

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

La Ciudadanía, entre el Control y la Movilización: Comedia y Facciones en la Cultura Política Ateniense de fines del siglo V.

Grisendi, Ezequiel (UNC).

Cita:

Grisendi, Ezequiel (UNC). (2007). *La Ciudadanía, entre el Control y la Movilización: Comedia y Facciones en la Cultura Política Ateniense de fines del siglo V. 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/000-108/130>

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 21 de Septiembre de 2007**

Título: La Ciudadanía, entre el Control y la Movilización: Comedia y Facciones en la Cultura Política Ateniense de fines del siglo V.

Mesa Temática Abierta: 16 Elites, Dinámicas Estatales y Formas de Subordinación en el Mediterráneo Antiguo.

Universidad, Facultad y Dependencia: Universidad Nacional de Córdoba/CIFFYH

Autor: Grisendi, Ezequiel – Miembro del Grupo de Investigación “Discurso y Sociedad en el mundo Antiguo” inscripto en el CIFFYH/UNC

Dirección: Gregoria Matorras 3525 B^a Cerro de las Rosas – Córdoba - Argentina

Teléfono: 0351-4815409

Dirección de correo electrónico: ezequielgrisendi@yahoo.com.ar

La Ciudadanía, entre el Control y la Movilización: Comedia y Facciones en la Cultura Política Ateniense de fines del siglo V.¹

Ezequiel Grisendi - UNC

El presente trabajo se propone singularizar y comprender los mecanismos de control y las estrategias de movilización política que los líderes de la elite dirigente ateniense emplearon para la concentración y gestión de las instituciones cívicas de la *polis*, tanto en sus aspectos formales como informales. En primer lugar, precisaremos la importancia del pago a los participantes de los tribunales populares (*díkastai*) y de la *Ekklesia* como forma de cooptación y control sobre el decisorio público de Atenas; en segundo lugar revisaremos la incidencia en la competencia por el poder de las *hetaireiai*, grupo de ciudadanos que representan alguna facción.

El análisis de algunos pasajes de la comedia de Aristófanes y fragmentos de Eupolis, nos permitirá repensar la dinámica de la conformación y estructuración de las identidades políticas así como problematizar el vínculo entre elite dirigente y el cuerpo de *politai* atenienses. A su vez, indagaremos sobre los límites que la misma ciudadanía presentó como resistencia a estas estrategias políticas de control. Nuestra hipótesis general entiende al campo político de la democracia ateniense como un lugar eminentemente inestable, donde las posiciones hegemónicas debían afirmarse y reactualizarse a cada momento, fenómeno que, en contexto de guerra entre *poleis*, se acentuará a fines del siglo V.²

La Ciudadanía y el Campo Político a comienzos de la Guerra del Peloponeso

El estudio de la democracia ateniense de fines del siglo V, oscila entre dos grandes variables explicativas: la continuidad del régimen democrático en Atenas pese a los conflictos bélicos suscitados, y la constante inestabilidad interna que presupuso la

¹ La presente comunicación forma parte de mi trabajo final de Lic. En Historia a presentar en la Escuela de Historia de la Fac. de Filosofía y Humanidades de la Univ. Nac. De Córdoba. Debido a la restricción de espacio para esta presentación he decidido reducir el apartado dedicado al análisis de los fragmentos de la comedia antigua, los cuales serán abordados en futuros artículos.

Agradezco a Julián Gallego, Claudia Fernández y Emiliano Buís los comentarios que he recibido sobre diversas temáticas aquí planteadas. Por supuesto, los errores vertidos en este escrito me pertenecen con exclusividad.

² Para el concepto de cultura política en relación a la Atenas Clásica, sigo a McGlew (2002), Ober & Strauss (1990) y Ober (1996). La referencia teórica para la noción de campo político es Bourdieu (2004)

democracia para los mismo ciudadanos que ejercieron de manera efectiva, las diversas magistraturas.³

Esta estructura de dominación dispuesta en la sociedad ateniense a fines del siglo V, conducida por una élite dirigente que, si bien vio discutida la orientación de su forma democrática, no sufrió un movimiento político lo suficientemente fuerte para intentar desplazarla de su hegemonía interna. Por lo tanto nuestro punto de partida es el consenso que se generó a favor de la *demokratía* como sistema socio-político tras el período reformista de fines del siglo V y comienzos del siglo V con Clístenes y Ephialtes, como así también tras las victorias frente a la invasión persa. Cómo sostiene Meier⁴, algo notablemente importante es dilucidar las condiciones que generaron ese consenso y no solamente los movimientos antidemocráticos u oligárquicos que pusieron en discusión la predominancia del régimen democrático. En esta línea, Simon Hornblower⁵ precisa las dos grandes razones que provocaron el fracaso de la rebelión oligárquica de 411: Los Cuatrocientos no llegaron a instaurar con éxito su régimen debido a las disidencias internas con respecto a la posición respecto a Esparta y, entendemos fundamentalmente, su indefinición sobre el papel de la participación de los *politai* en la gestión de la Polis.

De esta manera, la cuestión de la ciudadanía (*The Citizenship Question*)⁶ ha renacido como objeto de estudio liminar para la profundización sobre las relaciones políticas en la antigüedad griega, y en especial, en la sociedad ateniense. Sin más, un estudio de la ciudadanía debe tener presente la estructuración del campo político sobre el cual debe pensarse contextualmente la noción de ciudadanía, así como también, las diversas representaciones cívico-culturales que circulaban en la Atenas del último tercio del siglo V.

A tal efecto conviene revisar dos recientes propuestas sobre el estudio de la ciudadanía ateniense: el primero, es el de Philip Brook Manville⁷, el segundo el de John. K. Davies⁸.

³ Véase el claro resumen de estas tesis en Gallego (2002). Ya Finley (1981), había puesto blancos sobre grises a propósito del rescate de la continuidad de la democracia más allá de las alteraciones sufridas.

⁴ Meier (1985). También es fundamental para el abordaje de la propuesta de Meier el clásico *Die Entstehung des Politischen bei den Griechen*, Frankfurt, 1980.

⁵ Hornblower (2002)

⁶ Mantenemos los vocablos ingleses ya que dicha discusión se ha generado en el ámbito anglosajón, y ha sido predominantemente allí donde más atención a atraído el debate. Véase McGlew (2002), Ste Croix (2005), Davies (1988) y Mossé (1995).

