

## Metáfora esclavista y lucha de clases en Atenas

(s. V-IV a. C.)

Mariano J. Requena (UBA)

marianorequena@gmail.com

Si bien la historiografía ha profundizado, desde mediados del siglo XX, sus críticas a ciertas visiones esquemáticas sobre la operatividad del Modo de Producción Esclavista (MPE) y a las formas que asume la lucha de clases en las sociedades antiguas, la dominancia del esclavismo sigue constituyendo un pilar fundamental a la hora de pensar las relaciones de explotación en el Mundo Antiguo (véase: AA.VV., 1979; Anderson, 1997 [1979]; AA. VV., 1981; AA. VV., 1986; de Ste. Croix, 1988; Plácido, 1997, 2009. Cf. Finley, 1982). Sin embargo, desde nuestra perspectiva las críticas que se han desarrollado, sumadas al crecimiento y auge de los estudios sobre las dimensiones rurales de las sociedades antiguas, ya no permiten sin más suponer semejante dominio (véase: Osborne, 1985; Wood, 1989; Burford, 1993; Hanson, 1995; Jones, 2004; Gallego, 2003a, 2005, 2009). En este sentido, tomando como punto de partida el lazo político que articula a la comunidad cívica, postularemos que la comparación de los libres como esclavos responde a criterios que involucran una tensión de clase en el seno de la comunidad y no tanto a una determinación producto de la dominancia del MPE. En este sentido, más allá de la existencia objetiva de los esclavos, consideramos que dicha perspectiva buscaba impugnar la participación popular en el plano de los derechos políticos, que constituía la clave defensiva de los ciudadanos más pobres frente a los sectores de la elite.

La comparación entre ciertos grupos de la ciudadanía ateniense con los esclavos constituye un fenómeno recurrente en las fuentes. Dicha comparación opera a diferentes niveles e incluye de manera desigual a los distintos agentes que conforman el cuerpo cívico. Por mencionar algunos ejemplos conocidos, la esclavitud se asocia con las actividades *banaúsicas*<sup>1</sup>, también –aunque de forma menos explícita– a las actividades de los labradores<sup>2</sup>, o bien quedan excluidos de la ciudad sin especificar si esta pérdida de derechos implica (o no) la esclavitud<sup>3</sup>. Asimismo, los *thêtes*<sup>4</sup> (cf. Plácido, 1989: 65-66) o el *dêmos* (en el sentido restringido del ‘pueblo llano’) también quedan identificados con la esclavitud<sup>5</sup>.

Según Kyratas (2002), en un artículo dedicado a explicar la ausencia de un concepto de “explotación” entre los griegos, dicha ausencia se debió a que las relaciones económicas se

---

1 Arist., *Pol.*, 1260a, 39-41, 1278a, 6-13; Plat., *Leyes*, VIII, 848a.

2 Arist., *Pol.*, 1330a, 25-26, Jen., *Mem.*, II, 8, 3-4; *Ec.*, I, 16-17.

3 Arist., *Pol.*, 1328b, 38-41; Plat., *Rep.*, II, 370b-d, III, 394e, VI, 500d; *Leyes*, VIII, 846a, 847b-c.

4 Pólux, *Onomastikon*, III, 82-83.

5 Ps. Jen., *Rep. At.*, 1, 8-10; *Hel.*, II, 48.



presentaban como relaciones de dominación, como relaciones políticas, producto a la dispersión de la relación amo/esclavo. Por su parte, Scheidel (2002), en un estudio comparativo entre el mundo antiguo y el sur esclavista norteamericano, señalaba como observación general que la presencia masiva de esclavos impedía conceptualizar separadamente la apropiación del trabajo del trabajador mismo. De modo que los libres que tenían que trabajar (v.g. asalariados) eran fácilmente homologados a condiciones de esclavitud. Plácido (2009) señalaba que el carácter determinante del MPE se verificaba en el hecho de que el trabajador –libre desde el punto de vista jurídico– se considera servil porque la naturaleza del trabajo esclavo, imponía sus condiciones sobre cualesquiera de las formas en que se establecían las relaciones entre el explotador y el explotado, y que sólo la época de plena democracia pudo garantizar la libertad del que trabajaba debido a que liberaba al ciudadano del trabajo servil. Las conclusiones de estas posturas resumen correctamente la resolución del problema desde la perspectiva esclavista. En tanto que dominante, el MPE se expresa y revalida en una ideología general que atribuye la condición de esclavo a todo aquel que deba trabajar para vivir. Sin embargo, cabe notar la tensión que se produce entre las condiciones de trabajo de los libres potencialmente asimilados a los esclavos y la situación provocada por la organización *democrática* que libera al ciudadano que trabajo de una condición de dependencia. Ficción política, se podría señalar, puesto que la libertad no se corroboraba en el plano productivo puesto que ésta sólo se verificaría en la “explotación esclavista”<sup>6</sup>. Sin embargo, consideramos que la exclusión producida por la democracia no debería tomarse como meramente episódica, ni tampoco debería ser pensada como una situación ficcional como si la política velase una realidad *más real* que la perteneciente al plano socio-económico (cf. Loraux, 2008: 55-56)<sup>7</sup>. En este sentido es importante ubicar la libertad que produjo la democracia ateniense para pensar las tensiones en el interior del cuerpo cívico (y en consecuencia la comparación de los libres como esclavos).

La teoría del MPE supone que la libertad y la democracia ateniense constituyeron el envés producido por el desarrollo del esclavismo, dos cuestiones que no necesariamente van de la mano puesto que si bien la libertad fue una característica de toda *pólis*, la *demokratía* no lo fue. Por consiguiente, aún si se acepta que el criterio de libertad fue producto de la afirmación positiva de una comunidad cívica cuya contrapartida era la existencia de una masa *no-libre*, excluida y dominada (Raaflaub, 2004: 28-29), que no necesariamente remite a situaciones de esclavitud tal como pudieron ser los casos de los hilotas espartanos o los *penéstai* de Tesalia (Finley, 2000: 127), la forma de organización que implicaba la democracia constituyó el régimen de una *politeía* específica. De modo que si bien la democracia hará gala de su libertad, ésta última no conformaba

---

<sup>6</sup> Es razonable suponer que lo que subyace en estas visiones se corresponde con la idea de que la “verdadera” libertad solo es posible para aquellos que no sufren situaciones de dependencia o explotación y, por lo tanto, que disfrutaban de la libertad proporcionada por el trabajo esclavo. Entre otras razones, porque los ciudadanos pobres estarían sujetos a formas de explotación pero que no involucrarían formas coactivas o extraeconómicas (cf. Plácido, 1989: 66). Este sentido se corresponde con los criterios establecidos por Aristóteles para quien todo aquel que trabaja para otro no puede ser libre (Aristot. *Pol.* 1337b, 17-21; *Ret.* 1367a, 32) y se encuadra con su concepción de *oikos completo* (*oikia teleios*) que implica la presencia de la familia y de esclavos, y que garantiza no solo la autarquía sino también las condiciones para una vida virtuosa. Cf. Nagle, 2006: 76-102.

<sup>7</sup> En este sentido, el artículo de Kyratas presenta cierto anacronismo puesto que no hay razón para exigir que los griegos hayan tenido un concepto de “explotación” en el sentido que nosotros le atribuimos. En sí mismo, el anacronismo no es reprochable (véase Loraux, 2008: 201-217), aunque sí lo es el hecho de considerar esta ausencia como un “límite”: “The way in which surplus-production is extracted in the ancient Greek World from unfree labourers did not only mystify aspects of the economy by subordinating them to politics; it obscured important aspects of politics as well.”(Kyratas, 2002: 154).

