La situación de las mujeres en la Atenas del s. VI: ideología y práctica de la ciudadanía. *Gerión*, vol. extra, 207-214.
- ___ (2007b). Peur et contrainte des dépendants ratifiées par des pratiques judiciaires et religieuses: les paysans *atimoi* de l'Attique archaïque. En A. Sherghidou (Ed.), *Peur de l'esclave, peur de l'esclavage en Méditerranée ancienne (Discours, représentations, pratiques)*. Actes du XXIX^e Colloque Du GIREA (pp. 99-114). Besançon: Presses Universitaires de Franche-Comté.
- ___ (2008a). *El nacimiento de la autoctonía ateniense: cultos, mitos cívicos y sociedad en la Atenas del s. VI a.C.* (*Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones. Anejo XXIII*). Madrid: Ediciones Complutense.
- ___ (2008b). Zeus Eleutherios/ Zeus Soter y la liberación de esclavos-dependientes en el Peloponeso. En A. Gonzales (Ed.), *La fin du statut servile? Affranchissement, libération, abolition, passage à d'autres forms*. Actes du XXX^e colloque du GIREA (pp. 77-87). Besançon: Presses Universitaires de Franche-Comté.
- ___ (2010). El *demos* ático en el s. VI: entre la actuación y la conciencia política y el clientelismo. En C. Fornis Vaquero, J. Gallego y P.M. López Barja de Quiroga (Coords.), *Dialéctica de historia y compromiso social* (pp. 57-76). Zaragoza: Pórtico.
- ___ (2011). Justificaciones religiosas del imperialismo ateniense en la época de la pentecontecia. En J.M. Cortés Copete, E. Muñoz Grijalvo y R. Gordillo Hervás (Coords.), *Grecia ante los Imperios: V Reunión de historiadores del mundo griego* (pp. 141-154). Sevilla: Universidad de Sevilla.

- ___ (2012a). De la esclavitud por deudas a la esclavitud mercancía: formas de dependencia en Atenas arcaica. En A. Pinzone, E. Caliri y R. Arcuri (Eds.), *Forme di dipendenza...* (pp. 11-28). Messina: Di. Sc. A.M.
- ___ (2012b). Exclusivismo político y religioso de los Eupátridas en Atenas arcaica. *DHA*, 38(1), 9-36.
- ___ (2012c). *La formación de Atenas. Gestación, nacimiento y desarrollo de una polis (1200/1100-600 a.C.)*. Zaragoza: Pórtico.
- ___ (2014a). Dependencia y marginación en Homero y en Hesíodo. En F. Reduzzi Merola (Ed.), *Dipendenza ed emarginazione...* (pp. 189-203). Roma: Aracne.
- ___ (2014b). Patrimonio de Demóstenes como *hegemón* de su «sinmoría»: *eisphorá* y *proeisphorá* tras el 378. *Emerita*, 82(2), 249-271.
- ___ (2014c). Thetes y hectémoros en la Atenas presoloniana. *Athenaeum*, 102(1), 5-24.
- ___ (2015a). De las Calqueas a las Hefestias: consideraciones sobre los artesanos, la ciudadanía y Hefesto. *DHA*, 41(2), 19-40.
- ___ (2015b). La renovación de la dependencia en el siglo IV: los espacios de *thetes* y *misthotoi*. En A. Beltrán, I. Sastre y M. Valdés (Dirs.), *Los espacios de la esclavitud ...* (pp. 183-199). Besançon: Presses Universitaires de Franche-Comté.
- ___ (2018a). De los *ptochoi* homéricos a los del s. IV: lo viejo y lo nuevo, mendicidad y evergesía. En J. Cortadella, O. Olesti Vila y C. Sierra Martín (Eds.), *Lo viejo y lo nuevo en las sociedades antiguas: homenaje a Alberto Prieto. XXXVI Coloquio del GIREA* (pp. 103-119). Besançon: Presses Universitaires de Franche-Comté.
- ___ (2018b). Reformas en las cargas fiscales y sociedad ateniense en la primera mitad del siglo IV. Entre los problemas financieros y la renovación imperialista. En J. Pascual, I.B. Antela Bernárdez, D. Gómez Castro (Coords.), *Cambio y pervivencia: el mundo griego en el siglo IV a.C.* (pp. 89-108). Barcelona: Instituto Catalán de Arqueología Clásica.
- ___ (2019a) Historiografía de los *thetes*. En A. Alvar (Ed.), *Historiografía de la esclavitud. RevHisto-Anejos*, 10, 235-260.
- ___ (2019b) *Hybris* en Atenas arcaica: explotación y formas de violencia de los *aristoi* frente al *demos*. En *Actas del XXXVIII Congreso del GIREA. En memoria de A. Pedregal Rodríguez. Praxis e ideología de la violencia* (pp. 169-196). Besançon: Presses Universitaires de Franche-Comté.
- ___ (2019c). The social and cultural background of hoplite development in archaic Athens: peasants, debts, *zeugitai* and *hoplethes*. *Historia*, 68(4), 338-412.

- ___ (2020a). Los excluidos de la ciudadanía con la ley de Pericles (Plut. Per. 37.3-4): algunas reflexiones sobre ciudadanos, extranjeros y esclavos en la Atenas del s.V a.C. [en línea]. *De Rebus Antiquis*. 2020, 9. Disponible en: <https://repositorio.uca.edu.ar/handle/123456789/11691>
- ___ (2020b). Los thetes en la flota ateniense en el s. V: ¿una cuestión retórica? En: M. de Pazzis Pi Corrales, A. Sanz de Bremond y Mayáns y C. Díaz Sánchez (Coords.), *La Batalla: Análisis Históricos y Militares* (pp. 165-212). Madrid: Cátedra de Historia Militar Universidad Complutense de Madrid.
- ___ (2020c). *Prácticas religiosas y discursos femeninos en Atenas. Los espacios sacros de la gyne*. Madrid-Sevilla: UAM Ediciones-Editorial de la Universidad de Sevilla.
- ___ (2020d) Socrates, pobre como un thes. En: F. Reduzzi Merola, M.V. Bramante y A. Caravaglios (Eds.), *Le realtà della schiavitù: identità e biografie da Eumeo a Frederick Douglass (Napoli, 18-20 dicembre 2017)* (pp. 107-127). Napoli: Satura.
- Valdés Guía, M., Fernández Prieto, A. (En prensa). Familia, pobreza y vulnerabilidad en la Atenas clásica: ancianos, viudas y huérfanos de Guerra. In *La pobreza en el mundo antiguo*. Universidad de Barcelona (Colección Instrumenta).
- Valdés Guía, M., Fornis, C., Plácido, D. (2007). El sacrificio a las *Semnai Theai* en Atenas: autoridad y silencio (*hesychia*) en el Areópago y revitalización del culto en el s. IV. *Ilu*, 19, 107-132.
- Valdés Guía, M., Gallego, J. (2010). Athenian “Zeugitai” and the Solonian census classes: new reflections and perspectives. *Historia*, 59(3), 257-281.
- Valente, M. (2011). ΠΕΝΙΑ e ΠΙΤΩΧΕΙΑ in Aristophanes; *Plut.* 532-554: una distinzione sofistica o una classificazione sociale? *Sileno*, 37(1-2), 113-135.
- Valentine, Ch. [1968] (1970). *La cultura de la pobreza*. (Trad. de L. Wolfson). Buenos Aires: Amorrortu.
- Valmin, N. (1963). Diobelia und Theorikon. *OpAth*, 6, 171-206.
- Vannier, F. (1967). *Le IVe siècle Grec*. Paris: A. Colin.
- van Andel, T.H., Runnels, C.N. (1987). *Beyond the acropolis. A rural Greek past*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- van Groningen, B.A. (1966). *Théognis. Le premier livre*. Amsterdam: Noord-Hollandsche.
- van Liefferinge, K., van den Berg, M., Stal, C., Docter, R., De Wulf, A., y Verhoest, N. E. (2014). Reconsidering the role of Thorikos within the Laurion silver mining area (Attica, Greece) through hydrological analyses. *J. Archaeol. Sci.*, 41, 272-284.

van Wees, H. (1999). The mafia of early Greece: violent exploitation in the seventh and sixth centuries BC. En Hopwood, K. (Ed.), *Organised crime in Antiquity* (pp. 1-51). London: Duckworth.

___ (2001). The myth of the middle-class army: military and social status in ancient Athens. En T. Bekker-Nielsen and L. Hannestad (Eds.), *War as a cultural and social force; essays on warfare in antiquity* (pp. 45-71). Copenhagen: Det Kongelige Danske Videnskabernes Selskab.