⁷ Manville (1994). Véase el estudio liminar sobre esta cuestión, y en especial sobre la posición de Manville en Manville, P. B. *The Origins of Citizenship in Ancient Athens*, Princeton, 1990.

⁸ Davies (1988)

En el caso de Manville, el autor distingue entre dos paradigmas sobre este asunto, uno más apegado a la lectura liberal-institucionalista de la democracia, y otro centrado principalmente en el análisis de las prácticas políticas democráticas. Según Manville (y siguiendo claramente las propuestas de Josiah Ober⁹), el nuevo paradigma para el estudio de la ciudadanía ateniense debe comprender una visión que exceda y complemente al criterio jurídico tradicional. Ser ciudadano en Atenas no sólo puede explicarse desde la posesión o no de un estatuto legal e individual, sino que debe observarse el entorno colectivo que da sentido a la práctica cívica de la ciudadanía, tanto en sus alcances institucionales como en aquellos menos apegados a dichas organizaciones socio-políticas. Para ello, el desplazamiento metodológico en el análisis de los documentos nos emplaza a trabajar sobre fuentes menos normativas (tal el caso de los escritos de filósofos o moralistas), posando nuestra atención sobre el estudio de las prácticas políticas democráticas tanto desde el registro historiográfico como, a su vez, mediante la incorporación de un minucioso estudio del drama ático.¹⁰

Davies en su ya clásico trabajo sobre la ciudadanía ateniense¹¹, define a esta como un estatuto legal a través del cual se sanciona una diferencia social existente entre un grupo de intereses compartidos con acceso a privilegios económicos y políticos, y aquellos marginados de esos beneficios. Es decir, los ciudadanos monopolizan el control sobre las fuentes de la riqueza como la tenencia de la tierra, la posesión de una casa en el Ática o en la ciudad, acceden a la redistribución de dinero o grano de parte del Estado. Al mismo tiempo, el *polités* está facultado con atribuciones cívicas ineludibles: la asistencia y el voto en la Asamblea, posibilidad de aplicación de justicia mediante su incorporación a los *dikastería*, ocupar cargos públicos y algunas magistraturas religiosas. Es en este contexto que Davies realizó una clasificación tanto diacrónica como sincrónica sobre los diversos modos de comprender la ciudadanía ateniense, mas aquí nos interesa remarcar, junto a Davies, que la categoría en sí misma posee una ambigüedad tal que podría haber sido utilizada como herramienta de la élite política tradicional para generar apoyos o estigmatizar determinados grupos, siempre de acuerdo al interés imperante. Vale citar como ejemplo la expulsión de los tiranos por partes de

⁹ Ober (1996) La base de la propuesta teórica de Josiah Ober ya había sido planteada en lo referido a su metodología y juego de conceptos teóricos desde *Mass And Elite in Democratic Athens: Rhetoric, Ideology and the Power of the People*, Princeton, 1989. Sus trabajos han sido objeto de algunas críticas, en especial en lo tocante a su empleo un tanto forzado de conceptos sociológicos y algunos esquemas teóricos provenientes de la teoría política, tal el caso de su cercanía intelectual a Peter J. Euben.

¹⁰ McGlew (2002), Henderson (1998) y Gallego (2002).

¹¹ Davies (1988)

Clístenes a fines del siglo VI, en donde numerosos metecos y esclavos pasaron a formar parte de la ciudadanía (los llamados *neopolitai*) En el libro tercero de Política¹², Aristóteles repasa aquél acontecimiento de incorporación en los siguientes términos:

meteschon metabolês genomenês politeias, hoion Athênêsîn epoiêse Kleisthenês meta tèn tòn turannôn ekbolên: pollous gar ephuleteuse xenous kai doulous metoikous.

Aquellos que han adquirido la ciudadanía a través de una revolución, como lo que Clístenes hizo en Atenas tras la expulsión de los Tiranos. Pues inscribió en tribus a muchos extranjeros y esclavos metecos.

La ciudadanía, como concepto político tan caro a la sociedad ateniense, se caracteriza tanto como el régimen democrático, por su ambivalencia. Justamente por ello, se presentó como una categoría del lenguaje político, en donde cada facción hegemónica en cada momento histórico de Atenas, buscó definir de acuerdo a intereses particulares. Pero, son justamente estos intereses privados los cuales representarían la amenaza constante a la unidad de la comunidad cívica ciudadana (*philia*) que Aristóteles comprendía como elemental de la *demokratía*: la posibilidad de una *politeia* en donde el conflicto se resuelve en el consenso (*Philían te gár Oiómetha mégiston éinai tòn agathôn taís pólesin*). Así en Política 1262b 7-25, Aristóteles mediante el comentario a República de Platón, confiesa que es a través de esta *philia* que la temida *Stasis* se aleja de la *polis*.

Este mismo carácter polisémico tuvo consecuencias jurídicas y política de gran notoriedad. A la ampliación de la ciudadanía por parte de los reformistas se le opone el decreto de Pericles de 451/450 en donde queda obturada la posibilidad de pertenecer al cuerpo político ateniense sólo a aquellos descendientes de padre y madre nacidos en la misma Atenas¹³. En estricto sentido lógico, la identidad ateniense dada por la pertenencia a la *politeia* significaba, al mismo tiempo, la exclusión de aquellos no-ciudadanos. Claude Mossé llama nuestra atención sobre esta doble-consideración de la ciudadanía ateniense: a fines del siglo V no sólo eran variadas las maneras de perder el

