Manchester Metropolitan University

e-space

Manchester Metropolitan University's Research Repository

Please cite the Published Version

Fernández Prieto, Aida (2019) Pobreza y miseria en la antigua Grecia: padecer y ejercer la violencia o las dos caras de una misma moneda. In: "Praxis" e ideologías de la violencia. Para una anatomía de las sociedades patriarcales esclavistas desde la Antigüedad. Presses universitaires de Franche-Comté, pp. 63-91. ISBN 9782848677132

Publisher: Presses universitaires de Franche-Comté

Version: Published Version

Downloaded from: https://e-space.mmu.ac.uk/633812/

Usage rights: © In Copyright

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)

Praxis e Ideologías de la Violencia. Para una anatomía de las sociedades patriarcales esclavistas desde la Antigüedad

Cet ouvrage est le résultat de recherches menées sur les pratiques violentes dans les sociétés de l'Antiquité. Les auteurs ont souhaité montrer le caractère multiforme de la violence depuis les formes les plus connues (guerre, torture…) jusqu'aux formes les moins évidentes comme les pressions spirituelles, philosophiques, politiques.

This work is the result of researches led on the violent practices in the societies of the Antiquity. The authors wished to show the multi-form character of the violence since the most known forms (war, torture) until the forms the least obvious as the spiritual, philosophical, political pressures.

Esta obra es el resultado de investigaciones llevadas sobre las prácticas violentas en las sociedades de la Antigüedad. Los autores desearon mostrar el carácter multiforme de la violencia desde las formas más conocidas (guerra, tortura) hasta las formas menos evidentes como las presiones espirituales, filosóficas y políticas.

Presses universitaires de Franche-Comté
http://presses-ufc.univ-fcomte.fr

UFC
UNIVERSITÉ
DE FRANCHE-COMTÉ

Prix : 65 euros
ISBN 978-2-84867-713-2
9 782848 677132

Praxis e Ideologías de la Violencia. Para una anatomía de las sociedades patriarcales esclavistas desde la Antigüedad
XXXVIII Coloquio del GIREA

Presses universitaires de Franche-Comté

Praxis e Ideologías de la Violencia. Para una anatomía de las sociedades patriarcales esclavistas desde la Antigüedad

XXXVIII Coloquio del GIREA

Édité par
Antonio Gonzales

Presses universitaires de Franche-Comté

Praxis e Ideologías de la Violencia. Para una anatomía de las sociedades patriarcales esclavistas desde la Antigüedad

XXXVIII Coloquio del GIREA

Institut des Sciences et Techniques de l'Antiquité

http://ista.univ-fcomte.fr

© Presses universitaires de Franche-Comté, 2019
ISBN 978-2-84867-713-2

Institut des Sciences et Techniques de l'Antiquité

Praxis e Ideologías de la Violencia. Para una anatomía de las sociedades patriarcales esclavistas desde la Antigüedad

XXXVIII Coloquio del GIREA

Édité par
Antonio Gonzales

Presses universitaires de Franche-Comté

Sommaire

Avant-propos de Antonio Gonzales 9-11

I- Violencias simbólicas

Domingo Plácido, La representación mítica de la violencia en el patriarcado grecolatino 15-30
Maria Cruz Cardete del Olmo, Paisaje, poder y violencia:
la construcción del paisaje como herramienta de sometimiento 31-43
Alberto Prieto, La violencia mediática de la Roma antigua vistas desde el siglo xxi:
las series como ejemplo 45-60

II- Violencia estructural

Aida Fernández Prieto, Pobreza y miseria en la antigua Grecia: padecer y ejercer la violencia
o las dos caras de una misma moneda 63-91
Ana Iriarte, Registros literarios de la teoría política de Jenofonte
A propósito de *Ἱέρων ἢ Τυραννικός* 93-122
Antonio Duplá Ansuategui, Materiales para un análisis de la violencia política en Roma 123-135
Carlos García Mac Gaw, De la tragedia a la farsa: el "gran miedo" y la tercera guerra esclava
en Sicilia 137-149
Jacques Annequin, Esclaves et violence(s) dans les *Métamorphoses* d'Apulée 151-165

III- Violencia sobre alteridades/dominación bélica

Miriam Valdés Guía, *Hybris* en Atenas arcaica: explotación y formas de violencia
de los *aristoi* frente al *demos* 169-196
Isaías Arrayás Morales, Carlos Heredia Chimeno, En torno a la violencia silana
sobre los itálicos. ¿Un efecto del *Bellum Sociale?* 197-221
Guy Labarre, Violence et servitude dans les *Vies* des conquérants romains en Orient 223-246
José Ignacio San Vicente González de Aspuru, Violencia en torno a las guerras
astur-cántabras: crucifixión y corte de manos 247-266
**Alejandro Beltrán, Elena Zubiaurre, Almudena Orejas, Luis Arboledas,
Juan Luis Pecharromán**, Presencia militar en las zonas mineras del noroeste peninsular:
dominio y explotación territorial 267-295
Inés Sastre, Antonio Rodríguez Fernández, Brais X. Currás Refojos, La hegemonía
del imperio: ideología y cambio social y cultural en el marco de la expansión romana
El noroeste hispano 297-329
Manuel Rodríguez Gervás, Violencia directa y poder simbólico en los panegíricos
latinos dirigidos a Constantino 331-346

IV- Violencias del esclavismo

Adam Pałuchowski, Être piégé dans la condition servile ou la violence systémique de l'esclavage ... 349-367
César Fornis, Para una anatomía de la violencia del hilotismo ... 369-381
Francesca Reduzzi Merola, Osservazioni sulla *quaestio de servis* tra età repubblicana e principato: violenza privata e violenza di stato ... 383-399
Rosalba Arcuri, Schiavi, padroni e imperatori tra violenza e *humanitas* in età giulio-claudia ... 401-415
Pedro López Barja de Quiroga, *Seruos ad pileum uocare*: violencia y libertad ... 417-428
Oriol Olesti Vila, ¡Al basurero!: el tratamiento del cuerpo del esclavo romano y tardo-romano en algunos yacimientos rurales del N.E. Peninsular ... 429-455

V- Violencia de género

Clàudia Zaragozà Serrano, Jordi Cortadella, Mujeres y violencia: la mastectomía como forma de castigo ... 459-474
Susana Reboreda Morillo, La violencia divina. Hera y Heracles: ¿maternidad frustrada? ... 475-488
Elsa Rodríguez Cidre, Ornamentación, esclavitud y violencia en *Hécuba* y *Troyanas* de Eurípides ... 489-500
María Juana López Medina, La virginidad como control de las mujeres: dominación y poder en las unidades domésticas de la sociedad romana a partir del estudio de Diana-cazadora ... 501-522
Juan José García González, Marta González Herrero, Violencia silenciosa contra la mujer romana: conductas de control a la luz del monumento epigráfico ... 523-543
María José Hidalgo de la Vega, Violencia, poder y conflicto en la *domus* imperial Emperatrices asesinadas y asesinas ... 545-568
Jaime Alvar Ezquerra, Clelia Martínez Maza, Antón Alvar Ezquerra, La *passio* de las santas Justa y Rufina en *Hispalis* ... 569-596

VI- Pensar la violencia/historiografía de la violencia

Borja Antela-Bernárdez, Alejandro ante el nazismo: Franz Altheim ... 599-617
César Sierra Martín, Jordi Vidal, La libertad de los antiguos y de los modernos Poder, libertad y religión en Arnaldo Momigliano ... 619-636
Paolo Desideri, *Dein servili imperio patres plebem exercere* (Sallustio, *Historiae*, fr. 11 M): origini e natura del più celebre conflitto sociale antico ... 637-647
Antonio Gonzales, *Ita seruus homo est ?* La violence – *tormenta* et *supplicia* – contre l'esclave ... 649-671

Pobreza y miseria en la antigua Grecia: padecer y ejercer la violencia o las dos caras de una misma moneda[1]

Aida Fernández Prieto
Universidad Complutense de Madrid
Aidfer01@ucm.es

> ¿Por qué, oh loca mujer, te revuelves así con tal ira? ¿Por qué sucio me ves y con ropa andrajosa mendigo por el pueblo? En verdad, la indigencia me obliga, que es la fatal condición de los pobres y errantes[2]

Estas líneas recogen las palabras del héroe Ulises, quien, oculto bajo la apariencia de un pobre mendigo (*ptôchos*), aguarda a ver cumplida su venganza mientras padece en sus mismas carnes la violencia con la que otros individuos le obsequian. Aparentemente, como el texto deja entrever, esta no tiene otra razón de ser que su aspecto de mendicante y los prejuicios que tal condición trae aparejados; sin embargo, como señalaremos, otros factores, como la capacidad de terceros para ejercer su poder mediante el uso de la violencia, también han de ser tenidos en cuenta.

En la misma *Odisea*, una serie de pasajes protagonizados por el falso mendigo Ulises y por el "real", Iro, testimonian que estos son frecuentemente objeto de violencia física y verbal.[3] La *Ilíada*, por su parte, aunque menos rica en este tipo de referencias, se hace eco de las vejaciones sufridas por Posidón y Apolo durante su servicio al rey Laomedonte en calidad de *thètes*,[4] ilustrándonos sobre la realidad de unos individuos que, al menos, en el Ática que precedería a las reformas de Solón y, especialmente, en

[1] Este artículo se ha realizado gracias a una beca predoctoral FPU concedida por el Ministerio de Educación, Cultura y Deporte (MECD) enmarcándose dentro del Proyecto HAR2012-30870.

[2] Homero, *Odisea*, XIX, 70 s.

[3] Violencia física: *Odisea*, XVII, 233 s., 458 s.; *Odisea*, XX, 299 s.; etc. Violencia verbal: injurias e insultos (*Odisea*, XVI, 70 s., 86 s.; *Odisea*, XVII, 215 s.; *Odisea*, XVIII, 326; *Odisea*, XX, 262 s.; etc.); amenazas varias (*Odisea*, XVII, 299 s., 478 s.; *Odisea*, XVIII, 82 s., 133 s.; *Odisea*, XIX, 67 s.; etc.).

[4] Homero, *Odisea*, XXI, 441 s.

momentos de escasez de trabajo, sería equiparable a la de los anteriores.[5] De hecho, de nuevo en el siglo IV a.C., parejo a la progresiva degradación de las condiciones de buena parte del *demos* ateniense y al proceso de revitalización de las dependencias económicas y sociales que tiene lugar en este momento,[6] se observa el reaparecer de esta conexión entre el *thès* (desde las reformas de Solón entendido en el sentido de clase censitaria, pero también de asalariado/jornalero)[7] y el *ptôchos*.[8]

Por otra parte, la articulación de relaciones de dominación y sumisión conforma una manera de violencia más sutil, aunque a veces en estrecha conexión con las manifestaciones explícitas: hablamos ahora de la violencia simbólica.[9] La

---

[5] Los *ptôchoi* homéricos, de resultar contratados temporalmente, podían ser considerados como *thetes* en potencia; por su parte, los *thetes* serían a su vez *ptôchoi* potenciales, especialmente en situaciones de desempleo. En el siglo IV a.C. una parte del *demos* comenzaría a ser identificada y definida como *ptôchoi*. Para esta cuestión, véase: Valdés 2018; Valdés 2015 (esp. p. 191); Valdés 2014 (esp. p. 5-9).