___ (2004). *Greek warfare. Myths and realities*. London: Duckworth.

___ (2006). Mass and elite in Solon's Athens: the property classes revisited. En J.H. Blok y A.P. Lardinois (Eds.), *Solon of Athens...* (pp. 351-389). Leiden: Brill.

___ (2007). War and society. En P. Sabin, H. van Wees y M. Whitby (Eds.), *The Cambridge history of Greek and Roman warfare*. Volume 1: *Greece, the Hellenistic world, and the rise of Rome* (pp. 273-299). Cambridge: Cambridge University Press.

___ (2011). Demetrius and Draco. Athens' property classes and population in and before 317 B.C. *JHS*, 131, 95-114

___ (2013). Farmers and hoplites: models of historical development. En D. Kagan y G.F. Viggiano (Eds.), *Hoplite warfare in ancient Greece. Men of bronze* (pp. 222-255). Princeton, NJ: Princeton University Press.

van Wees, H., Fisher, N. (2015). The trouble with "aristocracy". En N. Fisher y H. van Wees (Eds.), *"Aristocracy" in Antiquity: redefining Greek and Roman elites* (pp. 1-58). Swansea: The Classical Press of Wales.

van Wees, J.G.B. (2011). The "Law of 'Hybris'" and Solon's reform of justice. En S.D. Lambert (Ed.), *Sociable Man: Essays on Ancient Greek Social Behavior in Honour of Nick Fisher* (pp. 45-66). Swansea: The Classical Press of Wales.

Van 't Wout, P.E. (2011a). From oath-swearing to entrenchment clause: The introduction of atimia-terminology in legal inscriptions. En A. Lardinois y J. Blok (Eds.), *Sacred words: orality, literacy, and religion* (pp. 143-160). Leiden-Boston: Brill.

___ (2011b). Neglected evidence for the nature of atimia: Agora P 17615 and DTA 107. *ZPE*, 176, 126-134.

Vara, J. [1988] (2000). Tragedia: Sófocles (3ª ed.). En J.A. López Férez (Ed.), *Historia de la literatura griega* (pp. 312-351). Madrid: Cátedra.

Vasilachis de Gialdino, I. (2003). *Pobres, pobreza, identidad y representaciones sociales*. Barcelona: Gedisa.

- Vaughan, L., Clark, D.L.C., Sahbaz, O. (2005). Space and exclusion: the relationship between physical segregation, economic marginalisation and poverty in the city. Comunicación presentada en el *Fifth International Space Syntax Symposium*. Delft. Recuperado el 21 de mayo de 2019 de http://discovery.ucl.ac.uk/675/1/Vaughanetal_2005.pdf
- Veit-Wilson, J. H. (1986). Paradigms of poverty: a rehabilitation of B.S. Rowntree', *JSP*, 15, 69-99.
- Velaza, J. (2021). *Quid est pauper?* El “pobre” romano, entre la literatura y la epigrafía. Comunicación presentada el XI Congreso Internacional Universidad de Zaragoza. *La pobreza en el mundo antiguo*. Universidad de Zaragoza, Zaragoza.
- Vélissaropoulos-Karakostas, J. [2002] (2005). Merchants, prostitutes and the ‘new poor’. En P. Cartledge, E. Cohen y L. Foxhall (Eds.), *Money, labour and...* (pp. 130-139) (1st eBook ed.). London: Routledge. Recuperado el 1 de junio de 2019 de: http://lib.hcmup.edu.vn:8080/eFileMgr/efile_folder/efile_local_folder/2013/12/2013-12-17/tvefile.2013-12-17.6157669567.pdf
- Verbanck-Piérard, A. (2013). Herakles at feast in Attic art: a mythical or cultic iconography? En R. Hägg (dir). *The iconography of Greek cult in the archaic and classical periods: Proceedings of the First International Seminar on Ancient Greek Cult* (pp. 85-106). Liège: CERGA.
- Vernant, J.-P. (1963). Hestia-Hermès: Sur l'expression religieuse de l'espace et du mouvement chez les Grecs. *L'homme*, 12-50.
- ___ [1974] (1990). *Myth and society in ancient Greece*. (Trad. De J. Lloyd). New York, NY: Zone Book.
- ___ (1989). At man's table. Hesiod's foundation myth of sacrifice. En M. Detienne y J.-P. Vernant (Eds.), *The cuisine of sacrifice among the Greeks* (pp. 21-86). Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Vickers, M.J. (1984). The influence of exotic material on Attic white ground pottery. En H.A.G. Brijder (Ed.), *Ancient Greek and related pottery: proceedings of the International vase symposium in Amsterdam* (pp. 88-97). Amsterdam: Allard Pierson Museum.
- Vidal, J. (2013). La búsqueda de la realidad o de la verdad: una aproximación a partir de la teoría sociológica. *Cinta moebio*, 47, 95-114. Recuperado el 19 de marzo de 2019 de: <http://www.moebio.uchile.cl/47/vidal.html>
- Vidal-Naquet, P. (1963). Athènes au IV^e siècle: fin d'une démocratie ou crise d'une cité?. Note critique, Claude Mossé, *La fin de la démocratie athénienne. Annales*, 18(2), 346-351.

- Villanueva-Puig, M.-C. (2013). La pauvreté dans la culture visuelle des Grecs anciens. *Ktèma*, 38, 89-115.
- Villarespe Reyes, V. (2002). *Pobreza: teoría e historia*. México DF: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Viscardi, G. P. (2010). Artemide Munichia: aspetti e funzioni mitico-rituali della dea del Pireo. *DHA*, 36(2), 31-60.
- Vlassopoulos, K. (2007). Free spaces: identity, experience and democracy in classical Athens. *CQ*, 57(1), 33-52.
- Vleminck, S. (1981). La valeur de *atimia* dans le droit grec ancien. *LEC*, 49, 251-265.
- Voegtli, S. (2013). *Dein Gott ist ein Esel. Griechische und römische Tierkarikaturen als Spiegel antiker Wertvorstellungen*. Tesis doctoral, Universität Bern, Bern. Recuperado el 25 de septiembre de 2019 de: https://boris.unibe.ch/63964/1/13voegtli_s.pdf
- ___ (2016). A grotesque terracotta figurine of the first century C.E. from Muralto, Ticino, Switzerland: function, use, and meaning. *Les Carnets de l'ACoST*, 15. Recuperado el 25 de septiembre de 2019 de: <http://journals.openedition.org/acost/945>
- Vosko, L.F., MacDonald, M., Campbell, I. (Eds.). (2011). *Gender and the contours of precarious employment*. New York, NY: Routledge.
- Wagman, C. (2006). Criminalización de la pobreza, criminalización de los que no tienen poder. *Revista Catalana de Seguretat Pública*, 16, 145-157.
- Wagmiller, R.L., Adelman, R.M. (2009). *Childhood and intergenerational poverty: the long-term consequences of growing up poor*. New York, NY: National Center for Children in Poverty.
- Walbank, M.B. (1983). Leases of sacred properties in Attica. Part IV. *Hesperia*, 52(2), 207-231.
- Walker, H.J. (1995). *Theseus and Athens*. New York, NY: Oxford University Press.
- Walker, R., Lawson, R. y Townsend, P. (Eds.). (1984). *Responses to Poverty: Lessons from Europe*. London: Heinemann.
- Walker, S. (1983). Women and housing in classical Greece. En A. Cameron y A. Kuhrt (Eds.), *Images of women in Antiquity* (pp. 81-91). London: Routledge.
- Wallace, R.W. (1989). The Athenian *proeispherontes*. *Hesperia*, 58, 473-490
- Wallace, R.W., Harris, E.M. (Eds.) (1994). *Transitions to Empire: essays in Greco-Roman history, 360-146 BC, in honor of E. Badian*. Norman, OK: Oklahoma University Press.
- Wallace-Hadrill, A. (1988). The social structure of the Roman house. *PBSR*, 56, 43-97.