¹² Arist, Pol, 1275b 35

¹³ Alan Boegehold ha llamado la atención sobre la ley de ciudadanía de Pericles como medio para construir un consenso entre los *politai* ya existentes, dándole lugar a instituciones más operativas, como por ejemplo los tribunales populares. En diálogo con el escrito de Patterson de 1981 *Pericles, Citizenship Law 451-450*, Boegehold se inclina por la tesis de una necesidad imperiosa de Pericles de asegurar un conjunto importantes de privilegios a un sector del *dêmos* que le proporcionó su apoyo en la rivalidad contra los demás oradores, pero que si la inclusión de más cantidad de personas como ciudadanos pondría en cuestión la movilización de aquella generación de *politai*. Véase Boegehold (1994)

status de *politai* sino que eran mucho menores las forma de obtenerla. El sentido exclusivista de la condición ciudadana de los atenienses (diferente de la experiencia imperial romana) se transformó en una herramienta de control de la élite sobre el resto de la población. Definir el carácter jurídico de un ciudadano era acompañado por la condena social de lo que era legítimamente aceptado como un *politai*. Ser un *xenós* durante el fin del siglo V, significaba, más que ser extranjero en el moderno sentido del término, ser un no-ciudadano. La cuestión es abordada por el mismo Aristóteles en Pol. 1278^a 15-19:

epēi gar pleious eisin hai politeiai, kai eidê politou anankaion einai pleiô, kai malista tou archomenou politou, hôst' en men tini politeiai ton banauson anankaion einai kai ton thêta politas, en tisi d' adunaton, hoion ei tis estin hên kalousin aristokratikên kai en hêi kat' aretên

Puesto que existen varios regímenes políticos, también habrá varias clases de ciudadanos, y especialmente del ciudadano que se deja gobernar; de tal modo que en algún régimen será ciudadano el obrero y el jornalero, pero en otros será imposible, como en el caso del que llaman aristocrático, donde los títulos se otorgan por virtud y dignidad

El *Archomenós polités* del cual habla el Estagirita no es otro que el ciudadano pasivo, dominado, quien no puede ejercer sus derechos políticos porque es dominado por sus intereses particulares. *Atimós*, es decir, carente de una *timé* política que se entiende fundamental para que el ciudadano ejerza vida democrática plena. La carencia del honor de ser ciudadano, refleja dentro del campo semántico estudiado, una persistencia en el lenguaje político de fines del siglo V, conceptos de clara raigambre aristocrática o pre-democrática.¹⁴ Las características que definen a un *polités* democrático no fueron, sin embargo, las mismas que tuvieron vigencia en regímenes aristocrático. Y sobre esta base se construirá gran parte de la diferenciación positiva.

Así Eurípides pone en boca del adivino Tiresias en Bacantes 266-271:

hotan labêi tis tôn logôn anêr sophós
kalas aphormas, ou meg' ergon eu legein:
su d' eutrochon men glôssan hês phronôn echeis,
en tois logoisi d' ouk eneisi soi phrenes.
thrasei de dunatos kai legein hoios t' anêr
kakos politês gignetai noûn oûk echôn.

Cuando un sabio al hablar encuentra un hermoso tema, no tiene mucho mérito que ello resulte elocuente; pero tú, con ágil lengua como si fueras astuto, no muestras ningún discernimiento en

¹⁴ Meier (1985) advierte sobre la ambigüedad del lenguaje político de los griegos.

tu discurso. Y el orador que cifra su influencia en la audacia, es un mal ciudadano carente de sentido

En este pasaje el rey de Tebas, Penteo, reconocido descendiente de Cadmo, es identificado como extranjero que acomete impiedad en no reconocer a los dioses y normas de Tebas (en especial al renegar de su linaje, mientras insulta a Cadmo, y cuando pretende expulsar a Dionisos) es decir, reniega de las pautas culturales y política que reglan la *polis*. Este parece ser el criterio para que el corifeo se pronuncie contra Penteo en los términos de *tês dussebeias. ô xenós*, dándole la cualidad de no-ciudadano a quien no respeta tales preceptos cívicos.

He aquí, entendemos, una herramienta sobre la cual se basó fuertemente la estructura de dominación de la elite ateniense. Definir quien es y quien no es ciudadano, presupone una identificación política esencial. Interesante es el comentario que referencia Tucídides en VIII, 76.5:

kai di' heautous de en têi Samôi *prokathêmenous** kai proteron *autous** kratein tou es ton Peiraia esplou, *kai nun es toiouton katastêsontai** mê boulomenôn sphisi palin tên politeian apodounai, hôste *autoi** dunatôteroi einai eirgein ekeinous tês thalassês ê hup' ekeinôn eirgesthai.

Y lo mismo que antes los atenienses dominaban la ruta de acceso al Pireo, gracias a la posición avanzada de sus soldados en Samos, la situación que se produciría ahora, si aquellos no querían devolverles sus derechos de ciudadanía, sería que podrían cerrarles su paso al mar

Aquí Tucídides comenta, en relación al levantamiento de los samios contra los atenienses en 411 durante el gobierno de los Cuatrocientos, que los líderes del movimiento insurreccional buscan el retorno (*Apôdidomi*) de sus derechos políticos de ciudadanía (*politeian*). Esta reacción democrática en Samos contra las facciones oligárquicas, reclamaba la restauración de una constitución que integrara al *dêmos* al decisorio público. Quedar fuera de esta condición, significaba el estar excluido jurídica y culturalmente de Atenas. Al *atimós* le cabía la sanción de ostracismo, alejando de la *polis* aquél indigno de ejercer el derecho de ciudadano. Tal el caso de algunos líderes políticos quienes, siendo marginados de las posiciones más importantes en el campo político, fueron destinados a exiliarse fuera de Atenas. Tucídides cita el suceso de Hipérbolo, orador quien fuese asesinado por los partidarios oligárquicos aduciendo que este representaba la porción más radical de la facción democrática.

A esta caracterización debemos sumarle la distinción entre *politeuomenoi* e *idiotai*. Sin profundizar demasiado en este aspecto, es destacable señalar que esta diferenciación se establecía entre los mismos *politai* atenienses siendo los primeros aquellos que ejercían activamente sus derechos políticos, mientras que los segundos, por el contrario, eran los ciudadanos dominados por sus intereses privados. Dentro de la misma elite dirigente esta definición en términos contrapuestos entre ciudadanos activos y pasivos, también se transformó en herramientas estratégicas del lenguaje político. Como *politeuomenoi* la tradición identifica más precisamente a los *rhetores* y a los *strategoí*.

Es necesario, para precisar los vaivenes de la ciudadanía política ateniense a fines del siglo V, la construcción de un *mapa* del campo político en cuanto a sus dinámicas internas y lógicas de confrontación.

La Elite dirigente ateniense en los inicios de la Guerra del Peloponeso

Desde la teoría política, las reflexiones en torno a la ciudadanía ateniense han sido numerosas y no nos proponemos resumirlas aquí. Mas tomaremos un reciente trabajo de Beatriz Benítez como punto de partida. Allí Benítez analiza la ciudadanía ateniense de acuerdo a los presupuestos de Hanna Arendt y Max Weber. Partiendo desde uno u otro, el nivel de reflexión se mantiene en el plano extremadamente normativo, así como el detenimiento en el trabajo sobre el concepto de *koinonía* (comunidad, asociación) es privilegiado como eje de la investigación.

