

XII Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia. Departamento de Historia, Facultad de Humanidades y Centro Regional Universitario Bariloche. Universidad Nacional del Comahue, San Carlos de Bariloche, 2009.

El status de los labradores en el pensamiento aristocrático ateniense del siglo IV a.c.

Requena, Mariano José.

Cita:

Requena, Mariano José (2009). *El status de los labradores en el pensamiento aristocrático ateniense del siglo IV a.c. XII Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia. Departamento de Historia, Facultad de Humanidades y Centro Regional Universitario Bariloche. Universidad Nacional del Comahue, San Carlos de Bariloche.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-008/16>

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>.

El status de los labradores en el pensamiento aristocrático ateniense del siglo IV a.C.

Requena, Mariano Jose (Investigador)

Introducción:

Este trabajo pretende abordar las concepciones que sobre los labradores aparecen en el pensamiento aristocrático ateniense con la intención de problematizar su lectura, de acuerdo a la tensión de clase que pudo existir entre estos grupos, en particular conforme a una visión específica en la cual los agricultores aparecen asociados a formas subordinadas de trabajo (esclavitud, hilotismo, etc.).

Actualmente la historiografía acepta que la *polis* se estructura en función del mundo rural y, por consecuencia, que la constitución del Estado toma por base a los elementos sociales que emergen de dicho mundo. Para el caso ateniense, la constitución de la ciudad sobre una base agraria y el acceso de los campesinos al usufructo del derecho de ciudadanía permitieron el desarrollo de una estructura política igualitaria que sin embargo no anuló procesos de diferenciación interna.

A partir de la Guerra del Peloponeso y durante el siglo IV, los mecanismos que daban vitalidad a la ciudad, parecen entrar en crisis, y el desarrollo de las desigualdades parece poner en tensión las relaciones entre los ricos y pobres. Así, la *stasis* de postguerra se produce en el marco de una nueva embestida por parte de los sectores aristocráticos que pugnan por limitar los derechos de la ciudadanía, sin que esto signifique una disminución real de la participación campesina en la política de la ciudad.

Por estas razones, nuestro propósito es hacer hincapié en las manifestaciones ideológicas que parecen querer incluir en diversas formas de trabajo dependiente (principalmente asociados con la esclavitud), a aquellos sectores libres que, vinculados a tareas agrícolas de las cuales consiguen su sustento, no logran alcanzar los ideales de ociosidad que constituyen para los aristócratas el principio fundante sobre el cual se debe alcanzar la virtud que permitiría la participación efectiva en la política de la ciudad. Por esta razón, los grupos aristocráticos entienden que hay que subordinarlos y descargan sobre dichos grupos el ideal de ‘esclavitud’ como forma simbólica de opresión.

En este sentido, nuestra indagación apunta a pensar los elementos que se ponen en tensión al interior del cuerpo de ciudadanos como elementos que expresan una situación de conflictividad al interior de la comunidad rural, y viceversa.

“El status de los labradores en el pensamiento aristocrático ateniense del siglo IV a.c.”

Mariano J. Requena

(UBA)

En las sociedades precapitalistas, generalmente, las relaciones de explotación están atadas a mecanismos coactivos, de manera tal que las divisiones de clase resultantes están sostenidas por las estructuras políticas que garantizan el acceso a la distribución de los recursos. Para el caso ateniense, la constitución de la ciudad sobre una base agraria y el acceso de los campesinos al usufructo del derecho de ciudadanía permitieron el desarrollo de una estructura política igualitaria que sin embargo no anuló procesos de diferenciación interna.¹

Según Domingo Placido, a partir de la Guerra del Peloponeso y durante el siglo IV, los mecanismos que daban vitalidad a la ciudad, parecen entrar en crisis, y el desarrollo de las desigualdades parece poner en tensión las relaciones entre los ricos y pobres. Así, la *stásis* de posguerra se produce en el marco de una nueva investida por parte de los sectores aristocráticos que pugnan por limitar los derechos de la ciudadanía. Placido señalará que fruto de la crisis abierta por la guerra, los oligarcas recuperaron la necesidad de ‘esclavizar’ de nuevo a la población que había quedado libre por el fortalecimiento de la democracia, para lo cual necesitaban, como primera medida, eliminar los privilegios de la ciudadanía. Empero, el mismo autor destaca que debido al fracaso de los intentos directos de anulación democrática, se inician tensiones para recuperar formas de dependencia más sutiles, de tipo clientelar, reconstituidas sobre bases ideológicas más elaboradas.²

Nuestra intención es avanzar sobre el plano de dichas ‘formas ideológicas’, y no sobre las prácticas de tipo clientelar, en relación con los grupos que los aristócratas entienden que hay que subordinar, y que por la dominancia del imaginario igualitario y democrático³, descargan sobre dichos grupos el ideal de ‘esclavitud’ como forma simbólica de opresión⁴. En particular, quisiéramos concentrarnos, a partir de la lectura de ciertos pasajes del *Económico* de Jenofonte y

¹ Finley (1977), 236-247 y Gallego (1996), 281-284 (el autor se basa en Marx (1881), 31-59.). Cf. Wood, E. (1988), Hanson, V. (1995), Gallego, J. (2005).

² Placido, D. (2008), p.227

³ Cf. Vlastos, G. (1953), pp. 337-366. Raaflaub, K. (2004), pp. 208-221.

⁴ Placido, D. (1989), p.67.

la *Política* de Aristóteles, en las manifestaciones que permiten incluir en el ‘trabajo esclavo’ a los sectores campesinos⁵, dado que su trabajo sobre la tierra constituyó el principal recurso y sostén de la *pólis*, así como el elemento privilegiado sobre el que se sustentó la condición de ciudadano.

II

En su *Económico*, Jenofonte, nos relata un encuentro entre Sócrates y Critóbulo donde el tema principal del diálogo consiste – desde su título - en la administración del hogar. Mientras hablan acerca de cuáles son los bienes que han de considerarse los elementos de la propiedad ha administrar, Critóbulo interroga a Sócrates sobre cuál es la razón de que algunos sean prósperos mientras otros se arruinan:

[C] – “...pero ¿qué podemos pensar cada vez que vemos a algunas personas que poseen saberes y recursos con los que pueden acrecentar sus haciendas si trabajan (*ergazómenoí áuxein toús óikous*), pero advertimos que no están dispuestos a hacerlo, y por eso vemos que sus saberes son inútiles para ellos? ¿Qué otra cosa ocurre sino que ni sus saberes ni sus propiedades (*khremata*) son bienes para ellos?
[S]- ¿Estás intentando hablarme de los esclavos (*doúlon*), Critóbulo?, dijo Sócrates.”⁶

Y ante la negativa de Critóbulo, bajo el supuesto de que tales personas hacen los que hacen porque ‘carecen de amos’ (*despótas ouk ékhusin*), Sócrates le responde que la cobardía moral, la desidia, la holganza, la gula, la lujuria y la embriaguez, son sus amos puesto que les “obligan a entregar el fruto de su esfuerzo y pagar tributo por sus caprichos.”⁷

Según Pomeroy las implicancias del uso de *doúlon* en el pasaje anteriormente citado, remiten al hecho de que tanto las personas libres como las esclavas pueden tener el talento y la habilidad que requieren para el trabajo, pero tal vez ellas puedan ser ‘perezosas’ (*lazy*) por lo que requieren de la autoridad de un buen supervisor que haga sus actividades rentables.⁸ Para la autora, la esclavitud en la visión jenofonteana carece de impedimentos naturales, es decir, que el esclavo no adquiere su condición por alguna deficiencia natural-genética, diferenciándose así de la postura aristotélica de la esclavitud natural.⁹

⁵ Las nociones de campesino, labrador, agricultor, granjero, pequeño propietario o poseedor, serán tomadas como equivalentes con fines puramente descriptivos. Para un análisis en detalle sobre los labradores antiguos, Gallego, J. (2001).