[6] Degradación de las condiciones de vida y generalización de la pobreza en el siglo IV a.C.: David 1984, p. 6 s.; Lévy 1974; Sartori 1999; Tuplin 1993, p. 162; Valdés 2015, p. 183 s. En contra: Cecchet 2015, p. 138 s. En este artículo nos postulamos a favor de la primera postura, si bien somos conscientes de la necesidad de establecer ciertas matizaciones en lo referente a la "extensión" de este fenómeno, tanto por lo que respecta a la cronología del mismo (es posible que la situación no fuese exactamente la misma en todo el siglo IV a.C., atendiendo a contextos determinados) como por los individuos que se verían sumidos en esta situación de pobreza. Sobre la cuestión de la revitalización de las dependencias en el siglo IV a.C., véase, por ejemplo: Gallego 2008 (con bibliografía); Gallego 2009; Plácido, Fornis 2011; Plácido, Fornis 2012; Plácido 2005; Plácido 2007; Plácido 2008; Valdés 2018.

[7] Aristóteles, *Constitución de los atenienses*, 7; Plutarco, *Solón*, 18, 1-3. El origen de estas "nuevas" clases censitarias ha resultado bastante debatido. Sobre esta discusión, véanse, entre otros: Freeman 1926, p. 57; Gshnitzer 1981, p. 117; Hansen 1991, p. 30; Rhodes 1981, p. 65 s. Foxhall 1997 y Van Wees 2006 incluyen a los *zeugitai* dentro de la "clase ociosa" ("leisure class"). En contra de esa postura: Valdes, Gallego 2010.

[8] Valdés 2018. La degradación de las condiciones de vida que complican la distinción entre el ciudadano pobre y el *ptôchos* se hace patente en unos versos del *Pluto* de Aristófanes en los que la diosa Pobreza trata de marcar distancia con su hermana Mendicidad, señalando las diferencias entre el régimen de vida del pobre y el del mendigo (v. 548 s.).

[9] La noción de "violencia simbólica" fue acuñada en una serie de trabajos por el sociólogo Pierre Bourdieu para referirse a: "Esa violencia que arranca sumisiones que ni siquiera se perciben como tales apoyándose en unas "expectativas colectivas", en unas creencias socialmente inculcadas" (Bourdieu 1999b, p. 173; Bourdieu, Passeron 1977, p. 44). Esta definición enfatiza así el hecho de que los dominados aceptan como algo legítimo la propia condición de dominación (Bourdieu, Wacquant 1992, p. 167). Para Bourdieu, esta idea resulta clave para explicar fenómenos como la dominación personal en las sociedades tradicionales, donde el don y la deuda serían mecanismos mediante los cuales el poder se ejercería de una manera enmascarada (Bourdieu 1980, p. 219) y donde la violencia simbólica formaría parte de los mecanismos legitimadores del poder simbólico (Bourdieu 1987, p. 13). Para una síntesis crítica de este concepto en la obra de P. Bourdieu, véase: Fernández 2005; Gutiérrez 2004. Para la violencia simbólica como integrante de los mecanismos de explotación y dominación en las relaciones de dependencia en la Atenas clásica, véase: Paiaro 2012.

estigmatización sería otra de las expresiones de este tipo de violencia habida cuenta de que son los dominantes los que establecen los límites de lo considerado como "norma" y lo que quedaría al margen de esta, de manera que su dominio:

> [...] Tiende a afirmarse con apariencia de naturalidad mediante la universalización que erige ciertas particularidades fruto de la discriminación histórica [...] en atributos no marcados, neutros, universales, y relega las otras [naturalezas] a la condición de negativas, estigmatizadas.[10]

Aplicado al caso que nos ocupa, vemos como el pobre, confundido no pocas veces con el mendigo, pasa a ser concebido por algunos autores como una suerte de criminal en potencia o *de facto*.[11] Esta criminalización de la pobreza puede desembocar, a su vez, en una estigmatización física con el fin de identificar al supuesto criminal, hipótesis bajo la que interpretamos un fragmento de Asio.[12] Otros considerados delitos, como la *argia*, u holgazanería serían igualmente imputables a los menesterosos, especialmente a los *ptôchoi*. Asimismo, la condición de *atimos*, a la que podían verse reducidos los campesinos endeudados y empobrecidos, equiparaba su situación a la de otros criminales.[13]

Existiría, sin embargo, como veremos, otra cara de esta relación entre violencia y pobreza, en la que aquellos mismos miserables desempeñarían el papel de verdugos y no de víctimas.

El objetivo de las siguientes páginas será, por tanto, plantear, si bien no de manera exhaustiva, cómo en la literatura de la antigua Grecia, desde los poemas homéricos hasta fines de la época clásica, y con especial atención al caso ateniense, violencia y pobreza se conectaban recíprocamente, atendiendo a las diversas manifestaciones y formas que la primera podía adoptar.

---

[10] Bourdieu 1999a, p. 98. Sobre los conceptos de "estigma" y "estigmatización" hablaremos más adelante.

[11] Al respecto, véanse, por ejemplo: Platón, *República*, VIII, 552d; Aristóteles, *Política*, II, 1265b 12-13; Isócrates, XV, 142.

[12] Fr. 14 West = 1 Adrados.

[13] Sobre la *atimia*, la evolución de su significado y la concepción del *atimos*, véase, entre otros: Avramović 2010; Carawan 1993, p. 311; Dmitriev 2015, con bibliografía; Hansen 1976, p. 75-90; Humphreys 1991, p. 33-35; Hunter 1994, p. 63; Hunter 2000, p. 18; Kamen 2013, p. 71; Lanni 2006, p. 40; Manville 1980, p. 213; Ostwald 1955, p. 114; Patterson 2005, p. 274; Piccirilli 1976; Rhodes 1981, p. 158, p. 221-222; Rihll 1991, p. 110-126; Valdés 2007; Vleminck 1981. Otra interpretación: Van't Wout 2011a; Van't Wout 2011b, p. 126, con notas.

Comenzando por las expresiones explícitas, exhibiciones de violencia física y verbal hacia individuos que aparecen caracterizados como "pobres" o "mendigos" son relativamente frecuentes en la literatura griega antigua.[14] Los primeros testimonios, como hemos señalado algo más arriba, los encontramos ya en los poemas homéricos; en la *Ilíada*, pero sobre todo en la *Odisea*, donde los personajes de Ulises disfrazado y de Iro retratan por vez primera en el mundo griego la figura del mendigo (*ptôchos*).

Por lo que respecta a la *Ilíada*, en un pasaje citado ya con anterioridad,[15] los dioses Apolo y Posidón son presentados trabajando como *thètes*,[16] condición en la que llegarían a verse no solo privados de su salario, sino amenazados con ser vendidos como esclavos y mutilados. Esta forma de intimidación, como veremos, se repite en la *Odisea*, donde el falso mendigo Ulises y el "real", Iro, serán objeto de amenazas similares.

La situación de los *thètes* anterior a las reformas de Solón sería, de hecho, muy precaria y, aunque estos serían teóricamente libres, la pobreza en la que se verían sumidos les llevaría a depender en gran parte de aquellos para los que trabajaban. La

[14] Aunque por cuestiones prácticas traduciremos los términos griegos πένης y πτωχός por "pobre" y por "mendigo" o "vagabundo", respectivamente, hemos de hacer notar que esto supone una simplificación extrema de una realidad mucho más compleja. Términos como ἀλήτης, ἀλήμον, ἐπιστάτης, δέκτης y προίκτης podrían considerarse más o menos sinónimos de πτωχός (Nieto 2010, p. 512). Para un inventario del léxico sobre la pobreza, Nieto 2010, p. 45-153. Por otra parte, hay que tener presente que la tradicional interpretación de que para los griegos el πένης, el "pobre", era "aquel que tenía trabajar para vivir", y el πτωχός, el "mendigo", el "vagabundo", era "aquel sin oficio ni beneficio", descansa en unos versos del *Pluto* de Aristófanes a los que hemos hecho referencia anteriormente (véase nota 8). Sin embargo, como bien ha puesto de manifiesto Coin-Longeray en una serie de publicaciones (2001, 2014a, 2014b), esta definición ha de ser matizada, considerando, entre otros factores, los cambios a lo largo del tiempo, que podrían implicar modificaciones en la carga de significado de los términos. Por ejemplo, como se pone en evidencia en el mismo *Pluto* (v. 535 s.), la distinción entre las realidades que designan estos vocablos no estaría tan clara en esos momentos. Por su parte, Cecchet propone una diferenciación ya no "cuantitativa" sino "cualitativa" de la terminología. En su opinión, los términos πένης y πτωχός no marcarían tanto gradaciones "económicas" de la pobreza (relativa *vs* absoluta) como concepciones y actitudes frente a esta. Así, esta autora introduce los términos de "pobreza activa" ("active poverty") y de "pobreza pasiva" ("inactive/passive poverty"), que se corresponderían, respectivamente, con los de πενία y πτωχεία (Cecchet 2015, p. 25-31, esp. p. 30).

[15] Homero, *Ilíada*, XXI, 441-455. "[...] Ni siquiera te acuerdas de todos los males que padecimos alrededor de Ilio [...] cuando al altivo Laomedonte alquilamos nuestros servicios [...] por un salario convenido [ἐλθ όντες θητεύσαμεν εἰς ἐνιαυτὸν μισθῷ ἔπι ῥητῷ], y él nos daba órdenes y encargos [...] Mas cuando las estaciones cumplieron felizmente el plazo del salario, entonces nos arrebató brutalmente toda la soldada [...] y nos despidió con amenazas. Y nos amenazó con amarrarnos juntos los pies y los brazos y con llevarnos a remotas islas para ser vendidos, y hacía ademán de pelarnos las orejas con el bronce".

[16] Para *thetes* como *ptôchoi* potenciales y viceversa, véase nota 5.

posición de los hectémoros en este sentido habría sido bastante similar.[17] No entraremos aquí a discutir la problemática de la diferenciación entre *thètes* y hectémoros,[18] pues esta se aleja de los objetivos del presente trabajo, limitándonos únicamente a señalar cómo unos y otros, por su pobreza, se encontraban en una situación de desamparo "jurídica", que les hacía susceptibles de maltratos, mutilaciones o venta inmediata como esclavos, como les ocurre a Posidón y Apolo en el citado pasaje de la *Ilíada* y como veremos de nuevo en la *Odisea*. Esta circunstancia asemejaba su condición a la del *atimos*,[19] posición a la que se podrían ver reducidos también los propietarios endeudados incapaces de hacer frente a sus deudas.[20] Si bien parece ser que el significado de la *atimia* no fue

[17] Valdés 2014, p. 6, p. 11-12. La autora propone que *thetes* y hectémoros compartirían el hecho de no ser propietarios y de trabajar las tierras de otros en condiciones de dependencia (si bien estas diferirían entre unos y otros). *Thetes* y hectémoros, aunque de estatus dependiente, no serían, sin embargo, esclavos en el sentido de "esclavos-mercancía" (a los cuales hemos decidido dejar al margen de este trabajo), en una época, además, en la que la frontera entre el libre y el esclavo no se encontraría fuertemente definida. *Thetes* y *hectémoros* pre-solonianos semejantes a la de los *dmoes* homéricos: Bravo 1996; Carlier 1999, p. 271. Para la problemática y el debate sobre la diferenciación de *thetes* y *hectémoros* y el estatus de estos, la bibliografía al respecto es bastante abundante, véase, entre otros: Almeida 2003; Ando 1988; Bravo 1991/1992-1992/1993, Bravo 1996; Cassola 1964; Domínguez Monedero 2001, p. 19 s.; Finley 1954, p. 59-61; Gallo 1999; Gehrke 1994; Lévêque 1979; Plácido 1989; Raaflaub 1996, con bibliografía; Sakellariou 1979; Scheid-Tissinier 2002, p. 7-8; Valdés 2002, p. 32-33 y p. 40 (con notas); Valdés 2006; Valdés 2014 (con bibliografía); Valdés 2015.

