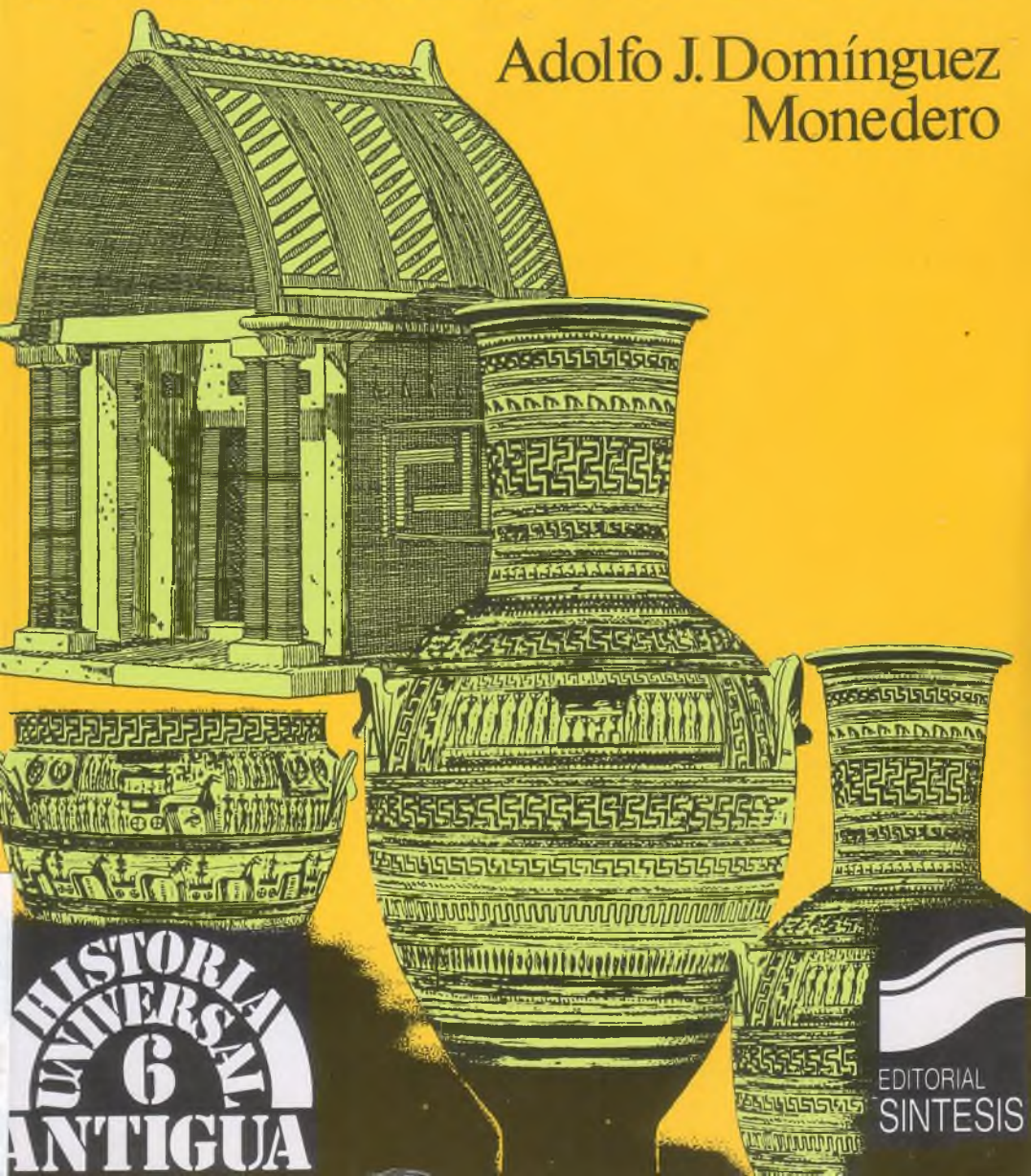


# LA POLIS Y LA EXPANSION COLONIAL GRIEGA. SIGLOS VIII-VI

Adolfo J. Domínguez  
Monedero



HISTORIA  
UNIVERSAL  
6  
ANTIGUA

EDITORIAL  
SINTESIS

## 2.

---

### La situación de Grecia en el siglo VIII a.C.

---

#### 2.1. El final de los Siglos Oscuros

El período que se inició en el mundo griego a partir del siglo XII a.C., y que se caracterizó, ante todo, por la desaparición de las estructuras palaciales de la época micénica, conocido habitualmente como Epoca Oscura, puede considerarse ya prácticamente concluido a inicios del siglo VIII a.C., si bien algunos autores llevan ese período hasta la mitad del mismo siglo. La Grecia con la que ahora nos encontramos (Figura 1) es, ciertamente, diferente de aquélla en la que se había desarrollado la cultura micénica; se han producido modificaciones en el poblamiento griego, han desaparecido las estructuras políticas existentes y los sistemas económicos que desarrollaron y que las sustentaron, etc. Durante buena parte de esos Siglos Oscuros Grecia ha permanecido, en mayor o menor medida, aislada de su entorno; sin embargo, eso no implica inmovilismo en el ámbito balcánico, sino tan sólo falta de datos, «obscuridad» que el progreso de la investigación va poco a poco convirtiendo en «penumbra». Uno de los problemas más apasionantes para el historiador del período es la reconstrucción de una época en la que las innegables pervivencias del pasado coexisten con elementos nuevos y destinados a tener un brillante futuro; la dialéctica entre lo antiguo y lo nuevo caracterizará buena parte de los Siglos Oscuros; «ruptura» y «continuidad» están presentes, cuanto menos, a partes iguales. Todo ello, sin embargo, no debe preocuparnos aquí. Lo