⁶ Jenofonte, *Económico*, I, 16-17.

⁷ Jenofonte, *Ec.* I, 19 y ss.

⁸ Pomeroy, S. (1994), p. 221

⁹ Pomeroy, S. (1989), p.16.

Nos encontramos entonces ante una situación paradójica, ya que aquí Sócrates - o tal vez sería mejor decir Jenofonte – no esta haciendo referencia a esclavos reales sino a labriegos libres que por encontrarse bajo la autoridad de los vicios pierden toda su independencia. De ahí que Sócrates recomiende:

“Pero es preciso, Critóbulo, luchar por la libertad no sólo contra éstos sino también contra los que intentan esclavizarnos por las armas (*prós táuta ouk éttou diamákhesthai peri tés eleutherías e prós touís sýn hóplois peiroménous katadoulousthai*). Porque si los enemigos que esclavizan a alguien son hombres de bien (*kaloikagathoi*), les obligan a ser mejores a muchos haciéndoles corregirse, y les hacen llevar una vida más agradable el resto de sus días. Pero tales dueños nunca dejan de maltratar los cuerpos de las personas, ni sus almas y haciendas mientras las tienen bajo su dominio.”¹⁰

La situación que provoca el vicio repercute doblemente en el ciudadano, puesto que lo afecta como hombre libre y de bien (*kaloskagathos*) así como lo afecta en su quehacer productivo como labrador. Dejemos por un momento la consideración aristocrática a la que remite el concepto de *kaloskagathos*¹¹, y concentrémonos en los aspectos moralizantes del discurso de Jenofonte. Aquellos labradores que teniendo capacidad y bienes, y aún así fracasan en la tarea productiva han de estar sujetos a una voluntad externa que los domina y los sojuzga. Su situación de infortunio no es producto de un azar ni de una debilidad económica en relación a los factores productivos. No es que carezcan de tierras o que las inclemencias de la Naturaleza le originen su situación penosa. En este tipo de situaciones, si es que llegan a ocurrir, el labrador no es, ni puede ser, asimilado al ‘esclavo’ puesto que dicho escenario es objetivamente ajeno a su voluntad y acción. Cuando Sócrates desarrolla las virtudes de la agricultura, la tierra aparece en toda su magnificencia, con una fuerza que determina el espíritu de los hombres:

“En primer lugar, en efecto, la tierra produce para quienes la trabajan (*he ge phérei ergazoménois*) los productos con los que viven los hombres y

¹⁰ Jenofonte, *Ec. I*, 23. Una diferencia importante entre la versión de Zaragoza – citada – y la traducción en inglés de Heinemann, W. (1979), que dice de la siguiente manera:

“Ah, *Critobulus*, we must fight for our freedom against these tyrants as persistently as if they were *armed men* trying to enslave us.”

En la traducción de Heinemann se señala la lucha por la libertad contra los vicios ‘como si fuera’ una lucha contra un ejército (*as if*) que pretende esclavizar a ciudadanos libres. Zaragoza traduce la disyunción como ‘sino también’, dando a entender que *además* de luchar contra los vicios se ha de luchar contra aquellos que pretenden esclavizar a libres, admitiendo que cabría la posibilidad de la esclavización *real* de los ciudadanos. Creemos que el sentido que da Heinemann al pasaje es mejor puesto que permanece en un plano más metafórico, y por lo tanto más ajustado a la conversación socrática.

¹¹ Fouchard, A. (1997), p.259-260.

les concede (*prosepiphérei*) además cuanto les permite vivir regaladamente (*hedupathousi*). En segundo lugar, les facilita (*parékhei*) también cuanto engalana los altares (...). En tercer lugar, produce (*phúei*) o alimenta numerosos manjares, ya que la cría de ganado esta ligada a la agricultura (...). Y aunque la tierra concede sus bienes con la mayor abundancia (*parékhousa d' aphthonótata tagathá*), no permite que se recojan sin esfuerzo, sino que acostumbra a los hombres a soportar los fríos del invierno y los calores del verano.”¹²

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. Origen de toda riqueza y sustento, la tierra no es mezquina ni avara. Más aún, “...la tierra, por ser una diosa, enseña también la justicia a quienes son capaces de aprenderla, pues cuanto más se la cuida, con más bienes corresponde.”¹³ Puesto que la tierra es generosa por su propia naturaleza, ella nunca pueda ser la causal de la desgracia ni del fracaso.

Pero incluso cuando la naturaleza se comporta de una manera menos agradable, tampoco es ella a quien se deba responsabilizar por las desgracias humanas:

[C] – “Sin embargo, un hombre no puede prever la mayoría de los avatares de la agricultura. En efecto, las granizadas, a veces heladas, las sequías, las lluvias excesivas, el añublo, etc., a menudo destruyen trabajos bien planificados y bien llevados a cabo. Y a veces surge una enfermedad y aniquila de la peor manera los rebaños que mejor se habían criado.

Al oír esto, Sócrates intervino:

[S]- Yo pensaba, Critóbulo, que tú sabías que los dioses tienen en sus manos soberanas tanto las labores agrícolas como las de la guerra, y me imagino que te das cuenta de que los que están en guerra, antes de emprender acciones tratan de propiciarse a los dioses y les consultan mediante sacrificios y augurios qué es lo que deben y lo que no deben hacer. En cuanto a las faenas agrícolas, ¿te imaginas que es menos necesario propiciarse de las divinidades?”¹⁴

De esta manera, en la concepción de Jenofonte el desarrollo desigual del resultado del trabajo agrario deviene pura responsabilidad humana. Si por desidia o por holganza, si no realiza los sacrificios adecuados, entonces puede darse la situación de que la divina Tierra no retribuya de manera magnánima, generando una situación de desahucio. Puesto que, si algo hace que el labrador no pueda disfrutar de los dones de la tierra, no es por razones ajenas a su práctica, a su intervención concreta en el proceso de apropiación, a cómo se vincula con la tierra. Su éxito o su fracaso está enmarcado entonces en la situación concreta de él en ese vínculo. Según Vernant,

¹² Jenofonte, *Ec.* V, 2-4.