Entendemos que como necesaria superación de esta área de estudios, es necesaria una contextualización histórica pormenorizada, ampliando el horizonte conceptual y las herramientas de análisis. De acuerdo a lo ya planteado, nos interesa puntualizar el aporte de los paradigmas de la acción estratégica en sociología política y los aportes de los llamados *Elites Studies*, para este trabajo.

Los *Elites Studies* son un área de especialización de la sociología política dedicada especialmente a la investigación de los sistemas de estructuración social, pautas de interacción y formas de mantenimiento del poder de los grupos privilegiados dentro de diferentes sociedades. Deudores de los aportes de C. Wright Mills y de la recepción norteamericana de la obra de Max Weber, Siguiendo las reflexiones de Mosca y Pareto, interesados por la clase gobernante o la clase política, la sociología política

norteamericana se inclinó por el concepto de Weber de Elite (auspiciado a su vez por Dahl y Laswell), debido a que podía aplicarse a sociedades no industriales.¹⁵

Entendiendo por Elite, aquél grupo privilegiado con acceso a beneficios diferenciales del resto de la sociedad, sostenemos que los enfrentamientos y disputas entre ciudadanos proclives a la democracia extendida a todos los *politai* contra los ciudadanos tendientes a apoyar un régimen político restrictivo u oligárquico, fue siempre una lucha entre facciones de la misma elite gobernante. Esta rivalidad entre facciones a fines del siglo V, lejos estuvo de ser canalizada a través de partidos políticos programáticos (nos distanciamos aquí del vocabulario que emplea Ste Croix “*parties*”) se desarrolló a través de agrupaciones entorno a sobresalientes hombres de la política, los cuales lejos de constituir un sector completamente especializado, basaron su poder en el empleo del capital social que les permitió presentarse como los vértices de múltiples aristas de representación política en el control de vínculos interpersonales así como potenciar la movilización de ciudadanos para la mayor influencia sobre el decisorio público en la *ekklesía*.

Par el caso de Pericles quien, en palabras de Plutarco, pudo mantenerse al frente del gobierno de Atenas en su rol de *rhetor* y líder de la asamblea, pasando por dos etapas: una primera en donde se acercó a los sectores aristocráticos de Atenas conciliando, de alguna manera, el apoyo que había conseguido del *dêmos* a partir de sus intervenciones militares, con su pertenencia a un linaje noble. Si embargo, habría tenido una segunda etapa en donde claramente su perspectiva de gobierno se inclinó mucho más hacia el apoyo popular, desviándose de su primera referencia conciliadora. Dice Plutarco en Pericles, 15.1:

periênênken eis heauton tas Athênas kai ta tôn Athênaiôn exêrtêmena pragmata, phorous kai strateumata kai triêreis kai nêsous kai thalassan, kai pollên men di' Hellênôn, pollên de kai dia barbarôn hêkousan ischun, kai hêgemonian hupêkoois ethnesi kai philiais basileôn kai summachiais pephragmenên dunastôn

El se hizo con el control de Atenas y de todos los asuntos concernientes a los atenienses – Tributos, ejércitos, trirremes, las islas, el mar y el vasto poder devenido de los demás helenos, y también el poder de los bárbaros, junto a la supremacía ejercida sobre las demás naciones (*ethnós*), monarquía amigas y dinastías aliadas.

Frente a este extenso dominio de Pericles dentro de la elite gobernante ateniense, y el control sobre la política imperial que significó su supremacía, los sectores aristocráticos

¹⁵ A título meramente expositivo, citamos algunos trabajos fundamentales en esta línea de investigación.

críticos ejercieron su presión, hasta llevarlo a la dimisión como líder de la Asamblea. Tucídides en su apología a Pericles (II, 65,4) da cuenta de esta afirmación diciendo que *egigneto te logôî men dêmokratia, ergôî de hupo tou prôtou andros archê*, es decir que de palabra fue aquello una democracia, de hecho gobierno del primer ciudadano. Esta hegemonía de Pericles, llegaría a su fin dejando a la elite frente a un vacío de líderes. Esta apertura a la inestabilidad que tan emparentada esta con la *stasis*, dispondrá a Tucídides a lamentar la pérdida de Pericles. Tal vez podemos ver una postura semejante en Aristófanes a propósito de Cleón tanto en el prólogo de Acarnienses (vv. 6-7) en donde Diceopolis se jacta de ver a Cleón devolver los cinco talentos ocultados

*tois pente talantois hois Kleôn exêmesen.
tauth' hôs eganôthên, kai philô tous hippeas*

Esta caricaturización de Cleón como sucesor de Pericles nos alienta a una reflexión posible: Tanto el historiador Tucídides como Aristófanes presentan a un Cleón que les recuerda cuan beneficioso a sus intereses era Pericles. Las constantes críticas de parte de los sectores más encumbrados de Atenas debido a las políticas llevadas a cabo durante la década de 430, aceleraron la caída del orador y, es justamente esta misma facción de la elite la que frente a los demagogos criticará ser dominados por el *dêmos*. En el prólogo de Caballeros 128-145, apreciamos a los dos esclavos lamentarse por los designios de un oráculo: Atenas será gobernada por alguien aún más vil de quien venía ejerciendo la hegemonía en la Asamblea: Paphlagon (en relación al supuesto origen del mismo Cleón).

Luego de la muerte de Pericles en 429, las familias atenienses pertenecientes al sector dirigente vieron el ascenso de un grupo político dentro de la misma elite pero asociada a una nueva base de poder económico (en especial el conseguido por el comercio y el usufructo de talleres de artesanías) y a un soporte de movilización política a través del empleo de mecanismos de cooptación y control sobre la decisión de la Asamblea. Los “nuevos políticos” de fines del siglo V, se diferenciaron de sus predecesores no sólo en lo relacionado con sus orígenes sino también en lo tocante a ciertas características de su estilo político. El caso de los llamados “demagogos Post-Pericleanos” es tal vez el caso paradigmático. El contexto bélico contribuyó así al fortalecimiento de una facción política que de manera eficiente, de acuerdo a Moses Finley, logró responder a las necesidades circunstanciales del sistema de una democracia directa.

