

XI Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia. Departamento de Historia. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Tucumán, San Miguel de Tucumán, 2007.

Patronazgo y clientelismo en la Atenas democrática.

Gallego, Julián (UBA / CONICET).

Cita:

Gallego, Julián (UBA / CONICET). (2007). *Patronazgo y clientelismo en la Atenas democrática. XI Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia. Departamento de Historia. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Tucumán, San Miguel de Tucumán.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-108/128>

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.

**XI JORNADAS INTERESCUELAS/DEPARTAMENTOS DE HISTORIA
(Tucumán, 19 al 22 de septiembre de 2007)**

Título: “Patronazgo y clientelismo en la Atenas democrática”

Mesa Temática Abierta (N° 16): ELITES, DINÁMICAS ESTATALES Y FORMAS DE SUBORDINACIÓN EN EL MEDITERRÁNEO ANTIGUO

Institución: Universidad de Buenos Aires - Facultad de Filosofía y Letras - Programa de Estudios sobre las Formas de Sociedad y las Configuraciones Estatales de la Antigüedad

Autor: Julián Gallego (Profesor Adjunto - Investigador Adjunto del CONICET)

Dirección: Instituto de Historia Antigua y Medieval - 25 de mayo 217 - Piso 1°

(011) 4343-1196 int. 129 - antymed@filo.uba.ar

PATRONAZGO Y CLIENTELISMO EN LA ATENAS DEMOCRÁTICA

El presente artículo se propone analizar las relaciones de patronazgo y la consecuente articulación de clientelas sociales y políticas en la sociedad ateniense entre los siglos VI y IV a.C. En el punto de partida de este trabajo se encuentran dos libros previos publicados con los títulos de *La democracia en tiempos de tragedia*, en el que se dedica un capítulo al análisis del surgimiento de la democracia y las transformaciones en las formas de construcción del liderazgo, y de *Campesinos en la ciudad*, en el que se dedica un capítulo al estudio de los labradores atenienses conforme se producían las mutaciones políticas inherentes al desarrollo del derecho de ciudadanía que culminarían con el acontecimiento de la democracia. En una reunión científica celebrada recientemente se ha presentado una primera parte de esta investigación, abordando sobre todo las posturas historiográficas en torno de los problemas que el título de este texto evoca¹. Nuestra intención es continuar con esta indagación a partir del siguiente recorrido: en primer lugar, se discutirá la pertinencia del uso de las categorías de patronazgo, clientelismo y las diversas cuestiones que deben considerarse en función de su aplicación al análisis de la Atenas clásica; en segundo lugar, se buscará identificar en cierta evidencia literaria la existencia de vínculos que puedan ser analizados con los conceptos aludidos, trazando en función de esto un recorrido a través de los distintos períodos jalonados por las mutaciones políticas e institucionales instrumentadas por las reformas de Solón seguidas por la tiranía de Pisístrato, las reformas de Clístenes y, por último, las reformas de Efiltes continuadas por Pericles; en tercer lugar, se argumentará que a lo largo de este proceso se produce una serie de transformaciones que afecta, por un lado, a la relación entre los aristócratas

¹ GALLEGO (2003), 65-94, (2005a), 89-132, y (en prensa), respectivamente. Muchos argumentos y apoyos documentales y bibliográficos para lo que aquí decimos se hallan desarrollados en profundidad en estos trabajos.

y los campesinos que podían constituir su clientela y, por el otro, al rol desempeñado por el estado en la organización de redes de distribución de riqueza dirigida sobre todo a las masas urbanas, o a ser disfrutada en el ámbito urbano. Todo esto haría perder peso a las formas tradicionales de vinculación entre la elite rural y los labradores en el balance sociopolítico global, formas que, de todos modos, podrían haber seguido teniendo un rol de relevancia dentro del marco de los demos rurales, aunque impregnadas ahora por la importancia de la competencia por el liderazgo en el marco de las instituciones centrales de la democracia ateniense.

La primera cuestión que hemos de abordar concierne a la posibilidad de aplicar los conceptos de patronazgo y clientelismo en el estudio de la sociedad ateniense. En los análisis disponibles ambas categorías resultan generalmente complementarias, a veces intercambiables, según se haga hincapié en el rol de la elite o en el rol de los subordinados. Ahora bien, ¿resulta pertinente el uso de esta terminología, según el conocimiento que tenemos de la sociedad ateniense y sus transformaciones desde el último siglo de la era arcaica hasta los inicios del período helenístico? En general, los historiadores no han cuestionado su utilización; en todo caso, el debate se ha centrado en las situaciones que podrían explicarse con tales nociones. Pero, ¿bajo qué términos se define la relación que las ideas de patronazgo y clientelismo denotan? En busca de definiciones válidas, varios autores han recurrido a la compilación de Gellner y Waterbury (1985)², en especial la introducción del propio Gellner (1985) y el artículo aportado por Scott (1985). El primero precisa el patronazgo del siguiente modo:

“El patronazgo es asimétrico, implica desigualdad de poder; tiende a formar un sistema amplio; a extenderse en el tiempo, o por lo menos a no limitarse a una transacción única y aislada; a poseer un ethos particular; y, aunque no siempre sea ilegal o inmoral, a situarse al margen de la moral formal oficialmente proclamada por la sociedad en cuestión. En alguna medida, este conjunto de rasgos puede estar presente casi en cualquier sitio, o por lo menos es bastante común. Lo que constituye una sociedad de patronazgo no es la simple presencia de este síndrome, sino su posición prominente o dominante, en detrimento de otros principios de organización social” (Gellner [1985]: 13).

Para Scott el problema consiste en la precisión con que se usan las categorías en cuestión de modo de poder distinguir las relaciones susceptibles de ser analizadas a partir de ellas respecto de aquellas en las que sería apropiado utilizar otro tipo de conceptualizaciones:

“... Es importante tener en cuenta que la expresión «relación patrono-cliente» se utiliza a veces indiscriminadamente para referirse a *cualquier* relación de dependencia personal, sin considerar que para los clientes puede constituir una

² Cf. e.g. las bibliografías de FINLEY (1986), MILLETT (1989) y JONES (2004).

relación de explotación. Lo más correcto... sería evitar los términos valorativos «patrono» y «cliente», y hablar más bien de relaciones de dependencia personal entre miembros de distintas clases. A partir de ahí, la cuestión de saber su grado de equidad o de explotación se convierte en un tema de análisis empírico, y deja de ser un prejuicio encubierto” (Scott [1985]: 57-58).

Si se concede la pertinencia de estas precisiones y se las acepta como válidas para abordar ciertas formas de dependencia personal en la antigua Atenas, nuestro siguiente paso debe ser el análisis de este escenario. Puesto que el patronazgo es un vínculo que usualmente se desarrolla en sociedades con una fuerte presencia campesina, aunque con una diferenciación social que supone la existencia de una elite, resulta conveniente que comencemos por ver qué venía ocurriendo con el campesinado en las postrimerías de la primera situación en la que es posible suponer una mutación en el carácter de los lazos interpersonales. Según se desprende del texto atribuido a Aristóteles (*Constitución de Atenas*, 4.2), los labradores acomodados se habían insertado en la ciudadanía ateniense en el último tercio del siglo VII, gracias a su papel como hoplitas. Dejando de lado ahora la cuestión del desarrollo de la falange, importa destacar que el nuevo estatuto político de los granjeros no fue una donación gratuita de la elite eupátrida sino, seguramente, el resultado de la presión que esta clase comenzó a realizar en pos de cambiar su condición sociopolítica, o incluso como forma de conservar su situación de libertad, cualquiera fuese el sentido de esta idea en el contexto del arcaísmo³. La confirmación de la condición ciudadana para el campesinado en general, y para el grupo acomodado en particular, se produjo con las reformas de Solón: desde entonces no sólo los labradores hoplitas tendrían derechos políticos sino también aquellos (*hektémoroi* o *pelátai*) que habían sido liberados de la dependencia personal después de la anulación de las deudas. Si bien es verdad que la organización censitaria soloniana mostraría la existencia de diferencias dentro de lo que globalmente podemos denominar los labradores, resulta asimismo cierto que la Atenas del siglo VI se asentaría en una presencia fuerte del campesinado en el núcleo mismo del estado: los agricultores hoplitas enrolados en el grupo de los *zeugítai* ejerciendo ciertos cargos electivos; los labriegos pobres registrados como *thêtes* interviniendo en los tribunales, eligiendo a los magistrados y controlándolos. La participación campesina no debió ser insignificante a partir de esta etapa, habida cuenta de los resortes de poder que quedaban en sus manos. Pero la aristocracia iba a seguir operando como elite dirigente, pugnando por el poder y distribuyendo recursos a partir de vínculos de patronazgo que le permitirían controlar a buena parte de los labradores⁴.