—en principio— una característica particular de la primera (Raaflaub, 2004: 203-205). De todas formas, las nociones de libertad y esclavitud se vuelven absolutas solo en Atenas donde no existirán formas de dependencia diferentes a la esclavitud (Austin & Vidal-Naquet, 1986: 95). Scheidel (2002: 182) señalará que no bastaba la presencia de los esclavos para que éstos pudieran circular como una metáfora aplicada a los libres, sino que la ausencia de formas serviles intermedias constituía, también, una condición necesaria.

Volvemos, entonces, al punto singular de ruptura, de innovación, que implicó la organización de la *pólis* ateniense, aquella que Plácido señalaba como el punto en que la democracia “liberaba al ciudadano del trabajo servil”. En efecto, la ausencia de estratos intermedios se debió al hecho de que en Atenas, luego de las reformas de Solón, los miembros de la comunidad adquirieron la ciudadanía y, por consiguiente, derechos políticos que imposibilitaban su caída en formas de dependencia servil o esclavitud. Este punto ha sido llamado por Finley (1982: 109. Cf. Mossé, 1982: 53-55) una “condición negativa” que el autor veía como condición para el advenimiento de una sociedad esclavista. Sin embargo, Wood (1989; 2002; cf. Finley, 1986<sup>a</sup>: 114; Garnsey, 1998: 91-94) ha discutido esta línea de interpretación llevando sus conclusiones a remarcar el carácter excepcional de la situación del campesinado ateniense, que afectaría también a los ciudadanos cuentapropistas y asalariados urbanos. El planteo de la autora permite señalar lo que las reformas de Solón tenían de particular en el contexto de sociedades precapitalistas. Es decir, en el marco de sociedades donde el acceso y la posesión/propiedad de los recursos (que permiten la producción y reproducción de la vida material de los sujetos que constituyen la comunidad) se establecían como una relación orgánica con el medio natural, donde la posibilidad de existencia de formas de explotación suponían la presencia de mecanismos coactivos (extraeconómicos) que separasen y desarticulasen a los productores directos con dichas condiciones de apropiación<sup>8</sup>. Las formas de dependencia extraeconómicas instituían desigualdades jurídico-políticas que rearticulaban el vínculo entre el productor directo y los recursos, mediatizados por los mecanismos de poder permitiendo la apropiación del *surplus* por los sectores dominante. Al liberarse de los dispositivos que instituían su dependencia y al quedar incluidos en la esfera de la comunidad como ciudadanos plenos, el campesinado ateniense eliminó el monopolio coactivo de los sectores aristocráticos, además que se aseguraba una participación en el acceso y distribución de los recursos de la comunidad<sup>9</sup>. Esto no significaba que las desigualdades sociales desaparecieran de la ciudad puesto que las diferencias de escala en la posesión de la tierra y otros medios de producción de la comunidad generaban condiciones desiguales de riqueza. En este sentido, la democracia liberaba al ciudadano del trabajo *jurídicamente servil* pero no del trabajo en general, puesto que vastos sectores de la ciudadanía debían de trabajar para sí o para terceros para reproducir su vida material. Pero lo importante sigue siendo que, en las condiciones de la *pólis* ateniense, la igualdad y libertad alcanzada por los campesinos configuró un entramado de poder novedoso, siendo la democracia la forma organizativa del régimen que garantizaba la participación política de todos aquellos que pertenecieran a la comunidad, más allá de su ocupación y de su riqueza (cf. Wood, 1989, 2002). Por consiguiente, si la posibilidad de comparar a libres con esclavos suponía la inexistencia de estratos

---

<sup>8</sup> Sobre la diferencia entre *explotación económica* y *explotación extraeconómica* véase: Marx, 2002: 1005-1007 y 2005: 433-479.

<sup>9</sup> La relación con los recursos de la ciudad está garantizada por la pertenencia al núcleo comunal. Esto no significa negar la existencia de la propiedad privada frente al principio comunal. Propiedad privada y propiedad comunal pueden ser categorías puestas en tensión pero no necesariamente antagónicas ni excluyentes. Cf. Gallego, 2009: 82.

intermedios, esto se debía a la libertad que campesinos y pobres atenienses gozaron, producto de los derechos políticos conquistados, y no tanto al desarrollo del esclavismo.

Sin embargo, el desarrollo del poder democrático supuso una tensión permanente que dividía a la comunidad política entre aquellos a los que las condiciones de pertenencia garantizaban una situación no-dependiente, frente a aquellos que buscaban restaurar condiciones de explotación más tradicionales (Rancière, 2007: 20-21; Cf. Loraux, 2008). Será en este contexto de conflicto y tensión abierto por la emancipación campesina y la lógica democrática que las nociones de libertad y esclavitud se desarrollan en el pensamiento ateniense, puesto que éstas circulan de modo diferencial de acuerdo al grado de tensión que habita a la ciudad y, por consiguiente, a los grupos y facciones que están en disputa. Si el lenguaje y la ideología no han de ser meros reflejos superestructurales, se hace necesario señalar que tanto los conceptos como el pensamiento están atravesados por las relaciones de fuerza que organizan el espacio social donde operan los sujetos y que son consustanciales a la propia práctica conflictiva de aquel espacio en el que se mueven (Eagleton, 1997: 243-274). Por consiguiente, los términos de relevancia *doûlos/eleuthería* tienen que ser puestos en cruce con la conflictividad dominante que tenía por eje las condiciones de emancipación política, es decir democrática, que constituía la excepción propia que realizaba la *pólis* ateniense. Según Raaflaub (2004: 211-212) mientras el régimen ateniense fue entendido como el gobierno de *todo* el cuerpo cívico, esclavitud (*douleía*) y libertad (*eleuthería*) servían simplemente para distinguir un régimen tiránico de aquellos que no lo eran. Sin embargo, con el advenimiento de la “democracia radical” producto de las reformas de Efiltes y Pericles, *demokratía* se convirtió en una noción excluyente y negativa, particularmente para ciertos sectores de la élite, que expresaba el poder (*krátos*) de facto, la imposición y el dominio del *dêmos*, entendido como los sectores bajos, el pueblo llano, los pobres, etc. De manera que con la emergencia de la oposición política entre demócratas y oligarcas, *douleía* y *eleuthería* se convirtieron en términos de referencia donde los *oligoí* se sentían dominados por el *dêmos*, mientras que el *dêmos* temía por ser esclavizado por los *oligoí*<sup>10</sup>. De modo singular, la libertad quedó principalmente asociada a la democracia y, por tanto, al gobierno de las masas, por lo que los grupos antidemocráticos tuvieron que desafiar y construir una noción propia.

Según Aristóteles<sup>11</sup> el fundamento básico del sistema democrático es la libertad que consiste en gobernar por turnos generando la posibilidad de participar del gobierno de modo irrestricto<sup>12</sup>; donde los ricos se encontraban en situación de “inferioridad” frente a las masas (que empero –cabe aclarar– son igualmente libres por cuanto participan igual que el resto de sus conciudadanos)<sup>13</sup>;

---

<sup>10</sup> Para el “Viejo Oligarca”, el dominio de los ricos implica necesariamente la esclavización del *dêmos* (Ps. Jen., *Rep. At.*, 1, 9). Para Isócrates (*Areopagítico*, 7, 32) de gobernarse la *pólis* según su “constitución ancestral” el pueblo estaría sujeto a relaciones de dependencia similares a las existentes antes de las reformas de Solón. Tanto Andócides (*Sobre su regreso*, 2, 27) como Jenofonte (*Hel.*, II, 2, 14-16) señalan la situación de esclavitud que se cernía sobre el *dêmos* tras el fin de la democracia.