Las fuentes de las que disponemos para el estudio de la conformación de la elite gobernante a fines de la década de 430 son tanto la producción de Tucídides, contemporánea a los inicios del enfrentamiento bélico, cómo así también el texto comúnmente atribuido a Aristóteles y conocido como *Constitución de los Atenienses*. En Arist. Ath. Pol. XXVII, Aristóteles nos presenta un campo político ateniense en donde Pericles, líder de la facción democrática popular, desafió a Cimón a ampliar los beneficios de las atribuciones políticas a un sector mayoritario de la ciudadanía ateniense (Arist. Ath. Pol 27.1). Tal como refiere el Estagirita, Pericles orientó parte de las atribuciones del Areópago, dando lugar a un fortalecimiento de los *dikastería* en la aplicación de justicia. En el pasaje que comentamos, Aristóteles refiere al suceso como *meta de tauta prós tò dêmagôgein elthontos Perikleous*, en donde Pericles, devino líder del *dêmos*, en su doble acepción de ciudadanía y sectores subalternos de esa misma ciudadanía.

Como *Demagogós* o conductor de la facción popular, Pericles no sólo expropió de poder a una tradicional institución como el Areópago, sino que canalizó su estrategia de acumulación de capital social para transformarse en el representante de la mayoría de los ciudadanos excluidos hasta el momento del decisorio público. La orientación de Atenas hacia la consolidación de la hegemonía marítima en el Egeo (*kai málista próutrepseu tèn pólin epì tèn nautikên dýnamin*, refiere Aristóteles sobre esta Fuerza marítima que empleará Pericles) y, por lo tanto, la inminente disputa con Esparta por el control tanto del Istmo de Corinto como de las ciudades de la Calcídica, colocaron a Pericles como la máxima figura política del período. Mas este último, lejos estuvo de ser un enemigo a ultranza de los preceptos aristocráticos muy fuertes en Atenas para mediados de siglo V. Ya ha planteado esta tesis el mismo Moses Finley, recordando que el traspaso hacia el régimen democrático representó una discontinuidad total con el gobierno aristocrático anterior, sino más bien, una serie de readaptaciones de dichos valores y costumbres ritualizadas y en manos de los *eupatridai* en símbolos de la nueva hegemonía del *dêmos*.

En 27.2, Aristóteles comenta que efectivamente la estrategia de Pericles de abandonar el *hinterland*, quedando este a merced de los Peloponesios, respondió al grupo que lideraba los destinos de Atenas en aquél momento: con fuerte apoyo en el espacio urbano, en detrimento y renegando del campo, con gran movilización de *politai* dedicados a ser parte de la flota de guerra y con la introducción de retribuciones

monetarias para realizar parte de los deberes cívicos (27.3-4), el sector democrático disputó la hegemonía a las facciones aristocráticas a través de la generación de un grupo de presión política ajeno a las instituciones de la democracia más restringida de la primera mitad del siglo V. Así, de las primeras medidas de Pericles en tal sentido, comenta Aristóteles, fue el de cargar contra los notables y encumbrados políticos rivales, tal como Cimón. Amparándose en el discurso de la necesidad de radicalizar ciertas instituciones, y vislumbrando la real posibilidad de potenciar la participación plena de los ciudadanos, facultó a los *dikastería* con la atribución de juzgar y castigar a miembros de las facciones oligárquicas.

El enfrentamiento entre Pericles y Cimón da cuenta, en este caso, de los mecanismos que ambos líderes construyeron para solventar su posición predominante dentro del espacio público ateniense. A tal efecto, resulta importante detenerse en las primeras líneas de Ath. Pol. 27.3:

epoiêse de kai misthophora ta dikastêria Periklês prôtos, antidêmagôgôn pros tèn Kimônos euporian. ho gar Kimôn hate turannikên echôn ousian, prôton mèn tas koinas lêitourgias elêitourgei lamprôs, epeita tôn dêmotôn etrephe pollous.

Aquí, podemos observar lo que propone P.J. Rhodes como una transición entre una política amparada en vínculos de relación entre líderes políticos y seguidores (*philia*) y un ejercicio del poder a través de la relación directa entre líderes y cuerpo de ciudadanos en general. Cimón, testimonia Aristóteles, poseía *euporía*, es decir, una abundancia, más bien de tipo material, que le permitió construir en su entorno un grupo de seguidores y, así mismo, ser un reconocido cumplidor de los deberes cívicos propios de los miembros del sector dirigente: las *koinás Letourgías*.

Esta caracterización de Cimón, también puede ser rastreada a partir del comentario de Plutarco. Cimón, quien relacionado con el mismo Tucídides, era pariente de Milcíades y asociado por línea materna a ricas familias de Tracia (Plut., Cimón, 4.1). Con todas las características típicas de un gran orador (elocuencia e inteligencia), Cimón habría acuñado un enorme prestigio mediante sus intervenciones militares en el período de la Pentecontecia, tal como relata Tucídides en I, 98-100. Gran hacedor de victorias sobre objetivos persas y fenicios, y actor disciplinante de aliados rebeldes (tal el caso de Naxos), Cimón sostuvo, de acuerdo a Plutarco, una rivalidad con Pericles a fines de la década de 430. El segundo le reprocha a Cimón su simpatía por la causa Laconia

(espartana) y su pertenencia a un linaje nobiliario, (Plut, Cimón, 16.1-3) permitiéndonos observar que más allá de la literalidad de lo expresado por Plutarco Pericles buscó desestabilizar la hegemonía de su rival, construyéndolo como enemigo de la Atenas democrática. Sin embargo, quien propondrá el decreto (*Psèphisma*) para el retorno de Cimón a Atenas una vez que este fue el mismo Pericles: *ep' autoùs ekaloùn ek tês phugês tòn Kimôna: kai katêlthe tò psêphisma grapsantos autôi Perikleous* (Plut. Cimón, 17.6).