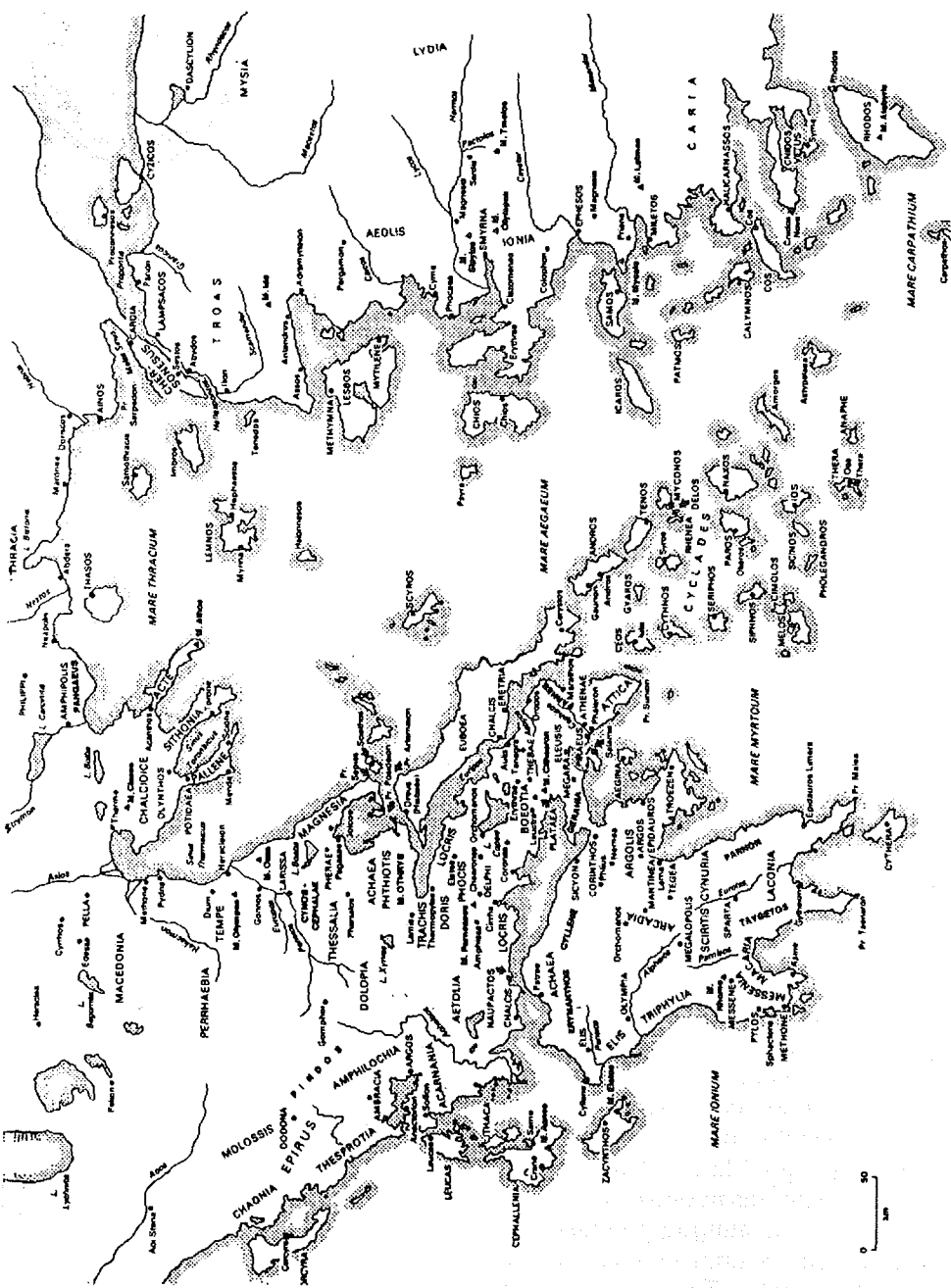


Figura 1. Mapa de la Grecia propia y de la Grecia del Este.

cierto es que cuando se inicia el siglo VIII, y por causas que no es éste el lugar de tratar, la Hélade presenta signos de «recuperación», por así decirlo.

Este «renacimiento» (a veces sólo «supervivencia») se expresa de muy diferentes maneras: mediante un decidido despegue económico, al menos en algunas áreas, por el reinicio de navegaciones a larga distancia, por la reanudación de contactos con el Próximo Oriente, por la aparición de la escritura alfabética, por un incremento demográfico, incluso por la composición de los Poemas Homéricos, etc. Algunos de estos avances ya se habían producido en el siglo IX y algunos pueden rastrearse, incluso, hasta en el siglo X, aunque no será hasta el siglo VIII cuando la conjunción de todos ellos produzca transformaciones importantes. Iremos viendo cada uno de estos aspectos en las páginas sucesivas, no sin antes apuntar lo relativo y, a veces, francamente inadecuado, de nombrar a las diversas épocas históricas a partir de prejuicios más o menos clasicistas; así, conceptos como los recién mencionados de «Siglos Oscuros» o «Renacimiento» se emplean aquí más por estar consagrados en las periodizaciones al uso, que porque yo mismo comparto los juicios de valor que encarnan.