[18] Para bibliografía sobre esta cuestión, véase nota anterior.

[19] Valdés 2004; Valdés 2006, p. 158. Es muy posible que el término *atimo*s no tuviera exactamente el mismo significado en época arcaica (privación de honor, muerte social, pérdida de la propiedad) que en el siglo IV a.C., cuando haría más bien referencia a la privación de derechos de ciudadanía (Gernet 1984; Humphreys 1991, p. 33 s.; MacDowell 1978, p. 73-74; Sealey 1987, p. 114; Valdés 2004, p. 100). Hansen (1976, p. 79) opina que este sentido se remontaría ya a la ley del 490 a.C. (Andócides, *De Mysteriis*, 77-78, 107). Referencias a penas de *atimia*, quizás procedentes de leyes de época arcaica: Demóstenes, 21, 113, 23, 62; Aristóteles, *Constitución de los atenienses*, 16, 19. Ley de amnistía y rehabilitación de los *atimoi* por Solón: Plutarco, *Solón*, 19, 4. Posibles alusiones a esta rehabilitación por Solón: Solón, 3D, 24 s.; Solón 5D; Solón, 24D, 8 s. Para una bibliografía más extensa sobre este tema, véase nota 18.

[20] Habría que distinguir, entonces, dos situaciones: por un lado, la del *thès*/*hectémoro* y, por otro, la del campesino propietario endeudado, que de no pagar sus deudas pasaría a convertirse en un *atimos*, pudiendo continuar trabajando sus tierras (ahora *atima chremata*) en calidad de *thès* (Valdés 2014, p. 14). A este hecho podría hacer referencia el siguiente pasaje: "[...] Endeudándose con la garantía de sus personas, quedaban en manos de quienes les prestaban y unos servían allí como esclavos y otros eran vendidos en el extranjero" (Plutarco, *Solón*, 13, 4).

exactamente el mismo en la época arcaica que en la época clásica,[21] la violencia hacia aquellos sumidos en esta condición no se redujo durante ese largo periodo.[22]

La conexión del *thès* con la *atimia* podría interpretarse, además, desde el punto de vista de la violencia simbólica, en tanto que suponía una estigmatización del individuo afectado por esta, cuya persona era así equiparada a la de otros criminales.[23]

Puede percibirse, por tanto, cómo la pobreza de estos individuos y la ausencia de mecanismos institucionales, judiciales o cívicos que les protegieran,[24] les hacía vulnerables a toda suerte de muestras de violencia explícita, pero también simbólica en cuanto a su condición de dependientes.

Más adelante volveremos sobre la figura del *thès* en época clásica, especialmente sobre su situación en el siglo IV a.C., para comprobar cómo, en el mencionado contexto de degradación de las condiciones de vida y empobrecimiento de buena parte del demos ateniense,[25] los más pobres de entre los ciudadanos se veían de nuevo en situaciones, que de manera más o menos expresa, evidenciaban el retorno o la renovación de formas de dependencia económica, política, jurídica y/o social.[26]

Retornando ahora a los poemas homéricos, la *Odisea* se presenta ante nosotros como una fuente de valor incalculable para acercarnos a la figura que encarnaría la miseria extrema: el *ptôchos*. El mendigo aparece aquí por primera vez en la literatura de la Grecia antigua para terminar convertido en un auténtico *topos* literario en el periodo clásico.[27] Por lo que a nuestro interés atañe, la *Odisea* es rica en referencias a la violencia cometida contra estos individuos que, al igual que los *thètes* encarnados por Posidón

[21] Véase nota anterior.

[22] Maltrato, muerte y confiscación de las propiedades de los *atimoi* en época clásica: Platón, *Gorgias*, 486b-c, 508c-d; Aeschines, 1, 183; Demóstenes, LIX, 87. Fernet 1984 opinaba que esta pena ser iría suavizando con el tiempo.

[23] 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). El orador Andócides incluye dentro de esta categoría los delitos de tiranía (*De Mysteriis*, 106). La condición de los acusados de homicidio con atenuantes podrían equipararse a la del *atimos*: exilio, prohibición de aparecer en ciertos lugares públicos y posibilidad de ser maltratados o asesinados impunemente en caso de regresar antes de obtener el "perdón" (*aidesis*) (Humphreys 1991, p. 35; Lévêque 1991, p. 5-9).

[24] Valdés 2014, p. 7.

[25] Véase nota 6.

[26] Véase nota 6.

[27] Para el mendigo como tópico literario, véase: Coin-Longeray 2014b, p. 207, p. 210; Nieto 2010; Helmer 2015.

y Apolo en la *Ilíada* y los individuos empobrecidos antes de las reformas de Solón, no contarían con ningún mecanismo que les garantizase protección ante este tipo de actos.[28]

El desventurado rey de Ítaca, disfrazado como un pobre mendigo, va a sufrir en sus propias carnes la violencia con la que ciertos personajes le obsequian, aparentemente, sin que exista otra razón que su propia miseria. Ya en el canto XVI, Telémaco le expresa al porquero Eumeo su preocupación por el hecho de verse incapaz de proteger al huésped de las injurias, insultos y amenazas de los pretendientes:[29] "¿Cómo voy a acoger en mi casa a este huésped? Yo mismo soy muy joven aún y no puedo evitar con mis manos que algún otro le venga de pronto a ofender [...]";[30] "[...] No he de dejar que allá venga y se meta entre aquellos pretendientes, pues ya su insolencia no guarda medida. Le tendrán de insultar y el dolor para mí será inmenso".[31]

En efecto, como Telémaco predice, el falso mendigo se las tendrá que ver con toda una serie de personajes que no dudan en insultarlo, amenazarlo o, incluso, maltratarlo. El primero de ellos resulta ser el cabrero Melantio, con el que se encuentran camino al palacio y, quien, "desatado en injurias, sin mesura y sin tino",[32] tras increpar al pordiosero y, a medio camino entre la advertencia y la amenaza, relata lo que a este le espera una vez llegue a su destino:

> [...] Si se llega al palacio de Ulises, de allí lo echarán y una nube de escabeles vendrá sobre él [...] e irá casa abajo a quebrarse en sus huesos.[33]

Sin embargo su discurso no se queda ahí y, sin mediar provocación previa, le golpea con el pie en el ijar.[34] Ante esta muestra de violencia el porquero Eumeo

---

[28] El mendigo Ulises es considerado como *xenos*, lo que puede interpretarse como "extranjero" en el sentido de que el mendigo errabundo (*aletes*) no pertenece a la comunidad, pero también como "huésped", lo que implica que este ha de ser recibido y acogido según marcan las leyes divinas. Este último aspecto conecta su figura con la del suplicante. Ulises como huésped de Telémaco: *Odisea*, XVI, 70 s.; XVII, 350 s.; XVII, 553. Para la cercanía entre mendicantes y huéspedes: Ndoye 1993; Valdés 2015, p. 190. Para el vínculo entre *ptôchoi* y *xenoi* como huéspedes en la *Odisea*, XVIII, 106: "Ni te des más por rey de mendigos y huéspedes (γε ξείνων καὶ πτοχῶν)". El mendigo Ulises equiparado con el suplicante: XIV, 388 s.; XVII, 350 s. Para el mendigo y la ambigüedad de su figura en La Odisea: Helmer 2015, p. 25-59.

[29] Para el mendigo Ulises como huésped de Telémaco, véase la nota anterior.

[30] Homero, *Odisea*, XVI, 70 s.

[31] Homero, *Odisea*, XVI, 85 s.

[32] Homero, *Odisea*, XVII, 215 s.

[33] Homero, *Odisea*, XVII, 229 s.

[34] Homero, *Odisea*, XVII, 233 s.

interviene, lo que le vale una dura respuesta. Esta no puede sino hacernos recordar la amenaza constante de ser vendidos como esclavos a la que se veían expuestos los *thètes* homéricos y otros individuos endeudados en la Atenas anterior a Solón: [...]

> ¿Qué se atreve a decir este pérfido perro? Yo lo habré de llevar desde Ítaca a tierras lejanas algún día en un negro y seguro bajel [...].

La intimidación con la venta en esclavitud, en esta ocasión pronunciada por Antínoo contra Iro, se repite de nuevo en el contexto del enfrentamiento entre los dos *ptôchoi* por convertirse en el "mendigo oficial"[35] del palacio:

> [...] Si ese tal la victoria consigue [...] te enviaré a tierra firme cargándote en negro navío como don para Équeto, el rey que aniquila a los hombres: que te corte con bronce cruel la nariz, las orejas, que te arranque tus partes y crudas las eche a los perros.[36]

Venta en esclavitud se combina en el anterior pasaje con una explícita amenaza de mutilación, muy similar a la que el rey Laomedonte dirigía a los dioses que le habían servido en calidad de *thètes* y a la que planeaba sobre aquellos reducidos a la condición de *atimoi*.

Las expresiones de violencia verbal y física (generalmente combinadas) hacia el *ptôchos* Ulises son bastante frecuentes en los últimos cantos del poema. La sirvienta Melanto no duda en atacar al mendigo recién llegado con insultos y promesas de golpes:

> Aún estás, forastero, tú aquí molestando en la noche y recorres la casa espiando a las siervas? ¡Afuera, miserable, conténtate ya con tu cena o bien pronto con algún antorchazo en el cuerpo estarás en la calle![37]

Pero, son sin duda los pretendientes los que abanderan la violencia contra el mendigo. Así, Antínoo, en un arranque de ira, le arroja un escabel.[38] Más adelante, y en respuesta a las maldiciones lanzadas por el mendigo, Antínoo amenaza a este con desollarse si continúa hablando:

---

35 Πτωχὸς πανδήμιος (*Odisea*, XVIII, 1 s.). Sobre esta cuestión, véase: Cecchet 2015, p. 59 s.

36 Homero, *Odisea*, XVIII, 83 s.

37 Homero, *Odisea*, XIX, 66 s. Melanto amenaza de nuevo al mendigo Ulises: "Miserable extranjero, estás mal de la mollera [...] ¿es que el vino domina tus sesos? ¿O acaso en tu índole está decir siempre sandeces? [...] Cuida, pues, no se alce algún otro más fuerte que Iro que con manos pesadas golpee tu cabeza y te arroje de esta casa después de teñirte con chorros de sangre" (*Odisea*, XVIII, 327 s.).

38 Homero, *Odisea*, XVII, 458 s.

> Come en paz ahí sentado, extranjero, o retírate al punto, no te arrastren del pie o de la mano los nobles mancebos por la casa y te arranquen la piel por aquello que dices.[39]

Siguiendo la estela de Antínoo, durante el desarrollo del banquete, otros de los pretendientes terminan por arrojar objetos al mendicante Ulises con el objetivo de herirle,[40] al mismo tiempo que acompañan su acción con amenazas e insultos.[41]

Sin embargo, los actos de violencia en el poema homérico no son unidireccionales y los *ptôchoi* también van a actuar como "sujetos de violencia", o lo que es lo mismo, como ejecutores de esta.