¹³ Jenofonte, *Ec.* V, 12-13

¹⁴ Jenofonte, *Ec.* V, 18-20.

esto es así porque todavía la labor agrícola no adopta la forma de una acción humana sobre la naturaleza, a fin de transformarla o adaptarla a fines humanos. Enmarcada en un contexto religioso, la agricultura permite una lógica del ‘esfuerzo’ que valoriza la *areté* del labrador. Sin embargo, el propio Vernant declara que la insistencia de Jenofonte en este aspecto hace suponer la existencia de diferencias de interpretación: “Para un pensamiento político racional la agricultura viene a situarse, en la división del trabajo, en el mismo plano que los otros oficios. Despojado de su privilegio religioso, el trabajo de la tierra pierde, al mismo tiempo, su dignidad particular: el esfuerzo humano ya no está experimentado como *areté*. Se ordena en la categoría de las ocupaciones serviles que no reclaman sino un gasto de energía física.”¹⁵ Como veremos más adelante, no compartimos con Vernant esta idea de que el trabajo agrícola fomenta la *areté* de todos los labradores, sino que consideraremos que esta mediada por la posición de clase a la que pertenecen los agricultores. De todas maneras, rescatamos el vínculo religioso como mediación con la tierra y sus beneficios.

Se podría señalar, que la posición de Sócrates en el *Económico* es similar a los planteos de Hesíodo en *Los trabajos y los días*. Encontramos allí una valoración positiva del trabajo y una condena a la ociosidad:

“Ahora bien, tu recuerda siempre nuestro encargo y trabaja (*ergázeu*), Perses, estirpe de los dioses, para que te aborrezca el Hambre y te quiera la venerable Demeter de hermosa corona y llene de alimento tu cabaña; pues el hambre siempre acompaña al holgazán. Los Dioses y los hombres se indignan semejante a los Zánganos sin aguijón, que consumen el esfuerzo de las abejas comiendo sin trabajar (*aergoí*).”¹⁶

Si bien se ha destacado que, para el estudio de conjunto de la cuestión rural griega, la continuidad entre Hesíodo y Jenofonte es innegable.¹⁷ Sin embargo, cabe señalar que Hesíodo nunca compara el ocio y el vicio con una situación de esclavitud. Su hermano Perses nunca es un esclavo por desocuparse de la labranza y vivir de disputas tribunalicias y de alabanzas a los ‘reyes devoradores de regalos’. Las nociones correspondientes al término *doulos* o derivados de la raíz *doul-* son desconocidas en la obra de Hesíodo. De hecho, el término que más utiliza es *dmós/dmoé* para designar a aquéllos que están en una situación de dependencia respecto a un

¹⁵ Vernant, J.P. (2001), pp. 260-261.

¹⁶ Hesíodo, *Los Trabajos y los días*, 300-305

¹⁷ CF. Marein, M.F. (1997), pp. 189-209. Donde se da cuenta de la continuidad en las técnicas y tecnologías agrícolas utilizadas por Hesíodo y Jenofonte.

‘señor’, situación asimilable a la esclavitud por deudas, propia de la época arcaica.¹⁸ Como el poema se inscribe en los inicios de la época Arcaica, algunos autores han querido ver en él los síntomas de la stasis agraria que se va a desarrollar durante el período. Sin embargo, Hesíodo nunca menciona a su hermano como un *dmós*. Además, como sostiene Millet, es un error querer visualizar en *Los trabajos y los días* una crisis económica general. Si la división del *kleros* paterno pudo afectar la riqueza de los hermanos, fue Hesíodo y no Perses quien salió perdiendo en la distribución. Y, sin embargo, es Hesíodo quien recomienda y aconseja, en todo caso, debido a que gracias a su trabajo y esfuerzo, aún con una porción menor de tierra, ha sabido prosperar. Por otra parte, los regalos consumidos por los *basileis*, no implican necesariamente una relación de dependencia con la aristocracia, por lo cual no habría porqué ver en Perses a un futuro cliente.¹⁹

Por otra parte, el elogio de la vida rural que realiza Jenofonte difiere en perspectiva del ‘pesimismo’ hesiódico. En *Los trabajos y los días* la tierra no ofrece fácilmente sus dones y el labrador debe estar atento a los signos divinos para que su trabajo no sea destruido. Más aún, la justicia humana no florece como una consecuencia de la educación que la agricultura ejerce. Sólo en la Edad de Oro, antes de la aparición de la agricultura como trabajo, fue la tierra generosa con sus dones. Por el contrario, la mirada de Jenofonte se sostiene sobre una visión aristocrática para quien, como el rey Persa, trabaja sólo cuando elige hacerlo, a la espera de una recompensa por parte de la Tierra.²⁰ De esta manera, puede pensarse que lo que diferencia a Hesíodo de Jenofonte, pese a la continuidad de ciertas valoraciones, es netamente su carácter de clase, de ahí que se juzgue de manera diferencial las características sociales resultantes de los efectos del laboreo.

Volvemos así a nuestro punto de partida. La calificación de ‘esclavo’ a aquellos labradores que no desarrollan una agricultura exitosa debe explicarse por elementos que sean propios de ellos puesto que la naturaleza de la tierra es retribuir con equidad y generosidad. Pero la cuestión no se resuelve fácilmente, puesto que la noción de esclavo en el pasaje citado no está referida a una cuestión relativa al trabajo explícitamente. Es decir, el criterio con el cuál Jenofonte denomina como ‘esclavos’ a dichos labriegos infortunados, no está en función necesariamente

¹⁸ Beringer, W. (1982), p. 22. Sobre el carácter de *dmós* como ‘esclavitud por deudas’, p. 23, n 33. Para el autor la ausencia de términos pertenecientes a la familia de la raíz *doul-* se debe, a que estos se aplican sobre una población extranjera, p.27.

¹⁹ Millet, P. (1984), pp 103-107, y n 32.

²⁰ Pomeroy, S (1994), p. 254, Nussbaum, G. (1960), p. 217.

del trabajo como práctica general. Por el contrario, el trabajo es valorado positivamente por Jenofonte, como señala en la defensa que hace de Sócrates en *Recuerdos de Sócrates*:

“De Hesíodo citaba lo de que

El trabajo no es ninguna vergüenza, la ociosidad es vergüenza.

(tó érgon d’oudenóneidos, aergín dé t’óneidos)

(...) Pero aunque Sócrates había reconocido que el ser trabajador (*tó mév ergáten éinai*) es útil y bueno para el hombre y ser vago es perjudicial y malo, o sea, que el trabajo es una bendición (*tó mév ergázesthai agathón*) y la ociosidad una desgracia, también decía que trabajaban los que hacen algo bueno y son buenos trabajadores, mientras que a los que juegan a los dados o realizan alguna otra ocupación mala o sancionable los llamaba vagos. En este sentido podría ser correcto el verso de que

*El trabajo no es ninguna vergüenza, la ociosidad es vergüenza”*²¹

Esto no quiere decir que haya que desechar este aspecto en su totalidad. Si el trabajo es valorado en sentido específico, la forma en que se realice o, lo que es lo mismo, la actitud con la cual se emprenda la tarea se vuelve una condición importante.