## **2.2. El inicio del despegue económico**

Un factor que, muy posiblemente, es determinante de buena parte de las transformaciones que se producen en el siglo VIII viene constituido por el despegue económico que experimenta el mundo griego. Las pruebas del mismo parecen ser mejor conocidas que sus verdaderas causas, acerca de las cuales son más las conjeturas que las certidumbres. Y una de esas pruebas viene dada por el auge y la expansión de la cerámica ática. Entre las consecuencias en la mejora de las condiciones económicas parece estar el incremento de la población que en algunas zonas (como puede ser el Atica o la Fócide Oriental) parece multiplicarse por seis en el lapso de una generación. No obstante, si el auge demográfico en esa proporción es algo real o, si por el contrario, esa impresión obedece a otros hechos (mayor concentración del hábitat, concesión del derecho a entierro formal a nuevos grupos, etc.) es algo aún no resuelto definitivamente, por lo que no insistiré en el tema.

### **2.2.1. Auge de la cerámica ática**

A partir del último tercio del siglo IX a.C. y los años iniciales del siglo VIII, durante el Geométrico Medio II, en Atenas se inicia la pro-

ducción de una cerámica de gran calidad técnica y artística que pronto encuentra importantes mercados en todo su entorno; el auge del estilo se producirá ya durante el siglo VIII y será obra del llamado «Maestro del Dipilón». Hasta este período la cerámica ática aparece en las Cícladas, así como en Samos y Mileto; poco a poco va llegando a Creta, así como a otros puntos de Asia Menor, como Rodas. Quizá más importante que la propia exportación de la cerámica ática es el hecho de que surge toda una serie de estilos locales que aceptan el lenguaje formal que han desarrollado los artistas atenienses durante el Geométrico Medio, de tal manera que se ha podido hablar, ya para este momento, de la existencia de una auténtica *koine* artística, es decir, de un lenguaje común que en todos los lugares es aceptado y apreciado. Seguramente estamos asistiendo, a través de la expresión artística e iconográfica promovida por la cerámica ática, a la aparición, tras el lapso de los Siglos Oscuros, de una franca recuperación de las relaciones entre territorios griegos. Entre las piezas del Geométrico Medio ático hay algunas (crateras y ánforas, sobre todo) cuyo tamaño, decoración y carácter las han convertido en objetos idóneos para servir como regalo entre notables y a ello se debe que aparezcan en diversos puntos mediterráneos (Creta, Salamina de Chipre, Amatunte, Samaria, Tiro, Hama, Huelva) a donde han debido de llegar como testimonio de relaciones aristocráticas. Sobre este hecho volveré más adelante (véase 3.2.2).

Como he mencionado, será durante el siglo VIII cuando esta producción del geométrico ático alcance sus más altas cotas con el llamado «Maestro del Dipilón», encuadrable en el Geométrico Reciente. Es ahora cuando empiezan a aparecer figuras humanas e importantes composiciones sobre grandes recipientes de utilidad claramente funeraria, crateras y ánforas. El destino de estos recipientes marca el tipo de escenas descritas; así, nos hallamos ante la exposición del cadáver del difunto (*prothesis*), el traslado del mismo a la tumba (*ekphora*), la celebración de juegos y combates rituales, escenas de lamento, etc. (Figura 2); lo que esta iconografía nos está indicando es la existencia de unos rituales funerarios sumamente complejos y que recuerdan, inmediatamente, al mundo homérico, sobre el que volveremos más adelante. Sugieren, igualmente, la aparición de unos grupos sociales preeminentes, poseedores del monopolio de las armas y la defensa, al tiempo que económicamente poderosos, que hacen ostentación de esos rasgos en toda una serie de ocasiones, de entre las cuales las más importantes son las vinculadas con el momento de la muerte y todas las ceremonias que se desarrollan en torno a la misma (véase 2.3.1).

Es importante destacar que la producción del «Maestro del Dipilón» parece iniciarse hacia el 750 a.C., aun cuando había habido algunos



**Figura 2.** Anfora y cratera áticas del Maestro del Dipilón.

precursores, aún durante el Geométrico Medio, desde el 770 a.C.; teniendo esto presente, habremos de preguntarnos cómo se ha producido en Atenas este salto cualitativo, puesto de manifiesto por la iconografía de la cerámica, pero también por todo un conjunto de observaciones centradas en el contenido de las tumbas, así como en su misma distribución por el territorio ático. Si podemos adelantar acontecimientos, estaríamos en condiciones de decir que todo ello no es sino manifestación de la constitución de la *polis* en Atenas a lo largo de la primera mitad del siglo VIII y que la obra del «Maestro del Dipilón» no sería más que la «sanción», en el aspecto iconográfico al menos, de este hecho.

