

¿Se puede hablar de un “patronazgo estatal”? Liturgias y *misthophoría* en la Atenas Clásica

Can we speak of a "state patronage"? Liturgies and *misthophoria* in classical Athens

Mariano José Requena

Universidad de Buenos Aires
Universidad Nacional General Sarmiento
Argentina
marianorequena@gmail.com

Mariano José Requena es Profesor de Historia (UBA). Es integrante de los equipos docentes de las materias “Historia Antigua II (Clásica)” de la carrera de Historia de la UBA y “Elementos de Prehistoria, Historia de Oriente, Antigua y Altomedieval” de la UNGS. También se encuentra terminando sus estudios de posgrado, gracias a una beca doctoral del Conicet, con el proyecto “Esclavos y labradores. Relaciones de dependencia en la Atenas del siglo IV a. C.”.



Esta obra está bajo una licencia

[Creative Commons Atribución-NoComercial-SinDerivadas 2.5 Argentina.](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/argentina/)

RESUMEN

Este trabajo se propone discutir la caracterización de ciertas prácticas de patronazgo en la Atenas Clásica como formas de “clientelismo estatal”. Para la *pólis* griega las definiciones de estado no parecen adecuarse a sus prácticas sociales. Concretamente, la existencia de relaciones políticas ejercidas por la democracia, expresión del poder del *dêmos*, no expresan relaciones políticas que permitan una exclusividad en el monopolio de la coerción. En consecuencia, no hay ni separación entre sociedad civil y sociedad política, ni tampoco hay un aparato político que se distinga en su ejercicio sobre aquellos que constituyen el cuerpo soberano. De este modo la existencia de relaciones de patronazgo parecen ubicarse en la tensión surgida entre los mecanismos de reciprocidad y redistribución que los miembros de la elite usufructúan como modo de adquirir prestigio y preponderancia política en el seno de su comunidad, y las demandas del pueblo, de modo que a este último le resulta posible instrumentarlas a su favor.

PALABRAS CLAVE

Estado – Patronazgo – Democracia – Atenas Clásica

ABSTRACT

This paper intends to discuss the characterization of certain practices of patronage in classical Athens as forms of "state patronage". The definition of the polis as a state may be questioned. The political relations of democracy, expression of the demos power, did not allow the exclusive monopoly of coercion. Consequently, there was no separation between civil society and political society, nor was there a political apparatus that was distinguished in its exercise upon those who are the sovereign body. Thus the existence of patronage relationships seems to fall in tension between the mechanisms of reciprocity and redistribution that the elite members usufruct as a way to acquire prestige and political support within their community, and people's demands, who can implement them in their favor.

KEY WORDS

State – Patronage – Democracy – Classical Athens

I

Las relaciones de patronazgo¹ y su existencia como prácticas de sociabilidad y organización del poder en la ciudad ateniense han sido objeto de numerosos análisis (Humphreys, 1977/78: 97-104; Finley, 1986: 39-70; Millet, 1989: 17-47; Deniaux & Schmitt-Pantel, 1987-89: 147-164; Ober, 1989: 226-230; Gallant, 1991: 143-169; Arnaoutoglou, 1994: 5-17; Mossé, 1994: 29-36 y 1994/5: 143-150; Schmitt-Pantel, 1997: 186-196; Zelnick-Abramovitz, 2000: 65-80; Jones, 2004: 68-85; Gallego, 2008: 187-206 y 2009a: 163-175; Plácido, 2008: 225-242 y Plácido & Fornis, 2011: 19-47)². Un punto en común a la mayoría de ellos se encuentra en una distinción establecida por Finley (1986: 39-70) para quien en la *pólis* ateniense se había desarrollado un patronazgo “comunitario” (a través del servicio de liturgias) diferente de la relación individual entre el patrono y el cliente. La consolidación institucional de la *pólis* y el incremento de la participación popular en los asuntos públicos suponía una integración de las relaciones de patronazgo, ahora asumidas por la ciudad sobre la base de las contribuciones de los ciudadanos ricos. Un ciudadano en apuros podía contar con el patronazgo privado, localizado y directo o con el patronazgo “público”, a través de los beneficios que podía acceder bajo el régimen de liturgias. Será a partir de esta doble conceptualización que Finley proponía para el ciudadano ateniense la posibilidad de una doble clientela: un ateniense podía hacerse cliente privado o “cliente del Estado”.

¹ Por relaciones de “patronazgo” se entenderán aquellas prácticas que: a) implican un intercambio diferenciado de bienes y/o servicios, materiales o simbólicos; b) dicho intercambio se realiza de manera más o menos voluntaria, lo que puede implicar la ausencia de una compulsión como forma de establecimiento del vínculo; c) implica *a priori* cierta asimetría entre las personas que se vinculan, pero de esto no se concluye que no exista una cierta reciprocidad; y d) debe existir cierta obligatoriedad y estabilidad en el tiempo en el establecimiento del vínculo, pero dado el carácter no necesariamente compulsivo de éste puede existir cierta laxitud y libertad de entrada y salida entre quienes se relacionan.

Así, las prácticas de patronazgo cubren un amplio espectro que puede ir desde los lazos personales y voluntarios entre iguales hasta los vínculos puramente coercitivos entre sujetos de diferente estatus social. Dado su carácter informal e inestable dichas prácticas pueden llevar, en el plano socio-económico, a que la reciprocidad entre las partes se transforme en explotación de una de ellas en favor del patrono (Scott, 1985: 35-61; Silverman, 1985: 17-33; Garnsey, 1988: 43-68). Sin embargo, no es necesario ver aquí tanto una relación de dependencia en sentido estricto como una práctica que confluye con ella, a la vez que puede darse el caso de que alguna vez las demandas de cumplimiento de los clientes vayan en desmedro de la fortuna o posición del patrono. Sobre el patronazgo en general: Wolf (1980); Eisenstad & Roniger (1984); Gellner (1985). Sobre el patronazgo en la antigüedad Clásica: Wallace-Hadrill (1989).

² A menos que se indique lo contrario todas las fechas son a. C.; para el caso de las fuentes clásicas seguimos las abreviaturas de la colección de textos clásicos de la Universidad de Oxford (Oxford Classical Texts).

Ahora bien, dado que la historiografía ha discutido en el último tiempo la dificultad y pertinencia del concepto de Estado para la *pólis* (Meier, 1985: 9-31; Osborne, 1985, 7; Starr, 1986: 44-45; Morris, 1991: 25-57; Cartledge, 1999: 462-469; Berent, 2000a: 257-289, 2000b: 2-34, 2004: 107-146, 2006: 141-163; Faraguna, 2000: 217-229; Hansen, 2002: 17-47; Grinin, 2004: 93-149; , van der Vliet, 2005: 120-150, 2008: 197-221; Miyazaki, 2007: 87-100; Gallego, 2011: 181-222; Paiaro, 2011: 223-242; Sancho Rocher, 2011: 243-266) es posible plantearse como pregunta y como problema cual sería el significado y la naturaleza de la noción de “cliente del Estado”. En este sentido, nuestro propósito consistirá en analizar cómo operaban las relaciones de patronazgo en el marco de la Atenas Clásica para señalar que, dada su configuración democrática, las relaciones de patronazgo funcionaron tensionadas por los condicionamientos que el poder popular imponía impidiendo la existencia de una forma “estatal” del mismo.