<sup>11</sup> *Pol.* 1317b, 1-17. cf. 1310a, 25.

<sup>12</sup> Al menos en la asamblea y los tribunales. La participación en determinadas magistraturas estuvo limitada para ciertos sectores, particularmente los *thêtes*. Pero esto no tiene que dar a entender que los cargos directivos o ejecutivos, que mayormente estaban a cargo de los miembros acaudalados de la ciudad, se corresponden con el verdadero ejercicio del gobierno. Por el contrario, son los órganos populares en donde se ejercita realmente la soberanía. Cf. Finley, 1986b: 95-128; Gallego, 2003b: 195-207

libertad que implicaba *tò zên hos bouletaí tis*<sup>14</sup> (vivir la vida como se quiere) que se presenta como antítesis de la esclavitud, pero que no tiene una connotación socioeconómica sino política puesto que lo que la define es la posibilidad de participar del gobierno de la ciudad. Y este sentido, el “vivir como se quiere” era criticado por el pensamiento oligárquico por constituir un *exceso anárquico*, derivación del poder democrático a todo el conjunto social<sup>15</sup>. Pero este desenfreno que la libertad democrática habilitaba en teoría, conducía a su opuesto la ciudad tiránica, haciendo de los libres nuevamente esclavos<sup>16</sup>. Exceso del exceso, la libertad del *dêmos* era presentada por la mentalidad aristocrática como un pavor que borraba las fronteras sociales organizadas por la *pólis*, de modo que todo el mundo terminaba siendo esclavo porque la democracia hacía participar del poder a los “esclavos” (figurados, el *dêmos*, y reales, en tanto son usufructuarios de los beneficios de la *eleuthería*). Para peor, el pueblo al rehuir de la dominación abrazaba una forma de “libertad” que invertiría los roles haciendo mandar a los que deberían obedecer. Loraux (2007: 205-207) ha llamado a esta operación la “democracia desequilibrada en pensamiento”, frase que permite describir la perspectiva oligárquica del pensamiento despertado por la libertad ateniense. Y era este desequilibrio imaginario, despertado por una comunidad política que trataba a campesinos y artesanos como libres, el que posibilitará que la noción de esclavitud pueda expandirse hasta englobar a todos aquellos que debían trabajar para vivir. Puesto que, precisamente, para los oponentes de la democracia la *eleuthería* no podía ser sino restrictiva y excluyente; limitada, que se diferenciara del poder del *dêmos*, a fin de cuentas, que se opusiera a él. La perspectiva oligárquica, entonces, hará hincapié en las cualidades personales del ciudadano de modo que no alcanzara con ser libre para participar en la *politeía* sino que había que ser *verdaderamente libre*, en todo aspecto. De modo que las constricciones del trabajo, la necesidad de trabajar para vivir, la ausencia de ocio (*skholé*) para dedicarse a la virtud<sup>17</sup> (Cf. Hansen, 2010: p. 8), pero también la falta de autocontrol, de medida, de un dominio racional sobre las pasiones y los deseos<sup>18</sup> (Cf. Hansen, 2010: 7-8), constituían trabas a la verdadera libertad y por tanto no se corresponderían con los criterios necesarios para el gobierno de la ciudad. Son características de esclavo, impropias de los libres. Solo aquellos con riqueza y prestigio suficiente, propios de los grupos aristocráticos y de las clases acomodadas, podían pretender alcanzar semejante ideal (Fouchard, 1997: 121-126). En sentido estricto, todos estos valores ya estaban presentes desde el arcaísmo y constituían parte del arsenal ideológico de los grupos aristocráticos. De modo que los oligarcas no reactivaron un concepto

---

<sup>13</sup> La democracia como el gobierno de los pobres sobre los ricos aparece también en Plat., *Rep.*, VIII, 557a; Arist., *Pol.*, III, 1279b, 17-19; Jen., *Rep. At.*, 1. 2, 4.

<sup>14</sup> Cf. Aristot., *Pol.* 1310a, 31; 1316b, 23. Plat., *Rep.*, 557b; 560e; 572e. Isóc., *Aeropagítico*, 20; *Panatenáico*, 131.

<sup>15</sup> Ps. Jen. *Rep. At.*, 1.10-12, donde se queja del libertinaje (*akolasía*) que impera en la ciudad, donde incluso se le ha otorgado libertad de palabra a esclavos y metecos (cf. Demóstenes, IX, 3). Plat., *Rep.* 557b-558c, donde se describe la licencia (*exousía*) que habita la ciudad democrática que habilita la participación de cualquiera y que impide un gobierno estable y virtuoso; 559d-563e, donde caracteriza al hombre democrático como un sujeto desenfrenado por los excesos de la libertad, a la vez que establece que la democracia hace del principio de la libertad un exceso de modo que el meteco es igual al ciudadano y los esclavos no son menos libres que sus amos.

<sup>16</sup> Plat., *Rep.*, 569c.

<sup>17</sup> Plat. *Teeteto*. 172c-d, 175E. Arist. *Et. Nic.* 1177b1-26, *Ret.* 1367a30-33, *Pol.* 1337b5-17.

<sup>18</sup> Plat. *Fedón*. 115a, *Teeteto*, 172c, *Fedro*, 256b, *Definiciones*. 412d, 415a; Jen. *Mem.* I. 2,5.

arcaico de libertad política sino que desarrollaron una comprensión más acabada de las implicancias de dichos valores en su propia idea de libertad (Raaflaub, 2004: 243-247)<sup>19</sup>.

Concentrémonos, entonces, en un aspecto crucial para la metáfora esclavista que tiene como eje la necesidad trabajar para vivir y que constituye un valor excluyente de la libertad (y de la *pólis*) en su sentido oligárquico. Como ha señalado Wood (1989: 134) la *pólis* ateniense pone en tensión la calificación estamental de la necesidad de reproducir la vida material al emancipar a los campesinos de la coacción extraeconómica, de modo que la libertad se caracterizaría para algunos como *poder trabajar sin que esto implique una dominación*, mientras que para otros la libertad se caracterizaría *por no tener necesidad alguna de trabajar*. Diferencia importante puesto que la condición ciudadana que garantizaba el poder democrático no eliminaba la necesidad de tener que garantizarse la vida a través del trabajo (dado que la *isonomía* no estableció una paridad en la apropiación de los recursos de la ciudad) sino que impedía que terceros se apropiasen, mediante mecanismos coercitivos, del trabajo de otros (lo que no es una diferencia menor para una sociedad precapitalista<sup>20</sup>). Es necesario hacer hincapié en esta diferenciación, puesto que desde las visiones que sostienen la dominancia del MPE, se generaliza muy rápidamente la idea de una valorización negativa del trabajo como una ideología dominante, y no como un producto ideológico de una facción particular que está en disputa permanente por el control de la ciudad. En primer lugar, huelga decir que no será hasta la época moderna, en la cual el trabajo alcanzará una conceptualización *abstracta* producto de su transformación en “mercancía”, de modo que ninguna sociedad precapitalista posee una noción *pura* de trabajo, una noción clara de *trabajo* en un sentido *abstracto*, por lo que dicha ausencia no puede tomarse como indicador propio ni como un límite de la sociedad antigua (Marx, 2004: 73-74; Rubin, 1974: 185-213). Y, en segundo lugar, tampoco es cierto que solamente exista una visión *única y general* sobre el trabajo en la sociedad antigua (es decir, aquella referida al trabajo como práctica negativa que usualmente se atribuye a la influencia esclavista). Además, es fundamental recordar que las fuentes principales que expresan dicho desdén (por ejemplo, Platón, Jenofonte, Aristóteles) corresponden a autores que formaban parte de la élite y que, por lo tanto, su mirada estaba condicionada por su posición de clase, lo que no significa necesariamente una expresión ideológica dominante en la sociedad. En este sentido son numerosos los autores que han recabado en la existencia de una mirada positiva sobre el trabajo que, pese a sus diferencias de enfoque, permiten matizar la influencia que la existencia de los esclavos pudo haber tenido en la comprensión del fenómeno. Y lo que es más importante nos permiten pensar en una tensión que ubica la valoración del trabajo en el conflicto existente en la ciudad como una disputa ideológico-política por establecer quienes podían y/o debían conformar el cuerpo cívico y por tanto regir los designios de la *pólis* (Cf. Mondolfo, 2009 [1953]: 323-342; Balme, 1984: 140-152; Descat, 1986; 1999; Wood, 1989: 137-150; Sylvester, 1999<sup>a</sup>: 18-23; 1999<sup>b</sup>: 3-16; Vernant, 2001: 242-280).