Tenemos, pues, dos tipos de informaciones, extraíbles de la cerámica ática: por un lado, indicios evidentes de que desde los últimos años del siglo IX a.C. estamos asistiendo a la reapertura o al empleo cada

vez mayor de las rutas marítimas que unen a los diferentes ámbitos helénicos así como al desarrollo de unos lenguajes iconográficos más o menos comunes. Por otro lado, observamos cómo, en torno a la primera mitad del siglo VIII en Atenas (por no ampliar de momento nuestro radio de atención a otras regiones) se están produciendo unas transformaciones de largo alcance. Lamentablemente, el florecimiento del «Maestro del Dipilón», que representa la aparición de un repertorio iconográfico nuevo y específicamente ateniense, señala el paulatino final de las exportaciones de cerámica ática a aquellos puntos que hasta entonces habían mostrado interés por la misma. Sin embargo, el Geométrico Reciente ve en Atica, pero no sólo en ella, el florecimiento de una serie de estilos locales, algunos de gran calidad, que aparecen en buena parte del ámbito helénico; si bien es difícil relacionar estrictamente el origen de esos estilos con el inicio de la organización en *poleis* porque algunos de ellos surgen en regiones que nunca o sólo tardíamente conocerán ese sistema (Beocia, Arcadia, Acaya, Tesalia, Etolia, etc.), pueden ser un indicio claro de la positiva incidencia que la reapertura de las comunicaciones ha tenido sobre tales comunidades al introducir nuevos estímulos en esas poblaciones, que han determinado ese auge artístico.

El interrogante inmediato no puede ser, pues, otro que el relativo a qué es lo que ha ocurrido en el mundo griego a lo largo del siglo VIII que nos permita entender el proceso recién esbozado.

## **2.2.2. Inicio de las navegaciones a Oriente: Al Mina; los fenicios. El alfabeto**

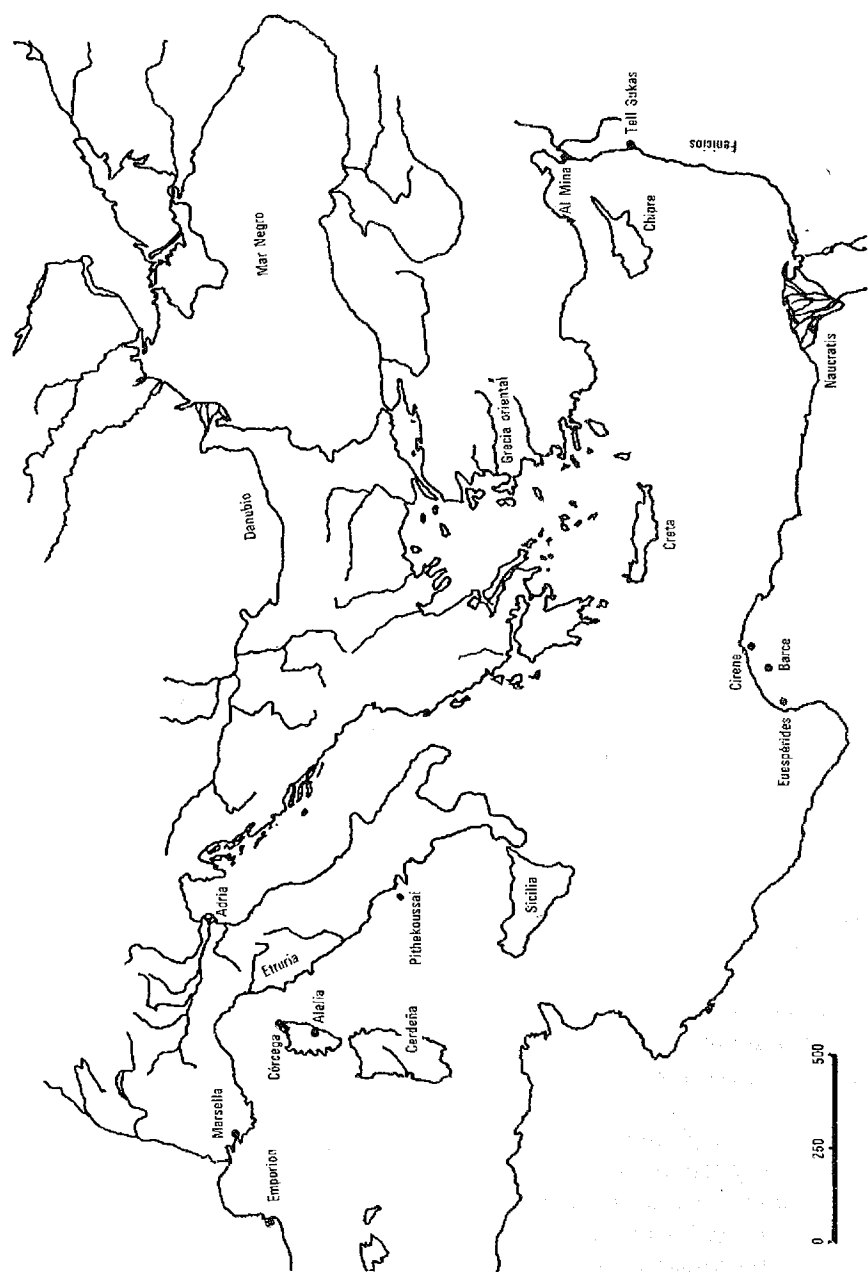
Las relaciones entre los distintos ámbitos griegos, atestiguadas ya claramente desde, al menos, fines del siglo IX, no hubieran sido suficientes, por sí solas, para explicar el auge del siglo VIII; era necesario, además de recuperar la intercomunicación dentro del mundo griego, retomar también las relaciones con otros ámbitos extrahelénicos con las que, por otro lado, las poblaciones del Egeo habían estado relacionadas durante la Edad del Bronce. Estas regiones se hallaban en el Mediterráneo Oriental, en un territorio privilegiado durante toda la Antigüedad, como fue la región sirio-palestina. Ya desde mediados del siglo X en el sitio de Lefkandi (Eubea) aparecen claros testimonios de relaciones con centros próximo-orientales; sin embargo, la llegada de comerciantes griegos a estos territorios y la creación de asentamientos estables parecen poder datarse un poco antes del 800 a.C.; el centro paradigmático es Al Mina, en la desembocadura del Orontes aun cuando parece probado que no fue el único de estos establecimientos, pues