³ Sobre el campesinado, FOUCHARD (1997), 77-88; sobre la idea de libertad, RAAFLAUB (2004), 23-45.

⁴ En consonancia con esta descripción, EDWARDS (2004), 70-71, reconoce la posibilidad –históricamente anterior– del patronazgo como una de las razones de los aristócratas para intervenir como árbitros en conflictos como

Según Aristóteles (*Política*, 1292b 25-34; 1318b 6-17)⁵, este funcionamiento político se encuadraría en un tipo de democracia en el que los agricultores solían concurrir lo necesario a las reuniones de la asamblea o directamente no frecuentarlas, dejando los asuntos del estado en manos de la aristocracia⁶. Esta idealización de los valores agrarios adquiere así la forma de una opción política presentada como la más moderada de todas, pues el campesinado, por hallarse ocupado con sus labores de cultivo, deja los asuntos públicos en manos de las clases superiores. Se trata de una visión que desdeña la inserción real de los labradores en las instancias institucionales, presentándolos como ciudadanos pasivos. Aristóteles, ciertamente, prefería ver a los labriegos alejados de las actividades políticas. Pero, como ya veremos, tras las reformas de Clístenes los campesinos empezaron a actuar y a tener incidencia real y efectiva en los asuntos públicos a partir del nuevo rol de los demos en la vida política. El rol de los campesinos atenienses resulta, pues, un elemento fundamental para comprender los desarrollos del siglo VI a.C. En este sentido, examinando los problemas de la autoridad y el patronazgo, Finley (1986: 66-68) apuntaba que tras las reformas de Solón las disputas por el poder entre las principales familias aristocráticas se concentraron en los demos rurales, vecindarios en los que terratenientes y campesinos poseían sus fincas ancestrales y donde los líderes promovían sus carreras políticas desplegando su riqueza en función de un patronazgo local. En efecto, si bien el régimen político instaurado por Solón había delimitado el derecho de ciudadanía de modo de constituir un cuerpo cívico que incluyera a grupos hasta entonces relegados, esto no inhibió un proceso de confluencia entre la elite y la plebe rural que, sin llegar a ser lo que Aristóteles pretendía, nos situaría ante la posibilidad del patronazgo como un noción que puede ser útil para entender ciertos aspectos del mundo rural ateniense⁷. En este sentido, el hecho de que las carreras políticas de los aristócratas se promovieran en las comunidades aldeanas es un dato relevante, porque la búsqueda del apoyo político del campesinado remitiría al peso que éste podía estar adquiriendo, lo cual se asociaría, por otra parte, con el desarrollo de formas de clientelismo basadas en vínculos propios de las sociedades agrarias.

Las medidas de Pisístrato buscarían restringir o poner fin a este modelo. En función de esto, instituyó préstamos para los campesinos, posiblemente como seguro de subsistencia en épocas de crisis agraria buscando desalentar las relaciones entre patronos y clientes, y jueces de los demos, con el propósito de controlar las situaciones allí mismo quebrando así el poder

el protagonizado por Hesíodo y Perses, según los *Trabajos y días*. El autor habla de una red de patronazgo que no se daría de manera individual, entre un patrono y un cliente, sino de manera institucionalizada, a través del ágora y las prácticas judiciales que tenían lugar allí. Cf. sin embargo, MILLETT (1989), 16-20.

⁵ Para las referencias bibliográficas y un análisis más completo del problema, cf. GALLEGO (2005b).

⁶ MANVILLE (1990), 145-46, 152 n. 76; RUZÉ (1997), 350-58; cf. OSTWALD (1969), 156; STARR (1990), 7-10.

⁷ Ver WOOD (1988), 98-101.

jurisdiccional de la aristocracia (Aristóteles, *Constitución de Atenas*, 16.2-5)⁸. Generalmente, se ha interpretado que eran préstamos estatales, en tanto que el tirano era el estado. No obstante, el pasaje podría hacer pensar que los préstamos los hacía el propio Pisístrato adelantando a los pobres medios de trabajo para que pudieran sustentarse con el cultivo de la tierra. A raíz de esto se llevaría la décima parte del producto, una renta que le permitiría compartir con los labriegos los derechos concretos sobre la tierra, amasando una gran fortuna. En este sentido, es interesante constatar que en la *Constitución de Atenas* (27.3) se afirma que Cimón tenía la riqueza de un tirano, comparación que aparece explícitamente señalada en un fragmento de la *Filípica* de Teopompo (*apud* Ateneo, 12.532 f-533 a = *FGrHist* 115, F 135):

“... Pisístrato usaba los placeres moderadamente (*metríos*): no establecía guardián (*phýlakas*) ni en sus fincas (*en toís khoríois*) ni en sus jardines (*en toís képois*)..., sino que el que quería entraba para disfrutar y tomar lo que le hiciera falta, lo mismo que más tarde haría también Cimón imitándolo”.

Podría pensarse que Pisístrato tal vez estuviera actuando como una suerte de gran patrono que habría desalojado a otros terratenientes de ese rol. Y tal vez los jueces de los demos, aunque la organización dependiera del estado, tuvieran por función el control de este sistema, pues “él mismo salía muchas veces al campo para examinar y apaciguar a los contendientes, para que no desatendiesen los trabajos por bajar a la ciudad” (Aristóteles, *Constitución de Atenas*, 16.5). Resulta sintomático que en el mismo texto (14.3; 16.2-3) el autor no se prive de alabar a Pisístrato al indicar que gobernaba moderadamente (*metríos*), más cívica que tiránicamente (*mállon politikós è tyrannikós*), y que los labradores, al estar ocupados en el campo, dejaban a los políticos el manejo de los asuntos públicos. También es interesante constatar la típica muletilla aristotélica sobre la situación campesina así como un lenguaje totalmente semejante al utilizado en la *Política* para hablar de las mismas cuestiones.

Pero si como algunos autores creen, la intervención de Pisístrato apuntó a desarticular el entramado de relaciones clientelísticas, mucho más aún lo haría Clístenes con la reorganización política y territorial de los demos y las tribus. En efecto, sus reformas produjeron alteraciones en las comunidades locales, en especial, en el rol que seguían desempeñando el parentesco y las relaciones interpersonales en las configuraciones políticas (incluyendo los vínculos de patronazgo), afirmando la unidad del cuerpo cívico pero manteniendo la dispersión de las aldeas rurales y las circunscripciones urbanas para resignificarlas como subdivisiones cívicas del gobierno central. Todo esto supone la quita de una cuota importante del poder que la aristocracia de-

⁸ Cf. CASSOLA (1973); SANCISI-WEERDENBURG (1993), 25-29; KALLET (2003), 122-24.

tentaba sobre la base del gentilicio: desde entonces la filiación ya no se haría según el linaje sino a partir de la pertenencia a demos y tribus territoriales⁹. Pero en tanto las instituciones locales de los demos adquieren peso, y con ello la población campesina, una de las labores de los aristócratas que deseen realizar carrera política será intensificar allí sus apoyos políticos.