II

El testimonio más importante sobre el cual la crítica ha identificado las diferentes formas de patronazgo lo constituye aquel que remite a las vidas de Cimón y de Pericles comentado por Aristóteles (Arist., *Ath. Pol.*, 27.3-4. Trad. García Valdés):

“Cimón, en efecto, que tenía la riqueza de un tirano [tyrannikèn ékhon ousían], en primer lugar desempeñaba las cargas litúrgicas [tàs koinàs letourgías] con gran esplendor, y además mantenía a muchos de los de su demo [tôn demotôn étrephe polloús]: pues todo el que quería de los Lacíadas podía ir a su casa diariamente y obtener una moderada provisión; incluso todas sus fincas [tà khoría] estaban abiertas, de manera de que el que quería podía disfrutar de las cosechas [tês opóras apolaúein].

Como Pericles era inferior en la hacienda para tales favores, siguió el consejo de Damónides de Oie (que era considerado el inspirador de Pericles en muchos asuntos, y por ello más tarde sufrió el ostracismo) de que, como en la fortuna personal era vencido, diese a la muchedumbre lo que era de ella [didónai toís polloís tà hautôn], y así dispuso una retribución [misthophoràn] a los jueces...”.

La información sobre las prácticas desarrolladas por Cimón también nos ha sido referida por Teopompo y Plutarco (Theopomp. *Hist.*, *FGrHist* 115 F 89; Plu., *Cim.*, 10.1-6) quienes refuerzan y amplían lo aportado por la fuente aristotélica. La grandeza

del patrimonio de Cimón³ fue comparada con la tiranía y particularmente con Pisístrato, ya que el tirano ateniense permitía a quienes quisieran tomar los productos de sus fincas y repartía dinero entre los pobres (Theopomp. *FGrHist* 115 F 115)⁴. Plutarco ha hecho hincapié en las comidas que se preparaban como forma de reparto y asistencia a los pobres, particularmente a los miembros de su demo los Lacíadas. Asimismo, afirmaba que Cimón se hacía acompañar por unos jóvenes (*neanískoi*) que le ayudaban en el reparto de dinero y ropas entre los pobres con los que se encontraban y se veían necesitados, así como otorgaba comidas y banquetes. Por último, cabe señalar que las fuentes indican que Cimón cumplía satisfactoriamente con los gastos litúrgicos que le correspondían.

La conducta de Cimón parece adecuarse a las formas tradicionales del patronazgo (Cf. Rhodes, 1981: 338-340; Finley, 1986: 66-68; Whitehead, 1986: 305-312; Millet, 1989: 23-25; Mossé, 1994/5: 143-145; Zelnick-Abramovitz, 2000: 72; Jones, 2004: 73-78). Aunque las fuentes no hacen hincapié en las relaciones personales sostenidas por el líder ateniense, fuera del pago de las liturgias, cabe pensar que el resto del reparto que se realizaba tenía lugar en el marco de relaciones directas entre Cimón y aquellos a los cuales asistiría, ya sea en el marco de su demo, donde los ciudadanos accedían a las comidas y productos de sus fincas, ya sea en el ágora a través del regalo de ropas o dinero. Dichas relaciones eran por demás asimétricas puesto que las fuentes hacen referencia particular a los pobres (*apórouς; tôn penéton*) como aquellos a los cuales estaba dirigida su ayuda. A su vez, el hecho de que Cimón consintiera a cada quien tomar lo que quisiera de sus propiedades y dar comidas gratis a los miembros de su demo, no parecería indicar de forma directa que obtuviera nada a cambio por fuera del reconocimiento social que dicha conducta le aportaría. Sin embargo, es posible pensar que dicho acceso por parte de los pobres a sus propiedades podría involucrar algún tipo de resarcimiento o reciprocidad en trabajo por parte de estos: que los miembros del demo pudieran “disfrutar de las cosechas” (*tês opóras apolaúein*) parece señalar el papel que habrían jugado los “clientes” de Cimón como mano de obra en los períodos de gran demanda de trabajo agrícola (Gallego, 2008: 193).

Asimismo, la presencia de los jóvenes que lo acompañaban sugiere, posiblemente, otra forma de clientela, tal vez más política, con la que podía contar no

³ Sobre la riqueza de Cimón y su familia véase Davies (1971: 310-312).

⁴ Cf. Arist. *Ath. Pol.*, 16.1-6.

solamente en la distribución de sus bienes sino también a la hora de realizar sus proyectos (Mossé, 1994, 1994/5; Gallego, 2008: 192; Strauss, 1986: 28-31). La presencia de una camarilla de jóvenes que se encuentra al servicio de un líder político, puede verse también en algunos comentarios de Tucídides. Así, por ejemplo, en el debate sobre la expedición a Sicilia del 415, Nicias – tratando de rechazar la expedición – criticaba al conjunto de jóvenes (*hoi neóteroi*) que rodeaban a la figura de Alcibíades y que éste utilizaba como forma de apoyo y presión en favor de sus posiciones (Th., 6.12-13); o cuando Pisandro, en su llegada a Atenas durante el golpe del 411 a. C., encontraba que sus camaradas (*hetairoi*) ya habían iniciado la represión, de modo que una banda de jóvenes (*tôn neôteron*) asesinaron a Androcles, quien había sido uno de los líderes democráticos y promotor del ostracismo de Alcibíades (Th., 8.65. Sobre Androcles: Pl., *Alc.*, 19.1). También cabe mencionar que tales prácticas no se contradecían con el desempeño litúrgico de Cimón. Aunque no conocemos ninguna liturgia en el sentido estricto del término que haya desempeñado (Rhodes, 1981: 340), Plutarco (*Cim.*, 13.7-8) nos informa que fue Cimón quien sentó las bases del terreno para la construcción de los muros largos (que comunicaban con el Pireo), quien construyó lugares de recreación y esparcimiento, adornando plazas y transformando la Academia en un lujoso bosque. Todo esto aparentemente lo hizo con el botín obtenido en campaña y su fortuna personal (Judeich, 1931: 73-74; Davies, 1971: 310-312; Rhodes, 1981: 340)⁵.

De este modo, cabe apreciar en la figura de Cimón una serie de estrategias entre las cuales se pueden diferenciar al menos tres niveles: la disposición de sus riquezas para con los miembros de su demo, que se establecen en el marco rural, vinculando a terratenientes y campesinos sobre la base de relaciones recíprocas pero asimétricas; el reparto que realizaba para con sectores más amplios de la ciudadanía, posiblemente ya en el marco urbano, donde junto a los jóvenes que lo acompañaban buscaba consolidar su prestigio político; y, por último, los gastos cívicos que realizaba (Gallego, 2008: 196-197). Ciertamente es que nada de lo que aquí se ha señalado implicaría un acompañamiento obligatorio o condicionado por parte de los ciudadanos para con Cimón. No hay aquí un elemento compulsivo al estilo de la legalidad que organizaba las relaciones

⁵ Según Davies (1971, 311-312) no se puede esclarecer estrictamente cuanto es fruto del botín y cuanto pertenece a su fortuna personal. Asimismo, sugiere como hipótesis que – debido a que su linaje desaparece de la clase litúrgica durante el siglo IV – la fortuna familiar debió disminuir producto de este tipo de gastos.

patrón/cliente al estilo romano⁶, obligando a los *clientes* a ser leales con sus *patronos*. Pero cabe suponer que la generosidad de Cimón debía ser recompensada, ya que el objetivo principal estaba en ganar prestigio en el seno de la comunidad, de modo que todas estas actuaciones le habrían servido para prosperar en su carrera política y conseguir los apoyos necesarios; además de los beneficios en trabajo que éstas podía reeditarle. Sin la necesidad compulsiva de acompañarlo, aquellos beneficiados por Cimón actuaban, presumiblemente, siguiendo hasta cierto punto sus mandatos (votando sus propuestas en la asamblea, reeligiéndolo como estratega, defendiéndolo frente a los peligros de ostracismo, etc.) sin conformar necesariamente un grupo político de partidarios leales, organizados y permanente (Whitehead, 1986: 309).