pueden citarse, entre otros, Ras el-Bassit, Ras Ibn Hani, Tell Sukas, Tabbat al-Hammam (Figura 3) y atestiguar la penetración de cerámicas griegas a centros del interior como Hama, en todos ellos desde fines del siglo IX y a lo largo del siglo VIII. En Sukas surgió, ya en la primera mitad del siglo VII, un santuario griego. Es harto probable que los responsables de esta ampliación del ámbito económico del mundo helénico hayan sido los habitantes de la isla de Eubea, incluso sin excluir a griegos de otras procedencias (¿Cícladas, Chipre?).

Aun cuando es difícil precisar el *status* de estos centros económicos, parece que no debemos dudar de que en ellos los griegos no disponen de capacidad política plena, y que su presencia allí se debe a la benevolencia (y al interés) de los poderes que controlan la región, tal vez los principados arameos, pronto sometidos a la autoridad asiria o que incluso tuvo lugar en función de la expansión fenicia. A pesar de reconocer, con Graham, lo defectuoso del conocimiento arqueológico de Al Mina, no comparto con él su opinión, expresada en un reciente artículo (GRAHAM: 1986) según la cual viene a negar prácticamente la presencia griega en tal lugar durante los siglos VIII y buena parte del VII; no es este el panorama que nos presentan centros como Tell Sukas, donde existe un santuario griego desde el 675 a.C., precedido por más de un siglo de frecuentación y establecimiento griego en el lugar; es en esta perspectiva en la que, seguramente, hay que colocar también Al Mina que, por ello mismo, puede seguir sirviendo de paradigma de estas tempranas empresas griegas.

Sigue siendo dudoso qué artículos podían ofrecer los euboicos a los príncipes sirios, aunque productos derivados de la agricultura, como el vino o el aceite e, incluso, esclavos, son los candidatos más probables, pero de lo que no cabe duda es de qué recibían a cambio: metales en un primer momento y, seguramente al tiempo, productos manufacturados que asumirán pronto un evidente papel, dentro de las sociedades helénicas, de símbolos de poder y riqueza. No obstante, ya volveremos más adelante a hablar del comercio y de los comerciantes (véase 2.3.2).

Si bien los viajes griegos a Siria tuvieron una gran importancia en el desarrollo económico del mundo griego, tampoco fue ésta la única vía de relación entre Grecia y Oriente. Tan importante como esta ruta (y en ocasiones más aún) lo fue el permanente vínculo mantenido entre los centros griegos y los comerciantes fenicios, a iniciativa, en esta ocasión, de estos últimos. Ya desde mediados del siglo IX se detectan objetos de procedencia oriental (claramente fenicia en algunos casos) en dos lugares en los que, si tenemos en cuenta todo lo anterior, ello no causa sorpresa: Atenas y Eubea. Los hallazgos más importantes han tenido lugar en esta última, concretamente en el sitio de Lefkandi. Allí aparecen cuentas de piedras semipreciosas, joyas de oro, objetos de



**Figura 3.** El Mar Mediterráneo.

fayenza, etc., producidos por talleres orientales; seguramente, también son objetos de comercio los metales. No es extraño, habida cuenta de ello, que en los Poemas Homéricos los fenicios aparezcan como expertísimos comerciantes.

Podemos, pues, pensar, retomando lo hasta aquí visto, que el Atica y Eubea se convirtieron pronto en importantes centros a los que acudían los comerciantes fenicios en busca de determinados productos (¿esclavos?, ¿plata de las minas del Laurión en Atica?, ¿productos de otros lugares en el Egeo, concentrados en Eubea?); la contrapartida fenicia venía constituida por los bienes ya mencionados. Es la súbita llegada de riqueza, junto con la necesidad de organizar y estructurar la producción o recolección de los productos demandados por los fenicios, lo que favorece el auge económico y cultural del Atica y de Eubea. Este hecho determina, en el caso de Atenas, el surgimiento de unos círculos de individuos más poderosos económicamente, así como la aparición de toda una serie de personas que elaboran los productos que este nuevo grupo demanda, surgiendo así un artesanado altamente especializado, responsable en buena medida del florecimiento representado por la cerámica ática del Geométrico Medio. Ese auge económico también favorecería el desarrollo de unas relaciones comerciales, promovidas desde Atenas, y que afectaban a buena parte del ámbito egeo; la prueba de las mismas sería la ya mencionada expansión de la cerámica ática mediogeométrica. Por lo que se refiere a Eubea, si bien también se atestigua para la misma la existencia de relaciones comerciales con el exterior, la principal manifestación que se produce en ella consiste, precisamente, en la creación de Al Mina y otros centros de intercambio en el Levante, en un claro intento de tomar la iniciativa en unas relaciones en las que hasta entonces habían sido tan sólo una sucursal del comercio fenicio.