- ___ (Ed.). (1989). *Patronage in ancient society*. London: Routledge.
- Wallensten, J. (2019). Hermes as visible in votive inscriptions. En J. F. Miller y J. Strauss Clay (Eds.), *Tracking Hermes...* (pp. 245-270). Oxford: Oxford University Press.
- Walsh, E. (1975). The king in disguise. *Folklore*, 86(1), 3-24.
- Walters, K.R. (1983). Perikles' citizenship law. *ClAnt*, 2(2), 314-336.
- Walter-Karydi, E. (1994). *Die Nobilitierung des Wohnhauses. Lebensform und Architektur im spätklassischen Griechenland*. Konstanz: Universitätsverlag Konstanz.
- Weber, M. [1922] (1969). *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*. (Trad. de J. Medina et al.). México DF: Fondo de Cultura Económica.
- Webster, T.B.L. (1952). Chronological notes on Middle Comedy. *CQ*, 2(1-2), 13-26.
- ___ (1973). *Athenian culture and society*. Berkeley, CA: University of California Press.
- Weeber, K.-W. (1973). Ein vernachlässigtes solonisches Gesetz. *Athenaeum*, 51, 30-33.
- Weiler, I., Graßl, H. (Eds.) (1988). *Soziale Randgruppen und Außenseiter im Altertum. Referate vom Symposium, „ Soziale Randgruppen und antike Sozialpolitik“*. Graz: Leykam.
- Weiler, I. (2012). Zur Physiognomie und Ikonographie behinderter Menschen in der Antike. En R. Breitweiser (Ed.), *Behinderungen und...* (pp. 11-24). Oxford: Archaeopress.
- Wells, B. (Ed.). (1992). *Agriculture in Ancient Greece. Proceeding of the Seventh International Symposium at the Swedish Institute at Athens*. Stockholm: Svenska Institutet i Athen.
- Welskopf, E.C. (1965). Elitevorstellungen und Elitebildung in der hellenischen Polis. *Klio*, 43-45, 49-54.
- ___ (Ed.). (1979). *Terre et paysans dépendants dans les sociétés antiques. Actes du Ve colloque du GIREA*. Paris: Centre National de la Recherche Scientifique.
- ___ (Ed.). (1981-2). *Soziale Typenbegriffe im alten Griechenland und ihr Fortleben in den Sprachen der Welt*. 7 vols. Berlin: Franz Steiner Verlag.
- Welwei, K.W. (2005). Ursachen und Ausmass der Verschuldung attischer Bauern um 600 v. Chr. *Hermes*, 133(1), 29-43.
- Werlings, M.-J. (2010). *Le dêmos avant la démocratie: mots, concepts, réalités historiques*. Paris: Presses Universitaires de Paris Ouest.
- ___ (2014). Qui étaient les pauvres dans les cités grecques archaïques ? En E. Galbois y S. Rougier-Blanc (Eds.), *La pauvreté en Grèce ancienne...* (pp. 67-80). Bordeaux: Ausonius.
- West, W.C. (1970). Saviors of Greece. *GRBS*, 11(4), 271-282.

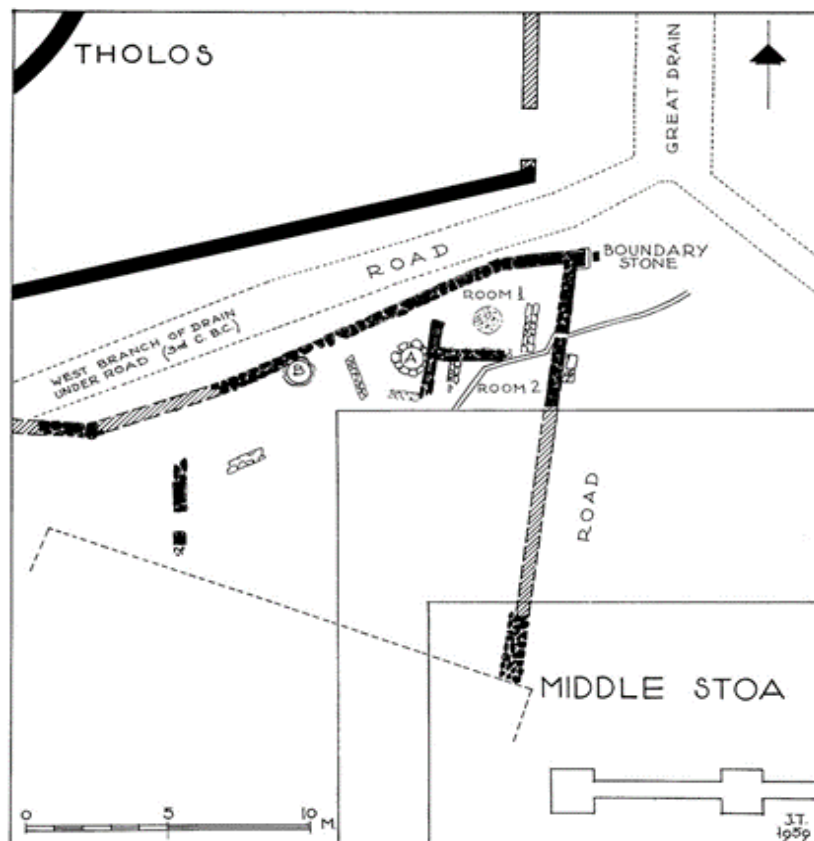
- Westgate, R. (1997-8). Greek mosaics in their architectural and social context. *BICS*, 4(2), 93-115.
- ___ (2007). The Greek house and the ideology of citizenship. *World Archaeol*, 39(2), 229-245.
- Whitehead, D. (1983). Competitive outlay and community profit: φιλοτιμία in democratic Athens. *C&M*, 34, 55-74.
- ___ (1986). *The Demes of Attica 508/7-ca 250 B.C.* Princeton, NJ: Princeton University Press.
- ___ (1991). Norms of citizenship in ancient Greece. En A. Molho, K.A. Raaflaub y J. Emlen (Eds.), *City-states in classical Antiquity and medieval Italy* (pp. 135-154). Ann Arbor, MI: University of Michigan Press.
- White, J.A. (2007). The hollow and the ghetto: space, race, and the politics of poverty. *P&G*, 3(2), 271-280.
- Whittaker, C.R. (1989). Il povero. En A. Giardina (Dir.), *L'uomo romano* (pp. 301-332). Roma: Laterza.
- Wilamowitz-Moellendorff, U. (1893). *Aristoteles und Athen. Vol.2.* Berlin: Weidmann.
- Wilkins, J. (1993). Social status and fish in Greece and Rome. En G. Mars y V. Mars (Eds.), *Food, culture and history* (pp. 191-203). London: London Food Seminar.
- ___ (1997). Comic cuisine. Food and eating in the comic polis. En G.W. Dobrov (Ed.), *The city as comedy: society and representation in Athenian drama* (pp. 250-268). Chapel Hill, NC: UNC Press.
- ___ (2000). *The boastful chef. The discourse of food in ancient Greece comedy.* Oxford: Oxford University Press.
- Wilkins, J., Harvey, D., Dobson, M. (Eds.). (1995). *Food in Antiquity.* Exeter: University of Exeter Press.
- Wilkins, J., Hill, S. (2006). *Food in the Ancient World.* Oxford: Blackwell.
- Will, É. (1972). *Le monde grec et l'orient. T.1, Le Ve siècle (510-403).* Paris: PUF.
- ___ (1975). Notes sur *misthos*. En J. Bingen, G. Cambier y G. Nachtergaele (Eds.), *Le monde grec: hommages à Claire Préaux* (pp. 426-438). Brussels: Université de Bruxelles.
- Will, É., Mossé, C., Goukowsky, P. (Eds.) (1975). *Le monde grec et l'Orient. Le IVe siècle et l'époque hellénistique.* T. II. Paris : Presses Universitaires de France.
- Williams, J. M. (1983). Solon's class system, the manning of Athens' fleet, and the number of Athenian *thetes* in the late fourth century. *ZPE*, 52, 241-245.

- Williamson, J. (1985). *Did British capitalism breed inequality?* Boston, MA: Allen and Unwin.
- Winterling, A. (1993). 'Arme' und 'Reiche'. Die Struktur der griechischen Polisgesellschaften in Aristoteles Politik. *Saeculum*, 44, 179-205.
- Wood, E.M. (1988). *Peasant-citizen and slave. The foundation of Athenian democracy.* London: Verso.
- Wolf, E.R. (1966). Kinship, friendship, and patron-client relations in complex societies. En M. P. Banton (Comp.), *The social anthropology of complex societies* (pp. 1-22). London: Tavistock.
- Woodhead, A.G. (1952). The State Health in ancient Greece. *CHJ*, 10(3), 235-253.
- Woolf, G. (1990). Food, poverty and patronage: the significance of the epigraphy of the Roman alimentary schemes in early Imperial Italy. *PBSR*, 58, 197-228.
- Woolf, S. [1986] (1989). *Los pobres en la Europa Moderna.* (Trad. de T. Camprodón). Crítica: Barcelona.
- World Bank Group (2020). *Poverty and Shared Prosperity 2020. Reversals of Fortune.* The World Bank. Recuperado el 23 de diciembre de 2021 de: <https://openknowledge.worldbank.org/bitstream/handle/10986/34496/9781464816024.pdf>
- World Health Organization (2019). *World Health Statistics. Monitoring Health for the SDGs Sustainable Development Goals.* Recuperado el 30 de diciembre de 2021 de: <https://apps.who.int/iris/bitstream/handle/10665/324835/9789241565707-eng.pdf?sequence=9&isAllowed=y>
- Worthington, I. (2001). Tod II 198 (Athenian Honours for Eudemus of Plataea): Which War? *ZPE*, 137, 109-112.
- Wycherley, R.E. (1957). *Literary and epigraphical testimonia. The Athenian Agora*, 3. Princeton, NJ: American School of Classical Studies at Athens.
- ___ (1992). Rebuilding in Athens and Attica. En D.M. Lewis, J. Boardman, J.K. Davies, M. Ostwald (Eds.), *The Cambridge Ancient History. Vol.5. The fifth century B.C.* (pp. 206-222). Cambridge: Cambridge University Press.
- Young, R.S. (1951). An Industrial District of ancient Athens. *Hesperia*, 20(3), 135-288.
- Youni, M. (2001). The different categories of Unpunished killing and the term ATIMOS in Ancient Greek Law. En E. Cantarella y G. Thür (Eds.), *Symposion 1997. Vorträge zur griechischen und hellenistischen Rechtsgeschichte* (pp. 117-137). Köln: Böhlau.