---

<sup>19</sup> Según el autor parte de esos valores son también consustanciales a la idea de libertad cívica, y por consiguiente del *dêmos*, de modo que en cierto aspecto lo que sucede es una “aristocratización” del *dêmos* (Raaflaub, 2004: 246). Cf. Wood, 1989: 134-137, para quien el concepto de libertad en sentido aristocrático es un derivado de la libertad democrática.

<sup>20</sup> Recuérdense las palabras de Marx (1977 [1875]: 10-11) donde se utiliza el término esclavo en un sentido metafórico para señalar el carácter político de la relación de propiedad en tanto que ésta mediatiza las relaciones entre los productores y apropiadores. Pero, justamente, la *pólis* ateniense al mantener como miembros plenos y, por consiguiente, garantizar a todos el usufructo de los bienes que pertenecen a la comunidad, independientemente de las desigualdades que dicha apropiación generaba, limitaba las posibilidades de explotación que los miembros más desfavorecidos de la comunidad pudieron sufrir a manos de los más ricos.

En este sentido es relevante distinguir entre el sentido de pena y esfuerzo que caracterizan las visiones sobre el trabajo (*i.e.* *pónos*) de las visiones denigrantes y descalificadoras del trabajo en general (aunque sean los artesanos [*banausoí*] y “asalariados” [*thêtes*] quienes se lleven la peor parte, no así los labradores [*georgoí*]). La caracterización de la labor agrícola como penosa y sufrida no excluye una valoración positiva de la misma. El caso de Hesíodo en *Los trabajos y los días* es buen ejemplo de la dualidad que implica para la vida del labrador una vida signada por el *pónos*. Así, mientras el mito de las edades expresa el deseo de una vida libre de fatigas (sólo en la Edad de Oro, antes de la aparición de la agricultura como trabajo, fue la tierra generosa con sus dones<sup>21</sup>) se impone la realidad y el reconocimiento de la necesidad material<sup>22</sup>. Y, pese a todo, el trabajo (en rigor, la labor agrícola) es apreciado y reconocido<sup>23</sup>. Eurípides, no parece afirmar otra cosa cuando señala en palabras del labrador (*autourgós*): “Que ningún ocioso (*argòs*), por más que tenga siempre a los dioses en su boca, pueda reunir su sustento sin esfuerzo (*pónou*)”<sup>24</sup>. Ciertamente la agricultura es un caso especial puesto se enmarca en un contexto religioso que valoriza la *areté* del labrador, en tanto que no adopta la forma de una acción humana sobre la naturaleza para adaptarla a fines exclusivamente humanos (Vernant, 2001: 260-261. Cf. Gallego, 2009: 108-119; 234). Sin embargo, durante el siglo IV a. C. se verá la erosión paulatina de este privilegio donde las tareas agrícolas podrán ser vistas también como actividades de carácter servil, puestas en el mismo rango. Erosión que consideramos debe pensarse como una reflexión clasista que diferencia entre aquellos que deben trabajar efectivamente sus campos y aquellos que siendo propietarios los hacen trabajar por terceros (cf. Vernant, 2001: 261-262 y n. 45; Johnstone, 1994; Fouchard, 1993).

Algo similar sucede con el trabajo artesanal. Si bien las actividades *banausicas* se llevan la mayor parte de las críticas, pueden pensarse otras valoraciones. Principales figuras de estas actividades, Prometeo y Hefesto son divinidades que jerarquizan y dan origen a las tareas manuales. Esquilo escribirá elogio al Titán que proporcionará las artes técnicas a los hombres<sup>25</sup> (Cf. Vernant, 2001: 250-252) y Sófocles, en *Antígona*, celebrará entre todas las cualidades humanas su habilidad para ingeniar técnicas<sup>26</sup>. Protágoras utiliza su mito frente a Sócrates para explicar como es que la *areté politiké* es un atributo en propiedad de todos los hombres y no un bien particular de unos pocos<sup>27</sup> (Véase de Ste. Croix, 1988: 323 con fuentes, donde se da cuenta del orgullo que sentían trabajadores y artesanos por sus tareas). A diferencia de la agricultura el trabajo del artesano pertenece a un dominio en el que, sin dejar de ser natural, ya se ejerce un pensamiento positivo. En este sentido la indagación aristocrática será más dura con las profesiones artesanales donde la diferencia entre la *prâxis* y la *poíesis* marcan los límites de la actividad y ubican a los artesanos en la esfera de los sujetos serviles. Todo objeto fabricado se encuentra en función de una *chrêsis*

---

21 vv. 90, 110-125.

22 vv. 42-44; 289-292.

23 vv. 298 y ss; 303-306; 308 y ss; 311; 397.

24 *Electra* vv.80-81.

25 *Prometeo encadenado*, vv. 440-506.

26 *sofón ti tò mechanóev téchnas*, v. 365.

27 Plat., *Prot.*, 320d-325a.

(demanda, necesidad) que define en cada obra su *eídos*, su forma, de modo que la perfección del objeto consiste en la capacidad de adaptarse a la necesidad en consideración de la cual ha sido producido. El artesano está obligado a ceñirse lo más posible a esa demanda y, por tanto, al usuario, al consumidor, verdadero conocedor del *eídos*. Pero si los objetos fabricados se le presentan al artesano como una “naturaleza” ajena a él, el artesano juega entonces solo un papel mediador, instrumental, *poiético*, puesto que es una producción cuyo resultado difiere de su actividad. Y que se encuentra en oposición a la *práxis*, que es acción, cuya finalidad es ella misma. El vínculo del artesano es exterior a su objeto y está subordinado a la *chreía* del usurario/consumidor, como una relación de dependencia (Vernant, 2001: 271-274). Si bien Aristóteles<sup>28</sup> establece que el esclavo es un instrumento de la *praxis* y no de la *poíesis*, esto no parece detenerlo en comparar al artesano con los esclavos producto del hecho de que ambos realizan “servicios necesarios” (*tanankaia chrésimon*) para terceros<sup>29</sup>. Como concluye Mossé (1980: 67-68):

no es el trabajo en sí lo que crea el sentimiento de desprecio, sino la relación de dependencia que se establece entre el artesano y el usuario del producto fabricado. (...) entre el artesano que vende los productos que él mismo ha trabajado y el obrero que alquila su fuerza de trabajo, no hay para los antiguos una auténtica diferencia. Ambos trabajan para satisfacer las necesidades de otro, y no las propias. Para subsistir, dependen de otra persona.