La riqueza familiar de la que disponía Cimón, podemos intuir, le facilitó la creación de un círculo de ciudadanos (*hetaireai*), cuya movilización como apoyo en la Asamblea habría sido decisiva para su consolidación como *strategós*. David Konstan aclara con respecto a la amistad en el período clásico, la notoria ambigüedad con la que los mismos griegos utilizaban el vocablo *philós*. Una lectura lineal puede omitir, dentro del lenguaje político, una referencia directa a este sistema de patronazgos. En el caso de Aristóteles, en el libro VIII de la ética a Nicómaco (1161b 20), identifica un tipo de amistad por interés y entre desiguales. Sostiene el mismo Estagirita que es la igualdad la base de la amistad, siendo la reciprocidad entre ambas personas virtuosas, el ideal a cual aspiran los amigos. Pero en el caso de desiguales y parientes, primaría una especie de vínculo paternal (*patrikês*). Por *philós* también puede interpretarse, en clave política, al dependiente o que posee alguna relación de “parentesco cívico”, y no necesariamente una relación familiar. El mismo Aristóteles en Et. Nic. 1163b 11-15 dice

ou gar estin hama chrêmatisesthai apo tôn koinôn kai timasthai. en pasi gar to elatton oudeis hupomenei: tôi dê peri chrêmata elattoumenôi timên aponemousi kai tôi dôrodokôi chrêmata: to kat' axian gar epanisoi kai sôizei tèn philian, kathaper eirêtai.

Así también uno debe comportarse entre los desiguales, y el que es favorecido con dinero o con virtud debe corresponder con honor, pagando con lo que puede, porque la amistad trata de conseguir lo posible, no lo que corresponde al mérito.

Esta distinción es importante para precisar algunos vínculos entre líderes políticos y ciudadanos, en relación a la tensión dada entre actividad y pasividad, antes explicada, y la conformación de redes de vinculaciones interpersonales necesarias para el triunfo en la Asamblea.

Participación activa, aduladores y dependientes: Ciudadanía y Demagogos en la comedia ática de fines del siglo V. Aristófanes y Eupolis.

Simon Hornblower ha destacado que el principal cambio político ocasionado por la Guerra del Peloponeso fue la aceleración del proceso de profesionalización de aquellos miembros de la elite dedicados a los asuntos públicos. Esta profesionalización, implicó a su vez, la construcción de mecanismos institucionales y extra-institucionales de obtener apoyo de parte de los ciudadanos en la Asamblea. En el elogio que Pericles realiza a la democracia en la oración fúnebre (Thuc. 2.37.1), quedan dispuestas notables definiciones en torno al problema de la movilización de la ciudadanía: Tenemos un régimen político que no envidia leyes de los demás y se presenta como modelo para muchos (*gar politeiai ou zêlousêi tous tôn pelas nomous, paradeigma de mallon autoi ontes tisin ê mimoumenoi heterous.*)

La primera diferenciación que proclama Pericles es con respecto a Esparta, la enemiga durante la Guerra. Utilizando el vocablo *zêlousêi*, el orador remarca que las instituciones de los lacedemonios deben su origen a su ascendencia dórica y, por lo tanto, su grado real de autonomía se ve afectado porque han tomado estas de Creta (tal el caso de la *gerousía* o Consejo de Ancianos). A su vez, y en clara alusión al posicionamiento de Atenas como potencia en el Egeo, Pericles justifica este régimen político devenido en *paradeigma* para otras *poleis*. Inclusive llega a afirmar que es imitado por otros (*mimoumenoi heterous*), lo cual contribuye a reafirmar la importancia del *dêmos* como verdadero eje de gobierno de Atenas, y también, de todo el sistema de dominación que esta *pòlis* sostenía en el Egeo.

Esta notable referencia al poder del *dêmos* por parte de Pericles, ilumina no sólo la impronta de los “nuevos políticos” (de acuerdo a W. Connor) sino una forma de nominar al sujeto político elemental de la democracia: el *politês*. Pero la novedad que planteará Pericles, siempre de acuerdo a lo que nos menciona Tucídides, es que la definición del *dêmos* toma una caracterización eminentemente positiva para el ejercicio del decisorio público. La autorización simbólica de una ciudadanía para operar el poder político de manera extensiva a contramano de las anteriores formas oligárquicas por parte de Pericles lejos estuvo de presentarse como un discurso único en la Atenas de fines de siglo. La circulación de un discurso disidente al respecto puede rastrearse a partir de la representación cómica de la ciudadanía, en donde tanto Aristófanes como Eupolis nos muestran el prejuicio de los sectores privilegiados contra esta extensión de las atribuciones políticas a los sectores subalternos.

En el prólogo de *Avispas* de Aristoph. Vesp. 39-40, los dos esclavos de Philocleón, Xantías y Sosias se cuentan mutuamente sus sueños de premonición. Sosias hace referencia allí a Cleón como *ballena* que con balanzas pesa la grasa de buey. Este uso del absurdo en la comedia política, entraña una crítica directa al *demagogós* ateniense..

Dice Sosias:

eith' hê miara phalain' echousa trutanên
histê boeion dêmón.

Un análisis de esta performance cultural que era el drama griego, a partir de ciertas coordenadas elementales y propias del texto cómico como eminentemente dispuesto para su representación, nos acerca a otra lectura. Así Sosias suponemos, de acuerdo con David Wiles, que tomando en cuenta el espacio de la performance teatral, se dirigió al público que presenciaba la obra y expresó el verso, con una suma gestual que no podemos reconstruir, pero que Sommerstein nos advierte que la fuerza de la terminación del chiste está puesta en el *dêmón* del final. En la versión del mismo Alan Sommerstein, leemos *dêmón*, con doble acentuación en un claro juego léxico y, a la vez, escenográfico por dar el efecto cómico a estas palabras. Así por *dêmón* debemos leer *grasa/pueblo demós/dêmos*. A esto el verbo *histanai*, usado por el mismo comediógrafo en otros pasajes toma un sentido diferente: más que leer “pesar”, propone Sommerstein, podríamos reconocer el uso de *dihistanai*, que significa “dividir”. Victor Coulon, recalca este mismo pasaje y no duda en traducir la palabra final de dicho verso en claras alusiones a la puesta en escena de una broma.

Cleón, la ballena, es decir el monstruo omnívoro (*pandokeutria*, comer de todo) cuyo apatito voraz no le impide entrometerse en todos los asuntos posibles, divide así al pueblo. Y en esta división está la fuerza del demagogo. Su fuerza para consolidarse en la elite. Y el control sobre la movilización de esos ciudadanos se apoyará en el incremento de la paga por asistir a los tribunales populares. Los *dikastai* recibían desde Pericles la suma de un óbolo por su asistencia. Esta medida buscando fortalecer la soberanía popular, llegó a ser incrementada por el mismo Cleón a tres óbolos. En Aristoph. Eq. 49-50, el personaje caracterizado por Demóstenes dice:

ô Dême lousai prôton ekdikasas mian,
enthou rhophêson entrag' eche triôbolon.