- Yuge, T., Doi, M. (Eds.). (1988). *Forms of control and subordination in Antiquity. Proceedings of the International Symposium for Studies on Ancient Worlds*. Leiden: Brill.
- Zaccarini, M. (2018). The fate of the lawgiver. The invention of the reforms of Ephialtes and the *Patrios Politeia*. *Historia*, 67(4), 495-512.
- Zachariadou, O., Kyriakou, D., Baziotopoulou, E. (1985). Σωστική ανασκαφή στον ανισόπεδο κόμβο Λένορμαν-Κωνσταντινουπόλεως. *AAA*, 18, 39-50.
- ___ (1992). Ateliers de potiers du Kolonos Hippios. *BCH Suppl.*, 23.
- Zeitlin, F.I. (1995). The economics of Hesiod's Pandora. En E.D. Reeder (Ed.), *Pandora: women in classical Greece* (pp. 49-56). Baltimore, MD: Walters Art Gallery.
- ___ (1996). *Playing the other gender and society in classical Greek literature*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Zelnick-Abramovitz, R. (2000). Did patronage exist in classical Athens? *AC*, 69, 65-80.
- ___ (2004). Settlers and dispossessed in the Athenian Empire. *Mnemosyne*, 57(3), 325-345.
- Ziccardi, A. (2008). Ciudades latinoamericanas: procesos de marginalidad y de exclusión social. En R. Cordera, P. Ramírez Kuri y A. Ziccardi (Coords.), *Pobreza, desigualdad y exclusión social en la ciudad del siglo XXI* (pp. 73-91). México DF: Universidad Nacional Autónoma de México y Siglo XXI.
- Zimmer, G. (1990). *Griechische Bronzergusswerkstätten: zur Technologieentwicklung eines antiken Kunsthandwerkes*. Mainz: Philipp von Zabern.
- Zografou, A. (2010). *Chemins d'Hécate: portes, routes, carrefours et autres figures de l'entre-deux*. Liège: CERGA.
- Zumbrunnen, J. (2006). Fantasy, irony, and economic justice in Aristophanes' Assemblywomen and wealth. *Am Polit Sci Rev.*, 100(3), 319-333.
- Zurbach, J. (2013). La formation des cités grecques: statuts, classes et systèmes fonciers. *Annales (HSS)*, 68(4), 955-998.
- ___ (2014). Entre libres et esclaves dans l'Athènes classique. En C. Apicella, M.-L. Haack y Fr. Lerouxel (Eds.), *Les affaires de Monsieur Andraeu. Economie et société du monde romain* (pp. 273-85). Pessac: Ausonius.

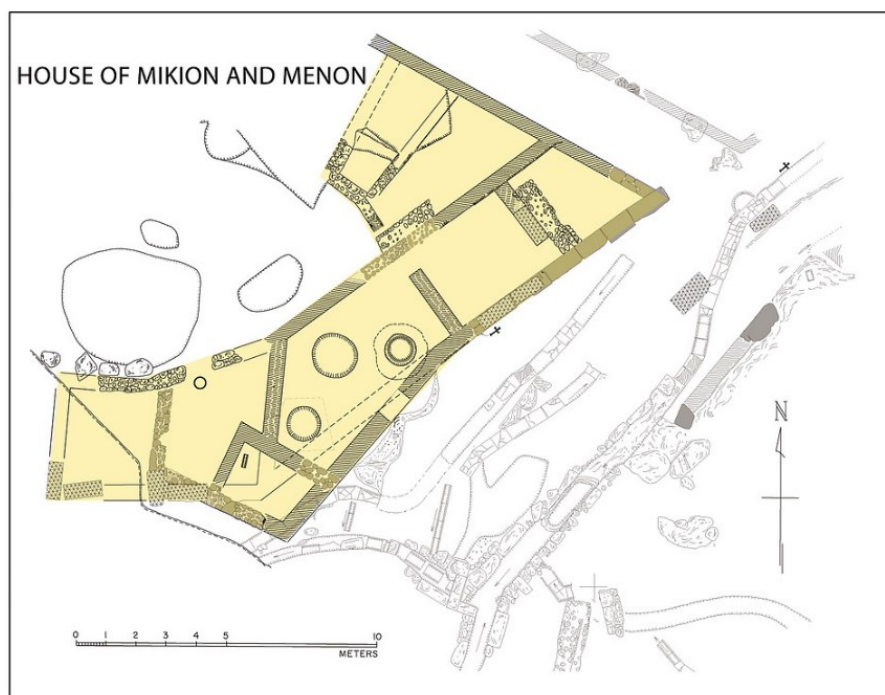
ANEXOS GRÁFICOS

Fig. 1: Plano de la Casa de Simón el Zapatero. Ágora de Atenas (s. V a.C.)



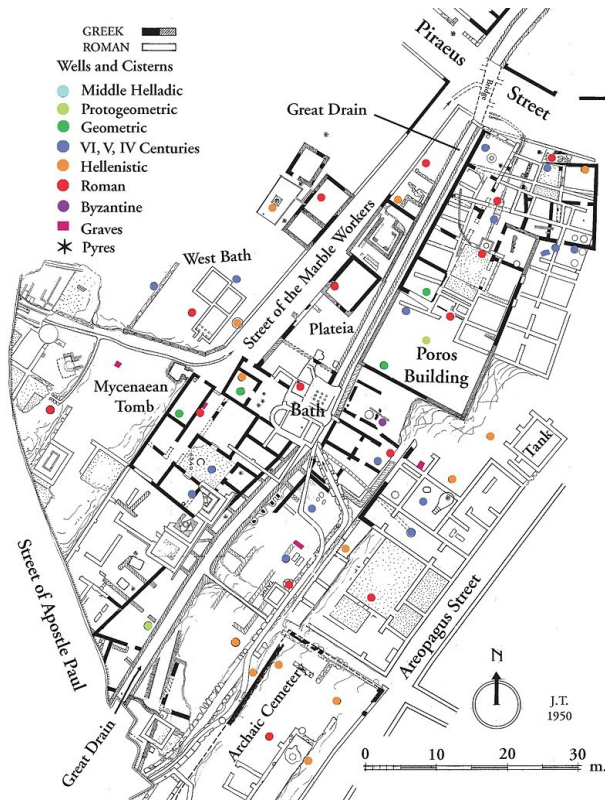
(Cortesía: American School of Classical Studies at Athens: Agora Excavations)

Fig. 2: Plano de la Casa de Mición y Menón. Distrito Industrial de Atenas (ss. V-III a.C.)



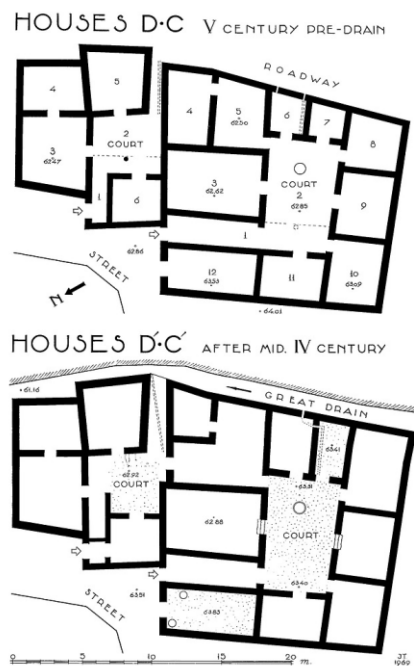
(Cortesía: American School of Classical Studies at Athens: Agora Excavations)

Fig. 3: Plano del Distrito Industrial de Atenas. Suroeste del Ágora



(Cortesía: American School of Classical Studies at Athens: Agora Excavations)

Fig. 4: Plano de las Casas C y D. Distrito Industrial de Atenas (ss. V-IV a.C.)