Según Johnstone²², el principal concepto de trabajo que utiliza Jenofonte y que denota su sentido aristocrático de clase es *pónos*. El autor se opone a las interpretaciones de Vernant y Louraux, para quienes la utilización de *pónos*, revaloriza a la agricultura por sobre las artes manuales o revaloriza a la ciudadanía sobre el resto de la población.²³ Por el contrario, *pónos* enfatiza la forma de vida aristocrática diferenciándola de las actividades meramente productivas de los esclavos, artesanos o labradores comunes. Distinción que se establece entre el uso de *pónos* (el trabajo como forma sufrida y penosa que realiza la *areté* del aristócrata) y *érgon* (que reafirma el carácter productivo y necesario del trabajo como actividad de reproducción vital).²⁴ Así se nos dice que para el amo es importante cuidar que ‘sus trabajadores’ (*hoi ergátai*) realicen sus tareas ya que:

“...también en la labranza hay una gran diferencia en cuanto a eficacia entre los que llevan a cabo el trabajo que se le ha encomendado (*en tois*

²¹Jenofonte, *Recuerdos de Sócrates*, I, 2, 56-57. El pasaje es recordado por Jenofonte como una manera de recalcar la moralidad de Sócrates, ya que es citado en el contexto de las acusaciones sufridas por este en su juicio. Sus acusadores utilizaban este argumento, a partir de un giro gramatical ya que puede entenderse como ‘ningún trabajo es vergonzoso’, lo que daba pie para acusarlo de que aprobaba cualquier tipo de profesión, incluso las deshonestas con tal de obtener una ganancia (*kérdos*).

²² Johnstone, S. (1994).

²³ Johnstone S. (1994), p. 222. Cf. Vernant, J.P. (2001), p.258. Loreaux, N. (2003), 60.

²⁴ Johnstone, S (1994), p. 235. Para las excepciones en el uso de los términos ver n. 78. En relación a nuestra cita sobre la valorización del trabajo (Cf. n. 19) ahí el uso de *érgon* puede justificarse porque Jenofonte está citando a Hesíodo (*Los Trabajos y los días*, 311) quien no es un aristócrata.

érgeois polu diaphérousin) y los que, en vez de trabajar (*ergazesthai*), encuentran un pretexto para no hacerlo...”²⁵

Mientras que, por otra parte, el trabajo del aristócrata se describe con una constelación de palabras diferentes: especialmente *ponéin*, ‘trabajar penosamente’ y *epimeléisthai*, ‘tomar cuidadosamente’; y ocasionalmente se usan con el sentido de *ponéin*, *mokhthéin*, ‘trabajar duro’ y *talaiporéin*, ‘sufrir un duro trabajo’.²⁶ En cuanto el aristócrata se involucra con el trabajo productivo, lo hace desde la dirección o la supervisión (*epiméleia*), quien, como Iscómaco trabaja su tierra a través de otros. De hecho, el Sócrates de Jenofonte distingue aquellos hombres que trabajan la tierra por si mismos (*toús autóourgous*) de aquellos que son supervisados en sus tareas agrícolas (*toús téi epimeléia georgóuntas*). En consecuencia, concluye Johntone, Jenofonte no ensalza la agricultura en general en oposición a las artes manuales – como quiere Vernant – sino una forma particular de relación con la agricultura que esta reservada para unos pocos.²⁷ El ‘elogio de la agricultura’ que hace Jenofonte no es una alabanza campesina, sino una glorificación aristocrática, de su virtud, muy alejada de la realidad laboriosa de los campos, que queda en manos de los esclavos.²⁸

En este sentido, tal relación es solidaria con los ideales aristocráticos puesto que su trabajo (*pónos*) se realiza con fines honoríficos, que se materializa en tareas de mando. Si llegado el caso, se debe utilizar el cuerpo, esto se hace por elección y no por obligación. Justamente, lo que diferencia al trabajo desde esta perspectiva de clase es que el trabajo no es coactivo, porque la coacción es una marca de la dependencia, de la no libertad. En *Recuerdos*, Sócrates amonesta a Arístipo por no darse cuenta de esta diferencia importante, puesto que quien sufre por obligación no tiene capacidad para ponerle fin. Reprimenda que da pie a Sócrates para relatar la anécdota de Pródico, sobre Heracles y la encrucijada. La situación de Heracles es que tiene que tomar una decisión entre una vida de placer y molicie, y una vida destinada al *pónos*. Si decide el camino difícil pero recto es porque él lo elige y no porque se encuentre obligado. Ajustadamente, como bien concluye Vernant, Heracles no es un trabajador (que en este caso deberíamos interpretarlo en un sentido más moderno, es decir que no realiza tareas productivas).²⁹

²⁵ Jenofonte, *Ec.* XX,19.

²⁶ Johstone, S (1994), p. 236, n. 77.

²⁷ Johstone, S (1994), p. 237.

²⁸ Jenofonte, *Ec.* XII y XII; Mosse, C. (1980), p. 97-100. de Ste. Croix, G. (1988), p. 147.

²⁹ Jenofonte, *Rec.* II,1, 18 y ss. Vernant, J.P. (2001), p. 253.

Regresemos a la relación con la agricultura. Si bien la misma es transparente y se brinda sin miramientos, la obtención de sus frutos requiere de cierta práctica del agricultor para obtenerlos. Pero como la tierra no esconde sus beneficios, la razón de la disparidad de resultados en el trabajo agrario se haya en la voluntad, en el interés, en última instancia, en la preocupación con la cual el labrador se compromete a su tarea.³⁰ Pero el trabajo solo es virtuoso cuando va acompañado del sacrificio voluntario, cuyo objetivo no es la acumulación de riquezas (que no implica necesariamente una aversión al lucro) sino que persigue una ética de moderación y sacrificio, una actitud hacia la vida.³¹ La posibilidad de vivir de esta manera, en tanto que se es moderado, es una demostración del éxito. En este sentido, la agricultura – según Jenofonte – manifiesta la calidad moral del sujeto con el cual se vincula, es la forma que permite distinguir a los hombres buenos de los malos.³² Esta sanción, este criterio moralizante, es el que subyace a la valoración esclavista de aquellos que se rigen por unos amos, que no es otra cosa que su situación producto del desenfreno con que se entregan a sus pasiones. De hecho, son justamente estas las que los llevan a la ruina, dado que son las que les exigen permanentes ‘tributos’ que por más eficientes que sean en el plano productivo, los consumen. Esta visión socrática que Jenofonte comparte, sobre la importancia de la medida (*sophrosýne*) es la que se explicita – en línea claramente oligárquica – por Arístipo para quien no es conveniente involucrarse en la actividad política de la ciudad, puesto que de esta forma uno se convierte en esclavos de un *demos* insaciable:

“ – Desde luego, en lo que a mi se refiere, dijo Arístipo, de ninguna manera me voy a poner en el puesto de los que están deseando gobernar, pues creo que es la mayor insensatez, cuando tanto trabajo cuesta procurarse lo necesario, que encima no sea ello suficiente sino que se añade el proporcionar a los demás ciudadanos lo que ellos necesitan. Renunciar a las muchas cosas que uno desea para sí mismo, por estar al frente de la ciudad, y tener que rendir cuentas, en el caso de que no se satisfagan todos los deseos de la ciudad, ¿no es la mayor de las locuras (*aphrosýne*)? Porque en realidad las ciudades pretenden utilizar a sus gobernantes como yo utilizo a mis esclavos (*oikétais*).”³³

En la comparación de Arístipo los gobernantes son esclavos de una ciudad insaciable, de la misma forma que para Sócrates los labradores, que no son exitosos en su actividad, son esclavos de unos amos insaciables (la desidia, la holganza, la gula, la lujuria, la embriaguez, etc.). La

³⁰ Jenofonte, *Ec.* XX,1-21.

³¹ Danzig, G. (2003), pp. 59-61

³² Jenofonte, *Ec.* XX, 14-15.

³³ Jenofonte, *Rec.* II, 1, 8-9.

condición de esclavo queda establecida por la carencia de control frente a los deseos de un otro más poderoso o por la incapacidad de ponerle límite a los deseos de ese otro. En última instancia, todo se reduce a una relación de fuerzas en la que se logra imponer una voluntad por sobre la otra, donde “los más fuertes saben utilizar a los más débiles como esclavos”.³⁴

Pero esta razón de debilidad, para el caso que nos ocupa, no se sitúa necesariamente en el plano de una realidad material, económica. Es decir, no nos remite directamente a un plano objetivo de las relaciones de producción agrarias, donde los labradores nominados como esclavos constituirían sujetos socialmente dependientes. Por el contrario, el apelativo remite a una situación imaginaria en la cual se hace intervenir un elemento subjetivo (la debilidad ante las pasiones) como marca teóricamente explicativa del resultado fortuito de una acción económica (el fracaso o el infortunio material). El calificativo de esclavo, puede pensarse como un mecanismo simbólico que conjuga en su contenido una materialidad social (su carácter de dependiente) con una carencia de espíritu (*aphrosýne*). Calificación que no emana de una visión cualquiera, sino de estamentos sociales que buscan justificar su propia condición sobre la base de un distanciamiento moralizante. Así los personajes que encarnan el discurso de Jenofonte (Sócrates, Critóbulo, Iscómaco) son *kaloikagathoi* portadores de la *sophrosýne*, condición que les permite garantizar su status y asegurar su éxito.³⁵

III

En el libro VII de su *Política*, Aristóteles desarrolla el régimen ideal que debería tener la ciudad para garantizar la felicidad y el buen vivir de la comunidad cívica. Allí se señala que no deben considerarse como partes de la ciudad todos los elementos necesarios sin los cuales esta no tendría lugar.³⁶ Siguiendo este criterio, enumera las funciones necesarias que deben cumplirse: producción de alimentos, oficios, armas, recursos, culto y órganos deliberativos y judiciales. A cada tarea le corresponde una clase: labradores, artesanos, militares, ricos, sacerdotes y jueces.³⁷ Pero como no todo lo necesario ha de participar en la ciudad, es decir, que no todos han de tener los derechos políticos, cuando se ocupa sobre como deben repartirse las funciones necesarias para la ciudad y los miembros de pleno derecho, es decir, aquellos que constituyen la ciudadanía, señala que:

³⁴Jenofonte, *Rec.* II, 1,12.

³⁵Jenofonte, *Hieron*, 9, 8. Cf. Pomeroy, S. (1994), p. 338.

³⁶Aristóteles, *Política*, VII, 8, 1-2.

³⁷Aristóteles, *Pol.*, VII, 8, 6-9.

“...los ciudadanos no deben llevar una vida de trabajador manual (*bánauson*), ni de mercader (*agoraríon*) (pues esa forma de vida es innoble y contraria a la virtud), ni tampoco deben ser agricultores (*georgoús*) los que han de ser ciudadanos (pues se necesita ocio (*skholês*) para el nacimiento de la virtud (*aretês*) y para las actividades políticas.”³⁸

De esta manera, la ciudadanía queda restringida a aquellos que poseen las armas y pueden tomar decisiones sobre la ciudad.³⁹ Y dado que es necesario que éstas dos clases (que son la misma) tengan recursos necesarios, la propiedad de la tierra permanece de forma exclusiva en manos de dichos ciudadanos.⁴⁰ Solo que ahora Aristóteles distingue entre quienes son propietarios de las tierras de la ciudad, y quienes trabajan la tierra para los ciudadanos, y que para evitar toda confusión llama a la propiedad de los primeros *ktêsis* y no *georgíai*. De igual forma los términos *georgoí* o *georgoúntes* solo se aplican a aquellos que cultivan efectivamente la tierra.⁴¹ Excluidos de la ciudadanía, los labradores quedan a merced de la autoridad de los propietarios, de forma tal que “necesariamente los agricultores han de ser esclavos o periecos de raza bárbara. (*anagkaíon eínai toús georgoús doúlous è barbárous [è] perioíkous*)”⁴² Se podría concluir rápidamente, dada la claridad de sus palabras, que para el pensador de Estagira los campesinos son necesariamente esclavos, o por lo menos deberían de serlo. Sin embargo, dada la complejidad de su pensamiento es conveniente detenernos por unos instantes.

Según Kraut, Aristóteles no pretende señalar que las ciudades no deben conceder derechos de ciudadanía a aquellos que realizan actividades económicas, sino que en la mejor politeia dichas actividades no deben interferir con el desarrollo de la virtud de los ciudadanos, que es en última instancia la finalidad de la *pólis*. De esta manera, los artesanos y los labradores quedan excluidos, por carecer de la posibilidad del ocio necesario para tomar las mejores decisiones para la ciudad, es decir, por carecer del tiempo material para desarrollar la virtud, y no por condiciones innatas que restringen, como sería el caso de la esclavitud, el desarrollo de sus capacidades políticas o intelectuales.⁴³

Cierto que Aristóteles en su libro VI señala a la democracia agraria como la mejor forma de la democracia, donde la mayoría (*tò plêthos*, muchedumbre, dice Aristóteles) de la ciudadanía

³⁸ Aristóteles, *Pol.*, VII, 9, 3-4.

³⁹ Aristóteles, *Pol.*, VII, 9, 7 y 10.