Oh Pueblo, bastante has juzgado con un sólo proceso. Ve, toma un baño, come, traga, devora tu trióbolo

Esta apuesta de Cléon como estrategia política será el eje de la cruda crítica del sector de la elite ateniense más tradicional. La construcción de vínculos institucionalizados con la ciudadanía, obviando las fortunas particulares como medio de acrecentar el apoyo de ciudadanos será condenado por el coro de Avispas cuando se refiera al mismo como lo más parecido a una tiranía:

tauta dêt' ou deina kai turannis estin emphanês;

ô polis kai Theôrou theoisechthria,

kei tis allos proestêken hêmôn kolax.

¿No es acaso eso una atrocidad, una manifiesta tiranía?

O mi Ciudad! O Dioses...maldito Teoros y todo aquél halagador (*kolax*) que nos gobierna

El *kolax*, es un ciudadano adulator que, en virtud de proveerse de protección o bienes materiales, halaga a los líderes. La figura de parásito también se ajusta a esta referencia. Tal como expusimos anteriormente, Aristóteles en *Ética* a Nicómaco advierte sobre las amistades por interés (1157^a). La comedia media, para el caso de Eubulus, ha dado cuenta largamente de la figura del parásito que disfruta de los beneficios de estar cerca de un rico, tanto en los banquetes como los beneficios monetarios que les proveía el adular. También conviene reparar momentáneamente en algunos fragmentos significativos de *kolakes* de Eúpolis. Esta comedia se representó en las fiestas Grandes dionisiacas del año 421, ganando el primer premio por delante de La Paz, de Aristófanes. Contamos con algunos escasos fragmentos de la obra y su reconstrucción narrativa se hace sumamente dificultosa. Tomamos aquí el fragmento 175, en donde al parecer un coro de adultores describe sus características:

Où pyr oudè cíderos

Oudè khalkòs apèrgei

Mè phoitân epì deípnon

Ni fuego ni hierro ni bronce,

impiden que yo vaya a un banquete

En el fragmento 172, inclusive los adultores se describen con sus estrategias típicas, desde la asistencia al ágora con sus vestimentas, como el uso correcto de la palabra y el halago para hacerse con el favor de algún adinerado ateniense o extranjero. Podemos hipotetizar que estas prácticas de los ciudadanos no sólo se aplicarían a los ciudadanos – parásitos que buscan el favor material para la subsistencia, sino también en un régimen

que los líderes políticos posteriores a Pericles, cooptaron de manera institucional a través de la redistribución de la riqueza entre *thetês*, a fin de obstruir el dominio de la facción aristocrática de la elite gobernante.

Esta tendencia a privilegiar la inserción de los sectores subalternos de la ciudadanía, definió el problema de la participación en la democracia ateniense como fundamental. La distinción entre *hoi plousioi* y *hoi penêtes*, tan imprecisa en sus referentes para el mundo griego clásico, fue salvada por Pericles buscando la inserción de todos los *politai* en las estructuras del gobierno democrático. Tal como afirma en 2.37 este régimen

Recibe el nombre de Democracia, porque se gobierna por la mayoría y no por unos pocos; conforme a la ley, todos tienen iguales derechos en los litigios privados, y respecto a los honores, cuando alguien goza de buena reputación se le honra frente a la comunidad por sus méritos y no por su pertenencia a un determinado sector social (kai *onoma* men dia to mê es *oligous* all' es pleionas *oikein* dêmokratía *kekêlêtai*: metesti de kata men tous nomous *pros ta idia* diaphora *pasi* to ison, kata de tèn axiôsin, hês hekastos en tôi *eudokimeî*, *ouk apo merous* to pleon es ta koina ê ap' aretês protimatai.).

La soberanía popular (siguiendo a Martin Ostwald) comenzaba a reemplazar a la soberanía de la ley de los pocos (*oligous*) para ser reemplazada por la voluntad de la mayoría. Esta apertura del decisorio público debió ser refrendada por los demagogos con medidas tendientes a canalizar dicho apoyo de los sectores menos favorecidos del *dêmos*. El privilegio para aquellos miembros de la facción aristocrática que por su carácter de pertenencia a una familia encumbrada y contar con una riqueza material, debía ser “democratizado” para quitar de las instituciones tradicionales las atribuciones del poder político. Dice Tucídides a continuación en 2.37

Tampoco la pobreza, con la oscura consideración que conlleva, es un obstáculo para nadie, si tiene algún beneficio para hacerle a la ciudad (oud' au kata penian, echôn ge ti agathon *drasai* tèn polin, *axiômatos* *aphaneiai* *kekôlutai*).

Así mismo en 2.40.1, el mismo Tucídides remarca este tópico al hacer decir a Pericles que

y que no es una vergüenza para nadie aceptar que es pobre, pues lo realmente vergonzoso es no tratar de salir de la pobreza con la acción. Una misma persona puede ocuparse de los asuntos privados y al tiempo, de los públicos, y aquellos que preferentemente se encargan de los negocios, no por ello entienden deficientemente de política

Justificando tanto su posición como vértice entre dos aristas conflictivas, Pericles también es presentado por Aristóteles como el último de una larga tradición de líderes democráticos pero de notable presencia y procedencia. Desde Solon, pasando por Temístocles hasta llegar a él mismo, Pericles no es, según el Estagirita, un *demagogós* sino un *prostatés toù démou*. Es su sucesor, Cleón, quien encarna las características negativas de un líder demagógico. Aunque, como vemos, gran parte de la apertura a la movilización de los *politai* ya había sido puesta en marcha por el mismo Pericles.

A modo de Conclusión

A partir de este escenario, nos interesa remarcar el papel jugado por diversos mecanismos para generar la movilización de ciudadanos a favor de una facción política en relación a las decisiones tomadas en la Asamblea. Pensamos, que el principal cambio sucedido y que, podemos rastrear en Aristóteles como una línea que explique esa ruptura que representará Cleón con respecto a sus antecesores, es el de observar el desplazamiento en la estrategia política de los líderes políticos post-pericleanos, de institucionalizar los servicios públicos anuales o liturgias y canalizar directamente esos aportes de la elite aristocráticas a través de impuestos directos sobre su riqueza, pasando el Estado a tomar un rol principal en su distribución.