(Cortesía: American School of Classical Studies at Athens: Agora Excavations)

Fig. 5: Estela de Sósino (ca. 410 a.C.)



(Cortesía: Agence Photographique. Musée du Louvre)

Fig. 6: Estela de Jantipo (ca. 430/20 a.C.)



(Cortesía: British Museum)

Fig. 7: Ulises mendigo ante Penélope, Telémaco y Laertes (Placa de terracota, ca. 460/50 a.C.)



(Cortesía : The Metropolitan Museum of Art, New York)

Fig. 8: Géras y Heracles. *Pelike* ático de figuras rojas (ca. 480-70 a.C.)



(Cortesía: Agence Photographique. Musée du Louvre)

Fig. 9 : Edipo ciego y mendigo. Fragmento de copa megarense (s. III a.C.)



(Cortesía: British Museum)

LISTADO DE FIGURAS

Fig. 1: Plano de la casa de Simón el Zapatero. Ágora de Atenas (s. V a.C.)

Fig. 2: Plano de la casa de Mición y Menón. Distrito Industrial de Atenas (ss. V-III a.C.)

Fig. 3: Plano del Distrito Industrial de Atenas. Suroeste del Ágora (desde Heládico Medio a época bizantina)

Fig. 4: Plano de las Casas C y D. Distrito Industrial de Atenas (ss. V-IV a.C.)

Fig. 5: Estela de Sósino (ca. 410 a.C.)

Fig. 6: Estela de Jantipo (ca. 430-20 a.C.)

Fig. 7: Ulises mendigo ante Penélope, Telémaco y Laertes (placa de terracota, ca. 460/50 a.C.)

Fig. 8: Géras y Heracles. *Pelike* ático de figuras rojas (ca. 480-70 a.C.)

Fig. 9: Edipo ciego y mendigo (fragmento de copa megarense, s. III a.C.)

LISTADO DE TABLAS

Tabla 1:

Las clases propietarias en el 431 a.C.: número y propiedad (van Wees 2001: 52, tabla 2, con modificaciones).

Tabla 2a:

Distribución de la riqueza/ propiedad –en dracmas.– en el 322 a.C. (van Wees 2011: 112, tablas 1 y 2, con modificaciones).

Tabla 2b:

Distribución de la propiedad –en ha– en el 322 a.C. (estimación y elaboración propia a partir de van Wees 2011: 112, tablas 1 y 2, con modificaciones).

Tabla 3:

Distribución de la tierra en el s. IV a.C. (Osborne 1992: 24).

Tabla 4:

Distribución de la tierra en el s. IV a.C. (Foxhall 1992: 156-7, con modificaciones).

Tabla 5:

Distribución de la tierra en el s. IV (Gallego 2016: 61, fig. 3, con modificaciones).

INDEXES

INDEX DE FUENTES

Fuentes literarias

Alcifrón (Alciphhr.)

L.,

1.18

2.3

2.5.1

2.7.1

2.27.3

Alexis (Alex.)

PCG 2, fr. 159= Ath. 7.302d-303a

PCG 2, fr. 167= fr. 162 Kock= Ath. 2.54f-55a

PCG 2, fr. 179= Ath. 4.170c

PCG 2, fr. 183

PCG 2, fr. 233

Anaxándrides (Anaxandr.)

PCG 2, fr. 42= Ath. 4.131 c-e

Andócides (And.)

Sobre los Misterios

1.77-8

1.83-4

1.106

1.107

1.147

Sobre la Paz con los Lacedemonios

3.3-5

3.8-9

3.15

3.36

Anecd. Bekk.

235.20ss.

Anfis

PCG 2, fr. 20

Antífanos (Antiph.)

PCG 2, fr. 25

PCG 2, fr. 123= Ath. 7.287d-e

PCG 2, fr. 142= Ath. 6.258d

PCG 2, fr. 159= Ath. 6.225e
PCG 2, fr. 197= Ath. 6.243c
PCG 2, fr. 217= Ath. 6.225f
PCG 2, fr. 225d= Ath. 2.60d
PCG 2, fr. 242= Ath. 2.71f

Antifonte (Antiphon.)
Contra la madrastra por envenenamiento
1.29

Apolodoro (Apollod.)
Bibliotheca,
1.9.16.9
3.9.1
Epit.,
3.17
3.20
3.27

Apolodoro de Caristo (Apollod. Car.)
PCG 2, fr. 29= Ath. 6.243d-e
PCG 2, fr. 31= Ath. 6.243e

Aqueo de Eretria (Achaë.)
TGF I 20, fr. 25= Ath. 7.270 e-f

Aristófanes (Ar.)
Acarnienses (*Ach.*)
162-3
179ss.
182-3
411
412
414-5
415
418ss.
425
426-30
428
432
437ss.
438
439
440-1
446-7
448
453ss.
478
496-8

521
545ss.
555-6
557-79
592-5
692ss.
699-700
734-5
857
1018ss.
1030
1032
1166-7
1222
Sch. Ar. *Ach.*,
332
1030
Asambleístas (Ec.)
174-88
188
380-95
542-7
567
605-6
605-8
655-8
667-70
683-8
Aves (Au.)
712
1353-7
1491-3
Sch. Ar. *Au.*,
1189
1541
Avispas (V.)
60
88
126
127
143
192-3
208
300
303-6
303-11
310-11
340-1
379

380-1
540-1
550-2
605-9
656
660
684-6
711-2
684-713
718
804
811
814
1003-8
1060
1188-9
1388ss.
1413
1432
Sch. Ar. *V.*,
88
300
718= Philoch. *FgrHist* 328 F119
Caballeros (Eq.)
51
181
181-6
187
316-8
336-7
417-20
797-800
815
858
884-5
1007
1076-7
1270
1270-3
Lisistrata (Lys.)
576
1155-6
Sch. Ar. *Lys.*,
665
1143-4
Nubes (Nu.)
92
179
530-2

629
921-4
Pluto (Pl.,)
26-7
27-8
30-1
147-8
160-5
165
190ss
265
266
329-30
407-8
423-4
428
435-6
504
510-6
532-4
535ss.
535-9
536
536-40
549
552
552-4
560-2
562
565
566
594-7
617-8
665-6
714-5
976
Sch Ar. *Pl.*, 627
Ranas (Ra.,)
138-41
347-50
419-21
706-37
807
830-9
840
842
1429
1454-6
Sch. Ar. *Ra.*,

138-41

Tesmoforiantes (Th.)

387

446ss

456

Aristofonte (Aristopho.)

Fr. 3 II 522 Edmonds

Aristóteles

Constitución de los Atenienses (Ath.)

2.2-3

4.2

7.1

7.3-4

7.4

13.5

16.2

16.5

21

22.1

22.7

23.1

23.4

24.3

25.1-2

25.2

25.4

26.2

26.3

27.1

27.3

27.4

28.3

29.5

33.1

41.2

41.3

43.1

47.2

49.2

49.4

52.1

53.2-6

56.6-7

62.2

62.3

Ética Nicomáquea (EN)

1115a 10 y 17

1147a 7
1155a 11-12
1158a-1159b 12
1159b 10
1159b 12
1163a 30-1163b4
1177b1-26

Política (Pol.,)

1257a 5-6
1260a 40-1260b
1265b 12-3
1267a 11-3
1267b
1271b 16
1274a 7-8
1274a 10
1274a 11-4
1274a 15-18
1274a 21
1275b 18-23
1275b 36-7
1277a 38
1279b 40-1280b 7
1281b
1281b 32-4
1285a 14-16
1290a 30-1290b 4
1295b 5
1295b 11
1297b 8-9
1304a 17-24
1310a 13
1315a 32
1317b 7
1317b 11-12
1317b 23-4
1319b 22
1320a 32s
1337b5

Retórica (Rhet.,)

1367a 30-3
1372b 15-16
1372b 20
1405a 17-8

Pseudo-Aristóteles ([Arist.])

Pr.,

29.2

952a ll.18, 23 ss, ll. 32-5

952b ll.3-5

Arquétrato (Archestr.)

Fr. 6 Montanari= *Suppl. Hell.* fr. 137= Ath. 2.64a

Asio

Fr. 1 Adrados = 14 West; Ath. 3.125b-d

Ateneo (Ath.)

4.156f

4.157b

6.234c-235e

10.453a

13.585b

Baquílides (Bacchyl.)

Ep., 1

Calímaco (Call.)

Cer., 5.114-5

Fr. 360

Fr. 489

Claudio Eliano (Ael.)