Así pues, en los demos áticos, por encima del común del campesinado sobresalía el grupo de los que hacían las propuestas y, sobre todo, aquellos que recibían honores por parte de su demo por haber realizado algún servicio comunitario. Esto puede confirmarse a través de la distribución de los *pentakosiomédimnoi*¹⁰, a quienes hallamos en los demos más distantes. Por consiguiente, si esto ocurría así con esta clase es lógico asumir entonces una presencia mucho más dilatada de los *hippeis* o caballeros en los demos áticos. La articulación de esta elite con los labradores resulta, pues, un elemento significativo. Esto hace referencia a la influencia de ciertos personajes que configuraban la elite local y que prevalecían, entre otras cosas, sobre la base de su riqueza gastada públicamente. Por ende, más allá de la extensión de la democracia y el igualitarismo, había quienes de hecho descollaban en la sociedad del demo¹¹.

En efecto, el patronazgo sobre las masas rurales que líderes como Cimón entretejían en el ámbito local del vecindario ha sido a menudo señalado como un ejemplo de las estrategias de los aristócratas una vez producidas las reformas de Clístenes, estrategias que habrían permitido articular lazos de solidaridad y desarrollar formas de integración vertical con los campesinos. Se dice que sostenía con magnificencia los gastos litúrgicos, que alimentaba regularmente a muchos de su demo con los frutos de sus fincas, y, como vimos, los propios antiguos comparaban su riqueza, que dispensaba con largueza, con la de un tirano. Puesto que resulta la información más significativa que poseemos sobre lo que podría interpretarse como los dispositivos puestos en práctica por un patrono, y habida cuenta de ciertas diferencias entre los documentos, es útil detenerse en la evidencia disponible. Según un fragmento de la *Filípica* de Teopompo, conservado en Ateneo (12.533 a-c = *FGrHist* 115, F 89):

“Cimón el ateniense no establecía ningún guardián (*phylaka*) de la cosecha en sus campos y jardines (*en tois agrois kai tois képois*), de modo que los que querían de los ciudadanos entraban, recolectaban (*oporizontai*) y tomaban en las fincas (*en tois khoriois*) lo que les hiciera falta. Además, hacía su casa (*oikian*) común para todos: ofrecía siempre una comida frugal para muchas personas, y los pobres (*apórous*) de los atenienses se congregaban y entraban a cenar. Se ocupaba también de aquellos que día tras día le solicitaban algo, y ellos afirman

⁹ Cf. OSBORNE (1985), 11-14; WHITEHEAD (1986), 67-75; JONES (1999), 51-57, 297-300; ANDERSON (2003), 34-42.

¹⁰ THOMPSON (1970). Se trata, como se sabe, del grupo ubicado por encima de los *hippeis* o caballeros y de los *zeugitai* o labradores con una yunta, usando la clasificación consagrada por el ordenamiento censitario de Solón.

¹¹ WHITEHEAD (1986), 234-52; cf. (1983).

que él siempre tenía alrededor suyo a dos o tres jóvenes que tenían monedas pequeñas y les ordenaba darlas cuando alguien se le acercaba y lo solicitaba. Y dicen que también colaboraba con los gastos de funerales. Y muchas veces hacía esto: cuando veía a uno de los ciudadanos mal vestido, ordenaba a uno de los jóvenes que lo acompañaban cambiar sus ropas con él. A partir de todas estas cosas, gozaba de una alta estima y era el primero entre los ciudadanos”.

El pasaje pone de relieve un mecanismo que, como ya vimos, habría sido utilizado, según Teopompo, tanto por Pisístrato como por Cimón. Los fragmentos son casi isomorfos, aunque el referido a Cimón se extiende por un conjunto de detalles que buscan mostrar cómo, sin ser un tirano, llegó a ser el primer ciudadano. Si bien se trata de prácticas compatibles con las estrategias de patronazgo, el acento no está puesto en los vínculos personales que dicha relación supone sino en la construcción de un liderazgo político basado en el gasto y la distribución de una riqueza privada. Es por ello que la atención queda centrada al nivel más general del conjunto de los ciudadanos atenienses, con la sola especificación de los pobres. La contraparte que se vislumbra es la obtención de los apoyos políticos necesarios de parte de éstos para transformarse en líder indiscutido de Atenas. Por otra parte, el papel de los jóvenes que hacían lo que Cimón les ordenaba –una suerte de camarilla que actuaba como grupo de acción política y, seguramente, de choque– resulta concurrente con una forma de clientela analizada por Mosé (1994/95: 147-49), en la que los grandes líderes se rodeaban de un personal de políticos subalternos que se encargaban de todas las tareas necesarias para el desarrollo del liderazgo de aquéllos a cambio de protección y seguridad. ¿Supone esto una forma tradicional de patronazgo conforme a la cual los pobres serían clientes de Cimón, poniendo a su disposición su mano de obra, trabajos y bienes suplementarios y promoción de los intereses del patrono¹²? Excepto esto último, los dos primeros aspectos no se dejan percibir con claridad en el texto de Teopompo. Pero el hecho de que recolectaran los frutos que quisieran permite conjeturar un trabajo en las fincas de Cimón realizado por aquellos que decidían acercarse, trabajo que no se agotaría en el mero hecho de tomar lo necesario sino que supondría un aporte de mano de obra justamente en el momento de la recolección de las cosechas, un período de abundancia de productos pero también, como bien se sabe, de fuerte demanda de trabajo. Con esto en mente, veamos ahora qué precisiones nos aporta la *Constitución de Atenas* (27.3) atribuida a Aristóteles:

“Pues Cimón, como tenía la riqueza de un tirano, en primer lugar desempeñaba las liturgias comunes espléndidamente, y además sostenía a muchos de su demo (*tôn demontôn*). Pues el que quería de los lacías podía allegarse hasta él y ob-

¹² Cf. SCOTT (1985), 39-40.

tener lo necesario (*tà métria*). Y además todos sus campos (*tà khoría pánta*) no estaban cercados, de modo que el que quisiera pudiera disfrutar las cosechas”.

La descripción, si bien semejante a la de Teopompo en cuanto a la equiparación de Cimón con un tirano debido a la largueza con que distribuía su riqueza y a la posibilidad de que el que quisiera hacerlo tomara productos de la cosecha, introduce una variante por demás sugestiva: eran los miembros de su demo, los lacíadas que así lo desearan, los que se sostenían gracias a su generosidad. En cuanto a la contraparte que los *demótai* aportarían en caso de que se tratase de un vínculo típico de patronazgo rural, el texto es más escueto y críptico que el de Teopompo, pero podría extraerse alguna idea similar sobre el posible trabajo de estos *demótai* a partir de la expresión *tês opóras apolaúein*, que aquí, como es lógico, hemos vertido como “disfrutar las cosechas”, pero donde el término *opóra*, de la misma raíz que el verbo *oporízo*, recolectar, alude también a la estación de los frutos, el final del verano, y por ende el momento de la recolección. Los lacíadas que lo desearan podían disfrutar las cosechas pero debían asimismo recolectarlas, es decir, aportar su trabajo en las fincas de Cimón. La otra variante significativa para entender por qué pudo adquirir prestigio y gozar de la más alta estima de sus conciudadanos radica en la afirmación de que “desempeñaba (*elēitourgei*) las liturgias comunes espléndidamente”: Cimón no sólo repartía su riqueza en forma personalizada (alimentando, dando dinero, ayudando con los funerales, vistiendo a los pobres) sino que aportaba con magnificencia para los gastos en común realizados por el estado, es decir, en un marco que garantizaba una trascendencia pública segura. Es en este plano, como veremos, donde se situará la competencia con Pericles, que apelará ya no a sus recursos sino a los de la propia Atenas. Estas cuestiones aparecen sintetizadas por Plutarco (*Cimón*, 10.1-7)¹³, que recoge las distintas versiones que sobre la figura y el accionar de Cimón se habían elaborado durante el siglo IV a.C.:

“(1) Como ya era suficientemente rico, Cimón gastó con gran generosidad en beneficio de los ciudadanos los ingresos procedentes de su expedición, con los que se consideraba que había hecho bien al aprovecharse de los enemigos. En efecto, quitó las vallas de sus campos (*tôn agrôn*), a fin de que tanto a los extranjeros como a los ciudadanos que lo necesitaran les fuera posible participar sin problemas de los frutos (*lambánein tês opóras*), y en su casa (*oikoi*) se hacía cada día una comida frugal, pero suficiente para muchos, a la que acudía cualquier pobre (*tôn penéton*) y tenía su alimento sin necesidad de trabajar (*skholázon*), con lo que le quedaba el tiempo libre para los asuntos públicos. (2) Sin embargo, según dice Aristóteles, no se preparaba la comida para cualquiera de entre todos los atenienses, sino de entre sus compañeros del demo de los lacíadas. Iban siempre con él unos jóvenes acompañantes hermosamente vestidos, y uno de ellos, si algún viejo ciudadano (*tôn astôn presbýteros*) mal vestido se

¹³ Se cita la traducción de PLÁCIDO (1995), 82-83, levemente modificada. Cf. PLUTARCO, *Pericles*, 9.2.

encontraba con Cimón, intercambiaba con él los mantos, y que eso fuera así resultaba fuente de prestigio. (3) Ellos mismos, provistos de dinero abundante, se colocaban en el ágora junto a los pobres que se mostraran tímidos y les daban en las manos monedas silenciosamente. (4) De eso parece acordarse Cratino el cómico en los *Arquilocos*: «Yo, Metrobio el escriba, aspiraba a poder pasar toda mi vida con un hombre divino, extraordinariamente hospitalario, el mejor mortal en todo el conjunto de los helenos, Cimón, disfrutando de una vejez regalada. Pero se ha ido primero dejándome abandonado». (5) Luego todavía Gorgias el leontino dice que Cimón obtenía el dinero para usarlo, pero que lo usaba para ganar honores, mientras Critias, el que formó parte de los Treinta, en sus elegías suplica: «la riqueza de los Escópadas, la magnanimidad (*megalo-phrosýnen*) de Cimón, las victorias de Arcesilao el lacedemonio». (6) Ciertamente sabemos que Licas el espartiatá llegó a ser renombrado entre los griegos nada más que porque daba de comer a los extranjeros en las Gimnopedias; pero la generosidad de Cimón superó la antigua hospitalidad (*philoxenían*) y filantropía de los atenienses. (7) Pues ellos, entre otras cosas por las que la ciudad se enorgullece justamente, difundieron entre los griegos la siembra del alimento y enseñaron a los hombres que carecían de ello a canalizar las aguas de las fuentes y a encender fuego; pero él, al convertir su casa (*oikian*) en pritaneo común (*koinón*) para los ciudadanos y permitir a los extranjeros (*toís xénois*) que se sirvieran de las primicias de los frutos disponibles en su tierra (*tê khóra karpôn*) y que tomaran cuantas cosas hermosas producen las estaciones, de alguna manera trajo de nuevo a la vida la mítica comunidad de tiempos de Crono”.

Esta larga cita, si bien muestra en acto el modo en que Plutarco construía de manera paradigmática la biografía del personaje notable sobre el que centraba su interés¹⁴, retoma y reelabora un conjunto de información previa que no se limita a la que hemos hallado en Teopompo y Aristóteles, aunque en lo sustancial deja ver la serie de estrategias de construcción del liderazgo que se ha analizado en los pasajes de estos autores. Igualmente, hay dos circunstancias que merecen nuestra atención. Una se refiere a la hospitalidad o *philoxenia*, cuestión que se liga a la alimentación de los extranjeros de la que se habla en el final de la cita. Evidentemente, Plutarco incluye un aspecto habitual de la vida aristocrática que consiste en las alianzas entre casas nobles de distintas ciudades y las pautas que deben regir los vínculos entre los amigos huéspedes. La magnanimidad de Cimón a este respecto resultaría insuperable, al punto de que la abundancia sería comparable con la reinante en la mítica comunidad de Cronos. En la construcción de redes de patronazgo y apoyaturas para el liderazgo en la política de la ciudad, contar con aliados extranjeros resultaba un elemento esencial¹⁵. La segunda puntualización consiste en la afirmación de que en su casa se daba alimento a muchos pobres del demos de los lacíadas para que no tuvieran que trabajar y pudieran dedicarse a los asuntos públicos. A diferencia de lo indicado con respecto a Teopompo y Aristóteles, esto supondría

¹⁴ Sobre esto, ver las perspectivas metodológicas esbozadas en GALLEGO & LEWKOWICZ (1989).

¹⁵ Como muestra, por ejemplo, HODKINSON (2000), 335-68, para el caso de Esparta

que a Cimón no le interesaría complementar la mano de obra para la recolección con la de los ciudadanos pobres de su demo sino conformar vastas clientelas políticas que le sirvieran de apoyo en el momento de actuar en los órganos de decisión de la ciudad. Pero hay algunas objeciones para la afirmación de Plutarco. O bien la limitación en cuanto a que la comida sólo se servía a los *demótai* lacíadas no sería procedente, y el autor consigna la restricción aristotélica pero piensa en un marco más general semejante al diseñado por Teopompo, de modo que la distribución de alimento sería más amplia y tal vez tuviera lugar en su casa de la ciudad apuntando a los pobres urbanos, que podían así no trabajar y movilizarse políticamente. O bien esto último sería una pura invención propia de un literato proveniente de la elite, tal cual Plutarco en plena época imperial romana, y la movilización política de los *demótai* lacíadas no implicaría que no tuvieran que trabajar ni supondría un factor de peso, habida cuenta de que conforme a la cuota de consejeros por demos establecida a partir de las reformas de Clístenes el demo de Cimón aportaba sólo dos de los quinientos anuales, lo cual entraña una población de ciudadanos adultos de sólo el 0,4 % del total, es decir, unos 120 si consideramos que había unos 30.000 atenienses adultos¹⁶. Como se ve, un número reducido para que pudiera tener peso real en una votación en la asamblea. Por otra parte, la idea de que los alimentados por Cimón no trabajaban y tenían tiempo libre para dedicarse a los asuntos públicos se entronca con una concepción elitista que veía, con desagrado, que el desarrollo de la democracia ateniense se debió al predominio de una masa ociosa¹⁷. Está absolutamente demostrado que esto resulta totalmente improcedente, y también parece incongruente que quienes comían en casa de Cimón, siendo muchos, no tuvieran que trabajar, en primer lugar, para el propio Cimón.

El conjunto de la información consignada abona, ciertamente, la idea de que entre Cimón y sus *demótai* se había entablado una relación tradicional de patronazgo rural, a la vez que en el marco urbano el líder y su camarilla ponían en acto una serie de prácticas destinada a conseguir prestigio, renombre, apoyos políticos, etc. En líneas generales, la bibliografía ha aceptado, aunque con matices, esta perspectiva¹⁸. Esta forma de clientelismo mostraría de qué modo las relaciones sociales agrarias estaban configuradas en torno a las aldeas, y de qué modo los terratenientes actuaban también en ese marco instituyendo relaciones de patronazgo sobre los labradores. Las referencias de Iseo (2.31; 36; 42; 44) y Lisias (16.14; 31.15) sobre la concesión de liturgias en favor del conjunto del demo, o las ayudas a determinados miembros o grupos de la aldea que no podían afrontar los gastos derivados de ciertas necesidades, como

¹⁶ JONES (2004), 75.

¹⁷ Sobre el mito de la masa ociosa, véase la fundamentada crítica historiográfica de WOOD (1988), 5-41.