En la *Odisea*, la furia de los *ptôchoi* se dirige contra individuos de su misma condición (Iro y Ulises), contra personas de estatus igualmente bajo (la sierva Melanto), pero también contra personajes de estatus claramente superior (los pretendientes).

Empezando por la ejercida entre *ptôchoi*, el relato del mítico enfrentamiento entre el mendigo Iro y el falso mendicante Ulises, donde violencia verbal y física confluyen, resulta el único ejemplo de este tipo que encontramos a lo largo del poema. Antes del choque cuerpo a cuerpo, los dos mendigos se dirigen amenazas mutuamente: "Deja, anciano este umbral, no te saquen sin más de una pierna [...] Largo, pues, si no quieres trabarte de manos conmigo",[42] advierte Iro a Ulises, quien tampoco se queda corto en la respuesta: "¡Mentecato! [...] Ya a luchar no me retes, no muevas con ello mi ira y [...]te tiña los labios y el pecho de tu sangre",[43] a lo que Iro vuelve a contestar: "¡Ay de mí! ¿Quién diría a este gorrón tan ligero de lengua? [...] Y si yo me arrebato y le pongo las manos encima, las muelas y dientes por la boca va a echar como cerdo que pace en sembrado".[44]

La descripción de la lucha entre los dos mendigos y el resultado de la misma es una muestra aún más gráfica de la violencia que se desencadena entre estos:

> Descargaron los puños, dio Iro en el hombro de Ulises, pero este pególe 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

39 Homero, *Odisea*, XVII, 478 s.

40 Homero, *Odisea*, XVIII, 389 s.; XX, 299 s.

41 Homero, *Odisea*, XVII, 389 s.

42 Homero, *Odisea*, XVIII, 8 s. Levine 1982 establece paralelos entre el comportamiento de Iro y el del pretendiente Antínoo.

43 Homero, *Odisea*, XVIII, 20 s.

44 Homero, *Odisea*, XVIII, 25 s.

> 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 truhán como eres, no saques más descalabro".[45]

La animadversión entre ambos mendigos tendría su origen en la competición suscitada entre aquellos y, alentada por los pretendientes, por hacerse con el puesto de "mendigo oficial" del palacio.[46] A esto, pero estrechamente conectado con ello, habría que sumar las propias envidias y odios que se generarían entre mendigos y vagabundos por hacerse con las limosnas: "El vecino envidia al vecino que se apresura a la riqueza [...] el pobre está celoso del pobre (καὶ πτωχὸς πτωχῷ φθοωέει) y el aedo del aedo".[47]

Los *ptôchoi*, como hemos señalado un poco más arriba, van a reaccionar también de manera violenta hacia otros individuos que no son de su misma condición. Por un lado, hacia personajes cuyo estatus sería igualmente bajo, 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[48]

y, por otro, hacia personajes cuyo estatus sería indudablemente superior. Este último sería el caso de los pretendientes:

> [...] Si es que existen deidades o furias que venguen al pobre, coja a Antínoo la muerte sin dar cumplimiento a sus bodas[49]

> 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.[50]

En todos estos pasajes, el mendigo Ulises está respondiendo a una provocación anterior, ya sea esta un insulto, una amenaza o un maltrato. Sin embargo, sí que existe alguna diferencia en función de quién sea el sujeto al que se dirige la violencia de este. Así, si bien la agresión física está presente en el encuentro entre los dos *ptôchoi*, esta no aparece cuando el mendigo se dirige a otros personajes. Es más, en estos casos, las amenazas resultan "mediatizadas", en el sentido de que es otro (Telémaco, Ulises o la deidad), quien habrá de darle efectivo cumplimiento. Esto podría interpretarse quizás

45 Homero, *Odisea*, XVIII, 95 s.
46 Véase, nota 35.
47 Hesíodo, *Opera et dies*, 23 s.
48 Homero, *Odisea*, XVIII, 338 s.
49 Homero, *Odisea*, XVII, 474 s.
50 Homero, *Odisea*, XVIII, 381 s.

como un reconocimiento de la propia inferioridad y precariedad de la situación en la que se encontraba como *ptôchos*, aunque también sería posible, sin excluir lo anterior, que, en su calidad de huésped o suplicante de los dioses y de la casa de Ulises,[51] el falso mendigo apelase de esta manera a la protección que como tal le era debida y que había sido violentada por ciertos sujetos. Algo similar, de hecho, lo encontramos en época clásica en el *Edipo en Colono* de Sófocles. En esta tragedia, el antiguo rey de Tebas, ahora convertido en mendigo errabundo, suplicante de las diosas Erinias y del rey ateniense Teseo, maldice a su tío Creonte, que trata de llevárselo a él y a sus hijas por la fuerza de regreso a su antiguo reino.[52] La violencia ejercida por Creonte al arrastrar a las dos suplicantes y al amenazar a Edipo,[53] provoca la intervención de Teseo:

> [...] Has cometido acciones indignas de mí, de aquellos de los tú mismo has nacido y de tu país, porque, entrando en una ciudad que observa la justicia y que nada realiza que esté fuera de la ley y despreciando las leyes vigentes en esta tierra, irrumpes así en ella, te llevas lo que deseas y por la fuerza lo pones a tu lado [...] Sin embargo, Tebas no te ha educado en la maldad, pues no gusta de criar hombres injustos, no podría alabarte si se enterara de que has arrebatado lo que pertenece a mí y los dioses, llevándote por la fuerza a infortunados morales que están en calidad de suplicantes.[54]

La violencia de Creonte, que le lleva a pasar por encima de las leyes humanas y divinas, podría interpretarse como un acto de *hubris*, al igual, que el comportamiento de los pretendientes. Referencias a la *hubris* de estos últimos y a los ultrajes por ellos perpetrados hacia aquellos recibidos en el palacio en calidad de huéspedes, son frecuentes en el poema.[55] Las ofensas cometidas contra un individuo que se encuentra protegido por las leyes de la hospitalidad,[56] sirve, en opinión de Fisher,[57] para presentar a los anteriores como unos auténticos malvados, justificando de esta manera la legitimidad de la venganza de Ulises al final del poema.[58] Esto mismo podría aplicarse a otros personajes, como el cabrero Melantio o la sierva Melanto.

---

51 Véase nota 28.

52 Sófocles, *Edipo en Colono*, v. 865 s.

53 Sófocles, *Edipo en Colono*, v. 898 s.

54 Sófocles, *Edipo en Colono*, v. 911 s.

55 Véase, por ejemplo: *Odisea*, XVI, 85 s.; *Odisea*, XVI, 107 s.; *Odisea*, XVII, 596 s.; *Odisea*, XVIII, 222 s.

56 Véase nota 28.

57 Fisher 1992, p. 160.

58 Fisher entiende la violencia ejercida contra los pobres, que carecen de este poder, como un acto de *hubris*, la cual define en este contexto como: "El acto de violencia (bía) 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, p. 86). Sobre el término/concepto de *hubris* y su

Por otra parte, por el papel que jugarían dentro del banquete de los pretendientes, tanto Ulises como Iro podrían ser considerados *akletoi*, esto es, individuos encargados del entretenimiento de los asistentes a los *symposia* y a lo que se les atribuyen una serie de comportamientos y atributos, que como veremos más adelante, son muy similares a los que se les prejuzga a mendigos y vagabundos.[59] Tales rasgos sirven para dejar bien patente la inferioridad de estos a todos los niveles y, aunque en ocasiones sean explotados por ellos mismos para entretener y hacer reír a los invitados, fomentan también que terminen siendo el blanco de toda suerte de ataques verbales o físicos.[60]

Presentándose como un mendigo errabundo, Ulises ha puesto a prueba a los pretendientes y a sus antiguos siervos. Algunos, como el porquero Eumeo, han pasado con creces la prueba; otros, por el contrario, han caído en la tentación de explotar y humillar a aquel que se les presentaba más débil que ellos.

Las alusiones a la *hubris* de los poderosos sobre aquellos sumidos en la miseria no acaban, sin embargo, en la *Odisea*. En época arcaica, tanto Teognis de Mégara como Solón de Atenas consideraban la *hubris*, en el sentido de un poder abusivo, como una de las principales causas de la *stasis* de su tiempo.[61]

---

relación con la violencia (en época arcaica), véase el apartado que Valdés Guía dedica al mismo en este volumen. Esta autora, distingue, además, cuatro formas (estrechamente imbricadas) de manifestarse la violencia de los *aristoi*, que vienen más o menos a coincidir con las expresiones de violencia que tratamos en este trabajo: explotación económica (que genera angustia, pérdida de propiedades, degradación comunitaria y esclavitud), maltrato corporal y violencia física (donde podría incluirse también la esclavitud), aspectos psicológicos (construcción de una imagen deleznable del *kakos* y desprecio hacia este) y violencia institucional (justicia, exclusión y/o degradación cívica).

[59] B. Fehr considera a Ulises y a Iro los primeros *akletoi* de la literatura griega. Aunque los *akletoi* no tuvieran que ser necesariamente *ptôchoi*, sí que compartirían algunos elementos con estos sujetos: no se ganarían la vida con ninguna actividad determinada y evitarían el trabajo siempre que les fuera posible, ya que conseguirían lo que quisieran mediante la súplica, la adulación y la mendicidad. Su vientre insaciable y sus ansias de beber les llevarían a presentarse en los banquetes sin ser invitados, inventándose todo tipo de historias. Su lascivia, su desvergüenza y su físico poco agraciado serían otros rasgos que contribuirían a dejar bien patente su inferioridad a todos los niveles (Fehr 1990, p. 185 s.). Para *akletoi*: Ateneo, 5, 177B s. Referencias a los *akletoi* en época arcaica: Arquíloco (fr. 216 Adrados = 124West; Ateneo, *Epítome* 7F), Asio (fr. 1 Adrados = 14 West; Ateneo, 3, 125B-D). Para *akletoi* ver también: Leven 2014, p. 135 s.; Stark 1993.

[60] Véase nota anterior.

[61] Teognis, v. 749 s.: los hombres justos se encontrarían agobiados por la pobreza mientras que los injustos y malvados se ensoberbecerían (ὑβρίζῃ) de su riqueza; Solón, 3D, l, 5 s.; Solón, 24D, l, 8 s.: Mientras aquellos gobernantes engreídos por su soberbia se enriquecen mediante actos injustos, los pobres son vendidos como esclavos en tierras extranjeras o permanecen en su patria soportando "humillante esclavitud". Fisher 1992, p. 208-209.