De natura animalium (NA.)

9.1

Varia historia (V.H.)

6.10

9.25

Cratino (Cratin.)

PCG 4, fr. 47= Ath. 2.47^a

Kock CAF 1.35

Crisipo (Chrysipp.)

SVF II, fr. 2= Ath. 7.285d

Ctesicles

FGrHist 245 F1= 6.272 b-c

Demóstenes (Dem.)

3. *Olíntiaco tercero*

5

31

4. *Contra Filippo, primer discurso*

43

10. *Contra Filippo, cuarto discurso*

37-8

13. *Sobre la organización financiera*

9-10

| | |
|--|---------|
| 14. <i>Sobre las sinmorías</i> | 31 |
| 18. <i>Sobre la corona. En defensa de Ctesifonte</i> | 28 |
| | 102 |
| | 103 |
| | 112-3 |
| | 131 |
| | 132-3 |
| | 171 |
| | 257 |
| | 258 |
| 21. <i>Contra Midias</i> | |
| | 47ss. |
| | 83ss. |
| | 123 |
| | 149 |
| | 182 |
| | 185 |
| | 211 |
| 22. <i>Contra Androción</i> | |
| | 44 |
| | 49-50 |
| | 52-4 |
| 23. <i>Contra Aristócrates</i> | |
| | 209 |
| 24. <i>Contra Timócrates</i> | |
| | 65 |
| | 97 |
| | 106-7 |
| | 112 |
| | 113 |
| | 114 |
| | 183 |
| 27. <i>Contra Áfobo, por la tutela I</i> | |
| | 4-7 |
| | 15 |
| | 25 |
| | 46 |
| 28. <i>Contra Áfobo, II</i> | |
| | 3-4, 17 |
| 35. <i>Contra la excepción de Lácrito</i> | |
| | 47 |
| 37. <i>Excepción contra Panténeto</i> | |
| | 45-6 |
| 42. <i>Contra Fenipo, sobre la antídosis</i> | |
| | 5 |

11-4
24
25
26
45. *Contra Estéfano, por falsos testimonios*
81
47
54
51. *Sobre la corona de la trierarquía*
5-6
54. *Contra Conón, por violencia*
1
24
57. *Contra Eubúlides, apelación*
31
34-5
34-6
36
42
45
Pseudo-Demóstenes ([Dem.])
43. *Contra Macártato, sobre la herencia de Hagnias*
53-4
75
44. *Contra Leócares, sobre la herencia de Arquíades*
3-4
66
49. *Contra Timoteo, por una deuda*
51-2
50. *Contra Policles, sobre un servicio suplementario de la trierarquía*
7-8
9
11-2
12-3
14-6
18-9
25
29
36
56
53. *Contra Nicóstrato, sobre una demanda de confiscación*
7-8
59. *Contra Neera*
6-7
31
72

87
113
Sch. Dem. 13.11

Dífilo (Diph.)
PCG 5, fr. 87= Ath. 2.55d
PCG 5, fr. 95= Ath. 2.47b

Dinarco (Din.)
1, *Contra Demóstenes*
63

Diodoro de Sicilia (D.S.)
4.62.4
5.68
11.6
11.39.1
11.43.3
11.74.6
11.88.3
12.22.2
12.40.4
12.45
14.84.3
15.29.8
18.18.4-5
18.18.9
18.74.3
20.84.3

Dión Crisóstomo (Dio. Chrys.)
25.3

Diógenes Laercio (Diog. Laert.)
1.55
2.26
6.52

Dionisio de Halicarnaso (D.H.)
Lys., 32
32-3
Din., 13

Epicarmo (*Epich.*)
PCG 1, fr.31-2= Ath. 6.235e-236b
PCG 1, fr. 34= Ath. 4.139b

Esquilo (A.)
Suplicantes (Supp.)

131

903

Coéforas (Ch.)

28

Persas (Pers.)

167

835

Prometeo encadenado (Pr.)

622

784

Fragmentos

TGF 168

Esquines (Aeschin.)

1. *Contra Timarco*

13

15ss

28

53

91

101

102-4

183

2. *Acerca de la embajada fraudulenta*

76

3. *Contra Ctesifonte*

25

27-31

154

222

Sch. Aesch.,

1.103

3.24

Estrabón (Str.)

7, fr. 10a = *OF* 659

9.1.24

Etymologicum Magnum (EM.)

s.v. δῶβελία

Eubulo (Eub.)

PCG 5, fr. 92= Ath. 7.301a

Eupolis (Eup.)

PCG 5, fr. 172= Ath. 6.236e-237a

Eurípides (E.)

Alcestis (Alc.)

662-8

Medea (Med.)

460

648

Hécuba (Hec.)

240

416

1056-88

Suplicantes (Suppl.)

420-1

424

Ion (Io.)

576

Troyanas (Tr.)

97

496-7

Electra (El.)

37-8

78-9

184-5

205

253

362

374

375-6

394

501

1139

Helena (Hel.)

420-1

420-2

523

934

1676

Reso (Rh.)

503

Fragmentos

TGF 703

TGF 706

Fenícides (Phoenicid.)

Fr. 4 IIIA 248 Edmonds

Ferécrates (*Pherecr.*)

PCG 7, fr. 26= Ath. 4.119d-e

Filócoro (Philoc.)

FgrHist 328 F41
FgrHist 328 F154
FGrHist 328 F197a-b

Filóstrato (Philostr.)
Her., 28

Focio (Phot.)
s.v. θῆσσαν
s.v. Σκιραφεία

Frínico (Phryn.)
Fr.68 Kock

Harpócrates (Harp.)
s.v. Ἀδύνατοι
s.v. Διαπήφισις
s.v. θεωρικά, Εὐβουλος
s.v. θῆτες καὶ θητικόν
s.v. σῖτος
s.v. Σκιράφια

Heródico
Fr.78 Preller= Ath. 6.234d-e
Hesíodo (Hes.)
Trabajos y días (*Op.*)
23-4
23-6
299-305
309-311
344-51
354-6
474-9

Heródoto (Hdt.)
1.30
1.62
1.89
2.121.1
2.177
3.14.7
3.14.10
5.66.2
5.69.2
6.131.1
7.102.1
7.138-44
7.144.1
8.1.1

8.14.1
8.44.1
8.60
9.82

Hesiquio (Hsch.)

s.v. Βουλῆς λαχεῖν τὸ λαχεῖν βουλευτὴν καὶ δραχμὴν τῆς λαβεῖν
s.v. διατηταί
s.v. θητικόν

Higinio (Hyg.)

4
100
102
147
244

Hipérides (Hyp.)

En favor de Licofrón (Lyc.)

Fr. 4, coll. XIII, 16-7 Jensen

Sobre la herencia de Pirrandro

Fr. 160= Harp., *s.v.* κακώσεως

Fragmentos sin título de discurso

Fr. 199= Poll. 9.74

Fr. 205= Stob. *Flor.*, 74.33

Himnos Homéricos (h.Hom.)

Himno a Hermes (h.Merc.)

4.12-9

250s.

Hiponacte (Hippon.)

Fr. 42ab 1 Degani= 32 West

Homero (Hom.)

Ilíada. (Il.)

Canto II

217-9

221-5

246-9

sch. Hom. *Il.*, 24.24

Odisea (Od.)

Canto III

190

Canto VI

187-8

Canto XIII

303-10

375ss.

397-438

398-9

430-2

Canto XIV

37

45

56-8

122-32

124

151-7

361-5

386-7

510-21

Canto XV

311-2

Canto XVI

199

301-7

Canto XVII

201-3

219-28

286-7

336-8

343-5

356-7

411-2

475-6

553-8

571-3

576

Canto XVIII

1-3

3-4

10

10-13

12

17-9

20-2

26-7

27-9

41

52-4

67

57-64

103

108-9

327-32

338-9

381-6

390-2

Canto XIX

95-107

Canto XX

376-9

Canto XXI

221-2

Canto XXII

1

Iseo (Is.)

1. *Sobre la herencia de Cleónimo*

39

2. *Sobre la herencia de Meneclis*

9

27-8

31

36

43

44

5. *Sobre la herencia de Diceógenes*

9-11

39

41-7

6. *Sobre la herencia de Filoctemón*

60

8. *Sobre la herencia de Cirón*

32

40-3

Isócrates (Isoc.)