¹⁸ RHODES (1981), 338-40; FINLEY (1986), 66-68; WHITEHEAD (1986), 305-12; MILLETT (1989), 23-25; MOSSÉ (1994/95), 143-45; ZELNICK-ABRAMOVITZ (2000), 72; JONES (2004), 73-78.

el armarse como hoplitas o más concretamente lograr la subsistencia cotidiana, van en el mismo sentido que el papel cumplido por Cimón. Como ha demostrado Finley (1986: 39-70), esto le otorgaba a la elite predicamento social, moral y, por supuesto, político. Así, la distribución de bienes y servicios a favor de los aldeanos estaría guiada por la necesidad de los nobles de lograr el apoyo político de los *demótai* en el vecindario rural, hecho que favorecería, a su vez, el desarrollo de las carreras políticas aristocráticas en el ámbito central. El de Cimón podría ser, en tal sentido, un caso testigo que tal vez pudiera aplicarse a otras figuras provenientes de la clase terrateniente de rango litúrgico¹⁹. En efecto, como vimos, tras las reformas de Solón el vecindario aldeano se había constituido en soporte de las aspiraciones de la elite a partir del gasto de riqueza y el patronazgo personal. Con sus redes de protección para los labradores, la tiranía de Pisístrato y las reformas de Clístenes generaron nuevas posibilidades para que aquéllos hallaran una inserción real en las instancias de participación política. Pero esto no anuló la existencia de relaciones de patronazgo. El entramado clientelístico y el patronazgo aristocrático sobre las masas rurales junto con la autoridad visible del Areópago durante las Guerras Médicas terminaron por restringir el peso de la participación popular, y con ello el poder del campesinado²⁰. La situación posterior a las reformas de Clístenes se habría estabilizado en un estado de cosas hegemonizado por las familias nobles a través de las relaciones clientelísticas y el control ejercido desde consejo del Areópago, que se adjudicaba la capacidad de tener la última palabra sobre las decisiones, los decretos y las leyes de la ciudad.

En este contexto, Efialtes radicalizará las consecuencias de la intervención de Clístenes a partir de una estrategia que posibilitará asignar el poder real al pueblo. Para ello atacará al consejo del Areópago, que después de las Guerras Médicas había cobrado prestigio y se había convertido en guardián de la constitución (*tês politeías phylaké*), tal vez recuperando un papel que ya habría ejercido anteriormente, tal vez profundizando el que ya venía cumpliendo (Aristóteles, *Constitución de Atenas*, 25.1-3; cf. 3.1-6; 4.4; 8.4). A partir de Efialtes, el consejo del Areópago sólo ejercerá funciones judiciales²¹, mientras que la asamblea, el consejo y los tribunales cobrarán impulso efectivizándose en forma práctica los principios del poder popular. Pericles, a su turno, desarrollará una forma de desplazar el patronazgo y la autoridad de líderes como Cimón. Se ha argumentado que Pericles al no contar con la riqueza que tenía Cimón utilizó entonces las arcas estatales para generar el apoyo de las masas (Aristóteles, *Constitución de Atenas*, 27.4; Plutarco, *Pericles*, 12). Pero cabe conjeturar que el efecto prác-

¹⁹ Cf. CONNOR (1971), 3-84; DAVIES (1981), 88-131; HUMPHREYS (1977/78); RHODES (1986).

²⁰ Cf. STARR (1990), 14-23; asimismo OSTWALD (1969), 155-59; FORNARA & SAMONS (1991), 55-56.

²¹ DE BRUYN (1995), 87-110, aduce que el consejo del Areópago no habría perdido su capacidad de vigilar el funcionamiento de la *pólis* después de las reformas de Efialtes.

tico fue un cambio de política: Pericles dio un salto de lo local a lo central en las formas de construcción del liderazgo, desarrollando así una especie de patronazgo público y estatal, mientras que el antiguo patronazgo rural perdía peso en relación con esta nueva forma²². Los *thêtes* conformaban ahora una masa ante todo urbana, lo cual tuvo que significar un cambio respecto de la situación apenas posterior a las reformas solonianas. En efecto, según hemos argumentado, durante el siglo VI la mayor parte de los atenienses pobres ubicados por debajo de los *zeugítai* hoplitas habrían sido pobres rurales. Pero la incorporación a la ciudadanía de esclavos y extranjeros por parte de Clístenes (Aristóteles, *Política*, 1275b 34-37)²³ y los ingresos del imperio que Atenas empezó a obtener tras las Guerras Médicas alterarían, en un cuarto de siglo, la condición preferentemente agraria de los pobres atenienses (Aristóteles, *Constitución de Atenas*, 24.1-3). De este modo, la política de equipar naves impulsada por Temístocles durante las Guerras Médicas, la victoria de Salamina y la constitución de la liga délico-ática –que hicieron de la marina ateniense un elemento fundamental del poder político-militar de la ciudad–, todo esto se vio consolidado a partir de diversos hechos concatenados por las acciones de Efilates y Pericles, que terminaron trazando una cesura entre la vieja y la nueva política²⁴. Así, mientras que Cimón había basado su carrera política en el patronazgo rural y el prestigio que su largueza le daba, Pericles en cambio la terminaría asentando en una suerte de patronazgo comunitario sobre las masas urbanas. Si bien esto no implicó la anulación de lo rural, puesto que este núcleo también quedaría incorporado dentro de las nuevas reglas de juego, en el recorrido el centro de gravedad iría cambiado de lo rural a lo urbano.

Según Schmitt-Pantel (1992: 179-208), que compara la información de los tres textos citados anteriormente referidos a Cimón, lo que está presente en el recorrido trazado en los mismos es un paso de la concepción aristocrática arcaica de la generosidad al evergetismo que se consolidará en la época helenística²⁵. Si bien la introducción de la paga pública no abolió los actos privados de generosidad, seguramente sí debió cambiar el modo de construir poder. Por otra parte, las liturgias significaron un modo de insertar a los aristócratas en una concepción más democrática codificando sus comportamientos según pautas controladas por el estado. Para la autora, la generosidad privada no constituye necesariamente un elemento de una relación clientelística. En consecuencia, el pago del *misthós* no supone una forma de patro-

²² FINLEY (1986), 66-68; MILLETT (1989). Lo que debe tenerse en cuenta es el uso de los ingresos del imperio y cómo ello repercutió en la política ateniense y la construcción del liderazgo. Parte de este proceso se desarrolló antes de que Efilates y Pericles actuaran. Cf. PLÁCIDO (1995), 82-84; RHODES (1986), 138-42.

²³ ANDERSON (2003), 41-42, asocia esto con el primer registro de los habitantes del Ática como ciudadanos.

²⁴ Cf. CONNOR (1971), 85-198. Sobre los pagos por la asistencia a los tribunales y la asamblea, MARKLE (1985).

²⁵ Respecto de estas transformaciones en las pautas de liderazgo, VEYNE (1984), 154-77.

nazgo de tipo comunitario sino el pago por el desempeño de una función política. Fue por esto que las prácticas de generosidad privada terminarían perdiendo reconocimiento político.

Esto significó una disminución de la incidencia práctica del patronazgo rural tradicional en la política del estado ateniense, más allá de su existencia residual en el marco de los demos rurales. Al sostener esto último no desconocemos la existencia de ciertos grupos de acción política –por lo demás, jamás formalizados ni estabilizados como partidos²⁶– que trataban de incidir sobre el conjunto de los ciudadanos, asunto que tiene su importancia cuando de lo que se trata es de analizar el funcionamiento de la política democrática ateniense. Estamos hablando, por cierto, de la autoridad que adquirirían los líderes habituados a hablar en público y capaces de convencer a su auditorio. La práctica habitual de estos *rhétores* en la arena política era la de la persuasión, como Tucídides lo manifiesta crudamente durante el debate sobre Mitilene (3.40.3; cf. 3.37-38). El objetivo del uso de la elocuencia radicaba en lograr que quienes participaban de la asamblea aceptaran y votaran las proposiciones que el orador realizaba. Se tendrá una dimensión más completa del asunto si se toma en cuenta que estos oradores eran generalmente los políticos principales, personajes salidos de la elite que a través de los métodos democráticos buscaban conservar su ascendencia social sobre el pueblo, apelando a su autoridad social y moral tanto como utilizando adecuadamente la palabra en la asamblea.