⁴⁰ “...el territorio debe ser de los que poseen armas y participan de la ciudadanía...” (*tèn khóran eínai tôn hópla kekteménon kai tôn tês politeías metekhónton*) Aristóteles, *Pol.*, VII, 10, 9.

⁴¹ Fouchard, A. (1993), p. 79.

⁴² Aristóteles, *Pol.*, VII, 9, 8-9. Cf. VII, 10, 13-14.

⁴³ Kraut, R. (1997), p. 104.

vive del cultivo de los campos.⁴⁴ Pero es significativo que constituye el mejor régimen porque los campesinos no tienen tiempo, debido a sus trabajos, de inmiscuirse en las cuestiones políticas de la ciudad:

“En efecto, [el demos agrario] por no tener mucha fortuna (*pollèn ousían*) está tan ocupado (*áskholos*) que no puede asistir con frecuencia a la asamblea; y por no tener las cosas necesarias (*tanagkaîa*), pasan el tiempo en sus trabajos y no desean lo ajeno, sino les es más grato trabajar (*ergázesthai*) que dedicarse a la política y ejercer el mando, cuando las ganancias que se sacan de los cargos no son grandes; pues la mayoría (*pollói*) aspira más al lucro que al honor (*toû kerdous è tês timês*). (...) prueba de ello es que soportaban las antiguas tiranías y soportan las oligarquías...”⁴⁵

Si bien puede pensarse que hay aquí una valorización positiva de los campesinos puesto que se los considera como parte central del régimen, es llamativo que Aristóteles los designe como *plêthos* o *pollói*, formas sustitutas⁴⁶ de identificar a aquella parte del demos que se encuentra en oposición a los ricos y aristócratas, también generalmente agrupada bajo el calificativo de ‘pobres’ (*poneroi*), y que constituyen la mayoría dominante bajo el régimen democrático. Asimismo, como ya se señaló, la principal bondad de la ‘mejor’ de las democracias, es que el *demos* no participa de la política o participa solo de manera pasiva, a tal punto que Aristóteles no duda en señalar que bajo esa forma de organización la ubicación objetiva del *demos* soporta con cierta indistinción la estructura política del régimen, ya sea tiránica, oligárquica o democrática. En este sentido es pensable que, si la mejor situación al interior de la *polis* para la clase de los campesinos es una situación pasiva en relación al mando de los asuntos de la ciudad, se los pueda equiparar a la situación de los *periecos* en una propuesta de *polis* ideal, por lo que *de hecho* – aunque no necesariamente *de derecho* – se encuadran imaginariamente bajo el signo de una relación de dependencia.⁴⁷

Por otra parte, la cuestión del ocio y su ausencia es de una importancia cardinal en la posibilidad de pensar a los labradores como esclavos para Aristóteles⁴⁸, y no me parece suficiente el señalamiento de que su ausencia solo remite a una situación coyuntural que impediría el buen desarrollo de la *areté*. Por el contrario, la ausencia de tiempo libre, el ‘estar

⁴⁴ Aristóteles, *Pol.*, VI, 4, 1-3.

⁴⁵ Aristóteles, *Pol.*, VI, 4, 2-3.

⁴⁶ Finley, M. (1986), p. 12.

⁴⁷ Para la noción de los *periecos* como una ‘ciudadanía pasiva’ veasé: Mosse, C. (1995), pp. 124-130 y Gallego, J. (2005), pp.51-88

⁴⁸ de Ste. Croix, G. (1988), p. 141.

ocupado' (*áskholos*), el carecer de *skholé* no es un simple hecho fortuito sin consecuencias político-morales. Los campesinos están ocupados porque debido a su carencia deben trabajar (*ergázesthai*)⁴⁹ para poder satisfacer sus necesidades, deben abocarse a sus trabajos porque no poseen las 'cosas necesarias' (*tanagkaîa*). Pero *tanagkaîa* remite a *anagkaîos* que implica una constricción, una relación de fuerza, es decir que implica una relación coactiva.⁵⁰ Y para Aristóteles la virtud del ciudadano no puede aplicarse a todos, ni siquiera solamente a los libres, sino a aquellos "que están exentos de los trabajos necesarios (*tôn érgon eisîn apheiménoi tôn anagkaíon*)",⁵¹ de forma tal que:

"De los que realizan esos trabajos necesarios, unos los hacen para servicio de un individuo solo (*enì leitourgoûntes*) y son esclavos (*doulos*), otros los hacen para servicio de la comunidad (*koinei*) y son trabajadores y jornaleros (*bánausoi kai thêtes*)."⁵²

Nuestra discusión no gira en torno a la naturaleza de estos *bánausoi* sino que está en relación a que sujeto social representan estos *thêtes*, puesto que hasta ahora nos habíamos encontrado solo con la noción de *georgos*, que si bien remite directamente a la situación social de los agentes agrícolas, presenta muchas veces sentidos ambiguos y hasta contrapuestos, ya que puede incluir ambos extremos de la escala social agraria, así como los criterios de propiedad, posesión o trabajo sobre la tierra.⁵³

Si bien el pasaje aristotélico esta tomado del capítulo 5 del libro III donde se crítica principalmente a los artesanos, la inclusión de la figura de los *thetes* no nos remite necesariamente al mundo urbano sino que nos transporta al mundo rural. Según Rosivach, mientras la etimología de *thes* es oscura, sus usos nos señalan un significado que corresponden a los trabajadores rurales contratados, que nos lleva – en un sentido más general – al mundo de las clases bajas rurales.⁵⁴ Pero esto no debe hacernos creer, necesariamente, que los *thetes* sean solo proletarios rurales, es decir, personas que sin propiedad alguna deben contratarse por un *misthos* para vivir. Sí como se señala en la *Constitución de los Atenienses*, los *thetes* forman parte de las

⁴⁹ Recuerdese lo que se dijo anteriormente sobre la diferencia entre *ponos* y *erga*.

⁵⁰ *Anagkaîos*, a, ov. Liddel-Scott (1940). Ver Aristóteles, *Metafísica*, 5, 1015a, 20, donde define 'necesidad' como una condición sin la cual sería imposible la vida pero también como una compulsión, como algo obligatorio o forzoso y por consiguiente desagradable o que nos hace sufrir.

⁵¹ Aristóteles, *Pol.*, III, 5, 3.

⁵² Aristóteles, *Pol.*, III, 5, 4. En su edición de Aristóteles, *Política* (2005 [1951]), Julián Marías y María Araujo traducen este último pasaje como "y los que sirven a la comunidad, [son] obreros y *labradores*.", que es el sentido que verdaderamente nos interesa.

⁵³ Gallego, J. (2001), 178-179.