La presencia fenicia en el Egeo también se atestigua en otros lugares, como pueden ser Creta, Chipre y Rodas, donde habría, según parece, talleres artesanales fenicios, responsables de la elaboración de productos que aúnan las tendencias griegas con las desarrolladas en el Próximo Oriente y de las que los fenicios son sus principales transmisores al exterior. Este hecho también lo encontraremos en lo que hoy día se considera la primera colonia griega en Occidente: Pitecusa.

Los fenicios son, en buena medida, responsables de la adopción por parte del mundo griego, de una serie de nuevas formas artísticas que reflejan las transformaciones económicas que en el mismo se vienen produciendo, entre ellas la introducción de unos elementos que, en combinación con otros de otras procedencias, darán lugar al fenómeno orientalizante sobre el que volveré más adelante; posiblemente también transmiten al mundo griego el conocimiento de la compleja reali-

dad próximo oriental, del que tal vez harán uso aquellos euboicos responsables del asentamiento en Al Mina; su posible incidencia en algunos aspectos más o menos puntuales de los rituales y la religiosidad helénicos ha sido también considerada por los estudiosos en varias ocasiones. Si la acción fenicia sobre el mundo griego del final del siglo IX y siglo VIII inicial se hubiese limitado sólo a estos aspectos, ya podríamos considerarla verdaderamente importante. Sin embargo, la más valiosa aportación fenicia al mundo griego, con serlo también las recién citadas, fue el alfabeto (véase 5.9.).

Acerca de la derivación de los alfabetos griegos del fenicio no existen dudas, y los propios griegos lo consideraban como un hecho seguro (Heródoto, V, 58); más problemático es, sin embargo, saber si se produce el surgimiento de un alfabeto griego prototípico, del que derivarán todas las variantes conocidas (que no son pocas) o si, por el contrario, ha habido diferentes adaptaciones en diferentes lugares, que darían cuenta de las mencionadas disparidades entre los distintos alfabetos. También en relación con este problema está el del lugar o lugares de origen del alfabeto griego y el del momento en que surge.

Por lo que se refiere al lugar de origen, hoy día parece que los epigrafistas tienden a pensar más bien en algún centro de la Grecia propia, y no en los pequeños asentamientos helénicos del Levante mediterráneo. El alfabeto sería, así, una técnica más de las transmitidas por los fenicios a los griegos a las que ya he aludido; de cualquier modo, el proceso, donde quiera que haya tenido lugar, ha implicado, en su momento inicial, la existencia de relaciones entre griegos y fenicios, lo suficientemente intensas como para permitir a un hablante de griego el conocimiento de la lengua fenicia y su transcripción alfabética hasta el punto de poder aplicar a los sonidos comunes de ambas lenguas los mismos signos así como ser capaz de utilizar los signos que representaban sonidos fenicios sin equiparación en griego para expresar sonidos propiamente helénicos. Naturalmente, eso mismo podría haberlo realizado un fenicio-hablante, a condición, asimismo, de conocer perfectamente la lengua griega. En cualquiera de ambas posibilidades, el tipo de contacto establecido entre griegos y fenicios ha debido de ser realmente intenso y prolongado.

Acerca de si este proceso recién descrito se ha repetido en varios lugares, dando como resultado la aparición, más o menos simultánea, de alfabetos griegos en diversas regiones, o si, por el contrario, ha existido un sólo lugar de origen, desde el cual el alfabeto se ha difundido al resto del mundo griego, las opiniones siguen siendo contradictorias. En favor del primer argumento están las importantes diferencias que separan a los distintos alfabetos; por el contrario, a favor del segundo hay un hecho trascendental: todos los alfabetos griegos em-

plean las mismas tres letras semíticas como vocales puras y todos malinterpretan las sibilantes semíticas. Los epigrafistas opinan que estos problemas, quizá derivados de una mala comprensión griega de tales sonidos semíticos, y que afectan a todos los alfabetos, serían la consecuencia de un origen único para el alfabeto griego y no de la repetición sistemática de ese «error» en diferentes centros.

Haya surgido, pues, el alfabeto griego en un sólo lugar, lo que parecería más probable, o en varios, aquellos territorios donde se conoce una coexistencia estrecha entre griegos y fenicios son los candidatos idóneos para que en alguno de ellos se haya producido este fenómeno; entre ellos hay que mencionar Chipre, Creta, Rodas o, incluso, Eubea. Hay quien incluye también la costa sirio-palestina, pero parece menos probable.

Acerca de la fecha en que surge el alfabeto, también hay debate; los testimonios más antiguos se datan hacia el 750 a.C. y parece lógico pensar que no existiría desde mucho antes, aun cuando la arqueología puede aportar algún testimonio anterior en cualquier momento. Sin embargo, parece una fecha razonable la primera mitad del siglo VIII o, a lo sumo, la segunda mitad del siglo IX, si tenemos en cuenta que es en ese período cuando se produce la recuperación de los contactos entre el mundo griego y Oriente y, al tiempo, cuando en el mundo griego se deja sentir la necesidad de empezar a registrar por escrito aquello que se consideraba de interés, y como un elemento más a añadir a la caracterización de los círculos emergentes helénicos para quienes la escritura, junto con el resto de los objetos de lujo importados, constituye un símbolo de prestigio más.