En época clásica, aunque teóricamente la ciudadanía todavía protegía al pobre (entendamos aquí al *thès* en sentido de la clase censitaria más baja de todas), a partir del siglo IV a.C., esta comienza a dar muestras de cierto debilitamiento. En un contexto de derrota frente a Esparta, pérdida del Imperio y dificultades para recuperarlo,[62] la ciudadanía de algunos individuos, debido a su pobreza o profesión, comienza a ser cuestionada en los tribunales,[63] llegando, incluso, a aflorar propuestas, como las de Formisio, para expulsar de la ciudadanía a los no propietarios.[64]

Es en este ambiente general, en el que, como comentamos, algunos autores hablan de una "renovación de las dependencias", entendiendo que las medidas de Solón para acabar con la esclavitud por deudas no habrían logrado poner fin a las relaciones de dependencia, sino que habrían conducido a una reformulación de las mismas, las cuales se habrían articulado entonces por medio de mecanismos de dominación más sutiles y encubiertos.[65] La probable progresiva degradación de la situación socioeconómica de buena parte del *demos* ateniense en el siglo IV a.C.,[66] no haría sino encaminar a muchos individuos a la caída en este tipo de relaciones, las cuales, como bien hemos ya indicado, se insertarían dentro de las manifestaciones de la violencia simbólica.[67]

Pobreza, relaciones de dependencia, violencia simbólica y violencia explícita confluirán, así pues, en un periodo en el que los individuos que se han visto desposeídos de sus propiedades o, cuyas propiedades han sido mermadas, van a ir recurriendo cada vez más al trabajo asalariado, bien para subsistir bien para completar los ingresos familiares.[68] La literatura de la época, en particular, la oratoria, nos habla de personajes que, por su pobreza, se han visto obligados a trabajar como asalariados tanto en el campo como en la ciudad.[69] Algunos de estos trabajadores asalariados (*misthotoi*) "en paro" serían aquellos *agoraioi* que aparecen descritos en los léxicos tardíos deambulando por

---

62 Tuplin 1993; Valdés 2015, p. 183.

63 Demóstenes, LVII. Sobre esta cuestión, véase: Plácido 1999, p. 441 s., Plácido 1989, p. 69, p. 72; Valdés 2015.

64 Lysias, XXXIV; Dionisio de Halicarnaso, *De Lysia*, 32. s. Sobre esta cuestión, véase: Plácido 2008 (esp. p. 227 s.); Plácido, Fornis 2010 (esp. p. 55); Plácido 2014 (esp. p. 30).

65 Véase nota 6.

66 Sobre esta cuestión y su problemática, véase nota 6.

67 Véase nota 9.

68 Valdés 2015, p. 186.

69 Iseo, V, 39; Demóstenes, LVII, 34 s.; Isócrates, XIV, 48.

el Kolonos agoraios[70] como *ptôchoi* que, en vez de mendigar alimento, mendigarían un trabajo.[71] Por otra parte, las fuentes y los léxicos tardíos van a definir al *thès*, en sentido de jornalero asalariado,[72] como un individuo que por su estatus es "como los esclavos" y al que van a asimilar a los *pelatai*.[73]

Paralelamente a todo lo anterior, el tema de la pobreza va adquiriendo un protagonismo creciente en el ámbito literario, especialmente en la oratoria. Dentro de este recurrente *topos*, nos encontramos con referencias a actos de violencia cometidos contra los pobres; de nuevo, igual que ocurría en la *Ilíada* o en la *Odisea*, estos son presentados sin que parezca mediar otra ofensas previa que la propia condición de miseria del agredido y la *hubris* del agresor.[74] En su discurso *Contra Midias*, Demóstenes contraponía el hombre moderado (μέτριοσ), humano (φιλάνθρωπόσ) y compasivo para con muchos (τούτῳταὐτὸ δἰκαιον ὑπάρχειν παρὰ πάντων) a aquel que cometía *hubris* (encarnado por Midias), que se caracterizaba, precisamente, por tratar a los otros "como mendigos, como basura o, como si ni siquiera fuesen seres humanos".[75] Aristóteles, por su parte, hablando del modelo de gobierno ideal, afirmaba que:

> [...] Los pobres [...] desean estar tranquilos con tal que nadie les haga violencia (ἐὰν μήτε ὑβρίζῃ τις αὐτοὺς) [...]. Pero esto no es fácil. Pues no siempre sucede que los que participan del gobierno sean amables.[76]

Un ejemplo de esta violencia contra los pobres la tenemos en el discurso de Isócrates *Contra Loquites*, el cual habría sido compuesto en defensa de un hombre pobre que había sido golpeado por este joven y rico aristócrata:

---

[70] Harpocración, *s.u.* "kolonetas"; Scholia Aeschines, I, 125; Pólux, 7, 132. Para *agoraioi* véase: Croix 1981, p. 186; Nenci 1981, p. 336 s. (*agoraioi* como trabajadores "en paro"); Plácido 1989, p. 70.

[71] Tadlock 2012, p. 34.

[72] Contratación por pobreza en condición de thès en sentido de jornalero Isócrates, XIV, 48.

[73] Hesychios, *s.u.* "θής"; Photius, *s.u.* "πελατάι" (*pelatai* identificados con *thetes* y hectémoros, los cuales, a causa de su pobreza tienen que servir como esclavos por un salario); Pólux, 3, 82; 3, 110-111 (*pelatai* y *thetes* como libres que sirven por dinero debido a su pobreza); Suda, *s.v.* θῆτες. Contratación por pobreza un *thès*, en sentido de jornalero (Isócrates, XIV, 48); *pelates* que trabaja como un *thès* (Platón, *Euthyphro*, 4c); *thetes* como *pelatai* (Dionisio de Halicarnaso, II 9, 2-3). Para *pelatai*, véase: Bravo 1996; Plácido 1989.

[74] Una excepción la encontraríamos en Platón, Euthyphro, 4c-d, donde el filósofo nos menciona el caso de un jornalero en Naxos al que se habría dejado morir de hambre y frío después de que este hubiera matado a un esclavo. Sobre la descripción de Midias en este discurso como máximo representante de la *hubris*, véase: Cecchet 2015, p. 198 s.

[75] Demóstenes, *Contra Midias*, XXI, 187 s.

[76] Aristóteles, *Política*, IV, 1297b 8 s.

> Que Loquites me golpeó y fue el agresor sin provocarle 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; 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 [...].[77]

Resulta interesante señalar del anterior pasaje que, no es tanto la violencia física en sí lo que para el pobre ha de ser motivo del castigo de Loquites sino la humillación que le supone ser objeto de tal agresión. Como hemos visto, golpes, castigos, mutilaciones y otras torturas eran recurrentes en el trato a los dependientes, por lo que, para el pobre, ser sujeto de agresión física, de alguna manera, suponía que su propio estatus de libre se estaba poniendo en cuestión y que se le estaba equiparando por su pobreza con el esclavo o con el dependiente.[78] Teniendo en cuenta que este discurso se data entre el 400-396 a.C.,[79] es factible conectar las palabras del agredido con esa realidad en la que muchos pobres ciudadanos se verían sumidos cada vez más en situaciones de dependencia, en un contexto, además, de debate político entre partidarios de la democracia, de formas más moderadas de esta y de la oligarquía.[80]

La siguiente afirmación atribuida al autor conocido como Viejo Oligarca: "Muchas veces pegarías a un ateniense creyendo que era un esclavo",[81] podría contemplarse bajo una luz similar a la del pasaje anterior. Recientemente Paiaro y Requena[82] han interpretado estas palabras como una "exageración" por parte de la crítica oligárquica de la apertura del régimen democrático ateniense; sin embargo, quizás cabría una segunda lectura, en la que este pasaje hiciera referencia únicamente al ciudadano pobre que sería equiparado con el esclavo en virtud de su pobreza y de las

---

77 Isócrates, XX, 1 s.

78 Algunas fuentes antiguas mencionan una ley atribuida a Solón, la *graphe hybreos* o "Ley del ultraje", que teóricamente prohibiría el maltrato a hombres libres y a esclavos por igual (Demóstenes, XXI, 47 s.; Aeschines, 1, 15 s.). Sin embargo, es posible que por "esclavos" se refiriese únicamente a los esclavos por deudas. Sobre esta cuestión, véase: Fisher 2003 (1987), p. 44 s.; Fisher 1992, p. 37 s.; Fisher 1976, p. 79; Harrison 1968, p. 72; MacDowell 1976, p.14 s.; Requena 2013.

79 Véase la "Introducción" a este discurso en Guzmán Hermida 1979, p. 89.

80 Véase Plácido, Fornis 2012; Sancho 2004.

81 Pseudo-Jenofonte, *Sobre la constitución de los atenienses*, 1, 10.

82 Paiaro, Requena 2015.

relaciones de dependencia a las que por esta se hubiera visto abocado.[83] En este sentido, aquel podría ser considerado simbólicamente como un esclavo del individuo con el que hubiera establecido tales lazos y, como este, podría ser susceptible de un trato similar.

Volviendo al discurso de Isócrates, un segundo pasaje merece ser tenido en consideración, pues hace hincapié en la idea de que son los ricos los que causan violencia y los pobres los que la sufren:

> Pensad que los pobres no participan de los peligros que afectan a una fortuna, pero que a todos son comunes los ultrajes corporales; de modo que cuando castigáis a los defraudadores, ayudáis solo a los ricos, pero cuando reprendéis a los autores de violencia, os ayudáis a vosotros mismos.[84]

Una acusación similar a la del *Contra Loquites* se encontraría en el discurso de Demóstenes contra el rico Midias, en el que se recrimina a este haber privado a un hombre pobre de los derechos de la ciudadanía simplemente porque no se había dejado persuadir para quitarle una multa que le había impuesto como árbitro.[85] Más adelante, en el mismo discurso, Demóstenes se dirige a la audiencia recordando:

> [...] 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.[86]

Demóstenes vuelve a incidir, por tanto, en cómo la pobreza del individuo haría que este se encontrase en una situación de desamparo y proclive a la violencia ejercida por individuos poderosos y soberbios como el rico Midias o como Loquites.

Sin embargo, hay que ser precavidos a la hora de interpretar estas alusiones hechas por los oradores. Si bien podrían estar reflejando la realidad de la Atenas de su tiempo, en la que los ciudadanos empobrecidos y caídos en situaciones de dependencia comenzaran a ser asimilados con otros dependientes y, en consonancia, tratados como ellos, también cabría otro punto de vista. La intencionalidad política, como bien ha señalado Cecchet,[87] es una constante en los discursos de los oradores, los cuales estaban

[83] Si bien este texto es datado en el último cuarto del siglo V a.C., hemos comentado como algunos autores postulan la pervivencia de formas de dependencia más o menos encubierta durante todo el periodo clásico. En este sentido, véase nota 110.

[84] Homero, *Odisea*, XX, 15 s.

[85] Homero, *Odisea*, XXI, 83 s.

[86] Homero, *Odisea*, XXI, 123 s.

[87] Cecchet 2013; Cecchet 2015.

pensados para ser pronunciados ante una amplia audiencia, bien en los tribunales o bien en la Asamblea.[88] Dado que el objetivo de aquellos no era otro que el de persuadir a los oyentes, esta autora ha interpretado las referencias a la pobreza como un instrumento retórico más del que los oradores se valdrían en aras de reforzar el contenido de su mensaje. De esta manera, presentando a la víctima como un hombre pobre, que no habría cometido otro mal que padecer miseria, y al oponente como un rico y poderoso movido por su *hubris*, se apelaría a los sentimientos de la audiencia para que esta se mostrara más proclive a apoyar la postura por ellos defendida.[89] Esto, no obstante, no habría sido posible si la cuestión de la pobreza no hubiera estado ya presente en el discurso diario y los atenienses no hubieran sido especialmente sensibles a este tema, como también ha puntualizado Cecchet.[90]

Pero, la literatura-hemos hablado fundamentalmente de la oratoria, no solo va a presentar a los pobres como víctimas de la violencia que otros que ejercen contra ellos sino que, al igual que ocurría en la *Odisea*, también les va a situar en el rol opuesto. Isócrates manifiesta en algunos de sus discursos la preocupación por el incremento de la masa de pobres errantes que, debido a su miseria, se alistarían como mercenarios, formando ejércitos incontrolables que saquearían y matarían indiscriminadamente, y que serían enemigos de la propia ciudad, puesto que lucharían solo para enriquecerse y salir de su situación.[91] Por su parte, Platón hacía mención a la amenaza que supondrían aquellos individuos que:

> Andan en el país sin hacer nada, provistos de aguijón 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.[92]

---

[88] El caso de Isócrates sería más problemático, pues algunos autores han pensado que sus discursos no para ser pronunciados ante la Asamblea, sino como ejercicios para ejercitarse en el arte de la retórica. Para discusión y bibliografía, véase: Blank 2014, p. 35 s.; Nicolai 2004, p. 13 s. Sin embargo, hay quienes han argumentado que *Sobre la Paz* sí habría sido pensado con ese fin: Moysey 1982, p. 118 s. En contra, Harding 1973, p. 137 s.