III

Según Aristóteles, Pericles al encontrarse en desventaja frente al liderazgo de Cimón habría instituido otro tipo de mecanismo a partir del cual poder ganarse el apoyo de las masas, y que consistió inicialmente en el cobro por parte de los ciudadanos de un estipendio (*misthós*) por su función judicial (luego ampliado al resto de las magistraturas). Innovación que ha sido vista como una forma de patronazgo público y de resguardo para los pobres frente al patrocinio privado o individual de los ricos (Markle, 1985: 271-273; Millet, 1989: 38-41).

En este sentido, se impone primero realizar una aclaración puesto que consideramos necesario diferenciar las liturgias realizadas por los ricos para con la ciudad y el pago del *misthós* introducido por Pericles. El sistema del pago de liturgias asumido por los sectores más ricos de la ciudad se remontaba a la época de dominio aristocrático y se correspondía con una concepción que implicaba que el ciudadano debía comprometerse con su comunidad, incluso con sus propiedades. Consistía en prestaciones voluntarias y privadas, donde la dimensión agonística permanecía, de modo que la aristocracia recibía el agradecimiento y reconocimiento del pueblo (*cháris*). De esta manera, las prácticas litúrgicas se correspondían con los ideales aristocráticos, servían a sus fines y se manifestaban como formas de superioridad política de los más ricos en los asuntos de la ciudad (Gschnitzer, 1987: 194; Hansen,

⁶ Sobre el patronazgo en Roma, véase: Saller (1982); Drummond (1989: 89-115); Saller (1989: 49-62) y Garnsey & Saller (1991: 177-189).

1991: 110-112; Fouchard, 1997: 134; Sinclair, 1999: 120; Dabdab Trabulsi, 2006: 223-225). Ciertamente, con la evolución política cada vez más democrática de la ciudad, la práctica voluntaria de estas prestaciones fue perdiendo peso frente a un carácter cada vez más obligatorio y colectivamente controlado (por ejemplo, a través del procedimiento de la *antídosis*⁷). Sin embargo, la ideología cívica suponía que el pueblo debía corresponder con su *cháris* a aquellos que desempeñaban tales servicios y que siguió patente hasta bien entrado el siglo IV (Dem., 20. 5; cf. Ober, 1989: 226-230, 240-246; Sinclair, 1999: 323). De esta manera la aristocracia podía aparecer, gracias a su riqueza, como un personal políticamente útil (*chrèstos*), como los más aptos para ser de provecho a la ciudad (Fouchard, 1997: 261). En este sentido, las liturgias no poseían un carácter democrático por sí mismas: desarrolladas de forma individual y voluntaria se correspondían con las maneras en que el desarrollo de la *pólis* incluía y reorganizaba el comportamiento individualista de los aristócratas; formaba parte de las “fuerzas centrípetas” que vinculaban a los ricos y aristócratas como parte de un colectivo común⁸. Es por esto que puede pensarse en estos mecanismos como una forma de patronazgo, un patronazgo interiorizado por la ciudad y que servía como mecanismo de distribución de riquezas de los más ricos hacia los más pobres, pero que también hacía prevalecer la superioridad de los primeros frente a los segundos (Ober, 1989: 229-230). ¿Debemos aceptar la idea de que el sistema de liturgias representaba una forma de “patronazgo comunitario” como planteaba Finley? Si por “comunitario” se entiende una relación donde el gasto privado estaba condicionado por la ciudad y los beneficiarios de dicho gasto resultaban ser de forma indiferenciada el conjunto de los ciudadanos; entonces, como fórmula descriptiva parece acertada. Pero de todas maneras hay que tener en cuenta que seguía siendo un gasto para con la ciudad que realizaban ciudadanos particulares y que se correspondían con sus desembolsos privados. Si tales prestaciones se comienzan a sentir como una exigencia despótica será por la presión del poder democrático, que constituía la razón de la queja de los ricos y de aquellos que se

⁷ El procedimiento de la *antídosis* (cambio) consistía en un mecanismo legal a partir del cual alguien a quien le habían asignado el ejercicio de una liturgia podía excusarse de realizarla alegando que otra persona era más rica que él y que, por lo tanto, le correspondía desempeñarla. El procedimiento solamente podía efectuarse en un determinado día del año y solamente frente al magistrado responsable de cada liturgia específica. En caso de efectuarse la *antídosis*, la persona signada como más acaudalada tenía dos caminos: a) aceptaba que era más rica y se hacía cargo de la liturgia; b) se declaraba más pobre, en cuyo caso se pasaba a una valoración e inventario de las propiedades de los contendientes, para una vez concluido intercambiar las propiedades con su contrincante y finalmente realizar la liturgia él mismo. Cf. MacDowell (1978: 162-164); Todd (1993: 120-121); Dabdab Trabulsi (2006: 216-217).

⁸ Sobre la noción de “fuerza centrípeta” véase: Domínguez Monedero (1995: 66-86).

oponían al régimen (Xen., *Ec.*, 2.5-7; Ps. Xen., *Const. Ath.*, 1.13; Antiphanes, Fr. 204 K; Arist. *Pol.*, 1309a, 14 y ss; Isoc., 8.128-129).

Diferente era la situación que habilitaba la introducción de la *misthophoría* puesto que esta no provenía de las fortunas individuales de los ciudadanos sino de los bienes en posesión de la comunidad como un todo. Como han señalado Deniaux & Schmitt-Pantel (1987-89: 152-153) la característica más importante de la *misthophoría* consistía en que la percepción del *misthós* no se debía al hecho de ser miembro de la comunidad cívica (lo que de todas maneras constituía una condición necesaria) sino que se debía al cumplimiento de una función política. Para los autores, la lógica del *misthós* escapaba, en primer lugar, a la reciprocidad que se establecía en las relaciones del patronazgo, puesto que ya no suponía un vínculo entre un ciudadano y otro, o entre un ciudadano y la ciudad. A la vez que, en segundo lugar, la distribución del *misthós* instrumentaba una jerarquización del cuerpo cívico, que en el marco democrático tuvo importantes consecuencias, puesto que establecía una diferencia entre los ciudadanos: solamente lo recibían aquellos que realizaban alguna tarea para la comunidad, alguna función pública, como ser en los tribunales, en el consejo y más adelante incluso en la asamblea. La naturaleza del *misthós* por consiguiente no debería confundirse con una relación de patronazgo: constituía una forma política distinta que otorgaba una independencia singular al *dêmos* ateniense, en tanto que desarmaba las relaciones fundadas sobre la base del don, la reciprocidad y la generosidad privada que estaban basadas en la desigualdad y la asimetría a cambio de un retorno en prestigio y apoyos políticos (cf. Dillon, 1995: 27-57). Así, el Viejo Oligarca ponía a este estipendio como condición del sostén democrático puesto que favorecía el dominio del *dêmos* (en su sentido restringido de los pobres⁹): “Más el pueblo busca todos aquellos cargos que aportan un sueldo [*arkai misthophorías*] y beneficios para su casa” (Ps. Xen. *Const. Ath.*, 1.3. Trad. Guntiñas Tuñón).