Cartas

9. *Carta a Arquidamo*

8-10

Discursos

4. *Panegírico*

114-7

142

168

5. *Filipo*

89

120

7. *Areopagítico*

9-10

21-7

24-7

7.32
7.32-5
7.44
7.54
82
83
116-7
8. *Sobre la paz*
8.24
42
45-7
46
75
82
86
128
129
130
9. *Evágoras*
9.28
9.57
10. *Elogio a Helena*
8.4
11. *Busiris*
39.3
14. *Plateense*
14.46
14.46-9
14.48
14.48-9
15. *Sobre el cambio de fortunas (Antidosis)*
90
142
18. *Recurso contra Calímaco*
59-60
20. *Contra Loquites*
1-6
15-6

Jenarco (Xenarch.)
PCG 7, fr. 7=Ath. 6225c-d

Jenofonte (X.)
Anábasis (An.)
7.1.27
Banquete (Smp.)
1.11-6

4.36

Económico (Oec.,)

2.17.2

9.1.4

20.1

El jefe de la caballería (Eq. Mag.,)

9.5-6

Helénicas (HG,)

1.4.15

1.5.4-7

1.6.24

2.1.20

2.2.2

2.2.9

2.3.6

2.3.48

4.4.14

4.8.6

4.8.9

5.1.31

5.4.61

5.4.66

6.2.10-11

6.2.11-12

Hierón (Hier.,)

2.2

Los recursos públicos (Poroi) (Vect.,)

1.1

2.7

3.1

Recuerdos de Sócrates (Mem.,)

1.2.29

1.2.62

2.3.1-4

2.7.2.

2.7.2-12

2.8.1-6

4.2.37

4.2.38

Pseudo Jenofonte ([X.]

Constitución de los Atenienses (Ath.,)

1.1-2

1.2

1.4

1.5

1.10

1.13

1.18

3.4

Justino (Iust.)
Epítome (*Epit.*)
2.6.4
6.9

Lexicon Rhetoricum Cantabrigiense (Lex. Rhet. Cantab.)
s.v. nomos argias

Licofrón (Lyc.)
TGF I, fr. 2.9s.

Lisias (Lys.)

2. *Discurso fúnebre en honor de los aliados corintios*

71-5

75

3. *Discurso de defensa frente a Simón*

6-7

29-30

5. *En favor de Calias. Discurso de defensa por sacrilegio*

89-90

6. *Contra Andócides por impiedad*

45

7. *Areopagítico. Discurso de defensa sobre el tocón de un olivo sagrado*

18

10. *Contra Teomnesto (I)*

10

16. *Discurso de defensa, ante el Consejo, en favor de Mantíteo*

14

19. *Sobre los bienes de Aristófanes. Contra el tesoro*

56

57-8

59

20. *Discurso de defensa en favor de Polistrato por subversión de la democracia*

33

24. *En favor del inválido*

4-5

5

6

7-8

10-2

13

16

24.17

31. *Contra Filón. Proceso de examen*

15

30

32. *Contra Diogitón*

10.6

17

20

28

34. *Sobre no derrocar la constitución tradicional a Atenas*

2

3-5

Luciano de Samósata (Luc.)

Diálogos de las cortesanas (DMeretr.)

3.3

Diálogos de los muertos (DMort.)

1.1.19.

25

Contra el ignorante que compraba muchos libros (Ind.)

7ss.

Subasta de filósofos (Vit. Auct.)

9.2-8

Sch. Luc. 1.19

Machon (Macho).

Fr. 3 Gow= Ath. 6.243e-f

Fr. 4 Gow= Ath. 6.243f-244a.

Fr. 17-24 Gow=Ath. 6.243f-244a

Menandro

Misántropo (Dysc.)

130

285

369-70

El Genio Tutelar (Heros) (Her.)

20-1

28-36

El Labrador (Georg.)

455

El Detestado (Mis.)

571-2

El Adulador (Kolax) (Col.)

50-11

Fr. 234.29

PCG 6.2, fr. 265= Ath. 6.243a

PCG 6.2., fr. 225= Ath. 6.243a-b

Mimnermo

Fr. 2.12 West

Mnesímaco (Mnesim.)
PCG 7, fr. 4= Ath. 9.403b

Pausanias (Paus.)
1.14.2-3
1.17
1.29.15

Píndaro (Pi.)
Ístmica (I.,)
2.11
5.41
8.50
Pítica (Pit.,)
1.53

Platón (Pl.)
Banquete (*Symp.*,)
203d
Fedro (*Phdr.*)
101a
Gorgias (*Grg.*,)
455e
486b-c
508c-d
515e
519d
Leyes (*Lg.*,)
679b-c
707a
707b
707b-c
774c
915e
936b 6
936c
Menéxeno (*Mx.*,)
248c
248d-e
249a
República (*R.*,)
364b-365a=*OF* 573
372a-c
374b
405a
551d
552a

552c-d
554c
555d
555d-e
578a
584b
618a
775b

Teeteto (Tht.)
172c-d
175d

Plutarco (Plu.)
Moralia (Mor.)
682a
842f
852

Vida de Alcibiades (Alc.)
35.4

Vida de Aristides (Arist.)
24.3
25.3
27.3
27.4-5

Vida de Cimón (Cim.)
10.1-6
10.8
11.2-3
13.4
15
17

Vida de Demóstenes (Dem.)
11.6
14.5

Vida de Demetrio (Demetr.)
34.2

Vida de Pericles (Per.)
7.8
9.2-3 (dos veces)
9.5
9.12
10.6-8
11.4
11.5-6
12.1
12.4-5
12.5
20.2

23.2

37.3

37.4

Vida de Foción (Phoc.,)

28.4

Vida de Solón (Sol.,)

13.3

13.3-5

17.2

22.1

22.4

23.2

25.1-2

29.1

31.2

Vida de Teseo (Thes.,)

36.2

Vida de Temístocles (Them.,)

1.3

3.4

4.2

10.4

19.4

22.1-2

Pseudo-Plutarco [Plu.]

Apophthegmata Laconica (Apophth. Lacon.,)

224d= OF 653

Vidas de los diez oradores (Vit. X. or.,)

841c-f

Políoco

PCG 7, fr. 2= Ath. 2.60c

Pólux (Poll.)

3.33

4.117

7.108

7.132

7.193

8.42

9.96-7

10.18-19

10.19

Quinto de Esmirna (Q.S.)

Posthoméricas

9.353ss.

9.354

Sófocles.

Edipo en Colono (OC,)

3-4

286

431-44

444

551-6

751

784ss.

787-93

849-50

865-70

911-24

1254-63

1256-9

1335

1354-65

1363

1510-7

1735

Edipo Rey (OT,)

455

1209

1337ss.

1436-7

1516ss.

Filoctetes (Ph.,)

5-6

17-39

164-6

227-8

264

604ss.

811

1028 1032-4

Fr. 535 = *TGF* 492

Solón

Fr. 1.41 West

Fr. 15 West= 4 Adrados

Fr. 36 West, ll.13-4

Suda (Sud.,)

s.v. δημοποίητος)

s.v. ἐς Κυνόσαργες;

s.v. θῆττα θητεὺς καὶ θητικόν

s.v. Ἴνοῦς ἄχη

s.v. Ὀρφανιστῶν:

s.v. σῖτος

Teofrasto (Thphr.)

Characteres (Char.)

4.6

4.10

16.11= *OF* 654

17.9

Historia de las plantas (HP,)

8.11

Teognis (Thgn.)

Elegías (El.,)

Libro 1.

278

315

329

929-30

Teopompo (Theopomp.)

FGrH 115, F89= Ath. 12.533 a-c

FGrH 115, F228

Timocles (Timocl.)

PCG 7, fr.6

PCG 7, fr. 9= Ath.6.243b-c

PCG 7, fr. 11= Ath. 6.241a-b

Timoteo (Timot.)

PCG 7, fr. 1= Ath. 6.243d

Tucídides. (Th.)

1.9.2

1.11.1

1.73.4ss.

1.89.3

1.93.3-5

1.96

1.98

1.99

1.102

1.114.2-3

1.114.3

1.117.3

2.13.3

2.13.8-9

2.21.1

2.24.2

2.37s.