⁵⁴ Rosivach, V. (2002), p. 34

clases censales solonianas, y estas se definían – en parte – por su capacidad de producción agrícola, serían *thetes* aquellos que no pudieran alcanzar como mínimo una producción de 200 *medimnoi*, lo cual supone alguna propiedad de la tierra.⁵⁵ En el mismo sentido, esta bastante aceptado que una granja ‘hoplita básica’ perteneciente a los *zeugitai* se encontraba alrededor de las 5 ha (50-60 *plethras*), dado que sería el mínimo de tierra necesario para que un arado con bueyes sea económicamente viable, que pudiera mantener a la familia campesina y tal vez a una pareja de ‘ayudantes’. Por debajo de esta se encontrarían las propiedades de los *thetes*, de menor tamaño – tal vez la mitad o un tercio – pero que igualmente pudiera producir lo suficiente como para alimentar a una familia pequeña, sin el uso de animales y con mucho trabajo intensivo familiar, como para alcanzar los niveles mínimos de subsistencia. Así, la situación de los *thetes* puede ubicarse en el rango de aquellos labradores que sin tierra suficiente para mantenerse a sí mismos o a su familia deben conseguir ingresos por afuera de su *oîkos*.⁵⁶

La dependencia del *thes* se refuerza por la relación de necesidad con el *misthos*, que constituye su ‘paga’, y por el uso del cuerpo como principal instrumento de su actividad ya que el “...trabajo asalariado (*mistharnía*) (...) se reduce a la fuerza corporal. (*toi sómati monoi khresímon*)”⁵⁷, que se asocia a la ‘esclavitud natural’ puesto que:

“Así pues, todos los seres que se diferencian de los demás como el alma del cuerpo y como el hombre del animal (se encuentran en esta relación todos cuantos su trabajo es el uso del cuerpo (*estìn ergon he toû sómatos khrêsis*), y esto es lo mejor de ellos), estos son esclavos por naturaleza (*eisi phúsei doûloi*)...”⁵⁸

De esta manera, el planteo aristotélico permite ubicar a los labradores en el marco del trabajo esclavo porque sus condiciones de vida le impiden el ocio necesario para la virtud, debido a que o se ven obligados a trabajar, o incluso se ven obligados a trabajar para otros. De ahí que, como sostiene Finley “...la noción que Aristóteles tiene del vivir obligado no se limitaba a los esclavos, sino que alcanzaba al trabajo asalariado y a otros que fueran también económicamente dependientes.”⁵⁹ Asimismo, como recuerda Placido, más allá del sistema establecido por el estatus hay un mundo en que se considera esclavo a quien realiza determinado

⁵⁵ Aristóteles, *Constitución de los atenienses*, 7, 3-4. Remito a la discusión sobre las clases y sus orígenes a Rhodes, P. (1993), pp. 136-146 y de Ste. Croix, G. (2004), pp. 5-60.

⁵⁶ Burford, A. (1993), pp. 67-68. Sería extenso desarrollar la bibliografía sobre el tamaño de las propiedades en el Ática, para un resumen de la discusión: Gallego, J. (2003), pp. 13-40.

⁵⁷ Aristóteles, *Pol.*, I, 11, 4

⁵⁸ Aristóteles, *Pol.*, I, 5, 8.

⁵⁹ Cf. por de Ste. Croix (1981) p. 143.

tipo de tareas y no sólo quien lo es institucionalmente. La ecuación coacción-cuerpo-esclavitud funciona por encima del estatus del esclavo; hay ciertas actividades que no son dignas de los libres, de modo que quienes las realicen no lo son.⁶⁰

Retornamos así a las afirmaciones del libro VII, donde Aristóteles recomendaba para la mejor *politeia* que los agricultores debían ser esclavos. Con semejante propuesta la relación económica y la situación política buscan homologarse, estableciendo un criterio de demarcación más claro entre el estatus del ciudadano y su situación económica. De esta forma los argumentos acerca de que no hay que considerar ciudadanos a todos aquellos sin los cuales podría existir la ciudad, por lo que ‘en cuanto a los agricultores, la mejor solución si se debe hacer respondiendo a nuestros deseos, es que sean los esclavos’⁶¹, son enunciados que pueden pensarse como una intención de consolidar una diferenciación social a favor de los sectores aristocráticos y propietarios, que excluyan del derecho político a aquellos que trabajan sus campos para vivir, y que pugna desde el plano político-intelectual por una modificación de las relaciones agrarias.

IV

En este trabajo se ha buscado problematizar la percepción imaginaria que desde cierto ángulo de clase se percibe sobre la situación social de los labradores. Queda por señalar que no se plantea para ninguna de las dos perspectivas, una lectura que sugiera la esclavización de los productores agrarios como una situación concreta, objetiva, como algo que está sucediendo en la Atenas del siglo IV a.c. Ambas posiciones pertenecen al mundo de las representaciones simbólicas, no necesariamente a contramano de las situaciones socio-económicas, pero tampoco como reflejo mecánico. En este sentido, se puede tomar de la ideología su contenido alusivo-elusivo, tal como lo sugiere Althusser⁶², puesto que esta no refleja de manera deformada las condiciones de vida de los sujetos, sino la forma en que los sujetos se representan sus propias condiciones de vida. No como alusión-elusión de una situación social-real; sino como, alusión-elusión de un proceso que se enmarca en una situación que ya es imaginaria. Para ser más claro en nuestra línea de pensamiento: el hecho de que la aristocracia pueda definir a los campesinos libres como esclavos no supone un proceso de esclavización *necesariamente real*, sino que *es en*

⁶⁰ Placido, D. (1989), p. 67.

⁶¹ Aristóteles, *Pol.*, VII, 10, 13-14.

⁶² Althusser, L. (2002), pp. 131-133.

su imaginario donde se procede a una distinción, a partir de la cual los campesinos libres pueden *ser pensados* como esclavos.

La caracterización idealizada de la agricultura y la labranza que realiza Jenofonte en su *Económico*, deja poco margen para el fracaso y carga las tintas sobre unas supuestas cualidades morales no menos idealizadas. La respuesta socrática de que aquellos cuya hacienda no prospera se debe a una ‘esclavitud’ del espíritu puede pensarse como una traslación metafórica producto, por un lado, de dicha idealización de la agricultura, y por otro, como una respuesta demarcatoria y legitimante de una distancia de clase que separa a quienes tienen mayor éxito económico. Pensado desde un plano moral, producto de una consideración que carga las tintas en la responsabilidad individual en la prosecución del éxito agrícola, aquellos que no lo pueden sostener se los ubica en el plano de la esclavitud puesto que darían cuenta de una manifestación al sometimiento de unas fuerzas superiores que lo subordinan.