Ober (1989) ha puesto de relieve justamente este hecho: la estabilidad política de la democracia ateniense se debió a que los aristócratas se avinieron a ejercer su liderazgo mediante métodos aceptados dentro de la dinámica democrática. En este sentido, los oradores y su audiencia popular concordaban en un punto básico: no atentar contra los principios igualitarios²⁷. Nada podía impedir entonces que los aristócratas se convirtieran en campeones de la causa democrática, utilizando su habilidad y su educación en pos de persuadir a sus conciudadanos así como sus riquezas a través del sistema litúrgico para conseguir apoyos políticos. Pero el *éthos* aristocrático se vio subvertido por el surgimiento y la profundización de la democracia, y las elites terminaron siendo mayoritariamente cooptadas por el sistema.

“En todo caso –señala Ober (1989: 291-92)–, los miembros de la elite fueron capaces de retener sus ventajas personales más preciadas: la riqueza de las clases altas, la habilidad retórica de los educados y la condición, basada en el nacimiento y un código exclusivo de comportamiento, de los aristócratas. Pero el despliegue público de las ventajas de la elite se hizo contingente bajo la continua aprobación de la masa. Esa aprobación sólo se dio con la condición de que

²⁶ FINLEY (1980), 27-37; cf. MEIER (1985), 55-76. MOSSÉ (1994/95), como ya señalamos, parece referirse a estas camarillas cuando analiza la composición de las clientelas políticas de los grandes líderes.

²⁷ Cf. HANSEN (1991), 304-15.

las ventajas de la elite fueran compartidas con las masas, y fueran así, de modo demostrable, un beneficio para el cuerpo ciudadano en su conjunto”²⁸.

Un ejemplo de esto se ve claramente en la organización de las Grandes Dionisias. Los festivales estaban financiados mediante liturgias, modo bajo el cual los ciudadanos más ricos distribuían parte de su riqueza en beneficio de la comunidad costeando ciertos servicios que el estado brindaba a todos los ciudadanos²⁹. En el caso específico de las Grandes Dionisias los ricos se hacían cargo de la *khoregia* sufragando los gastos de preparación de un coro. Como muestra Jenofonte (*Económico* 2.4-9), los ciudadanos de la clase litúrgica, además de celebrar sacrificios, hospedar a extranjeros, dar banquetes y regalos a sus conciudadanos para no carecer de apoyos, se hallaban gravados con altos impuestos, el mantenimiento de caballos, coregías, gimnasiarquías y patrocínios, y en caso de guerra seguramente debía aportar para las trierarquías y otras contribuciones. Pero, debido a que en Atenas era señal de orgullo cívico y ascendencia política costear las liturgias, de esto resultaba una competencia entre los ciudadanos social y económicamente poderosos³⁰, quienes financiaban distintas actividades comunitarias buscando afirmar su autoridad y su prestigio a través de diversas prácticas evergéticas.

En definitiva, el punto importante es que la elite desarrollaba sus movimientos dentro de los dispositivos democráticos, y el pueblo lo aceptaba siempre y cuando no se afectara su capacidad de intervenir en los diversos órdenes de la vida de la ciudad. La democracia, pues, no implicó la inhibición del predominio de la elite. Pero para poder influir sobre el pueblo los poderosos tuvieron que arreglárselas a través de las instituciones democráticas. Existieron casos como el de Cimón que, como vimos, pueden interpretarse como una forma de patronazgo tradicional sustentada en actitudes de superioridad notables. Pero la existencia de una genuina participación popular, que hizo posible incluso la toma de la palabra en la asamblea por parte del hombre común, puso límites concretos a estos dispositivos de control social. Los campesinos, por caso, que por no residir en la ciudad podían transformarse en una masa apática, no carecían sin embargo de cultura y educación políticas. Tampoco eran indolentes y, en general, tenían tiempo de asistir a las reuniones de la asamblea, en especial cuando se trataban cuestiones que resultaban vitalmente importantes, como la decisión de ir o no a una guerra, asuntos en los que no podían dejar de intervenir (cf. *e.g.* Aristófanes, *Acarnienses*, 19-39)³¹.

Por ende, si bien el derecho de ciudadanía legislado por Solón puso las bases para definir la comunidad cívica ateniense, sin embargo, esto no implicó un gobierno popular efecti-

²⁸ Cf. OBER (1989), 304-14. Cf. RHODES (2000), que destaca el rol del pueblo más allá de los líderes.

²⁹ WHITEHEAD (1983). Respecto del valor político y el prestigio otorgados por la *khoregia*, cf. WILSON (1997).

³⁰ Cf. entre otros, ROBERTS (1986); OBER (1989), 192-247; MILLETT (1989), 37-43; KALLET (2003), 126-31.

³¹ Cf. FINLEY (1986), 99, 110-11; HANSEN (1987), 7-12; (1991), 125-27; MARKLE (1990); RUZÉ (1997), 418-25.

vo puesto que el poder seguía en manos de la clase aristocrática³². A partir de Clístenes, con la institucionalización de la igualdad política para todos los ciudadanos, la asamblea y el consejo parecen adquirir un lugar relevante. Pero el liderazgo aristocrático sobre las masas rurales con su entramado de vínculos clientelísticos y la renovada autoridad del Areópago desde las Guerras Médicas terminaron por limitar el peso del consejo y la asamblea³³. Por consiguiente, pese a la importancia de ambas reformas, ni en un caso ni en el otro la comunidad reunida en asamblea o el consejo se habían constituido en operadores reales de la política ateniense. Será con las reformas de Efialtes cuando el poder popular se despliegue plenamente, dejando de lado en buena medida los lastres derivados de la continuidad de las relaciones de patronazgo.

En este punto, los acuerdos generales en las posturas historiográficas se desvanecen. Algunos autores, como Ober (1993: 218; 2007: 87) o Dillon (1995: 32), destacan que ya con las reformas de Clístenes la quita del poder detentado por la aristocracia supuso el final de las formas de clientelismo preexistentes, en virtud de la democratización que las reformas implicaron. Para Millett (1989: 25-37) esta ruptura se asocia no con las reformas de Clístenes sino con las de Efialtes, en la medida en que, a partir de éstas, se constata la fehaciente desaparición del patronazgo privado y, desde entonces, la presencia única de un patronazgo comunitario³⁴. Sin embargo, otros estudiosos, como Jones (2004: 74-79), hacen hincapié en que el declive de las relaciones de patronazgo sólo se dio en el marco de la ciudad de Atenas, mientras que en el campo se verificaría la continuidad de las relaciones patrono-cliente preexistentes basadas en los vínculos propios de las aldeas rurales y las necesidades del campesinado, pero con un peso sólo local y bajo una forma solapada, es decir, con un lenguaje que no sería el suyo. Un tercer grupo de investigadores pone el acento en la presencia de formas variables de patronazgo en la Atenas arcaica y clásica, aunque esto no significaría una continuidad del patronazgo rural con influencia en la política central: Mossé (1994; 1994/95) opina que hubo una limitación real del patronazgo privado o personal sobre el pueblo pero también una continuidad de ciertos vínculos clientelísticos entre líderes políticos y camarillas subalternas; Zelnick-Abramovitz (2000) argumenta una continuada vigencia de las relaciones entre no iguales perceptible a través de la *philia*, conexiones de carácter interpersonal y privado pero con influencia en la esfera pública ateniense, semejantes a los lazos entre patronos y clientes romanos y a aquellos que configuran el modelo sociológico moderno de patronazgo.

³² RUZÉ (1997), 350-58; cf. OSTWALD (1969), 156; MANVILLE (1990), 145-46, 152 n. 76; STARR (1990), 7-10.

³³ STARR (1990), 14-23; cf. OSTWALD (1969), 155-59; FORNARA & SAMONS (1991), 55-56.

³⁴ Cf. ARNAOUTOGLU (1994), que muestra que la articulación establecida por GALLANT (1991), 159-69, entre las asociaciones y el desarrollo de formas de patronazgo no tiene asidero según la información procedente de Atenas, en la que la mayor parte de las asociaciones funcionaban en la propia Atenas y el Pireo, marco en el que el despliegue de la política democrática inhibió el funcionamiento de lazos clientelísticos.