Pero más interesante resulta el planteo hecho por el personaje de Filocleón, en la comedia *Avispas* de Aristófanes, representada en las Leneas del 422. La obra enfrenta al padre Filocleón (un anciano que se pasa los días en los tribunales, combatiente en las

⁹ En la mirada de los miembros de la aristocracia, de la élite social y económica más pudiente, *dêmos* no tendrá el sentido genérico de “pueblo” sino uno más preciso y peyorativo relativo a las masas, los pobres, las clases bajas, aquellos que no gozaban de una situación privilegiada y que formaban la mayoría de los *politaí*. Cf. Sinclair (1999: 40-41); Raaflaub (1989: 33-70) y Cartledge (2007: 155-169). Para el uso de término en el panfleto del Viejo Oligarca, ver: Marr & Rhodes (2008: 19-26) quienes destacan la oposición entre el *dêmos* y los *oligoí*.

guerras Médicas, partidario de la democracia y – principalmente – seguidor de las políticas llevadas adelante por Cleón) frente a su hijo Tiracleón¹⁰ (quien se opone al comportamiento obsesivo e infantil de su padre como juez y a los demagogos como Cleón) y trata principalmente sobre la situación y el funcionamiento de los tribunales atenienses¹¹. Particularmente se critica la *tribunofilia* (*philêliastês*) de Filocleón en su desempeño como juez, caracterizada como una enfermedad y una obsesión. En un momento particular de la obra, padre e hijo se enfrentan sobre las ventajas y desventajas de ser jurado, con el propósito explícito de Tiracleón de que su padre abandone dicha práctica puesto que la considera una burla que lo posiciona como esclavo (vv. 516-517). A lo que Filocleón responde: “Deja de mentar la esclavitud, que yo mando sobre todos [*hóstis árkho tôn hapánton*]” (vv. 518-520). Filocleón insiste en las virtudes de ser miembro de la *heliáia* (vv. 548-632. Trad. Macía Aparicio):

“Pues, demostraré inmediatamente, desde la misma línea de salida, que nuestro poder [arkhês] no es inferior a ninguna realeza. ¿Qué hay hoy en día más feliz y venturoso que ser juez? [...] ¿Qué ser hay más temible [è deinóteron zôion], y eso aun siendo uno un viejo? Yo, a quien tan pronto me deslizo de la cama, aguardan [...] hombres importantes [ándres megáloi] [...]. Y luego, en cuanto me acerco [...] me suplican haciendo reverencias [...]. Ese individuo jamás habría sabido de mi existencia...

[...]¿Qué cantidad de adulaciones podrá llegar a oír un juez? Unos se lamentan de su pobreza y la ponen de pretexto; otros cuentan fábulas; otros, algún chiste [...]; otros se ponen a hacer gracias [...]. Nosotros, entonces, aflojamos un poco la hebilla de nuestra cólera. ¿Qué, no es eso realmente un poder enorme [megále arkhè] que puede burlarse de la riqueza [ploútou]?

[...]Más aún, cuando el Consejo y la Asamblea no ven claro qué decisión tomar en un asunto importante, por decreto prescribe que se entreguen los culpables a los jueces. [...] Y en la asamblea popular nadie ha conseguido jamás imponer su opinión sin proponer la disolución de los tribunales inmediatamente después de que hayan juzgado una causa. El mismísimo Cleón [...] sólo a nosotros no se nos traga, sino que nos acoge en sus brazos y nos espantan las moscas. [...]

¡Ah, y se me olvidaba lo más agradable de todo, que es cuando me voy a casa con mi salario [misthón]! A causa del dinero todo el mundo festeja mi llegada [...] y no tengo

¹⁰ El nombre del personaje es *Bdelukléon*, cuya raíz *bdelu-* tiene el sentido de “repugnante” y “asqueroso”, y por derivación “asco” o “náusea”. Cf. Chantraine (1999), s. v. *bdelurós*. De modo que tiene un sentido negativo que indicaría el odio de este personaje para con líderes como Cleón. Mantenemos por comodidad la traducción de Macía Aparicio (2007), que es con la que trabajamos.

¹¹ Para un análisis de la obra véase: MacDowell (1971) y Konstan (1985: 27-46).

necesidad de mirar hacia ti [kou mé me deése es sè blépsai] [...]. Con esto cuento como bastión frente a los males y armadura que me defiende de los dardos. [...] ¿No es verdad que mando un gran mando [megálen arkhèn árkho], que en nada es inferior al de Zeus...? [...] Y cuando tiro un relámpago, chasquean sus labios, y se me asustan los ricos y los muy orgullosos [kagkekhódasín m'hoi ploutoúntes kai pánu semnoí].”

Cierto es que su *arkhé* no dependía solamente del *misthós* puesto que habían sido las reformas de Efiálfes las que posicionaron a los tribunales como parte del entramado político que contribuyó a la superioridad del *dêmos*¹². Pero es fundamentalmente su cobro lo que era impugnado por Tiracleón como manera de demostrar su inferioridad y su dependencia a los demagogos, argumentando que en comparación con el tesoro de la ciudad y lo que se apropiaban los políticos ellos reciben una parte insustancial (vv. 655-664; 670-679). Tiracleón insistía en que el poder no estaba del lado del pueblo puesto que los demagogos se beneficiaban con su pobreza para poder así domesticarlos mejor y tenerlos a su servicio, transformándolos en jornaleros que corrían hacia quien les pagaba (vv. 698-712).

En este sentido, se muestra una doble concepción de la *misthophoría*: Por un lado, Filocleón se sentía poderoso por pertenecer a los jurados. Su condición hacía que los ricos lo adularan, le temieran. La ciudad no funcionaría sin sus opiniones. Los líderes debían considerarlos y agasajarlos. Su sueldo le daba la independencia necesaria para no tener que depender de su hijo y defenderse de quienes pudieran hacerle mal. En consecuencia, la condición de su *arkhé* descansaba sobre la percepción de este ingreso que les permitía independencia y seguridad más allá de las condiciones socioeconómicas. Por otro lado, Tiracleón invertía la relación asociando el *misthós* a una forma de dependencia como forma de desprestigiar su poder y posición¹³. Como si fuera una relación especular, el debate entre el padre y el hijo puede interpretarse también como la expresión de la tensión de clases que se producía en la sociedad ateniense. El personaje de Filocleón puede pensarse como un exponente del *dêmos*, donde el salario recibido le permitía ganar autonomía y orgullo frente a los ciudadanos

¹² Sobre las reformas de Efiálfes y su importancia véase: Wallace (1985: 83-87); Ostwald (1986: 28-77); Starr (1990: 24-27); Rhodes (1992: 67-77); Gallego (2003: 65-94).

¹³ Sobre las relaciones asalariadas y su valoración negativa asimiladas a la esclavitud y la dependencia, véase: Mossé (1980); de Ste. Croix (1988: 214-221); Plácido (1989: 55-79). Es posible que no todo el mundo asumiera una valoración negativa del trabajo en general ni del trabajo a jornal en particular, para el debate véase: Mondolfo (2009 [1953]: 323-342); Balme (1984: 140-152); Wood (1989: 137-150); Sylvester (1999a: 18-23) y (1999b: 3-16); Sinclair (1999: 387-388); Vernant (2001: 242-280).

ricos, que se expresaba políticamente en las asambleas, los tribunales, etc. (Cf. Konstan, 1985: 35-36); y que hacía de los pobres un componente específico de la democracia (Ps. Xen., *Const. Ath.*, 1.2, 4; Plat., *Rep.*, 557a; Arist., *Pol.*, 1279b, 17-19)¹⁴.