Cabe preguntarse, al igual que lo hace la propia Mossé (1980: 65), entonces, si esta no es más que una postura de una minoría “intelectual” imbuida de prejuicios aristocráticos. Pero a diferencia de la conclusión de la autora, nosotros sostenemos que sí (cf. Balme, 1984: 150), siempre y cuando no se entienda minoría “intelectual” en un sentido escolástico, como un conjunto de pensadores prejuiciosos, sino que se entienda como la expresión de una posición de clase que buscaba discutir y combatir la posición hegemónica del *dêmos*. No es un exceso en la interpretación, cuando se describe la composición de la ciudadanía ateniense en ella aparecen enumerados artesanos, asalariados y labradores<sup>30</sup> (cf. Mansouri, 2010: 121-124). De ser cierto que la actitud de desdén hacia las actividades productivas fuese un criterio compartido por la mayoría de las masas que gobernaban la ciudad, habría que concluir que los miembros del *dêmos* tenían una muy baja consideración de ellos mismos (Wood, 1989: 139). En consecuencia, es posible postular que este tipo de perspectivas que hacen del trabajo un fenómeno ominoso y del ocio un valor trascendente para la participación política tenían como objetivo disputar con el *dêmos* su posición de fuerza en relación a la participación en el gobierno de la ciudad. Y no puede ser casualidad que en la *utopías* filosóficas se excluya del gobierno a aquellos que debían trabajar para vivir y que configuraban la mayoría de la ciudadanía<sup>31</sup>.

---

28 *Pol.* 1254a, 1-16.

29 cf. *Pol.* 1260a, 34-1260b, 2; 1278a, 6-13.

30 *Jen. Mem.*, III. 7,5-6; *Plat. Prot.*, 319c-d.

31 Aristóteles, *Pol.* 1328b-1329a, donde ni comerciantes, ni artesanos, ni labradores han de tener una participación política en la ciudad. Sobre la *utopía* de Hipodamo de Mileto, quien divide a la ciudad en artesanos, granjeros y militares (todos con derechos políticos), Aristóteles dirá que dado que ni los artesanos ni los granjeros pueden portar armas “llegan a ser casi esclavos de los poseedores de armas”, cf. Aristóteles, *Pol.* 1267b-1268b. Platón, también excluye a los trabajadores de su régimen ideal. *Rep.* 370b-d, 394e; *Leyes*, 846a, 847b-c.

En síntesis y para concluir, creemos que no es necesario aplicar a una determinación basada en el MPE para dar cuenta de esta situación. Ciertamente la existencia de los esclavos es un elemento necesario, en tanto que su presencia ofrece al imaginario aristocrático el modelo de pensamiento para disputar políticamente con el *dêmos* el control de la ciudad. Pero esta traslación no depende tanto de las condiciones dominantes de un MPE sino más bien de la originalidad histórica con que se desempeña la *pólis* ateniense. En este sentido, fue la emancipación campesina, y con ellos del resto de los ciudadanos que no gozaban de la riqueza y del prestigio aristocrático, la que permitió el punto de partida para la consolidación y radicalización de un régimen político que, en condiciones precapitalistas, posibilitó un grado de igualdad y libertad inusitadas. Las condiciones de lucha política que instaura la ciudad, dividida e inestable por su propia configuración, permiten pensar mejor la problemática, superando las limitaciones de un modelo general que reduce el conjunto a la dominancia de la relación esclavista.

### **Bibliografía citada**

- AA. VV. (1979) *Formas de explotación del trabajo y relaciones sociales en la Antigüedad Clásica*. Madrid: Akal.
- AA. VV. (1981) *El marxismo y los estudios clásicos*. Madrid: Akal.
- AA. VV. (1986) *El modo de producción esclavista*. Madrid: Akal.
- Anderson, P. (1997 [1979]) *Transiciones de la antigüedad al feudalismo*. México: Siglo XXI.
- Austin, M. & Vidal-Naquet, P. (1986) *Economía y sociedad en la antigua Grecia*. Barcelona: Paidós.
- Balme, M. (1984) "Attitudes to work and Leisure in Ancient Greece", *Greece & Rome*, vol. 31, n. 2, pp. 140-152.
- Burford, A. (1993) *Land and labor in the Greek world*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Descat, R. (1986) *L'acte et l'effort: Une idéologie du travail en Grèce ancienne (8ème-5ème siècle av. J.-C.)*. París: Les Belles Lettres.
- (1999) "La représentation du travail dans la société grecque", en: Annequin, J., Geny, É. & Smadja, É. (Eds.) *Le travail. Recherches historiques. Table Ronde Internationale. Besançon, 14-15 novembre 1997*. Besançon: Université de Franche-Comté. pp. 9-23.
- de Ste. Croix, G. (1988) *La lucha de clases en el Mundo Griego Antiguo*. Barcelona: Crítica.
- Finley, M. (1982) *Esclavitud antigua e ideología moderna*. Barcelona: Crítica.
- (1986a) *La economía de la antigüedad*. México: FCE.
- (1986b) *El nacimiento de la política*. Barcelona: Crítica.
- (2000) *La Grecia antigua*. Barcelona: Crítica.
- Fouchard, A. (1993) "Le statut des agriculteurs dans la cité grecque idéale au IVe siècle avant J.-C.", *Revue des Études Grecques*, 106, 504-05, pp. 61-81.
- (1997) *Aristocratie et démocratie. Idéologies et sociétés en Grèce Ancienne*. Besançon: Annales littéraires de l'Université de Franche-Comté.
- Gallego, J. (2003a) *El mundo rural en la Grecia Antigua*. Madrid: Akal.
- (2003b) *La democracia en tiempos de tragedia. Asamblea ateniense y subjetividad política*. Buenos Aires: Miño y Dávila.

- (2005) *Campeños en la ciudad. Bases agrarias de la pólis griega y la infantería hoplita*. Buenos Aires: Ed. Del Signo.
- (2009) *El campesinado en la Grecia Antigua. Una historia de la igualdad*. Buenos Aires: EUDEBA.
- Garnsey, P. (1998) *Cities, peasants and food in classical Antiquity. Essays in social and economic history*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hansen, M. (2010) “Democratic Freedom and the Concept of Freedom in Plato and Aristotle”, *Greek, Roman, and Byzantine Studies*, n. 50, pp. 1–27.
- Hanson, V. (1995) *The other Greeks. The family farm and the agrarian roots of western civilization*. Nueva York: The Free Press.
- Johnstone, S. (1994) “Virtuous toil, vicious work: Xenophon on aristocratic style”, *Classical Philology*, 89, pp. 219-240.
- Jones, N. (2004) *Rural Athens under the democracy*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Kyrtatas, D. (2002) “Domination and exploitation”, en: Cartledge, P., Cohen E. & Foxhall, L., *Money, labour and land*. Routledge, pp. 140-155.
- Loraux, N. (2007) *Nacido de la tierra. Mito y política en Atenas*. Buenos Aires: Cuenco de Plata.
- (2008) *La guerra civil en Atenas. La política entre la sombra y la utopía*. Madrid: Akal.
- Mactoux, M-M. (1980) *Douleia. Esclavage et pratiques discursives dans l’Athènes Classique*. París: Univ. de Besançon.
- Mansouri, S. (2010) *La démocratie athénienne, une affaire d’oisifs? Travail et participation politique au IVe siècle avant J.-C.* Bélgica: André Versaille.
- Marx, K. (1977 [1875]) *Crítica al programa de Gotha*. Progreso. Moscú.
- (2002) *El capital*, T. III. México: Siglo XXI.
- (2004) *El Capital*, T. I., vol. 1. Buenos Aires: Siglo XXI.
- (2005) *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política, (Grundrisse) 1857-1858*. México: Siglo XXI.
- Mondolfo, R. (2009 [1953]) “La valoración del trabajo en la Grecia Antigua hasta Sócrates”, en: *La infinitud del espíritu y otros escritos de Córdoba*. Córdoba: UNC.
- Mossé, C. (1980) *El trabajo en Grecia y Roma*. Madrid: Akal.
- (1982) “Quelques réflexions sur “La condition négative” de l’apparition d’une société esclavagiste, et sur l’ambiguïté du statut servile”, *Opus*, 1, 1, pp. 53-55.
- Nagle, B. (2006) *The household as the foundation of aristotle’s polis*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Osborne, R (1985) *Demos: The discovery of classical Attika*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Plácido, D. (1989) “Nombres de libres que son esclavos... (Pólux, III, 82)”, en: *Esclavos y semilibres en la Antigüedad clásica*, Coloquio n° 15 del GIREA, Madrid, pp. 55-79.
- (1997) *La sociedad ateniense. La evolución social en Atenas durante la guerra del Peloponeso*. Barcelona: Crítica.
- (2009) “Los modos de producción y las transformaciones del mundo clásico”, *Anales de Historia Antigua, Medieval y Moderna*, Vol. 41, pp. 9-19.
- Raaflaub, K. (2004) *The Discovery of freedom in Ancient Greece*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Rancière, J. (2007) *El desacuerdo. Política y filosofía*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Rubin, I. (1974) *Ensayo sobre la teoría marxista del valor*. Buenos Aires: Cuadernos de Pasado y Presente, 53.