Ahora bien, si aceptáramos por un momento estas últimas propuestas respecto de la presencia en la Atenas clásica de formas de patronazgo, ¿qué sucedería entonces con el poder popular que, al menos desde Efiálfes, ha sido invocado como un elemento fundamental para entender la democracia ateniense? ¿Quedaría condicionado por el juego político dentro de la elite, entre los grandes líderes y sus camarillas inmediatas, como señala Mossé? ¿Las relaciones asimétricas de *philia*, analizadas por Zelnick, tendrían un peso tal que provocarían que en la actuación política el pueblo se guiara por las solidaridades tejidas en el ámbito privado y no por su inserción en la toma de decisiones? ¿La democracia radical sería sólo un fenómeno de masas urbanas, como parece deducirse de Jones, y, por ende, cuando los aldeanos iban a la ciudad y participaban en la asamblea seguían actuando en función de las relaciones de patronazgo todavía vigentes en los demos rurales? A partir de estos interrogantes, el problema central que se observa en las interpretaciones de estos tres autores es la continuidad que plantean o asumen en cuanto al funcionamiento de la democracia ateniense durante los siglos V y IV. Jones no se preocupa demasiado en establecer algún tipo de cesura durante todo el período³⁵. Mossé hace otro tanto³⁶, aun cuando en otro trabajo (1995: 173-78) haya acordado con la visión de Ostwald (1986), que señala un corte a finales del siglo V: el paso de la soberanía popular a la soberanía de la ley. Y lo mismo ocurre con Zelnick-Abramovitz³⁷. Todos utilizan indiscriminadamente los datos del siglo V junto con los del IV. Pero esto no es privativo de estos autores. Finley (1986: 96-97; cf. 1981), al igual que Ober (1989: 95-103, 299-304), ha sido siempre reacio a reconocer un corte entre ambos siglos, o entre distintas etapas a lo largo de los mismos. Y el propio Millett (1989: 25), si bien reconoce la ocurrencia de una revolución en 462, luego supone una continuidad de 140 años, hasta la caída de la democracia en 322. Puede que en ciertos aspectos del funcionamiento político haya habido continuidad, pero nuestra interpretación asume que el período 462-404, el de la así llamada democracia radical, marcó un corte real en el funcionamiento político e institucional ateniense y en la influencia que sobre este funcionamiento pudieron tener prácticas sociales como el patronazgo. En el siglo IV, de donde procede la mayor parte de la evidencia sobre patronazgo en la Atenas democrática que utilizan Mossé, Zelnick y Jones, la nueva transformación institucional –que en la *Constitución de Atenas* (41.2) atribuida a Aristóteles se identifica como la undécima– tal vez

³⁵ Además de la evidencia literaria el autor apela fundamentalmente a la documentación epigráfica, cuyo catálogo se encuentra en WHITEHEAD (1986), 374-93, con el complemento de JONES (1999), 100 n. 54. En el catálogo del primero, sobre un total de 143 entradas, sólo 12, tal vez 13, corresponden al siglo V a.C. El resto proviene del siglo IV o más tarde aún; y entre las del IV, muchas proceden de la segunda mitad del siglo.

³⁶ Sus análisis remite al entorno de Demóstenes, la segunda mitad del siglo IV: Apolodoro, Timarco y Ctesifon.

³⁷ La autora parte de la definición clásica de *philia* en ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea*, libro VIII, comprobando su vigencia a través de la literatura griega previo al filósofo, para centrarse posteriormente en la evidencia del siglo IV: e.g. JENOFONTE, *Memorabilia*, 2.9; 2.10; LISIAS, 19, 28 y 28; [DEMÓSTENES], 53.1-14 y 59.72; etc.

significara también un nuevo capítulo en el desarrollo de formas de patronazgo. Pero el cuadro político no variaría demasiado puesto el clientelismo seguiría confinado a ciertos fenómenos, a saber: lazos entre algunos líderes y sus laderos, o vínculos entre privados que si bien podían volcarse a la esfera pública no resultaban determinantes en la toma de decisiones. La continuidad o no del patronazgo en los demos es el punto que trataremos como conclusión.

Las precisiones terminológicas aportadas por Gellner y Scott con la que abrimos este artículo pueden servirnos para hilvanar algunas ideas sobre la situación histórica que nos ha ocupado. Siguiendo a Gellner, la antigua Atenas pudo haber sido en algún momento una sociedad de patronazgo, y pudo haber sido en otro momento una sociedad en la que las relaciones de patronazgo persistían pero no tenían un rol prominente. Pero, siguiendo a Scott, esta caracterización debería matizarse según las diferentes etapas: antes de las reformas de Solón resultaría apropiado hablar de relaciones de dependencia personal entre distintas clases, mientras que después de estas reformas tal vez sea conveniente, entonces sí, hablar de una sociedad de patronazgo. Tras la tiranía de Pisístrato, más aún después de las reformas de Clístenes, y sobre todo a partir de las actuaciones de Efialtes y Pericles, las relaciones de patronazgo ya no serían predominantes, aun cuando el caso de Cimón pueda hacernos pensar en la existencia de vínculos patrono-cliente en los demos áticos, que seguirían vigentes en este contexto rural pudiendo influir o no en el funcionamiento político del estado ateniense.

Pero que no neguemos la presencia de estos vínculos no supone que debamos sobrevalorarlos. Tal vez sea pertinente analizar ciertas prácticas usando el neologismo “evergetismo” (*euergesía*) articulando su existencia con la *misthophoría*, las *eisphoraí*, las liturgias, la *philotimía*, y demás elementos del sistema que permitían que, por un lado, los atenienses pobres recibieran pagas por su desempeño político y gozaran comunitariamente de diversos recursos, y, por el otro, los ciudadanos ricos costearan muchos gastos del estado compitiendo por el honor pero en función de sus carreras políticas. En efecto, aun cuando hallemos elementos propios del patronazgo (y no siempre esto ocurre), el evergetismo resulta ser el modo de inscripción en el imaginario griego de una práctica en la que el benefactor (*euergétes*), al actuar en la esfera pública tanto de la ciudad como del demo, busca obtener apoyos para su posición. En este contexto, no se debe perder de vista que, habida cuenta del proceso democratizador, pudo haber sido la comunidad, tanto en el demo como en la ciudad, la que terminara imponiendo modos de redistribución de riqueza a los ricos, que obtenían a cambio reconocimiento público y apoyo político. Pero entonces la relación aparecería regida por la construcción de los poderes políticos, en la que los dispositivos evergéticos tendrían por función sustentar la competencia por el liderazgo. La *philotimía* o “amor por el honor” era un factor común tanto

a las prácticas de la ciudad como a las del demo, de modo que ambas quedaban integradas en una misma lógica política que no era patrimonio exclusivo de las instituciones urbanas, como supone Jones. En Atenas los lazos se institucionalizaban políticamente, lo cual implica que las relaciones sociales se definieran, en tanto que tales, en el plano de una lógica política que hacía que, subjetivamente, los vínculos se estructuraran y percibieran en ese registro.