El alfabeto griego, pues, surgido quizá tanto en función del comercio cuanto de la manifestación de un prestigio social y político, se hallaría, por consiguiente, al servicio de los círculos dirigentes que expresan, en las cortas inscripciones del siglo VIII, en su mayor parte sobre vasos cerámicos, algunos de sus ideales y de sus formas de vida. La reaparición de la escritura en Grecia, después de la desaparición del sistema Lineal B empleado en los palacios micénicos, tendrá una gran importancia en la historia futura de Grecia. Poco después de su aparición, sin embargo, jugó también un papel fundamental: sirvió para fijar por escrito, y permitir la «inmovilización» y la transmisión de buena parte del acervo de leyendas que hasta entonces, y por medios orales, habían garantizado a los griegos el «recuerdo» de su pasado. Quizá los Poemas Homéricos no fuesen los primeros relatos puestos por escrito pero, en el estado actual de nuestros conocimientos, sí constituyen el testimonio más antiguo de la literatura griega y, por consiguiente, también la prueba más antigua del empleo de ese nuevo sistema de escritura con fines literarios.

### 2.2.3. El reflejo en los Poemas Homéricos y en Hesíodo. Humanización de la religión

También sobre el carácter de los Poemas Homéricos existe una amplia disputa, centrada en aspectos como la época de su composición y su autor, en la situación que describen, etc.. No entraré aquí en detalle en la llamada «cuestión homérica», aunque sí haré referencia a algunos aspectos que conviene no perder de vista.

En primer lugar, es un hecho incontrovertible que la *Ilíada* y la *Odisea* no pueden incluirse dentro de la literatura historiográfica; son, por el contrario, largos poemas épicos, sujetos a las leyes de la versificación y con una atención absoluta a la medida del verso y al ritmo del mismo. Pero, por otro lado, lo que pretendidamente describen son unos acontecimientos de cuya existencia nadie dudaba en Grecia: la Guerra de Troya y el regreso de Odiseo. Tenemos, pues, ya una primera dificultad para valorar correctamente estas obras. Lo que para nosotros no es más que un relato épico, de gran importancia sin duda por su extensión, su antigüedad o sus informaciones, para los antiguos griegos es el relato, más o menos embellecido por el arte poético, pero sustancialmente fidedigno, de unos remotos episodios de su Historia. Además, es un auténtico código de comportamiento y un paradigma digno de imitación y, por si fuera poco, presenta una visión del mundo real y del no observable (el ámbito de los dioses y el de los muertos) que convierte a los dos poemas en algo así como un compendio de situaciones con las que puede enfrentarse el hombre.

En segundo lugar, y ya pensemos que Homero ha existido en realidad o no, parece evidente que la base sobre la que se construyen los Poemas Homéricos son las narraciones que los aedos y rapsodas iban relatando de sitio en sitio y que eran transmitidas oralmente de generación en generación. Ciertamente, esta observación, admitida en general hoy en día, implicaría un punto de partida para esta transmisión oral y, al tiempo, la presencia de sucesivas modificaciones en la misma de acuerdo con las circunstancias del momento y con la propia maestría del aedo. De tal modo, podríamos pensar que el origen de tal tradición podría hallarse en la misma época en la que pretendidamente suceden los acontecimientos relatados, es decir, en los últimos momentos del período micénico, debiendo haberse desarrollado la tradición «homérica» a lo largo de los Siglos Oscuros. Parece también obvio que a lo largo del tiempo las sucesivas generaciones de aedos van modificando el contenido del poema a fin de desplazar aquellos elementos que ya no eran fácilmente comprensibles por los oyentes, sustituyéndolos por datos tomados de su propia realidad circundante y, por ello, susceptibles de una mejor comprensión por los contemporáneos. Pero esto

requiere, asimismo, que en cualquiera de las etapas que pudiéramos considerar desde el punto de vista teórico, el relato, que en todo caso sigue refiriéndose a episodios acaecidos en un pasado cada vez más remoto, no sea fácilmente comparable con esa época de la que el rapsoda extrae sus informaciones. Se impone, por consiguiente, el enmascaramiento literario de esa realidad, lo que dificulta grandemente el conocer qué es lo que realmente procede de la observación del mundo contemporáneo y qué es lo atribuible a la inventiva artística del poeta.

Como decía anteriormente, la puesta por escrito de los Poemas Homéricos implica la «fijación» definitiva de una parte de esa tradición; sin querer pronunciarme acerca de la existencia de Homero, lo que sí creo que puede afirmarse es que tanto la *Iliada* como la *Odisea* recogen sólo una parte de todas las tradiciones «troyanas» que debían de estar circulando por el mundo griego. También creo que puede decirse que ambas obras no resultan de la simple yuxtaposición de episodios inconexos, sino que ha existido una auténtica elaboración de cada uno de los temas con el fin de crear dos obras con una personalidad definida. Creo, por ello, que podemos afirmar que la *Iliada* y la *Odisea* han sido compuestas por sendos autores y no han resultado de una combinación «casual» de episodios. Naturalmente, buena parte del material épico que circulaba por la Hélade (y que, indudablemente, siguió circulando tiempo después) no fue empleada en la configuración de los dos poemas; eso implicó un trabajo de selección, de elaboración de un argumento y de una trama, de desarrollo de unos personajes, de creación o construcción de un relato con unos momentos de *climax*, seguidos de sus correspondientes *anticlimax*, etc.; los poemas son (a pesar de sus problemas) lo suficientemente coherentes y articulados como para no ver tras los mismos la mano y la mente de auténticos artistas.