Sheidel, W. (2002) "The hireling and the slave. A transatlantic perspective", en: Cartledge, P., Cohen E. & Foxhall, L., *Money, labour and land*. Routledge, pp. 175-184.

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

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

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

Wood, E. (1989) *Peasant-citizen and slave. The foundations of Athenian democracy*. Londres: Verso.

----- (2002) "Landlords and Peasants, Master and Slaves: Class Relations in Greek and Roman Antiquity", *Historical Materialism*, vol. 10, n. 3, pp. 17-69.

## Comentarios

*Carlos García Mac Gaw*: Muchas gracias por la presentación, en realidad, esta exposición es mucho más concreta que la anterior en cuanto al enfoque. Me parece que, de todas maneras, resulta obvio que está fuertemente conectada, aunque desde una perspectiva inversa: acá el análisis es cuál es el papel de la democracia, por ende de la política, en relación con las relaciones sociales de producción. El análisis de Mariano creo que apunta a ver cómo los aspectos políticos están mediando las representaciones ideológicas. Yo concuerdo con la visión crítica de la posición de Domingo Plácido, justamente invertir el planteo, es decir, Atenas en el siglo IV y V es un preciso y excelente ejemplo para ver cómo la política acciona sobre las relaciones sociales de producción. Por eso, el propio Marx dijo que, en el mundo antiguo, la política es dominante. En todo caso, de acuerdo con la interpretación de Meiksins Wood (1988), la cual comparto, esto supone analizar cómo se articulan las relaciones entre los agentes económicos, básicamente los productores directos y los medios de producción mediatizados por la dominancia política. En este sentido, diríamos mediatizados por el papel que cumple la comunidad expresada como democracia en un contexto histórico particular. No tiene por qué ser igual en otras *poleis*. Pero éste es el ejemplo más claro para analizar estos elementos.

Yo solamente voy a decir dos cosas: una, hay un aspecto que me parece muy interesante en De Ste. Croix, que está expresado como una nota marginal en el desarrollo de su famoso libro sobre la lucha de clases en el mundo griego antiguo, que es el lugar que tiene como representación ideológica la esclavitud en el mundo griego. Yo lo extendería al mundo antiguo, y al romano también. Es decir, el trabajo esclavo aparece como el fundamento para la representación de lo que es la condición del trabajo y la posición del que trabaja manualmente para las clases dominantes, pero también buena parte de los libres. Vos señalaste con claridad que, especialmente en el siglo V, de la época de Pericles en adelante, aparece muy delimitado, o hay una intención de hacerlo, el concepto de *eleutheria* frente al de *douleria*. Esto tiene que ver con el conflicto político y me parece que la reflexión de De Ste Croix va en ése sentido. Pero considero que tiene mucha proyección la idea de que, en el mundo antiguo, todo trabajo manual es reducido a trabajo servil. Incluso, eso contradictoriamente es, a veces, reafirmado por los pobres libres, porque es la manera de poder separarse como grupo de los esclavos, que aparecen como el último escalón de la sociedad, un grupo que está por fuera de la comunidad. Entonces esto viene a reforzar su lugar de pertenencia, aunque en última instancia, termina siendo paradójico, porque ellos, como trabajadores manuales, se ven a sí mismos puestos en la condición de esclavos. Esto no va en contra de la idea (porque

aparte las representaciones son polisémicas siempre, tienen diferentes sentidos y connotaciones en relación con quién las exprese y desde dónde se expresen) de que los grupos más bajos tienen diferentes representaciones de la acción de trabajar y del trabajo como abstracción, que es positiva frente a las que tienen las clases aristocráticas.

Acá viene lo segundo, hay un libro del cual no me acuerdo el autor, que trata básicamente sobre el lugar de la técnica y las actividades que tienen un carácter técnico, que están en manos de especialistas en Roma, y las representaciones que estos propios grupos hacen por fuera de lo que serían las representaciones aristocráticas. Uno lo primero que podría pensar es que, para ver cómo los romanos veían el lugar de los artesanos, puede leer el libro sobre los oficios de Cicerón, justamente ése no es el lugar más adecuado para ver cómo los artesanos se veían a sí mismos. Y este autor trabaja con un montón de fuentes, que nosotros llamaríamos fuentes alternativas, tales como las representaciones iconográficas, la epigrafía mortuoria, las lápidas, etc., donde aparecen incluso representaciones de las artes y los oficios, por eso, él trata de interpretar cuál es el alcance, que estimativamente estos mismos grupos hacían, que era positivo en evidencia sobre sus trabajos. Es cierto desde el mundo romano, pero esto puede llevar a ver cómo la metodología del análisis que el autor hace sobre estos textos e iconografía podría ayudar al desarrollo del trabajo específicamente enfocado con estos criterios.

Esto es lo que tengo para decir. Después, me parece que la idea que sostiene el trabajo es operativa y buena en su totalidad.

*Carlos Astarita:* Me pareció muy interesante. Creo que habría que insistir mucho en los problemas de trabajo concreto y no trabajo concreto. Traigo a colación un estudio que vos hiciste y he recogido llamado “El estatus de los labradores en el pensamiento aristocrático ateniense en el siglo IV a.C” (Requena, 2009), porque es muy interesante lo que está acá planteado. Donde citás a Sócrates<sup>32</sup> quien dice: “En primer lugar, (...) la tierra produce para quienes la trabajan los productos con los que viven los hombres y les concede además cuanto les permite vivir regaladamente. En segundo lugar, les facilita también cuanto engalana los altares (...). En tercer lugar, produce o alimenta numerosos manjares, ya que la cría del ganado está ligada a la agricultura...” Produce la tierra: ¿dónde está el trabajo concreto acá? Y vos, cuando analizás el problema, decís claramente: “La Tierra en tanto sujeto produce, concede, facilita sus bienes en abundancia y los pone a disposición del hombre para que se sirva de ellos.” (*Ibid.*) En el transcurso de ese análisis volvés a citar a Sócrates: “Yo pensaba Critóbulo que tú sabías que los dioses tienen en sus manos soberanas tanto las labores agrícolas como las de la guerra...”<sup>33</sup>. De nuevo: es la tierra (aquí deificada) la que produce, no se da el trabajo concreto, no se observa el trabajo del campesino. Considero muy importante estudiar o pensar el problema del trabajo del artesano, al que recién hacía referencia Carlos García, donde hay un problema de técnica, de especialización. Yo recuerdo que Plutarco dice que ninguna persona de buena condición quisiera ser como Fidias<sup>34</sup>, tener un trabajo mecánico, pero reconoce al trabajo mecánico. Hay un reconocimiento que, en el caso del campesinado, no está