[89] Sobre la apelación a la pobreza como un instrumento retórico para ganarse el favor de la audiencia: Cecchet 2015, p. 141 s., Cecchet 2013. Sobre el contraste entre la "buena pobreza" y la "mala riqueza", representada por la *hubris* del individuo rico y poderoso para con el ciudadano pobre pero honrado: Cecchet 2015, p. 194 s.).

[90] Cecchet 2015, p. 84 s., p. 232 s.; Cecchet 2013, p. 63 s.

[91] Homero, *Odisea*, IV, 168; *Odisea*, IX, 8 s. Para la relación guerra-mercenariado-pobreza, véase: Richmond 1995. Algunos autores cuestionan que el servicio mercenario estuviera extendido entre los atenienses: Van Wees 2004, p. 41.

[92] Platón, *República*, 555D.

La diferencia sustancial con la *Odisea* es que, mientras que en esta los pobres parecían corresponder con violencia a ultrajes o acciones previas, ahora la violencia se presenta como fruto de su propia condición. Es la pobreza misma la que impulsa a los individuos a cometer actos violentos con tal de sobrevivir.

Sin embargo, en tales afirmaciones estarían entrando en juego otros factores, como la propia consideración y debate sobre la pobreza[93] o, relacionado con esto, lo que podríamos denominar "estigmatización" mediante la criminalización de la pobreza, que como hemos comentado al inicio de este estudio, incluiríamos dentro de las expresiones de la violencia simbólica, junto con las relaciones de dependencia y dominación.

Erving Goffman, en su ya clásico trabajo, definía el estigma como: "La situación del individuo inhabilitado para una plena aceptación social".[94] El propio autor señalaba que el término había sido empleado originalmente por los antiguos griegos para referirse a los signos corporales con los cuales "se intentaba exhibir algo malo y poco habitual en el status moral de quienes los presentaba".[95] Añadía, además, que estos 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".[96]

La noción de estigma que Goffman remonta al mundo griego resulta muy interesante para nuestro estudio, teniendo en cuenta, por ejemplo, que la condición de *atimoi*, a la que habíamos comentado se podían ver reducidos algunos individuos a causa de su pobreza y de las deudas y que podía ser similar a la de los *thètes*/hectémoros antes de las reformas de Solón,hacía de estos sujetos una suerte de criminales, a los que se podía maltratar, mutilar o, incluso asesinar impunemente.[97]

El siguiente fragmento del poeta arcaico Asio, referido a uno de estos individuos que, cercanos o asimilables a los *ptôchoi*, frecuentarían los banquetes de los poderosos,[98] podría ser un testimonio de esa estigmatización física que Goffman afirma que los griegos infringirían sobre aquellos considerados como criminales:[99]

---

93 Sobre el debate sobre la pobreza en Grecia: Nieto 2010.

94 Goffman 2012, p. 9.

95 Goffman 2012, p. 13.

96 Goffman 2012, p. 13.

97 Véanse notas 13 y 19.

98 Véase nota 59.

99 Goffman 2012, p. 13. Marcas a hierro candente sobre esclavos y esclavos fugados (Halm-Tisserant 1998, p. 120 s.).

> Cojo, marcado a fuego, viejo, como un vagabundo (ἶσος ἀλήτῃ) llegó el parásito cuando Meles celebraba su boda [...].[100]

Dado que a este individuo se le está equiparando con un vagabundo por su apariencia externa (tullido y anciano)[101] y, que el hecho de que se encuentre marcado a fuego también parece ser otro elemento en esta semejanza, es posible plantear la hipótesis de que, al menos en este periodo, los *ptôchoi* pudieran haber sido asimilados a otros criminales y, a causa de ello, marcados bien como castigo o bien "de manera preventiva" para facilitar su identificación como tales.

Esta última cuestión (la posibilidad de la identificación de los *ptôchoi* con criminales) nos remite de nuevo a la noción de estigma y de estigmatizado en Goffman. Según este autor, cada sociedad establecería sus propios medios para categorizar a las personas y al complemento de atributos que se percibirían como corrientes y naturales para cada una de estas categorías. Si al tratar con un extraño aquel fuera dueño de un atributo que lo volviera diferente a los demás dentro de su categoría, es decir de un estigma, este podría hacer de él a los ojos del resto una persona malvada, peligrosa o débil.[102] Goffman clasificaría los estigmas en tres tipos:

> Las abominaciones del cuerpo, los defectos del carácter del individuo que se perciben como falta de voluntad (pasiones tiránicas o creencias rígidas y falsas, deshonestidad) y los estigmas tribales de raza, nación y religión.[103]

Los dos primeros, como vamos a señalar a continuación, podrían ponerse en relación con los *ptôchoi* y con otros individuos sumidos en la pobreza.

En la *Odisea*, la descripción de la apariencia física de los dos mendicantes incluye ciertos rasgos, como la fealdad, la debilidad o la vejez (esta última solo en el caso del falso mendigo Ulises),[104] que, de alguna manera, podríamos considerar dentro de esta categoría de "abominaciones del cuerpo", en tanto que configuran lo opuesto al retrato del aristócrata homérico y en tanto que sirven para marcar la inferioridad

[100] Fr. 1 Adrados = 14W; Ateneo, 3, 125 B-D.

[101] Sobre la estereotipada apariencia física del mendigo: Cecchet 2015, p. 49 s., p. 59, p. 67 s. Fehr 1990, p. 185 s.; Fernández Prieto (en prensa). Para un resumen de estos rasgos típicos, véase el diálogo entre Eurípides y Diceópolis en Aristófanes, *Acharnenses*, 418 s.; Fernández Prieto 2017.

[102] Goffman 2012, p. 13 s.

[103] Goffman 2012, p. 16.

[104] Homero, *Odisea*, XIII, 397 s.; *Odisea*, XIV, 37 s., 45 s.; *Odisea*, XVI, 199; *Odisea*, XVII, 201 s., 336 s.; *Odisea*, XVIII, 1 s., etc.

física del mendigo.[105] Estos, además, se repiten de forma estereotipada en el retrato de otros famosos mendigos de la literatura griega de época clásica[106] y, como hemos visto, alguno de ellos aparece en la descripción que hace Asio del parásito que se presenta en la casa de Meles. Por otra parte, también nos encontramos con prejuicios sobre la naturaleza del carácter y del comportamiento de estos *ptôchoi* que se repiten de manera estereotipada: el mendigo es considerado un vago que no desea trabajar,[107] un individuo solo preocupado por llenar su vientre insaciable y un borracho,[108] un adulador,[109] un mentiroso,[110] un procaz,[111] etc. No cabe duda de que todos estos prejuicios podrían ser incluidos dentro del segundo tipo de estigma considerado por Goffman.

La acusación de que el *ptôchos* sería un vago, que trataría de ganarse la vida mediante la mendicidad, evitando el trabajo, supondría ir todavía un paso más allá en ese proceso de estigmatización, llegando ahora a una criminalización del individuo. Si bien parece ser que los antiguos griegos no acuñaron un término específico para referirse a la noción general de "crimen", numerosos vocablos fueron empleados para aludir a acciones que serían incluidas dentro de esta categoría;[112] la vagancia u holgazanería (*argia*) sería una de ellas.[113]

Otros considerados delitos también serían imputados a la pobreza: "[...] Allí donde ves mendigos en un Estado, sin duda [...] están escondidos ladrones, salteadores,

---

[105] Véase nota 59.

[106] Véase nota 63.

[107] Homero, *Odisea*, XVII, 223 s.; *Odisea*, XVIII, 375 s.; *Odisea*, XX, 378 s. Sobre esta cuestión, véase también: Platón, *República*, 556A: el mendigo es equiparado al zángano; Isócrates, VII, 44: pobreza y miseria unidas a la holgazanería.

[108] Homero, *Odisea*, XIV, 463 s.; *Odisea*, XVII, 223 s., 558 s.; *Odisea*, XVIII, 3 s., 331, 364, 391; *Odisea*, XX, 377 s.; *Odisea*, XXI, 293 s.

[109] Homero, *Odisea*, XIV, 386 s.

[110] Homero, *Odisea*, XIV, 121 s., 148 s., 361 s.

[111] Homero, *Odisea*, XVIII, 329 s., 389 s.; Aristófanes, *Acharnenses*, v. 429: descripción del mendigo Télefo como parlanchín. En la misma obra Diceópolis, disfrazado de mendigo, se presenta como insistente, pedigüeño y hablador.

[112] Hunter 2007.

[113] Solón suavizaría la pena establecida para los acusados de *argia*, la cual, presuntamente Dracón castigaría con la pena de muerte (Plutarco, *Solón*, 17, 2; Diógenes Laercio, I, 55). Probablemente en origen castigaría a los poseedores de tierra que dejasen su tierra incluta (Nenci 1981, p. 335: *argia* como concepto moral más que económico), pero pronto interpretada como una medida contra los vagos y holgazanes (entre los que podrían encontrarse estos mendigos y trabajadores desocupados o en paro (Heródoto, II, 177; Pólux 8, 42; *Lexicon Rhetoricum Cantabrigiense s.u.* "nomos argias"). Para una discusión detallada de esta pena, su posible origen y su aplicación, véase: Cecchet 2015, p. 185 s. (con bibliografía).

profanadores y artífices de todos los males de esa índole".[114] Las comedias de Aristófanes contienen numerosas referencias a la pobreza como aliciente para la perpetración de determinados tipos de delitos. En la *Asamblea de las Mujeres*, Praxágora le explicaba a Blépiro los beneficios que traería el nuevo régimen, como la reducción de robos, pues, ya nadie obraría por pobreza.[115] El robo en las casas y la sustracción de mantos debido a la miseria son mencionados al menos en dos ocasiones en *Pluto*.[116]

Los ejemplos citados en el párrafo anterior nos dan cuenta de la existencia, ya fuera real o imaginada, de esta conexión entre crimen y pobreza o, al menos, de la conexión entre esta y determinados tipos de delitos, que caerían en la categoría legal de *kakourgemata*.[117]

Goffman se preguntaba también por la actitud o actitudes que el individuo sujeto a estigmatización desarrollaba para enfrentarse a esta, distinguiendo básicamente entre retraimiento y respuesta defensiva o una combinación de ambas. En el caso de decantarse este por la segunda opción (o, incluso, por la opción combinada), su reacción, manifestada generalmente mediante bravatas, podía, a su vez, desencadenar una respuesta violenta por parte de aquellos responsables de su estigmatización.[118] Esta observación resulta muy interesante, sobre todo para la *Odisea*, puesto que permite contemplar bajo diversa luz las muestras de violencia de los *ptôchoi* hacia otros individuos. Tomando el ejemplo del diálogo entre el pretendiente Eurímaco y el falso mendicante Ulises,[119] podemos ver cómo los prejuicios que el primero expresa sobre el *ptôchos*, llevan al mendigo a reaccionar no solo defendiéndose sino increpando a este,[120] logrando, a su vez, que la ira arrecie en Eurímaco, quien no se limita ya únicamente a injuriar sino le lanza un escabel.[121]

---

[114] Platón, *República*, VIII, 552d. Véase también Aristóteles, *Política*, II, 1265b, 13: la pobreza engendra sediciones y crímenes; Aristóteles, *Política*, IV, 1295b, 4 s.: pobreza y pequeños delincuentes.