2.46.1
2.55.1-2
2.57.2
2.81.8
3.16.1
3.17.2
3.50.3
3.53.3
4.26.2
5.16-7
6.31.3
6.31.5
6.31.1-13
7.16.2
7.20.2
7.57.2
7.87.6
8.45.2
8.65.3
8.69.4
8.97.1

Fuentes epigráficas

Agora
I, 17557

CPG
Suppl. 1.65

GAGER
62

IG
*IG I*²
22
115
173
*IG I*² 778
342.40-1
*IG I*³
6C, ll. 30-1
21.13
46 ll. 43-6
61.39-42
104
117
279
369.42-3
370.18-9

371.16-27
375
377
379
421-430
474-9
976
IG II²
30
43 ll. 25-46
338
773A
1672.23-28, 168-87, 291
1675
1686 B, ll. 59-60
3091
IG III
87
IG II/III²
374
483
IG IV
127
IG V¹
700
IG VII
4253
4255

LSAM
73.26-8

LSCG
3
18B 6-13
175
Suppl. 81, 7-8

ML
23
99
379-80

NTDA
25

SEG
10.226.11-5

13.187
18.153
27.545
28.46
46.93
47.96

SGD
43

*Syll.*³
147
287
335
685
3973

Tod
II, 198

Fuentes papirológicas

Hell. Oxy.,
3.20.4
19[14] 2 y 20[15]

PDerveni
Col. VI

PHerc.
1074 fr. 30

INDEX DE NOMBRES

Abandono (de infantes, de recién nacidos. Cf. “Exposición”)
Adulador(es)
Adynatos, adynatoi (cf. discapacidad, discapacitado(s), impedido(s), inválido(s), mutilados de guerra)
Agirrio, ley de
Agoraioi
Agyrtes, agyrtai (ἀγύρται)
Aislamiento social
Akletos, akletoi
Ἄλητεία, *alates* (ἀλήτης), (ἀλήμων)
Alimentos de sustitución
Ancianidad, anciano/a (cf. Géras, vejez)
Andrajos, andrajoso
Annales
Antípatro, censo de
Antropología
Aoikos
Aporia (ἀπορία), ἄπορος
Aprendices
Árbitros, cuerpo de
Arche
Archai
Arconte
Areópago
Argia, nomos argias (cf. “holgazanería”, “vagancia”)
Aristos, aristoi
Aristóteles, decreto de
Asalariado(s)
Asamblea (*Ekklesia*)
Asistencia
Astynomoi
Atimia, atimos, atimoi
Autoctonía, autóctono
Ἀχρημοσύνη, ἀχρήματος, ἀχρήμων
Ayuda mutua

Banausos, banausoi
Baños
Belerofonte
Beneficencia
Bouleutikon

Campesinado, campesino(s)
Capital social
Carencia
Carión

Caridad
Casa(s)-taller
Charis
Charitable exploitation
Charlatán(es)
Chicago, Escuela de
Choza(s)
Ciclo vital
Cínico(s)
Cinosarges
Ciudadanía, ciudadano
 Exclusión de
 Integración en
Clases bajas
Cleruquía(s), cleruco(s)
Comparación cultural
Compasión
Créditos
Crémilo
Crimen, criminalización, criminal(es)
Cuestión social
Cuevas
Cultura de la pobreza

Deber social
Defixio
Delito, delincuencia, delincuente
Delgadez
Demetrio, censo de
Demos
Dependencia(s), dependiente(s)
 teoría / enfoque de la,
Desigualdad
Desocupado(s)
Deuda(s), deudor(es), cf. endeudamiento
Diapsephismos
Diceópolis
Dikasteria (cf. Tribunal, tribunales)
Dikastikon, misthos dikastikos
Diobelia (διωβελία), *diobolo*
Dokimasia
Dionisio *Eleuthereus*

Edipo
Eisangelia
Eisphora
Ejército industrial de reserva
Ekklesiastion, misthos ekklesiastikos
Empobrecimiento, empobrecido(s)

Ἔνδειά/ἡ, ἐνδείης
Enfoque absoluto
de capacidades (*Capabilities approach*)
de exclusión social
participativo
relativo

Epibatai

Epikleroi (cf. heredera(s))

Eranos, eranoi

Ergasterion, ergasteria (cf. taller(es))

Errancia, errante(s), errabundo(s)

Esclavo(s), esclavitud

encubierta

por deudas

esclavos-metecos

Espacios “provisionales” de vivienda

Estafa, estafador

Estipendio(s)

Estrategias de supervivencia

Euthynai

Evergesía

Exclusión social

Explotación, explotado(s)

Filoctetes

Fondo del óbolo

Formisio, propuesta de

Géras (cf. vejez; ancianidad, anciano/a)

Gimnasio(s)

Gini, índice de

Guerras médicas

Guerra del Peloponeso

Hambre, hambruna

Harapo(s), harapiento(s)

Hécate

Hectémoro(s)

Heracles

Hermes

Hiketēs (cf. *infra* suplicantes)

Historiografía marxista, neomarxista

Huérfano(s), huérfana(s)

Humilde(s)

Hybris

Identidad

Imaginario(s)

Impedido(s) (cf. *adynatos, adynatoi*)

Impuesto(s)
Indigencia, indigente(s)
Infanticidio
Ingresos
Instrumentalización
 discursiva
 retórica
Inválido(s) (cf. *adynatos, adynatoi*)

Jornal
Jornalero(s)
Juez, jueces
Jurado(s)

Kakos, kakoi
Kakourgemata, kakourgos, kakourgoi
Kapeleion, kapeleia, kapelos, kapeloi, kapelis
Katagogia
Kleptes, kleptai
Kolonos agoraios

Liga de Delos
Liminalidad, liminal(es)
Limosna
Liturgia(s), liturgista(s)
Lopodytes, lopodytai (cf. ladron(es) de mantos)
Lumpen proletariado

Maltrato(s), maltratado(s)
Marginación, marginado(s), marginalidad, marginalización
Médico público (cf. *ιατρὸς δημοσιεύων, ιατρὸι δημοσιεύοντες*)
Mendicidad (cf. *ptocheia*)
 ritualizada
Mendigo(s), mendicante(s) (cf. *ptochos*)
 Falso mendigo
Menesteroso(s)
Mentira, mentiroso
Meteco(s)
Miseria, miserable(s)
Misthos, misthophoria, misthotos, misthotoi
Moral social
Muerte simbólica
Muerte social
Mujer(es)
 pobreza de
 vendedoras, nodrizas, vendimiadoras, segadoras

Mutilados de guerra (cf. *adynatos, adynatoi*)

Necesidades básicas
Necesitado(s)
Nautikos ochlos
Nothos, nothoi
Nueva historia (cultural)

Ocio, falta de
Orfeotelestai
Orphanophylakes
Orphanistai

Pagas públicas (cf. *misthophoria*)
Pan (dios)
Parásito(s)
Pastor(es)
Patronazgo
 comunitario
 personal
 público
 relaciones de,
Patrono-clientelar(es)
Pauperización
Pedigüeño
Penia (πενία)
Penes (πένης), *penetes*
Πενιχρός, πενιχρότης
Penomai (πένομαι)
Pericles, ley de (cf. ciudadanía)
Philia
Phoros
Pithos, pithoi
Πλάνημα, πλάνη, πλάνης
Plethron
Pobre(s)
Pobreza
 absoluta
 activa, inactiva
 buena, mala
 coyuntural
 crónica
 digna, indigna
 estructural (masiva)
 excluida, integrada
 extrema
 primaria, secundaria
 relativa
 temporal
 ciclo de,
 cultura de,

línea de,
medición de,
percepción(es) de,
realidades de,
reproducción de,
retórica de, uso discursivo de,
umbral de,

Poneroi

Préstamos

Primitivistas

Privación

Procacidad, procaz (cf. “parlanchín”)

Proeisphora

Programa edilicio

(constructivo) naval

Prostitución, prostituta(s)

Psamético, reparto de trigo de

Ptocheia (πτωχεία) (cf. mendicidad, pobreza extrema)

Ptochos (πτωχός-ή), *ptochoi* (πτωχοί) (cf. mendigo, menesteroso)

Πτωχικός, πτωχοποιός

Puerta(s)

Reciprocidad

Remero(s)

Riqueza, ricos(s)

Nuevos ricos

Ruinas

Salario (cf. *misthos*)

Segunda Liga ateniense (cf. Confederación Marítima ateniense)

Seisachtheia

Semnai Theai

Servil(es)

Sinmoría(s)

Siteresion

Sociología (de la pobreza)

Solidaridad

Stasis

Subordinación

Subsidio(s)

Subsistencia

Suplicante(s) (cf. *Hiketes*)

Synoikiai

Technites, technitai

Télefo

Teórico, fondo del,

Teozótides, decreto de

Teseo

Thes, thetes

Theseion

Toichorychos, toichorychoi (cf. butronero(s))

Trabajo

necesidad de trabajar

Triodos, triodoi (cf. encrucijadas)

Tumba(s)

Ulises

Umbral(es)

Vagabundo(s)

Vecino(s)

Vejez (cf. Géras; ancianidad, anciano/a)

Vientre (cf. *gaster*)

Violencia simbólica

Viuda(s)

“Viviendas de sustitución”

Voracidad, voraz

Vulnerabilidad, vulnerable(s)

Xenia, xenos, xenoí

Zeugites, zeugitai

Zeus

Agoraios

Eleutherios

Hikesios

Ptochios

Soter

Xenios