Desde otra perspectiva, la representación desvalorizante de los campesinos que plantea la argumentación de Aristóteles, se presenta como un arma ideológica que pugna por una eficacia política. Se busca excluir todo aquello que no condice con el ideal de virtud al que deben aspirar los miembros plenos del cuerpo cívico, que es la única manera de realizar el mejor régimen. Aquellos libres que por diferentes causas no puedan desarrollarse, bajo la disponibilidad que permite el ocio, único garante de las condiciones para el desarrollo de una buena participación cívica, deben ser excluidos. Este ‘programa de reducción de la ciudadanía’ – según la expresión de Placido⁶³ – esboza una tensión para la realidad política-económica de la ciudad. Se busca descartar un tipo de ‘campo’ específico, una situación agrícola que construye y permite el advenimiento de ciudadanos que son combatientes y políticos, pero, por sobre todo, propietarios rurales que trabajan efectivamente sus tierras.⁶⁴ Y que desde las reformas de Solón, potenciadas por los liderazgos de Clístenes, Efiltes y Pericles, habían escapado a las exacciones terratenientes.⁶⁵

⁶³ Placido, D. (1989), p. 72.

⁶⁴ Fouchard, A. (1993), p. 81.

⁶⁵ “Yo sugiero que la exención de impuestos fue un cimiento importante para ese fenómeno nuevo y pocas veces repetido, de la antigüedad clásica: la incorporación del campesino a la comunidad política, como miembro con todos derechos.” Finley, M. (1974), p. 132.

Fuentes

- Aristóteles, *Política*. Ed. Gredos. 1994. Trad. Manuela García Valdés.
- Aristóteles, *Política*. Centro de estudios políticos y constitucionales. 2005 [1951]. Trad. Julián Marías y María Araujo.
- Aristóteles. *Metafísica*. Ed. W.D. Ross. Oxford: Clarendon Press. 1924. [en inglés]
- Hesíodo, *Los Trabajos y los días*. Ed. Gredos. 2000. Trad. Aurelio Pérez Jiménez.
- Jenofonte, *Económico*. Ed. Gredos.1993. Trad. Juan Zaragoza.
- Jenofonte, *Recuerdos de Sócrates*. Ed. Gredos.1993. Trad. Juan Zaragoza.
- Jenofonte, *Hierón*. Ed. Gredos.1984. Trad. Orlando Guntiñas Tuñón.
- Heinemann, W, (1979) *Xenophon. Xenophon in Seven Volumes*, 4. Harvard University Press, Cambridge, Ltd., London.

Bibliografía

- Althusser, L. (2002) *La filosofía como arma de la revolución*. Siglo XXI. Mexico.
- Beringer , W. (1982) ‘*Servile status*’ in the sources for early greek history. *Historia*, 31, pp. 13-32.
- Burford, A. (1993) *Land and labour in the Greek World*. The Johns Hopkins University Press. Baltimore y Londres.
- Danzig, G. (2003) *Why Socrates was not a farmer : Xenophon’s oeconomicus as a philosophical dialogue*. *Greece & Rome*, 50, 1. pp. 57-76.
- de Ste. Croix, G. (1988) *La lucha de clases en el Mundo Griego Antiguo*. Crítica. Barcelona.
- de Ste. Croix, G. (2004) *Athenian democratic origins and other essays*. Oxford University Press.
- Finley, M.I. (1974) *La economía de la antigüedad*. México.
- Finley, M. (1977), “La alienabilidad del suelo en la Grecia Antigua.”, en *Uso y abuso de la historia*. Barcelona.
- Finley, M. (1986) *El nacimiento de la política*. Crítica.
- Fouchard, A. (1993) “Le statut des agriculteurs dans la cité grecque idéale au IV siècle avant J.-C.”, *Revue des Études Grecques*, n° 106, pp. 61-81.
- Fouchard, A. (1997) *Aristocratie et démocratie. Idéologies et sociétés en Grèce Ancienne*. Paris.
- Gallego, J. (1996), “La sociedad campesina: del territorio rural al espacio cívico. Tierra y política en la Grecia antigua.”, en: *Anuario IEHS*, 11, Tandil, pp. 273- 299.

- Gallego, J. (2001) “¿Peasant o Farmer? Definiendo a los antiguos labradores griegos. *AHB*, 15, 4, pp. 172-185.
- Gallego, J. (2003) *El mundo rural en la Grecia Antigua*. Akal. Madrid.
- Gallego, J. (2005) *Campesinos en la ciudad. Bases agrarias de la pólis griega y la infantería hoplita*. Bs. As.
- Hanson, V.D.(1995) *The other Greeks. The family farm and the agrarian roots of western civilization*. Nueva York.
- Johnstone, S. (1994) *Virtuous toil, vivilious work: Xenophon on Aristocratic Style*. *Classical Philology*, 89, 3, pp. 219-240.
- Kraut, R. (1997) *Politics. Books VII and VIII. Clarendon Aristotle Series*. Oxford.
- Liddell, H.G.-Scott, R. (1940) *A Greek-English Lexicon. (Revised and augmented throughout by Sir Henry Stuart Jones with the assistance of. Roderick McKenzie.)* Oxford. Clarendon Press.
- Loreaux, N. (2003) *Las experiencias de Tiresias. Lo femenino y el hombre griego*. Bs. As.
- Marein, M.F. (1997), *Le travail de la terre et ses techniques à travers l'Économie de Xénophon*, en *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, n° 3, pp. 189-209.
- Marx, K. (1881), *Escritos sobre Rusia. II. El porvenir de la comuna rural rusa.*, trad. cast. México, 1980.
- Marx, K. (1972), *Los fundamentos de la crítica de la economía política (Grundrisse)*. Madrid.
- Millet, P. (1984) *Hesiod and his world*. *PCPS*, 210, 30, pp. 85-115.
- Mosse, C. (1980) *El trabajo en Grecia y Roma*. Akal. Madrid
- Mosse, C. (1995) *Politique et société en Grèce Ancienne. Le “modèle” Athénien*. Aubier. Francia.
- Nussbaum, G. (1960) *Labour and status in the WORKS AND DAYS*. *Classical Quarterly*, X, (LIV), pp. 213-220.
- Plácido, D. (1989), “‘Nombres de libres que son esclavos’ (Pólux, III, 82)”, en AA. VV., *Esclavos y semilibres en la Antigüedad clásica*, Madrid. pp.55-79.
- Placido, D. (2008) *Las relaciones clientelares en la evolución de la democracia ateniense*. *Circe*, n° 12, pp. 225-242.
- Pomeroy, S. (1989) *Slavery in the Greek domestic economy in the light of Xenophon's «Oeconomicus»*. *Index*, n° 17, pp. 11-18.

- Pomeroy, S. (1994) *Xenophon oeconomicus. A social and historical commentary*. Oxford.
- Raaflaub, K. (2004) *The Discovery of freedom in Ancient Greece*. Chicago.
- Rhodes, P. (1993) *A commentary of the aristotelian Athenaion Politeia*. Clarendon Press. Oxford.
- Rosivach, V. (2002) "Zeugitai and Hoplites", *The ancient history bulletin*, vol. 16.
- Vernant, J.-P. (2001) *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*. Barcelona.
- Vlastos, G. (1953) *Isonomia*. *The American Journal of Philology*, Vol. 74, N° 4, pp. 337-366.
- Wood, E. M. (1988) *Peasant-Citizen and Slave. The foundations of Athenian Democracy*. London.