[115] Aristófanes, *Asamblea de las Mujeres*, v. 695.

[116] Aristófanes, *Pluto*, v. 160 s., 563 s. Las alusiones a los ladrones de mantos (*lôpodutai*) a los butroneros (*toichôruchoi*) son bastante numerosas en Aristófanes: *Ecclesiazusae*, 665 s.; *Aves*, 493 s., 712 s., 1490 s.; *Acharnenses*, 166 s.; *Ranae*, 772 s.

[117] Hunter 2007, p. 16.

[118] Goffman 2012, p. 18 s.

[119] Homero, *Odisea*, XVIII, 356 s.

[120] Homero, *Odisea*, XVIII, 381 s.

[121] Homero, *Odisea*, XVIII, 387 s.

Recapitulando, pobreza y violencia (explícita y simbólica) vienen estrechamente vinculadas en la literatura griega desde los poemas homéricos hasta la época clásica. Los pobres, especialmente aquellos sumidos en una miseria extrema, van a ser susceptibles de insultos, maltratos, mutilaciones o, incluso, posibilidad de ser asesinados impunemente en determinados periodos y circunstancias, especialmente en aquellos momentos en los que su estatus de libres sea puesto en cuestión o no cuenten con (o se haya debilitado) la protección jurídica que aporta la ciudadanía. La caída en situaciones de dependencia, donde entrarían en juego relaciones de sumisión y dominación, no sería sino una de las formas de manifestarse de la violencia simbólica. Esta se expresaría también a través de la atribución al pobre, particularmente al *ptôchos*, de toda una serie de rasgos y comportamientos negativos que, basados generalmente en prejuicios estereotipados, conducirían a la estigmatización de este y del fenómeno de la pobreza en general. Dicha estigmatización no solo favorecería una visión peyorativa del pobre miserable sino que, además, podría llevar a una criminalización del mismo, como quedaba patente en algunos autores que conectaban ciertos crímenes directamente con la pobreza.

Aparentemente, las muestras de violencia explícita y/o simbólica no tienen otra razón de ser que la propia condición (precaria y desprotegida) en la que se encuentran estos individuos, los prejuicios mencionados, la capacidad que otros tienen de ejercer su poder y, sobre todo, la *hubris* de los poderosos. Sin embargo, rascando la superficie, aparecen otros factores que no deben de ser desdeñados, ya sean considerados de manera autónoma o en estrecha relación con los anteriores. La alusión en los discursos de los oradores a la pobreza de sus defendidos en contraposición a la riqueza y a la *hubris* de los acusados, también puede ser interpretada en términos de instrumentalización retórica. El orador busca ganarse el favor de la audiencia tratando de exponer que no existe otra razón para la violencia cometida contra un determinado individuo que su pobreza y la *hubris* de su agresor, en un contexto general en el que la pobreza comienza a cobrar fuerza en el discurso cotidiano y político y en el que está también presente el debate sobre la concepción de la misma.

Ocasionalmente, los pobres son igualmente representados como sujetos violentos, a veces llevados a ello por necesidad (mercenariado), pero también movidos por envidias y odios hacia individuos de su misma condición o respondiendo a injurias y amenazas mediatizadas a los insultos, intimidaciones o agresiones de otros personajes. Tales respuestas podrían ser vistas como una de las posibles reacciones ante al proceso de estigmatización al que se veían sometidos.

Pobreza y violencia, ya sea esta padecida o ejercida, se presentan así como las dos caras de una misma moneda.

Bibliografía

Fuentes

Alamillo A. (ed.) (1981), *Sófocles, Tragedias*, Madrid.

Crespo Güemes E. (ed.) (1991), *Homero, Ilíada*, Madrid.

Eggers Lan C. (ed.) (1986), *Platón, Diálogos*, IV, *República*, Madrid.

Eire L. (ed.) (1985), *Demóstenes, Discursos políticos*, vol. II, Madrid.

García Gual C., Pabón J. M. (eds) (2000), *Homero, Odisea*, Madrid.

Guzmán Hermida J. M. (ed.) (1979), *Isócrates, Discursos*, vol. I, Madrid.

Pérez Jiménez A. (ed.) (2008), *Plutarco, Vidas Paralelas*, vol. II, Madrid.

Estudios

Almeida J. H. (2003), *Justice as an Aspect of the Polis Idea in Solon's Political Poems*, Leiden-Boston.

Ando H. (1988), "A Study of Servile Peasantry of Ancient Greece: Centering around Hectemoroi of Athens", en T. Yuge, M. Doi (eds), *Forms of Control and Subordination in Antiquity. Proceedings of the International Symposium for Studies on Ancient Worlds, Tokyo, January 1986*, Leiden-New York, p. 323-331.

Avramović S. (2010), "*Katoikodomeö* in Isaeus, VIII 41. Imprisonment, *Hubris* and *Atimia* in Athenian Law", *ZRG*, 127/1, p. 261-274.

Blank T. (2014), *Logos und Praxis. Sparta als politisches. Exemplum in den Schriften des Isokrates*, Berlin.

Bourdieu P. (1999a), *Meditaciones pascalianas*, Barcelona [= Bourdieu P., *Méditations pascaliennes*, Paris, 1997].

Bourdieu P. (1999b), *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*, Barcelona [= Bourdieu P., *Raisons pratiques : sur la théorie de l'action*, Paris, 1994].

Bourdieu P. (1987), *Choses dites*, Paris.

Bourdieu P. (1980), *Le sens pratique*, Paris.

Bourdieu P., Passeron J.-C. (1977), *La Reproducción. Elementos para una teoría del sistema de enseñanza*, Barcelona [= Bourdieu P., Passeron J.-C., *La reproduction : éléments pour une théorie du système d'enseignement*, Paris, 1970].

Bourdieu P., Wacquant L. J. D. (1992), *Réponses. Pour une anthropologie réflexive*, Paris.

Bravo B. (1996), "Pelates: storia di una parola e di una nozione", *PP*, 51, p. 268-89.

Bravo B. (1991/1992-1992/1993), "I *thetes* ateniesi e la storia della parola *thes*", *ASNP*, 29/30-15/16, p. 71-97.

Carawan E. M. (1993), "Tyranny and Outlawry: Athenian *Politeia* 16.10", en M. Ostwald, R. M. Rosen, J. Farrell (eds), *Nomodeiktes: Greek Studies in Honor of Martin Ostwald*, Michigan.

Carlier P. (1999), *Homère*, Paris.

Cassola F. (1964), "Solone, la terra e gli ectemori", *PP*, 19, p. 26-68.

Cecchet L. (2015), *Poverty in Athenian Public Discourse. From the Eve of the Peloponnesian War to the Rise of Macedonia*, Stuttgart.

Cecchet L. (2013), "Poverty as Argument in Athenian Forensic Speeches", *Ktema*, 38, p. 53-66.

Coin-Longeray S. (2014a), "*Pénès* et *Ptôchos* : le pauvre et le mendiant. Deux figures de la pauvreté dans la poésie grecque ancienne", en S. Coin-Longeray, S. Rougier-Blanc (eds), *La pauvreté en Grèce ancienne. Formes, représentations, enjeux*, Bordeux, p. 45-65.

Coin-Longeray S. (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.

Coin-Longeray S. (2001), "*Penía* et *pénes* : travailler pour vivre ?", *RPh*, 75/2, p. 249-256.

Croix G. E. M. de Ste (1981), *The Class Struggle in the Ancient Greek World from the Archaic to the Arab Conquest*, London.

David E. (1984), *Aristophanes and Athenian Society of the Early Fourth Century BC*, Leiden.

Descat R. (2004), "L'économie", en P. Brulé, R. Descat (eds), *Le monde grec aux temps classiques*, tome 2, *Le IV^e siècle*, Paris, p. 353-411.

Dmitriev S. (2015), "Athenian *Atimia* and Legislation against Tyranny and Subversion", *CQ*, 65/1, p. 35-50.

Domínguez Monedero A. J. (2001), *Solón de Atenas*, Barcelona.

Fehr B. (1990), "Entertainers at the *Symposion*: the *akletoi* in the Archaic Period", en O. Murray (ed.), *Sympotica: a Symposium on the Symposion*, Oxford, p. 185-195.

Fernández J. M. (2005), "La noción de violencia simbólica en la obra de Pierre Bourdieu: una aproximación crítica", *CTS*, 18, p. 7-31.

Fernández Prieto A. (2017), "Bajo el disfraz de la miseria. Falsos mendigos en la literatura griega: Ulises, Edipo y Télefo", en J. J. Martínez García e*t al*. (coords), *Oriente y Occidente en la Antigüedad. Actas*

del II Congreso Internacional de Jóvenes Investigadores del Mundo Antiguo (CIJIMA II), Murcia, p. 171-192.

Finley M. I. (1954), *The World of Odysseus*, London.

Fisher N. R. E. (2003 [1987]), "Hybris, Status and Slavery", in A. Powell (ed.), *The Greek World*, London-New York, p. 44-84.

Fisher N. R. E. (1992), *Hubris. A Study in the Values of Honour and Shame in Ancient Greece*, Warminster.

Foxhall L. (1997), "A View from the Top: Evaluating the Solonian Property Class", en L. G. Mitchell, P. J. Rhodes (eds), *The Development of the Polis in Archaic Greece*, London-New York, p. 113-136.

Fischer N. R. E. (1976), *Social values in classical Athens*, London.

Freeman K. (1926), *The Work and Life of Solon, with Translation of his Poems*, Cardiff-London.

Gallego J. (2009), "El patronazgo rural en la Atenas clásica", *Stud. hist., Hª antig*., 27, p. 163-175.

Gallego J. (2008), "Control social, participación popular y patronazgo en la Atenas clásica", *Circe*, 12, p. 187-206.

Gallo L. (1999), "Solone, gli *Hektemoroi* e gli *horoi*", *AION* (archeol), 6, p. 59-71.

Gehrke H. J. (1994), "La storia política ateniese arcaica a l'Athenaion Politeia", en G. Maddoli (ed.), *L'"Athenaion Politeia" di Aristotele 1891-1991*, Perugia, p. 191-215.

Gernet L. (1984), "Le droit pénal de la Grèce ancienne", en N. Loraux (ed.), *Du châtiment dans la cité. Supplices corporels et peine de mort dans le monde Antique*, Rome, p. 9-35.

Goffman E. (2012), *Estigma: la identidad deteriorada*, Buenos Aires [= Goffman, E., *Stigma: Notes on the Management of Spoiled Identity*, Englewood Cliffs-London-New York, 1963].

Gschnitzer F. (1981), *Historia social de Grecia. Desde el periodo micénico hasta el final de la época clásica*, Madrid [= Gschnitzer F., *Griechische Sozialgeschichte: von der mykenischen bis zum Ausgang der Klassischen Zeit*, Stuggart-Wiesbaden, 1981].