Lo que nos interesa resaltar consiste en el grado de independencia y conciencia que posibilitaba la *misthophoría* introducida por Pericles, a la vez que señalar que ésta no constituía una forma de patronazgo. En efecto, por un lado, ya hemos señalado que el pago del *misthós* carecía de los elementos propios del patronazgo al no responder a los criterios de reciprocidad y asimetría propios de estas relaciones. Por otra parte, además del carácter político que representaba en tanto suponía un uso común de los recursos, la percepción del *misthós* – desde un punto de vista práctico – significaba la posibilidad para los pobres de disponer de recursos y tiempo como para poder asistir a las instituciones públicas. Markle (1985: 277-281) ha calculado, siguiendo la propuesta de Foxhall & Forbes (1982: 41-90), que los 3 óbolos diarios recibidos por los jueces permitía la alimentación diaria de una familia tipo (esposo, mujer y dos hijos). Teniendo presente un consumo mayor de cebada por parte de los ciudadanos pobres: 2.800 calorías diarias para un adulto activo equivalente a 1.2 *choinikes* de cebada, y siendo el precio (incluida la ganancia) de 4 dracmas (24 óbolos) por *medimnos*, el precio de 1.2 *choinikes* de cebada sería de 0,6 óbolos. Si la mujer consumía $\frac{1}{4}$ menos que el hombre y los hijos solo la mitad, entonces el precio sería de 0,45 óbolos para la esposa y 0,3 por hijo. De modo que una familia tipo habría gastado por día 1,65 óbolos en comida. En consecuencia, un salario de 3 óbolos diarios habría permitido una alimentación frugal pero suficiente como para que un ciudadano pudiese asistir como jurado y relegar sus ocupaciones diarias. A esto se le puede agregar el hecho de que las actividades políticas, al menos para fines del siglo IV, significaban alrededor de 300 días al año (Sinclair, 1999: 383-385), de modo que en la medida en que podía percibir el *misthós* un ciudadano pobre se aseguraba una alimentación básica durante una buena parte del año. Nada de esto impedía que el ciudadano tuviera otros ingresos y la noción de pobreza no nos tiene que hacer pensar en personas carentes de todo tipo de actividad ni ocupación (Markle, 1985: 267-271; Cavallero *et al.*, 2003: 8).

La contribución de la *misthophoría* a la práctica política democrática adquiriría toda su relevancia en tanto constituía un medio a partir del cual aquellos que carecían

¹⁴ Sobre el estatus de los jueces, donde probablemente la mayoría de ellos era pobre: Jones (1957); Markle (1985: 265-297); Todd (1990: 146-173); cf. Dillon (1995: 35-36, n. 46).

del ocio aristocrático podían encontrar los medios necesarios para realizarse como ciudadanos plenos (Arist. *Pol.* 1293a, 1-10. Cf. Dabdab Trabulsi, 2006: 159-160). En este sentido, es todo un síntoma de la realidad política ateniense que las liturgias, a pesar de recibir las quejas de los *plouúsioi* por su peso financiero, nunca hayan sido cuestionadas como formas concretas de financiación de la *pólis*. Mientras que la *misthophoría* no solamente recibió críticas sino que también se la buscó suprimir, particularmente cuando los partidarios de la oligarquía intentaron abolir el régimen democrático (lo que también manifestaría su efectividad en la vida cotidiana de la *pólis*). Cuando la oligarquía de los Cuatrocientos en el 411 derrocó la democracia se abolieron todos los pagos excepto para aquellos que estaban en campaña, los 9 arcontes y los pritanos (Th., 8.65, 3; Arist. *Ath. Pol.*, 29.5). Cuando el régimen oligárquico cayó en desgracia y se dio paso al breve período del gobierno de los Cinco Mil, nuevamente se decretó que nadie recibiera ningún salario (Th., 8.97, 1; Arist., *Ath. Pol.*, 33.1). Durante la tiranía de los Treinta en el 404, aunque no hay información directa de las fuentes, es de suponer que los pagos para las masas también debieron de ser suspendidos; no sólo por el carácter reducido del gobierno y el terror desplegado, sino también por las palabras que enunció Terámenes, en su defensa frente a las acusaciones de Critias, de que no se podía dudar de él puesto que siempre combatía a todos aquellos que pensaban que la democracia existía gracias a aquellos que vendían a la ciudad por una dracma (Xen., *Hell.*, 2.3, 48).

IV

Podemos entonces retomar, después de todo lo desarrollado, la cuestión de las prácticas de patronazgo y su vinculación con la *pólis* democrática. Finley había planteado que las alternativas para los ciudadanos estaban entre ser “clientes de Cimón” o “clientes del Estado”. Para nosotros el problema en la fórmula propuesta por Finley no radica tanto en las posibilidades de un patronazgo tradicional como era el de Cimón, sino más bien en la segunda cláusula, es decir, la referida a la *pólis* como Estado. ¿Cuál sería el contenido de la expresión “clientes del Estado”? ¿Clientes de quien?

En los regímenes modernos el Estado adquiere una dimensión propia y separada de la sociedad, donde el Estado y sus aparatos que lo conforman se presentan como un elemento diferenciado y que asume, tanto en la práctica como en el pensamiento, una

relación de exterioridad con la sociedad de la que forma parte (Poulantzas, 1978:11-59; Vacca, 1983: 22-33¹⁵). Esta construcción social que divide a la sociedad del Estado podría dar a la frase de Finley cierto sentido puesto que la propia inmanencia de la lógica estatal permitiría pensar una relación entre dicho aparato y parte de la población que sería “dependiente” en términos de sus ingresos de los repartos proporcionados por el Estado. Asumida esta instancia de autonomía, el Estado presenta objetivos e intereses que articulan una dinámica que le es propia, a partir de la cual las relaciones de “clientela” o asistencia modernas pueden funcionar, y por consiguiente pueden representar o pensar a sectores de la población como “dependientes” del Estado¹⁶.

Este no es el caso de la *pólis* donde no existía tal autonomía ni tal separación (Meier, 1985, 28-31; Castoriadis, 1997; 203). La *pólis* no se construye como un elemento externo a los hombres que la constituyen: Nicias sostuvo en ocasión de la expedición a Sicilia en el 413: “Porque son los hombres los que constituyen una ciudad [*ándres gàr pólis*] y no unas murallas o unas naves” (Th. 7.77,7. Cf. Paiaro, 2011: 232, n. 35¹⁷). Ciertamente no son cualquiera estos “hombres” ya que son solamente los *ándres* quienes podían formar una ciudad, pero no había *pólis* sin ellos y sólo existía la

¹⁵ La presencia separada del Estado, es decir, la separación conceptual entre “Estado” y “Sociedad Civil” constituye el *locus classicus* de la teoría moderna del Estado. Cf. Bobbio (1989); Wood (2000: 277-281).