---

32 Jenofonte, *Económico* 5. 2-3.

33 Jen, *Ec.*, 5. 19.

34 Plutarco, *Pericles*, 2. 1.

según se ve en los diferentes autores. Esta contraposición me parece extraordinariamente vital para el caso que vos estás elaborando, ya que en un lado -y saco lo que vos mismo habías planteado con anterioridad- no hay un reconocimiento del trabajo concreto y en otro sí. Es evidente en Fidias la presencia del carácter teleológico del trabajo. Por eso, digo que esto se relaciona con el problema del valor, del mercado, de la forma de producción de valores de uso, que son apreciadas o no, es decir, se vincula con una enorme cantidad de cuestiones que nos vuelven a replantear la centralidad del problema del trabajo históricamente situado, es decir, cuándo aparece el trabajo concreto y el momento en que surge el trabajo abstracto, etc.

*Carlos García Mac Gaw:* Yo opinaría algo ligeramente diferente a lo señalado por Carlos Astarita ya que no haría tan radical la separación entre la representación del trabajo campesino como una no-representación prácticamente. Ese planteo resulta un poco extremo. Creo que la diferencia tiene que ver con que, al estar mediado el trabajo por la presencia de la tierra, hay una valoración distinta de la labor. Probablemente, ésta no se consideraría manual, en el sentido en que se consideraría el trabajo artesanal, porque tiene una carga de valor que no tiene ningún otro trabajo de este tipo. La idea de que existe una transformación, que se opera sobre la tierra ya está en Hesíodo, por eso me parece que el enfoque que vos estás haciendo es un poco extremo. Por supuesto, lo que sí diría es que la idea de la representación que se hacen tanto griegos y romanos y, probablemente en la época medieval también, sobre el trabajo en la tierra es distinta a los otros, porque es propio de un virtuoso el trabajo en ella. Todavía, en la Roma del siglo I, se apelaba al criterio de los viejos buenos aristócratas, que araban la tierra con sus propias manos. Más allá de que esto es una imagen y de que es probable que ningún aristócrata lo hubiera hecho nunca, había una apelación a eso. Porque la consideración sobre ese trabajo tendría, con probabilidad, una valoración distinta sobre otros trabajos, que sí podrían haber sido considerados inferiores o propios de personas inferiores, tales como los artesanos, los esclavos, etc. Por supuesto, los esclavos no son virtuosos por trabajar la tierra ni tampoco la de otros. Ahí creo que habría que hacer un matiz.

*Octavio Colombo:* Una cosa muy breve... No querría terciar en el intercambio, porque la verdad es que no lo tengo claro, pero sí juzgo importante desde otra óptica lo que está enfatizando Carlos Astarita. Independientemente del registro en el cual ustedes están teniendo el intercambio, sí me parece vital el hecho de la relativa indeterminación de la productividad del trabajo agrícola como un problema importante para comprender el problema de la reproducción social; es decir, el hecho de que iguales cuotas de trabajo tienen un resultado más previsible en las artesanías o manufacturas que en la agricultura, justamente por el peso de las variaciones climáticas y de otras cuestiones de los aspectos de ese tipo. Considero que eso probablemente enfatice el rol menos determinante del trabajo humano en unas actividades antes que en la otra, aun cuando eso no explique por ahí la negación completa de la actividad como tal. Desde el punto de vista de la distribución del trabajo social y de los mecanismos de reproducción social a partir de la distribución del trabajo, el hecho de que el trabajo mayoritario (que es el agrícola) tenga resultados relativamente impredecibles en términos de su productividad, me parece que sí es un problema fundamental para comprender la reproducción social en general y el problema que estábamos hablando acá, de cómo funciona el valor, los mercados, la circulación, etc. etc. Esa es una cosa que enfatizó Vilar en un artículo sobre la desigualdad de las cosechas en sociedades precapitalistas

(Vilar, 1983), donde él decía justamente que lo más relevante no era el hecho de que los rendimientos fueran bajos, sino que eran muy fluctuantes y eso tenía una importancia mayor desde el punto de vista del análisis de la dinámica social, que el hecho de que la productividad fuera baja en comparación con la productividad moderna.

Más puntualmente con respecto a lo de Mariano [Requena], vos mencionaste y enfatizaste el hecho de que -si yo no entendí mal- los pobres libres serían justamente libres y, en este sentido, se diferenciarían los esclavos, pero que, como las reformas de Solón solamente habrían anulado los mecanismos de coerción extraeconómica y, a la vez, no produjeron un reparto igualitario de los medios de producción, muchas veces estos pobres libres trabajan la tierra de otros. Entonces, lo que yo te quería preguntar es, más allá de la discusión sobre el peso relativo que podría tener la agricultura, ¿qué opinás vos de los mecanismos de explotación, que podrían existir en un contexto, en el cual se daría esta peculiaridad de los derechos políticos del conjunto de los libres, ricos o pobres?

*Mariano Requena:* Bien, para empezar con la pregunta de Octavio, la verdad es que yo le he dado, hasta ahora, bastantes vueltas a la cuestión sin encontrar una solución, si se quiere, satisfactoria, al menos para mí. Si pudiera retomar la cuestión planteada anteriormente acerca de cómo pensar el mercado, acá estaríamos en lo mismo, es decir, cómo pensar una relación de explotación económica no mediada por la institución mercantil dominante en el capitalismo, porque cuando nos referimos a ese concepto estamos pensando en, básicamente, la diferencia de valor entre la fuerza de trabajo y lo que ella rinde, que el mercado articula. La explotación precapitalista, o las formas de explotación en sociedades precapitalistas, por lo general vienen atadas a mecanismos coercitivos y, por lo tanto, a diferencias estamentales, jurídicas, políticas al menos, de modo que se visualizan las relaciones de explotación cuando uno se encuentra justamente ante esa diferencia. Uno no siempre tiene el dato específico de cuánto tiempo se tiene al trabajador, cómo se lo usa o qué hace, pero en tanto que se presenta una diferencia estamental da cuenta de la explotación. De Ste Croix, vos lo citaste Carlos [García Mac Gaw], cuando da su definición de clase, dice: “Una *clase*... es la expresión social colectiva del hecho de la explotación, la manera en que se encarna la explotación en una estructura social.” (De Ste Croix, 1988: 60) Entonces, sinceramente, en esos términos, a mí se me hace muy difícil de ver. Incluso cuando uno tiende a ver la literatura sobre el tema es muy gracioso, porque por lo general los estudios marxistas -o pretendidamente marxistas- acerca de qué son las clases sociales, cómo surgen, como se desarrollan, etc. arrancan, por lo general, del feudalismo para adelante. Entonces uno va a leer los trabajos de Erik Olin Wright (1994) o Therborn (1998), de los sociólogos que analizan en abstracto qué son las clases, los debates de clase, etc.; y la Antigüedad nunca aparece y, si lo hace, la resumen muy fácilmente en la discusión de libres-esclavos y ahí se acabó todo. En los trabajos propios del área (estoy pensando en esas compilaciones de Akal sobre el marxismo y los estudios clásicos (AA.VV., 1977. 1978. 1979. 1981)), puede decirse que la discusión quedó, en los '60 o '70, en el debate de “clase-estamental” o “clase-orden” o en estos cruces entre una situación económica de distribución desigual del recurso, mediatizada por una condición estamental, jurídica relativa. De todas maneras, lo que serían los grupos libres o la ciudadanía ateniense, los sectores más pobres no queda claro en ese punto cuál es el origen de su pobreza: si es simplemente una distribución desigual o qué se hace con esa distribución y desigualdad, cómo opera en la práctica. Entonces, en ese sentido, mi respuesta es casi una no respuesta porque, hasta ahora en mi búsqueda, no encontré alguien o algo, en lo cual uno