Gutiérrez A. B. (2004), "Poder, hábitus y representaciones: recorrido por el concepto de violencia simbólica en Pierre Bourdieu", *RCE*, 15/1, p. 289-300.

Halm-Tisserant M. (1998), *Réalités et imaginaire des supplices en Grèce ancienne*, Paris.

Hansen M. H. (1991), *The Athenian Democracy in the Age of Demosthenes: Structure, Principles, and Ideology*, Oxford.

Hansen M. H. (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.

Harding P. (1973), "The Purpose of Isocrate's Archidamus and On the Peace", *CSCA*, 6, p. 137-149.

Harrison A. R. W. (1968), *The Law of Athens*, vol. I, Oxford.

Helmer É. (2015), *Le dernier des hommes. Figures du mendiant en Grèce ancienne*, Paris.

Humphreys S. (1991), "A Historical Approach to Drakon's Law on Homicide", en M. Gagarin (ed.), *Symposion 1990: Vorträge zur griechischen und hellenistischen Reichtsgeschichte, Pacific Grove, California, 24-26 September 1990*, Köln, p. 17-45.

Hunter V. J. (2007), "Did the Athenians Have a Word for Crime?", *Dike*, 10, p. 5-18.

Hunter V. J. (2000), "Status Distinctions in Athenian Law", en V. J. Hunter, J. C. Edmondson (eds), *Law and Social Status in Classical Athens*, Oxford-New York.

Hunter V. J. (1994), *Policing Athens: Social Control in the Attic Lawsuits, 420-320 B.C.*, Princeton.

Jansen J. N. (2007), *After Empire: Xenophon's Poroi and the Reorientation of Athen's Political Economy*, PhD Dissertation, University of Texas, Austin.

Kamen D. (2013), *Status in Classical Athens*, Princeton-Oxford.

Lanni A. (2006), *Law and Justice in the Courts of Classical Athens*, Cambridge-New York.

Lévêque P. (1991), "La sanction de l'homicide en droit grec et hellénistique", en M. Gagarin (ed.), *Symposion 1990: Vorträge zur griechischen und hellenistischen Reichtsgeschichte, Pacific Grove, California*, Köln, p. 3-16.

Lévêque P. (1979), "Les dépendants de type hilote", en E. C. Welskopf (ed.), *Terre et paysans dépendants dans les sociétés antiques*, Paris, p. 114-119.

Leven P. A. (2014), *The Many-Headed Muse. Tradition and Innovation in Late Classical Greek Lyric Poetry*, Cambridge.

Lévy E. (1974), "Les esclaves chez Aristophane", *Actes du Groupe de Recherches sur l'Esclavage depuis l'Antiquité*, Paris, p. 29-46.

Levine D. B. (1982), "Odyssey 18. Iros as a Paradigm for the Suitors", *CJ*, 77, p. 200-204.

MacDowell D. M. (1978), *The Law in Classical Athens*, New York.

MacDowell D. M. (1976), "*Hubris* in Athens", *G&R*, 23, p. 14-31.

Manville B. (1980), "Solon's Law of *Stasis* and *Atimia* in Archaic Athens", *TAPhA*, 110, p. 213-221.

Moysey R. A. (1982), "Isokrates' *On the Peace*. Rhetorical Exercise or Political Advice?", *AJAH*, 7, p. 118-172.

Ndoye M. (1993), "Hôtes, thètes et mendiants dans la société homérique", en M.-M. Mactoux, É. Geny (eds), *Mélanges Pierre Levêque*, VII, *Anthropologie et société*, Paris, p. 261-273.

Nenci G. (1981), "Chômeurs (*agoraioi*) et manoeuvres (*cheirônaktes*) dans la Grèce classique", *DHA*, 7/1, p. 333-343.

Nicolai R. (2004), *Studi su Isocrate: la comunicazione letteraria nel IV sec. a.C. e i nuovi generi della prosa*, Roma.

Nieto E. A. (2010), *La figura del pobre y el debate sobre la pobreza en Grecia*, Tesis doctoral, Universidad Complutense, Madrid.

Ostwald M. (1955), "The Athenian Legislation against Tyranny and Subversion", *TAPhA*, 86, p. 106-107.

Paiaro D. (2012), "Relaciones de dependencia en la Atenas clásica, entre la explotación y la dominación", *Trabajos y Comunicaciones*, 38, p. 153-183.

Paiaro D., Requena J. M. (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, M. Valdés (eds), *Los espacios de la esclavitud y la dependencia desde la antigüedad, GIREA 35*, Besançon, p. 153-170.

Patterson C. (2005), "Athenian Citizenship Law", en M. Gagarin, D. Cohen (eds), *The Cambridge Companion to Ancient Greek Law*, Cambridge-New York, p. 267-289.

Piccirilli L. (1976), "Aristotele e l'*atimia* (*Athen. Pol*., 8, 5)", *ASNP*, 63/3, p. 739-761.

Plácido D. (2014), "La ciudad griega como marco y consecuencia de la conflictividad social", *Vínculos de Historia*, 3, p. 14-33.

Plácido D. (2012), "Las formas de dependencia en Atenas en la transición hacia el helenismo", en A. Pinzone, E. Caliri, R. Arcuri (eds), *GIREA 22*, Messina, p. 57-64.

Plácido D. (2008), "Las relaciones clientelares en la evolución de la democracia ateniense", *Circe*, 12, p. 225-242.

Plácido D. (2007), "Resistencia, sumisión e interiorización de la dependencia. La dependencia como protección", *Stud. hist., Hª antig*., 25, p. 163-170.

Plácido D. (2005), "Liturgias, evergetismo y mistoforía: los modos de redistribución en la ciudad democrática", en F. Marco Simón, F. Pina Polo, J. Remesal Rodríguez (eds), *Repúblicas y ciudadanos: modelos de participación cívica en el mundo antiguo*, Barcelona, p. 41-54.

Plácido D. (1999), "Grecia clásica", en A. Domínguez Monedero *et al.* (eds), *Historia del mundo clásico a través de sus textos*, vol. I, *Grecia*, Madrid.

Plácido D. (1989), "'Nombres de libres que son esclavos...'" (Pólux, III, 82)", en AA VV, *Esclavos y semilibres en la Antigüedad clásica, GIREA 15*, Madrid, p. 55-79.

Plácido D., Fornis C. (2012), "La democracia tutelada. El papel de la oligarquía y del poder personal en la Atenas del s. IV a.C.", *IncidAntico*, 10, p. 79-107.

Plácido D., Fornis C. (2011). "Evergetismo y relaciones clientelares en la sociedad ateniense del siglo IV a.C.", *DHA*, 37/2, p. 19-47.

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, p. 53-65.

Raaflaub K. A. (1996), "Solone, la nuova Atene e l'emergeré della política", en S. Settis (ed.), *I Greci. Storia Cultura Arte Società*, 2, *Una storia greca*, I, *Formazione (fino al VI secolo a.C.)*, Torino, p. 1035-1081.

Requena M. J. (2013), "La inclusión de los esclavos en la graphè hýbreos. Una aproximación a la conflictividad interciudadana en la democracia ateniense", en J. Cardigni *et al.*, *Nuevas aproximaciones a la Antigüedad Grecolatina. Actas I Jornadas Interdisciplinarias de Jóvenes Investigadores de la Antigüedad Grecolatina*, Buenos Aires, p. 156-164.

Rhodes P. (1981), *A Commentary on the Aristotelian Athenaion Politeia*, Oxford-New York.

Richmond M. D. (1995), *Isocrates' Panegyricus and the Argument of Poverty and War*, PhD dissertation, University of Michigan, Michigan.

Rihll T. E. (1991), "*Hektemoroi*: Partners in Crime?", *JHS*, 111, p. 101-127.

Sakellariou M. (1979), "Les hektémores", en E. C. Welskopf (ed.), *Terre et paysans dépendants dans les sociétés antiques*, Paris, p. 99-113.

Sancho L. (2004) "Los 'moderados' atenienses y la implantación de la oligarquía. Corrientes políticas en Atenas entre 411-403 a.C.", *Veleia*, 21, p. 73-98.

Sartori F. (1999), "'Rovesciare' la democrazia nell'ultimo Aristofane", en L. Belloni, V. Citti, L. de Finis (eds), *Dalla lirica al teatro: nel ricordo di Mario Untersteiner (1899-1999)*, Trento, p. 141-158.

Scheid-Tissinier É. (2002), "*Laos* et *dèmos*, le peuple de l'épopée", *AC*, 71, p. 5-102.

Sealey R. (1987), *The Athenian Republic*, London.

Stark I. (1993), "Soziale Wurzeln der Griechischen Komödie?", *AKG*, 75/2, p. 231-270.

Tadlock S. (2012), *Poor in Life, Naked in battle: Athenian thetes as psiloi in the Classical Age*, PhD dissertation, North Carolina State University, North Carolina.

Tuplin C. (1993), *The Failings of Empire*, Stuttgart.

Valdés Guía M. (2018), "De los *ptochoi* homéricos a los del siglo IV: lo viejo y lo nuevo, mendicidad y evergesía", en *GIREA 36*, Besançon, p. 103-119.

Valdés Guía M. (2015), "La renovación de la dependencia en el s. IV: los espacios de *thetes* y *misthotoi*", en A. Beltrán, I. Sastre, M. Valdés (eds), *GIREA 35*, Besançon, p. 183-199.

Valdés Guía M. (2014), "Thetes y hectémoros en la Atenas presoloniana", *Athenaeum*, 102/1, p. 5-24.

Valdés Guía M. (2007), "Peur et contrainte des dépendants ratifiés par pratiques judiciaires et religieuses : les paysans *atimoi* de l'Attique archaïque", en A. Shergidou (ed.), *Fear of Slaves-Fear of Enslavement in the Ancient Mediterranean* , *Peur de l'esclave, peur de l'esclavage en Méditerranée ancienne : discours, représentations, pratiques, actes du XXIX^e Colloque du GIREA*, Besançon, p. 99-114.

Valdés Guía M. (2006), "La tierra 'esclava' del Ática en el s. VII a.C.: campesinos endeudaos y hectémoros", *Gerión*, 24/1, p. 143-161.

Valdés Guía M. (2004), "La inauguración del ágora del Cerámico: una perspectiva histórica", *ASAA*, 83, III/4, p. 10-30.

Valdés Guía M. (2002), *Política y religión en Atenas Arcaica*, Oxford.

Valdés Guía M., Gallego J. (2010), "Athenian *Zeugitai* and the Solonian Census Classes: New Reflections and Perspectives", *Historia*, 59/3, p. 257-281.

Van Wees H. (2006), "Mass and Elite in Solon's Athens: the Property Classes Revisited", en J. Blok, A. Landrois (eds), *Solon of Athens: New Historical and Philological Approaches*, Leiden-Boston-Cologne, p. 351-389.

Van Wees H. (2004), *Greek Warfare: Myths and Realities*, London.

Van't Wout P. E. (2011a), "From Oath-Swearing to Entrenchment Clause: the Introduction of Atimia-Terminology in Legal Inscriptions", en A. Lardinois, J. Blok, M. G. M. van der Poel (eds), *Sacred Words: Orality, Literacy, and Religion*, Leiden, p. 143-60.

Van't Wout P. E. (2011b), "Neglected Evidence for the Nature of Atimia: Agora P 17615 and DTA 107", *ZPE*, 176, p. 126-134.

Vleminck S. (1981), "La valeur de *atimia* dans le droit grec ancien", *LEC*, 49, p. 251-265.