¹⁶ Mastropaolo (Bobbio, Matteucci & Pasquino, 1998: 178) en su definición de “clientelismo” señala que una de las formas del “clientelismo” moderno pasa por la formación de redes personales y de fidelidad a partir del cual la “clase política” utiliza los recursos del Estado. Este tipo de patronazgo ha sido visto como un resabio premoderno o contrario al desarrollo de una democracia “plena” puesto que atentaría contra la formación de una ciudadanía madura (cf. Habermas 1989: 234, citado en Roniger & Günes-Ayata, 1994: 9). Encuadrada bajo esta definición, la implementación de los mecanismos asistenciales del Estado o el uso de sus recursos para con los sectores populares pueden ser comprendidos, a partir de sus formas de implementación, como relaciones “clientelares” (Véase por ejemplo para el caso Argentino: Alonso, 2007; Vommaro & Quirós, 2011: 65-84. Cabe aclarar que los autores son críticos de estas visiones.) Muy recientemente, el candidato republicano para las elecciones presidenciales de los Estados Unidos Mitt Romney había señalado que su campaña no estaba dirigida a un 47 % del electorado puesto que éstos serían “dependientes del Estado, creen que son víctimas, que el gobierno tiene la responsabilidad de cuidar de ellos, que tienen derecho a salud, alimentación, vivienda o como lo quieran llamar [who are dependent on government, who believe that, that they are victims, who believe that government has the responsibility to care for them. Who believe that they are entitled to health care, to food, to housing.]” (Página/12, 20/09/2012: <http://www.pagina12.com.ar/diario/elmundo/4-203781-2012-09-20.html>; CNN, 20/09/2012, <http://edition.cnn.com/2012/09/19/politics/campaign-wrap/index.html>). Más allá de las valoraciones que puedan hacerse sobre esta opinión, las palabras del candidato republicano nos interesan en tanto ponen en evidencia la separación conceptual entre Estado y Sociedad: el Estado se enfrenta a sus ciudadanos como algo distinto de ellos ya que no solamente se especifica la idea de que si se recibe algo del Estado esto lo hace “dependientes” sino que también se señala que no sería una “responsabilidad” del gobierno la de velar por la seguridad social de sus ciudadanos.

¹⁷ En el mismo sentido: Aesch. *Pers.*, 349; Soph., *OT.*, 53-7; Arist., *Pol.*, 1274b, 41, 1276b, 1-4.

ciudad allí donde ellos se reunían¹⁸. En este sentido, la ciudad no era pensada como un “otro” opuesto a la sociedad sino como un “nosotros”, tal como ya lo ha señalado Loraux (2007: 251. Cf. Gallego, 2011: 192-198):

“Si *pólis* es el nombre griego de la colectividad política, el sintagma ‘ciudad-estado’ es el modo de traducción para los historiadores. Sintagma delicado: al adjuntar ‘Estado’ a ‘ciudad’ para evitar toda confusión de la *pólis* con la ciudad, que es solamente el centro urbano, el historiador intenta por lo general precisar que la ciudad griega no es un Estado sino una colectividad que se expresa bajo la forma de un nosotros idealmente y – así lo espera – en la realidad (lograda inscripción arcaica que comienza por ‘Nosotros, ciudadanos, hemos decidido...’ ¡cuántas especulaciones tu descubrimiento ha venido a corroborar!). Desearíamos probablemente que el historiador demasiado sereno no fuera tan ingenuo de creer que el agregado de la palabra Estado pueda alguna vez ser un gesto neutro.”

Este “nosotros” construía una “colectividad” que se fundaba en principios igualitarios puesto que se señalaba que sus integrantes formaban parte de lo mismo (Vernant, 1986: 38-53¹⁹). La *pólis* democrática se erigió, entonces, como una colectividad carente de un aparato coercitivo por fuera y separada de la comunidad cívica (Finley, 1986: 32-33; Morris, 1991: 44; Berent, 2000a, 2000b, 2004; 2006; cf. Paiaro, 2011: 232-233). En este sentido, aún reconociendo que la comunidad de ciudadanos podía operar hacia el exterior como un Estado, es decir, frente a extranjeros y esclavos, no operaría con la misma lógica cuando se trataba de las relaciones interciudadanas puesto que en este punto no se establecía ninguna diferenciación (Paiaro, 2011: 232-239).

En función de lo dicho podemos establecer algunas conclusiones sobre el patronazgo en la *pólis* ateniense. La existencia de una distribución desigual de los

¹⁸ *anér* define a un tipo de hombre particular, aquel que es viril, masculino, adulto, capacitado para la guerra y la política, género sobre el que se cerraba y organizaba la *pólis*, es decir, aquellos aptos para ser ciudadanos (*polítes*) y se opone a *ánthropos* que señalaba a quienes constituían la humanidad en un sentido biológico, como especie, políticamente indiferenciada sean griegos o bárbaros, libres o esclavos. Cf. Liddel & Scott (1996), s. v. *anér*; s. v. *ánthropos*; Chantraine (1999), s. v. *anér*; s. v. *ánthropos*.

¹⁹ Para Vernant el igualitarismo que caracteriza a la ciudad se inscribe en la tradición aristocrática que se oponía al poder absoluto de uno solo, como el monarca o el tirano. Sin embargo, y no necesariamente en contradicción con este planteo, puede sostenerse que el fuerte igualitarismo que presenta la ciudad clásica se fundamenta también en su base aldeana y campesina. Cf. Gallego (2009b).

recursos económicos entre los miembros del cuerpo cívico generaba necesariamente una desigualdad social que habilitaba mecanismos de transferencia de recursos que podían ser usufructuados como formas clientelares por los más ricos. Esta situación no desapareció durante la democracia y los ricos pudieron seguir ejerciendo un poder relativo, justamente, por las capacidades que detentaban fruto de sus riquezas. Tanto las prácticas privadas y directas al estilo de Cimón como los mecanismos litúrgicos suponían la existencia de esta desigualdad de base y con la cual la ciudad contaba para su funcionamiento. La prenda de cambio significaba el honor, el prestigio y la estima social que los ricos y aristócratas adquirían a través de estos mecanismos. Pero este funcionamiento denunciaba algo más que una desigualdad no resuelta. Denunciaba también que si la *pólis* se constituía como un “nosotros” entonces la ciudad se encontraba tensionada por una relación que igualaba a sujetos que eran desiguales (Plat., *Rep.*, 558c; Arist., *Pol.* 1301a, 28-31). Ese “nosotros” que construía políticamente la ciudad no operaba por fuera de esta tensión y que el pensamiento griego buscaba exorcizar permanentemente presentando la ciudad como una e indivisa (Loraux, 2008: 62-69). La lógica del patronazgo directo o para con la comunidad se entroncaba con este imaginario puesto que no desechara la desigualdad de origen sino que la amalgamaba con el desarrollo de la ciudad en la que la aristocracia recibía su parte.

Sin embargo, el acontecimiento democrático produjo ciertas modificaciones de peso. Si bien no inhibió las formas de patrocinio que ya existían, ciertamente las tensionó de una manera original. Incrementó el poder y el control colectivo sobre los usos de aquellas riquezas privadas que eran puestas a disposición de la ciudad como forma de garantizar la *cháris* aristocrática. Estas, en última instancia, nunca perdieron su sentido de reciprocidad y prestigio pero, ciertamente, las obligaciones al volverse progresivamente más compulsivas hicieron que sus efectos fueran menos deseables para con aquellos que las desempeñaban. Pero más importante aún, la institución del *misthós*, que se produjo como respuesta competitiva a ese patronazgo particular, permitió un grado de autonomía mayor para los sectores menos favorecidos del *dêmos*. Ciertamente éste usufructuaba los recursos comunitarios de la ciudad, pero estos recursos eran considerados como propios con independencia de aquellos que los proporcionaban. La capacidad efectiva del pueblo para imponer su número en la toma de decisiones implicó entonces una resignificación y una invención de los mecanismos redistributivos de la ciudad. Resignificación en tanto y en cuanto el patrocinio tradicional tuvo que

adecuarse a las exigencias del *dêmos*. Invención en tanto y en cuanto ese mismo *dêmos* consiguió operar por fuera de la lógica del patronazgo. En este sentido, el poder popular no hizo desaparecer el funcionamiento del patronazgo pero sí lo limitó impidiendo a la elite la consolidación de un poder que operase por fuera de los intereses del *dêmos*. De esta manera ser “cliente del Estado” (es decir, de la *pólis* puesto que esta frase no puede tener otro sentido) introduce en la práctica antigua un pensamiento que le es impropio: si la ciudad constituía ese “nosotros” que articulaba a la comunidad política, entonces ser “cliente” de la ciudad significaba ser “cliente” de sí mismo, lo que sería un sinsentido. Por el contrario, allí donde la práctica de una distribución se presentaba bajo una lógica comunitaria ésta era asumida de una forma distinta: o seguía siendo pensada como una práctica privada del patronazgo, como el caso de las liturgias, y cuestionada desde dicha perspectiva, como en el caso de la *misthophoría* y la crítica desarrollada por Tiracleón que asimilaba a los ciudadanos como dependientes de los demagogos; o representaba un elemento del poder sobre el que se garantizaba el dominio del *dêmos*. En cualesquiera de los caso, consideramos un anacronismo hablar de un patronazgo de “Estado”.