La medida del incremento de la paga de un óbolo a tres óbolos para que los ciudadanos accedan a asistir a los tribunales populares fue una apuesta decidida por parte de los “nuevos políticos” por arrebatarse a las facciones aristocráticas el control directo sobre el principal método de conseguir apoyo y movilización política ciudadana. Tal el caso de las trierarquías y los impuestos sobre la propiedad (*esiphora*) podían requerirse a los sectores encumbrados de la sociedad en situaciones excepcionales, tales como lo fue la guerra del Peloponeso. Controlando el acceso a esta fuente de riquezas para el Estado, los *demagogoi* de la década de 430, fundaron su sistema de movilización política entre los remeros y ciudadanos más pobres (*penêtes*) mediante la paga de una remuneración diaria que asegurara el sostenimiento de una política belicista, argumento a su vez,

indispensable para incrementar la presión impositiva sobre los ricos, generando una mayor capacidad de sustentar un arco de apoyo político más grande.

En Lysias 19.56, sobre la propiedad de Aristophanes, dice que frente a la acusación de haber defraudado el bien público aporta como argumento en su defensa el haber gastado mucho dinero en la ciudad y en sus amigos (*ean legô ha anêlôsen eis tên polin kai eis toûs philoûs*), siendo, entonces, un hombre comprometido con su *polis*, demostraba su *philotimia*. El gasto referido a estos *philoûs* puede ser entendido, en el lenguaje político de la época, claramente en referencia al mantenimiento de algunos *dependientes*, o ciudadanos relacionados por un vínculo material.

Fuentes Consultadas

Aristophane, *Les Acharniens, Les Cavaliers, Les Nuées*, Les Belles Lettres, 1952, Trad. V. Coulon,

Aristophanes, Vol. 1 *Acharnians*, Vol. 2 *Knights* y Vol. 4 *Waps*, versión de Sommerstein, A., Aris & Phillips, 1996.

Aristófanes, *Las Comedias: Los Acarnienses, Los Caballeros*, Planeta de Agostini, Barcelona, 1997, Trad. Luis Gil Fernandez.

Aristote *Constitution d' Athènes*, Les Belles Lettres, 1958, Trd. Mathieu & Haussollier

Aristote, *Politique*, Livres I-II, Les Belles Lettres, 1960, Trad. J. Aubonet.

Eupolis, *Kolakes*, Frag. En Kassel, R., and C. Austin. *Poetae Comici Graeci*. Vol. 5. Berlin: Walter de Gruyter, 1986

Thucydide, *La Guerre du Péloponnèse*, Livres I-IV, Les Belles Lettres, Trad. J. De Romilly, 1953-62

Tucídides, *Historia de la Guerra del Peloponeso*, Akal, Madrid, España, 1989, Trad. Luis Macía Aparicio.

Xenophon, *Économique*, Les Belles Lettres, 1949, 1949, Trad. P. Chantraine.

Bibliografía

Boegehold, A. "Perikles' Citizenship Law of 451/0 BC" en Boegehold, A. & Scafuro, A. *Athenian Identity and Civic Ideology*, London, 1994, pp. 57-66

Bourdieu, P. *El Campo Político*, La Paz, 2004

Connor, W. R. *The New Politicians of Fifth-Century Athens*, Princenton, 1971.

Davies, J. K. "Athenian Citizenship: The Descent Group and the Alternatives" en Rhodes, P.J. (ed.) *Athenian Democracy*, Edimburgh, 1988, 18-39.

- Finley, M. I. *Politics in the Ancient World*, Cambridge, 1981. En especial el capítulo número 2 “Authority and Patronage”, pp. 24-49.,
- Gallego, J. *La Democracia en tiempos de tragedia*, Buenos Aires, 2002.
- Henderson, J. “Attic Comedy, Frank Speech and Democracy” en Boedeker, D. & Raaflaub, K. (ed) *Democracy, Empire, and the Arts in Fifth-Century Athens*, Harvard, 1998, pp. 255-274.
- Hornblower, S. *The Greek World, 479-323 BC*, Londres, 2002.
- Konstan, D. *Friendship in Classical World*, Cambridge, 1997.
- Manville, P. “Toward a New Paradigm of Athenian Citizenship” en Boegehold, A. & Scafuro, A. *Athenian Identity and Civic Ideology*, London, 1994, pp. 21-33.
- Meier, C. Introducción a la Antropología Política de la Antigüedad Clásica, México, 1985.
- McGlew, J. F. *Citizens on Stage. Comedy and Political Culture in the Athenian Democracy*, Ann Arbor, 2002.
- Mossé, Claude *Politique et Société en Grèce Ancienne. Le Modèle Athénien*, París, 1995
- Ober, J & Strauss, B ”Drama, Political Rhetoric and the Discourse of Athenian Democracy” en Winkler, J. y Zeitlin, F *Nothing to do with Dionysos? Athenian Drama in its Social Context*, Princeton, 1990.
- Ober, J. *The Athenian Revolution. Essays on Ancient Greek Democracy and Political Theory*, Princeton, 1996.
- Parkin, D. Caplan , L & Fisher, H *The Politics of Cultural Performance*, Berghahn Books, 1996. Veáse en especial el capítulo 1 de Baily, F. G. “Cultural Performance, Authenticity and Second Nature”, pp. 1-18.
- Plácido, D. “De la muerte de Pericles a la *stasis* de Córcira”, *Gerión*, 1984:1, pp.131 - 143
- Rhodes, P. J. “Political Activity in Classical Athens”, *JHS*, 1986, 106:132-44.
- Sidwell, K, “Authorial Collaboration? Aristophanes Knights and Eupolis”, *GRBS*, 1993, 34:4.
- Sinclair, R. K. *Democracy and Participation in Athens*, Cambridge, 1988.
- Ste Croix, G. E. M. “The Athenian Citizenship Laws” en *Athenian Democratic Origins and Other Essays*, Oxford, 2005, pp. 233-253.
- Storey, I *Eupolis. Poet of Old Comedy*, Oxford, 2003.