BIBLIOGRAFÍA

- ANDERSON, G. (2003). *The Athenian experiment. Building an imagined political community in ancient Attica, 508-490 B.C.* Ann Arbor.
- ARNAOUTOGLU, I. (1994). "Associations and patronage in ancient Athens", *Ancient Society* 25: 5-17.
- CASSOLA, F. (1973). "La proprietà del suolo in Attica fino a Pisistrato", *Parola del Passato* 28: 75-87.
- CONNOR, W.R. (1971). *The new politicians of fifth-century Athens.* Princeton.
- DAVIES, J.K. (1981). *Wealth and the power of wealth in classical Athens.* New York.
- DE BRUYN, O. (1995). *La compétence de l'Aréopage en matière de procès publics.* Stuttgart.
- DILLON, M.P.J. (1995). "Payments to the disabled at Athens. Social justice or fear of aristocratic patronage?", *Ancient Society* 26: 27-57.
- EDWARDS, A.T. (2004). *Hesiod's Ascra.* Berkeley.
- FINLEY, M.I. (1980). *Vieja y nueva democracia.* Barcelona.
- FINLEY, M.I. (1981). "Demagogos atenienses", en *idem* (ed.), *Estudios sobre historia antigua.* Madrid: 11-36.
- FINLEY, M.I. (1986). *El nacimiento de la política.* Barcelona.
- FORNARA, C.W. & SAMONS, L.J. (1991). *Athens from Cleisthenes to Pericles.* Berkeley.
- FOUCHARD, A. (1997). *Aristocratie et démocratie. Idéologies et sociétés en Grèce ancienne.* Paris.
- 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. (2005a). *Campesinos en la ciudad. Bases agrarias de la pólis griega y la infantería hoplita.* Buenos Aires.
- GALLEGO, J. (2005b). "Campesinado y política en la sociedad ateniense. En torno al modelo aristotélico de democracia agraria", *Studia Historica. Historia Antigua* 23: 231-49.
- GALLEGO, J. (en prensa). "El patronazgo rural en la democracia ateniense", ponencia leída en las *Segundas Jornadas Nacionales de Historia Antigua / Primeras Jornadas Internacionales de Historia Antigua* (Córdoba, 22-24 de mayo de 2007), a publicarse en *Estudios interdisciplinarios de Historia Antigua*, vol. II. Córdoba.

- GALLEGO, J. & LEWKOWICZ, I. (1989). "La Esparta de Plutarco y el análisis del discurso. Una visión del sistema social espartano en la Grecia clásica (siglos VI-IV a.C.)", *Arrecife. Revista de Historia* I.2: 30-52.
- GELLNER, E. (1985). "Patronos y clientes", en GELLNER & WATERBURY (eds. 1985): 9-16.
- GELLNER, E. & WATERBURY, J. (eds. 1985). *Patronos y clientes en las sociedades mediterráneas*. Madrid.
- HANSEN, M.H. (1987). *The Athenian assembly in the age of Demosthenes*. Oxford.
- HANSEN, M.H. (1991). *The Athenian democracy in the age of Demosthenes. Structure, principles and ideology*. Oxford.
- HODKINSON, S. (2000). *Property and wealth in classical Sparta*. London.
- HUMPHREYS, S.C. (1977/78). "Public and private interests in classical Athens", *Classical Journal* 73: 97-104 (= *The family, women and death. Comparative studies*. London, 1983: 22-32).
- JONES, N.F. (1999). *The associations of classical Athens. The response to democracy*. Oxford.
- JONES, N.F. (2004). *Rural Athens under the democracy*. Philadelphia.
- KALLET, L. (2003). "Dēmos tyrannos: wealth, power, and economic patronage", en K.A. Morgan (ed.), *Popular tyranny. Sovereignty and its discontents in ancient Greece*. Austin: 117-53.
- MANVILLE, P.B. (1990). *The origins of citizenship in ancient Athens*. Princeton.
- MARKLE, M.M. (1985). "Jury pay and assembly pay at Athens", en P. Cartledge & F.D. Harvey (eds.), *Crux. Essays in Greek history presented to G.E.M. de Ste. Croix on his 75th birthday*. London: 265-97.
- MARKLE, M.M. (1990). "Participation of farmers in Athenian juries and assemblies", *Ancient Society* 21: 149-65.
- MEIER, C. (1985). *Introducción a la antropología política de la Antigüedad clásica*. México.
- MILLETT, P. (1989). "Patronage and its avoidance in classical Athens", en A. Wallace-Hadrill (ed.), *Patronage in Ancient Society*. London: 15-47.
- MOSSE, C. (1994). "Peut-on parler de patronage dans l'Athènes archaïque et classique?", en J. Annequin & M. Garrido-Hory (eds.), *Religion et anthropologie de l'esclavage et des formes de dépendance. Actes du XX^e Colloque du GIREA. Besançon, 4-5 novembre 1993*. Besançon: 29-36.
- MOSSE, C. (1994/95). "Les relations de «clientèle» dans le fonctionnement de la démocratie athénienne", *Métis* 9-10: 143-50.
- MOSSE, C. (1995). *Politique et société en Grèce ancienne. Le "modèle" athénien*. Paris.
- OBER, J. (1989). *Mass and elite in democratic Athens. Rhetoric, ideology and the power of the people*. Princeton.
- OBER, J. (1993). "The Athenian revolution of 508/7 B.C.: violence, authority, and the origins of democracy", en C. Dougherty & L. Kurke (eds.), *Cultural poetics in archaic Greece*. Cambridge: 215-32 (= J. Ober. *The Athenian revolution. Essays on ancient Greek democracy and political theory*. Princeton, 1996: 32-52).
- OBER, J. (2007). "«I besieged that man». Democracy's revolutionary start", en K. Raaflaub et al., *Origins of democracy in ancient Greece*. Berkeley: 83-104.
- OSBORNE, R. (1985). *Demos. The discovery of classical Attika*. Cambridge.
- OSTWALD, M. (1969). *Nomos and the beginnings of the Athenian democracy*. Oxford.

- OSTWALD, M. (1986). *From popular sovereignty to the sovereignty of law. Law, society, and politics in fifth-century Athens*. Berkeley.
- PLÁCIDO, D. (1995). "Imperialismo y democracia: coherencia y paradoja de la Atenas del siglo V a.C.", *Anales de Historia Antigua y Medieval* 28: 73-87.
- RAAFLAUB, K.A. (2004). *The discovery of freedom in ancient Greece*. Chicago.
- RHODES, P.J. (1981). *A commentary on the Aristotelian Athenaion Politeia*. Oxford.
- RHODES, P.J. (1986). "Political activity in classical Athens", *Journal of Hellenic Studies* 106: 132-44.
- RHODES, P.J. (2000). "Who ran democratic Athens?", en P. Flensted-Jensen, T.H. Nielsen & L. Rubinstein (eds.), *Polis and politics. Studies in ancient Greek history*. Copenhagen: 465-77.
- ROBERTS, J.T. (1986). "Aristocratic democracy: the perseverance of timocratic principles in Athenian government", *Athenaeum*, 64: 355-69.
- RUZE, F. (1997). *Délibération et pouvoir dans la cité grecque de Nestor à Socrate*. Paris.
- SANCISI-WEERDENBURG, H. (1993), "Solon's *hektemoroi* and Pisistratid *dekatemoroi*", en *idem et al.* (eds.), *De agricultura. In memoriam Pieter Willem de Neeve (1945-1990)*. Amsterdam: 13-30.
- SCHMITT-PANTEL, P. (1992). *La cité au banquet. Histoire des repas publics dans les cités grecque*. Paris.
- SCOTT, J.C. (1985). "¿Patronazgo o explotación?", en GELLNER & WATERBURY (eds. 1985): 35-61.
- STARR, C.G. (1990). *The birth of Athenian democracy. The assembly in the fifth century B.C.* Oxford.
- THOMPSON, W.E. (1970). "The regional distribution of the Athenian *pentakosiomedimnoi*", *Klio* 52: 437-51.
- VEYNE, P. (1984). *Il pane e il circo. Sociologia storica e pluralismo politico*. Bologna.
- WHITEHEAD, D. (1983). "Competitive outlay and community profit: *philotimia* in democratic Athens", *Classica et Mediaevalia* 34: 55-74.
- WHITEHEAD, D. (1986). *The demes of Attica 508/7-ca. 250 B.C. A political and social study*. Princeton.
- WILSON, P. (1997). "Leading the tragic *khōros*: tragic prestige in the democratic city", en C. Pelling (ed.), *Greek tragedy and the historian*. Oxford: 81-108.
- WOOD, E.M. (1988). *Peasant-citizen and slave. The foundations of Athenian democracy*. London.
- ZELNICK-ABRAMOVITZ, R. (2000). "Did patronage exist in classical Athens?", *L'Antiquité Classique* 69: 65-80.