Bibliografía

- Alonso, G. V. (2007), “Acerca del clientelismo y la política social: reflexiones en torno al caso argentino.”, *Reforma y democracia. Revista del Centro Latinoamericano de Administración para el Desarrollo (CLAD)*, 37.
- Arnautoglou, I. (1994), “Associations and patronage in Ancient Athens:”, *AncSoc*, 25: 5-17.
- Balme, M. (1984), “Attitudes to work and Leisure in Ancient Greece.”, *G&R*, 31, 2: 140-152;
- Berent, M. (2000a), “Anthropology and the classics: war, violence and the stateless *polis*.”, *The Classical Quarterly*, 50. 1: 257-289.
- Berent, M. (2000b), “Sovereignty: ancient and modern.”, *Polis. The Journal of the Society for Greek Political Thought*, 17, 1-2: 2-34.
- Berent, M. (2004), “In search of the greek State: a rejoinder to M. H. Hansen.”, *Polis. The Journal of the Society for Greek Political Thought*, 21, 1-2: 107-146.
- Berent, M. (2006), “The stateless polis: a reply to critics.”, *Social Evolution & History*, 5, 1: 141-163.
- Bobbio, N., Mateucci, N. & Pasquino, G. (1998), *Dicionário de política*. Vol. I. Universidade de Brasilia.
- Bobbio, N. (1989), *Democracy and dictatorship. The nature and limits of State Power*. University of Minnesota Press. Minneapolis.

Campagno, M.; Gallego, J. & Garcia MacGaw, C. (comps. 2011): *El Estado en el Mediterráneo Antiguo. Egipto, Grecia, Roma*. Miño y Dávila.

Cartledge, P. (1999), "Laying down *polis* laws.", *The Classical Review*, 49, 2: 462-9.

Cartledge, P. (2007), "Democracy, Origins of: Contribution to a Debate.", en Raaflaub, K., Ober, J., Wallace, R. W., (eds.), *Origins of democracy in ancient Greece*, California: 155-169.

Castoriadis, C. (1997), *El avance de la insignificancia*. Bs. As.

Cavallero, P. A. et al. (2003), *PENIA. Los intelectuales de la Grecia Clásica ante el problema de la pobreza*. Bs. As.

Chantraine, P. (1999), *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris.

Dabdab Trabulsi, J. A. (2006), *Participation directe et démocratie grecque. Une histoire exemplaire?*, Besançon.

Davies, J. K. (1971), *Athenian propertied families. 600-300 BC*. Oxford.

Deniaux, E. & Schmitt-Pantel, P. (1987-89), "La relation patron-client en Grèce et à Rome.", *Opus*, 6-8: 147-164;

de Ste. Croix, G. E. M. (1988) *La lucha de clases en el mundo griego antiguo*, Barcelona.

Dillon, M. P. J. (1995), "Payments to the disabled Athens: Social Justice or fear of aristocratic patronage?", en *AncSoc* 26: 25-57.

Domínguez Monedero, A. J. (1995), *La Polis y la expansión colonial griega (Siglos VIII-VI)*. Madrid.

Drummond, A. (1989), "Early Roman *clients*.", en: Wallace-Hadrill, A. (ed.): 89-115.

Eisenstadt, S. & Roniger, L. (1984), *Patrons, clients and friends: interpersonal relations and the structure of trust in society*, Cambridge.

Faraguna, M. (2000), "Individuo, stato e comunità. Studi recenti sulla polis.", *Dike*, 3: 217-229.

Finley, M.I. (1986), *El nacimiento de la política*, Barcelona.

Fouchard, A. (1997), *Aristocratie et démocratie. Idéologies et sociétés en Grèce Ancienne*. París.

Foxhall, L. & Forbes, H. A., "Sitometria: The role of grain as a staple food in Classical Antiquity.", *Chiron*, XII, 1982: 41-90.

Gallant, T.W. (1991), *Risk and survival in ancient Greece. Reconstructing the rural domestic economy*, Cambridge

Gallego, J. (2003), *La democracia en tiempos de tragedia. Asamblea ateniense y subjetividad política*, Buenos Aires.

Gallego, J. (2008), "Control social, participación popular y patronazgo en la Grecia clásica.", *Circe de Clásicos y Modernos*, 12: 187-206.

Gallego, J. (2009a), "El patronazgo rural en la democracia ateniense.", *Studia Historica. Historia Antigua*, 27: 163-75.

Gallego, J. (2009b), *El campesinado en la Grecia Antigua. Una historia de la igualdad*. Eudeba.

Gallego, J. (2011), "La asamblea ateniense y el problema del Estado. Instauración y agotamiento de una subjetividad política.", en Campagno, M.; Gallego, J. & Garcia MacGaw, C. (comps.): 181-222.

García Valdés, M. (1984), *Aristóteles. Constitución de los Atenienses*. Gredos.

Garnsey, P. (1998), *Cities, peasants and food in classical Antiquity. Essays in social and economic history*, Cambridge.

Garnsey, P. & Saller, R.P. (1991), *El imperio romano. Economía, sociedad y cultura*, Barcelona.

Gellner, E. (1985), "Patronos y clientes." en Gellner, E. & Waterbury, J. (eds.): 9-16.

Gellner, E. & Waterbury, J. (eds. 1985), *Patronos y clientes en las sociedades mediterráneas*, Madrid.

Grinin, L. (2004), "Democracy and early State.", *Social Evolution & History*, 3, 2: 93-149.

Gschnitzer, F. (1987), *Historia social de Grecia*. Madrid.

Guntiñas Tuñon, O. (1984), *Pseudo Jenofonte. La República de los Atenienses*. Gredos.

Habermas, J. (1989), *The structural transformation of the public sphere : an inquiry into a category of bourgeois society*. Cambridge.

Hansen, M. H. (2002), "Was the polis a State or a Stateless society?", en Nielsen, T. H. (ed.), *Even more. Studies in the ancient Greek polis*, Stuttgart: 17-47.

Humphreys, S. C. (1977/8), "Public and private interests in classical Athens.", *The Classical Journal*, 73: 97-104.

Jones, A. H. M. (1957), *Athenian democracy*, Oxford.

Jones, N.F. (2004), *Rural Athens under the democracy*, Filadelfia.

Judeich, W. (1931), *Topographie von Athens*. Munich.

Konstan, D. (1985), "The Politics of Aristophanes' Wasps.", *Transactions of the American Philological Association*, 115: 27-46.

Liddel, H. & Scott, R. (1996), *A Greek-English Lexicon*. Oxford.