pueda pensar beneficios o ganancias distribuidas de forma diferente en función de un punto de partida similar. Hago un cierre con esto: en última instancia, lo único que yo encontré, que podría ir para ese lado, es un trabajo de este marxista analítico Roemer (1982), que habla de condiciones de explotación precapitalistas, pero básicamente hace una especie de modelo teórico neoclásico, en función de una especie de modo de producción mercantil simple, que yo tampoco sé hasta qué punto es operativo, porque aparte él habla de intercambios de crédito o cosas por el estilo, que difícilmente puedan ser corroboradas en el marco de la ciudad antigua.

*Octavio Colombo:* Sí, si hay una respuesta, seguro que no se le ocurrió a Roemer... Pero ¿vos sí considerás que estos pobres libres, a los que se les aplica ideológicamente la categoría de esclavos, están en relaciones de subordinación, es decir, no son sólo pobres en el sentido de que tienen recursos pero son independientes, sino que trabajan para otros efectivamente?

*Mariano Requena:* Ahí yo haría dos salvedades. Por un lado creo que sí, la condición de pobre hay que ver también quién lo dice, a quién se la aplica y en qué contexto, pero el pobre puede implicar alguien que no tiene nada y trabaja efectivamente para otro, como aquel que trabaja para sí mismo, pero tiene la necesidad de trabajar, es decir, de realizar una tarea que reproduzca su vida material. A diferencia del aristócrata, o por lo menos del aristócrata modelo, que tendría justamente el trabajo servil para eso y él estaría haciendo otra cosa. Creo que esas dos realidades sí se dan. De hecho, uno podría enumerar acá una serie de cuestiones desde el punto de vista de cierta evidencia de la existencia de arriendos, hasta la evidencia objetiva de trabajo asalariado, por llamarlo de alguna manera. Incluso los atenienses tienen como una especie de sitio llamado *Kolonòs místhios* –o simplemente *místhotérion*–, en el cual aquellos ciudadanos pobres que necesitaban alguna “changa” se concentraban y eran seleccionados para realizar las tareas. Ese tipo de trabajo está. Por otro lado, no se puede perder de vista que hay, tiene que haber (salvo que uno piense el trabajo asalariado en otras condiciones en este tipo de ciudades donde no hay una transferencia de valor), qué pasa con ese trabajo que se realiza, ¿se paga por su valor? ¿El trabajador se lleva lo que efectivamente hace? ¿Cómo pensar esa relación? Porque si uno lo piensa desde su presente, claramente hay una relación de explotación potencial, al menos.

Por otro lado, lo que a mí sí me interesa rescatar, retomando esto último, es el carácter democrático de la ciudad ateniense porque, aun existiendo ese tipo de mecanismos que reproducirían la diferenciación social, justamente el pueblo soberano en la asamblea mayoritaria son estas personas (los “pobres”). De esto se quejan los grupos aristocráticos y, de hecho, es lo que ellos buscaron torcer, al menos en dos oportunidades, y no lo pudieron hacer. Después se acomodaron, a mi juicio, más o menos como hoy los mismos golpistas de ayer se acomodan a las condiciones de democracia liberal en que vivimos. No sé si los compañeros de Brasil van a entender la comparación, pero personajes como Mariano Grondona, que apoyó cuanto golpe militar hubo, ahora es uno de los paladines de la democracia burguesa. Entonces...

*Carlos Astarita:* Hasta ahí nomás...

*Mariano Requena:* Bueno... pero más o menos nadie va a decir “yo quiero un gobierno de este tipo”. Entonces el pensamiento reaccionario, conservador u oligárquico del siglo IV -Platón, en algún sentido Aristóteles, etc.- se matiza, se lava digamos, porque después de la victoria y del desastre de la tiranía de los treinta en el 404 estas facciones no pueden salir a decir “queremos la oligarquía”. Entonces, matizan sus posiciones y tienden a elaboraciones donde la democracia pierde el *krátos*, es decir, el uso de *politeía*, el uso de otros términos como retornar a la “constitución ancestral”, de insistir en la *pólis*... justamente para no mencionar el *krátos* para, de alguna forma, erosionar el poder del *dêmos*.

Entonces, yo creo que esas dos cuestiones tienen que estar conjugadas, es decir, por un lado efectivamente algo pasa a nivel económico (dejando de lado esta discusión de si la economía es tal o cuál lugar...), pero insisto en el papel político que estos sujetos tienen y en el lugar en que esto los ubica. Para mí, la idea de que la esclavitud al ser generalizada asume un carácter modélico del esclavo como relación de dominación, me parece que no alcanza y ésta era la perspectiva de mi escrito, a diferencia de lo que dice De Ste Croix, acerca de la ideología en el mundo antiguo. Sobre todo dados los actores que están trabajando, dado que tampoco se lo puede pensar como una reflexión puramente analítica o filosófica. Si bien hay una larga tradición, que dice que Platón se dedicó a otra cosa y no hizo política, el público, las personas a las que estos pensadores se dirigían, quienes formaban, incluso ellos mismos, tampoco son inocentes desde el punto de vista del juego político de la *pólis*. Entonces, creo que deben pensarse estas palabras, incluso en un contenido más performativo, más como una pretensión de hacer, en lugar de describir. De ahí, que mi insistencia estaba puesta justamente en la lucha política. Cuando Aristóteles plantea, por ejemplo, que según su deseo los labradores tienen que ser los esclavos<sup>35</sup> no hay una mera pretensión futura, me parece que hay una línea “de combate” ahí jugando. De este modo, la comparación no es simplemente que el trabajo agrícola, como está en manos de los esclavos, se puede ver una dimensión negativa y, por lo tanto, todo aquel que trabaja la tierra cae bajo la misma categorización. Me parece que hay una pretensión de decir: los que trabajan la tierra y viven trabajando la tierra no son como nosotros, no pueden gobernar, ni ser el poder de la ciudad... por eso, son esclavos y porque lo son, no pueden estar ahí.

Para retomar las cuestiones sobre el “trabajo concreto”, me parece que la tierra sí tiene una doble dimensión, particularmente esto que dice Carlos García. Incluso, se puede retomar con lo que vos citabas de mí, de Jenofonte, porque el valor religioso de la tierra, a diferencia del trabajo artesanal, tiene otro peso. El trabajo artesanal se inscribe, esto lo dice Vernant (2001), casi de entrada como una mirada positiva del hombre trabajando sobre la naturaleza y no de la naturaleza trabajando sobre el hombre, que sería el caso de la tierra. Por esa doble dimensión, se entendería que sea más aletargada una percepción del “trabajo concreto” en la tierra; tendría más razón de ser por esta dimensión religiosa, en la cual la tarea se inscribe.

*Carlos García Mac Gaw:* Gracias Mariano. Si no hay más intervenciones pasaríamos a la tercera comunicación.

---

35 *Pol.*, 1330a, 25-25.