Loraux, N. (2007), "Notas sobre el Uno, el dos y el múltiple.", en Abensour, M. (ed.), *El espíritu de las leyes salvajes. Pierre Clastres o una nueva antropología política*. Bs. As.

Loraux, N. (2008), *La ciudad dividida. El olvido en la memoria de Atenas*. Akal.

MacDowell, D. M. (1971), *Aristophanes. Wasps*. Oxford.

MacDowell, D. M. (1978), *The law in Classical Athens*. London.

Macía Aparicio, L. M. (2007), *Aristófanes. Comedias*. Gredos. T. II.

Markle, M.M. (1985), "Jury pay and Assembly pay at Athens.", en *Crux: Essays in Greek History presented to G. E. M. de Ste. Croix*, Londres: 265-297.

Marr, J.L. & Rhodes, P.J. (2008), *The Old Oligarch. The Constitution of the Athenians Attributed to Xenophon*. Oxford.

Meier, Ch. (1985), *Introducción a la antropología política de la antigüedad clásica*. México.

Millett, P. (1989), "Patronage and its avoidance in ancient Athens.", en: Wallace-Hadrill, A. (ed.):15-47.

Miyazaki, M. (2007), "Public coercitive power of the greek polis. On recent debate.", *Nulletin of the institute for Mediterranean Studies*, 5: 87-100.

Mondolfo, R. (2009 [1953]), "La valoración el trabajo en la Grecia Antigua hasta Sócrates.", en *idem, La infinitud del espíritu y otros escritos de Córdoba*. UNC, Córdoba: 323-342;

Morris, I. (1991), "The early polis as city and state.", en Rich, J. & Wallace-Hadrill, A. (eds.), *City and country in the ancient world*. Londres: 25-57.

Mossé, C. (1980), *El trabajo en Grecia y Roma*. Akal. Madrid.

Mossé, C. (1994), "Peut-on parler de patronage dans l'Athènes archaïque et classique?", en: Annequin, J. & Garrido-Hory, M. (eds.), *Religion et anthropologie de l'esclavage et des formes de dépendance. XXe Colloque du GIREA, Besançon 4-6 novembre 1993*, Besançon, 29-36.

Mossé, C. (1994/5), "Les relations de «clientèle» dans le fonctionnement de la démocratie athénienne", *Métis*, 9/10, 143-50.

Ober, J. (1989), *Mass and elite in democratic Athens. Rethoric, Ideology and the power to the people*. Princeton.

Osborne, R. (1985), *Demos: The discovery of classical Attika*. Cambridge.

Ostwald, M. (1986), *From popular sovereignty to the sovereignty of law. Law, society, and politics in fifth-century Athens*, Berkeley.

Paiaro, D. (2011), "Las ambigüedades del Estado en la democracia ateniense: entre la libertad y la coacción.", en Campagno, M.; Gallego, J. & Garcia MacGaw, C. (comps.): 223-242.

Plácido, D. (1989), "Nombres de libres que son esclavos ... (Pólux, III, 82).", en *Esclavos y semilibres en la Antigüedad clásica*, Coloquio nº 15 del GIREA., Madrid: 55-79.

Plácido, D. (2008), "Las relaciones clientelares en la evolución de la democracia ateniense.", *Circe de clásicos y modernos*, 12: 225-42.

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

Poulantzas, N. (1978), *L' état, l' pouvoir, le socialisme*. Presses Universitaires de France.

Raaflaub, K. A. (1989), "Contemporary perceptions of democracy in fifth-century Athens.", *Classica et Mediavalia XI*: 33-70.

Rhodes, P. J. (1981), *A commentary on the Aristotelian ATHENAION POLITEIA*, Oxford.

Rhodes, P.J. (1992), "The Athenian revolution.", en Lewis, D. M., Boardman, J., Davies, J. K., & Ostwald, M. (eds.), *The Cambridge Ancient History*, Volume V: 62-95.

Roniger, L. & Günes-Ayata, A. (eds., 1994), *Democracy, clientelism and civil society*. Lynne Rienner Pub.

Saller, R. (1982), *Patronage under the Early Empire*, Cambridge.

Saller, R. (1989), "Patronage and friendship in early Imperial Rome: drawing the distinction.", en: Wallace-Hadrill, A. (ed.): 49-62.

Sancho Rocher, L. (2011), "Comunidad e individuo en la democracia antigua: Garantías del individuo y espacio privado en la democracia ateniense.", en Campagno, M.; Gallego, J. & Garcia MacGaw, C. (comps.): 243-266.

Schmitt-Pantel, P. (1997), *La Cité au banquet. Histoire des repas publics Dans les cités grecques*. École Française de Rome, Palais Farnèse.

Scott, J. C. (1985), "¿Patronazgo o explotación?", en: Gellner, E. & Waterbury, J. (eds.): 35-61.

Silverman, S. (1985), "El patronazgo como mito.", en: Gellner, E. & Waterbury, J. (eds.): 17-33.

Sinclair, R. K. (1999), *Democracia y participación en Atenas*. Madrid.

Starr, C. (1986), *Individual and community. The rise of the polis, 800-500 B.C.*, Nueva York.

Starr, C. (1990), *The birth of Athenian democracy. The assembly in the fifth Century B.C.*, oxford.

Strauss, B. S. (1986), *Athens alter the Peloponnesian War. Class, faction and policy 403-386 BC*. Ithaca, N. York.

Sylvester, C. (1999a), "The Western Idea of Work and Leisure: Traditions, Transformations, and the Future.", en Jackson, E. L. & Burton, T. L., *Leisure Studies: Prospects for the Twenty-First Century*. Venture Pub: 18-23.

Sylvester, C. (1999b), "The classical idea of leisure: Cultural ideal or class prejudice?", *Leisure Sciences*, 21, 1: 3-16;

Todd, S. C. (1990), "'Lady Chatterley's Lover' and the Attic Orators.", *JHS*, 110: 146-173.

Todd, S. C. (1993), *The shape of athenian law*. Oxford.

Vacca, G. (1983), "Forma-estado y forma valor.", en Althusser, L. y otros, *Discutir el Estado*. Folio Ediciones, Argentina: 22-33.

van der Vliet, E. (2005), "Polis. The problema of statehood.", *Social Evolution & History*, 4, 2: 120-150.

van der Vliet, E. (2008), "The early State, the polis and state formation in early Greece.", *Social Evolution & History*, 7, 1: 197-221.

Vernant, J. P. (1986), *Los orígenes del pensamiento griego*. Eudeba.

Vernant, J. P., (2001), *Mito y pensamiento en la Grecia Antigua*. Ariel.

Vommaro, G. & Quirós, J. (2011), "'Usted vino por su propia decisión': repensar el clientelismo en clave etnográfica.", *Desacatos*, 36: 65-84.

Wallace, R.W. (1985), *The Areopagos council to 307 B.C.*, Baltimore.

Wallace-Hadrill, A. (ed. 1989), *Patronage in ancient society*, Londres.

Whitehead, D. (1986), *The demes of Attica. 508/7 – C.A. 250 B.C.. A political and social study*. Princeton.

Wolf, E. R. (1980), "Relaciones de parentesco, de amistad y de patronazgo en las sociedades complejas.", en: AA. VV., *Antropología social de las sociedades complejas*, Madrid.

Wood, E.M. (1988), *Peasant-citizen and slave. The foundations of Athenian democracy*, Verso, Londres.

Wood, E. M. (2000), *Democracia contra capitalismo*. S. XXI.

Zelnick-Abramovitz, R. (2000), "Did patronage exist in classical Athens?", *L'Antiquité Classique*, 69: 65-80.