Teniendo presente el desarrollo previamente mostrado surge, por fin, otra cuestión; habida cuenta de que la tradición homérica ha estado en modificación constante desde el momento en que se producen los episodios hasta aquél en el que son definitivamente fijados por medio de la escritura, ¿de qué momento histórico proceden los datos que nos encontramos en los poemas y que han sido utilizados, más o menos alterados, para dar la idea de un mundo pasado y remoto? Nuevamente, las opiniones son opuestas; en general, hoy día nadie admite que los poemas reflejen la situación vigente en la época micénica, puesto que el desciframiento de los textos escritos en Lineal B ha mostrado que aquel mundo poco tiene que ver con la situación presente en la *Iliada* y en la *Odisea* por más que haya elementos aislados que correspondan a aquel período. Es también difícil pensar, con Finley (FINLEY: 1980), que los poemas retoman la situación de los Siglos Obs-

curos, en torno al siglo IX, puesto que no tiene en cuenta, precisamente, las modificaciones que la transmisión oral impone. Aquéllos que quieren ver en ellos un compendio inconexo de datos procedentes de muy diversas épocas, de todas aquéllas en las que se desarrolló oralmente la tradición (p. ej. SHERRATT: 1990), tampoco valoran los cambios, seguramente bastante rápidos, que nuevas situaciones impondrían sobre el reflejo poético de la realidad introducido en los poemas.

Lo más probable, en el estado actual de nuestros conocimientos, es que la composición de la *Iliada* y la *Odisea*, tal y como hoy las conocemos, no sea muy posterior al desarrollo de la escritura e, incluso, podríamos aventurar que fue, precisamente, la aparición de la misma la que aceleró o deferminó esa composición. Por todo ello, habría que pensar que las tradiciones orales empleadas por el o los autores de la *Iliada* y la *Odisea* para escribir tales obras, fueron las que estaban recitándose (seguramente en Jonia) en la segunda mitad del siglo VIII, posiblemente en torno a su último cuarto (en último lugar, MORRIS: 1986). Consiguientemente, la situación que los poemas reflejan, modificada y alterada a fin de dar la impresión de describir un período pasado, no es otra que la de la mencionada época (segunda mitad del siglo VIII), por más que puedan existir datos e informaciones procedentes de épocas anteriores que, en forma más o menos «enquistada», hayan sobrevivido a las modificaciones impuestas por la transmisión oral. Una postura de este tipo es, ciertamente, más positiva que la que considera que los Poemas son una amalgama de situaciones procedentes de épocas diversas y que, por consiguiente, no representan a ninguna en concreto (HOOKER: 1989, en último lugar) hecho que desconoce los mecanismos de la transmisión oral, tal y como los ha delineado Morris.

Los Poemas Homéricos, sin embargo, como hemos aclarado anteriormente, no son una obra historiográfica y su función no es describir la situación de la época en la que son recitados, sino, por el contrario, el período de la Guerra de Troya. Ello ha servido para que haya quien piense que es tarea inútil tratar de describir una «sociedad homérica», ya que lo que podríamos entender bajo ese nombre no sería más que el producto de la fantasía poética de un aedo, o de una larga serie de ellos. Si bien hay en estas apreciaciones algo de verdad, no es menos cierto que, a falta de otras fuentes de información, los Poemas Homéricos son casi el único testimonio de cómo pudo haber sido el mundo griego de la última parte del siglo VIII. La tarea del historiador será, naturalmente, tratar de extraer de esas ficciones poéticas que son la *Iliada* y la *Odisea*, aquellas informaciones correspondientes al momento de su composición en las que ha podido basarse el autor para elaborar su visión del pasado heroico. Ello nos proporcionará, si no la imagen

de una «sociedad homérica» sí, al menos, algunas de las claves que movían a los griegos del siglo VIII. Pero en esta búsqueda no estamos solos; disponemos igualmente del testimonio y de la obra de un contemporáneo, tal vez algo más joven que el o los compositores de los Poemas Homéricos (llamémosle, simplemente por comodidad y sin prejuzgar nada sobre su realidad o no, Homero), Hesíodo, cuyo mundo es muy próximo a aquél del que se ha servido Homero para retratar a los combatientes en Troya, si bien su perspectiva es algo diferente.

Hesíodo era hijo de un campesino procedente de la ciudad de Cime en Eolia que se trasladó, en busca de mejores condiciones de vida, a Ascra, en Beocia; allí vivió Hesíodo prácticamente toda su vida, si hemos de creer su propio testimonio. A partir de otra información que también aporta podemos tratar de aproximarnos más a su época; en efecto, dice que la única ocasión en que se embarcó fue para asistir a las celebraciones (*athla*) en honor del rey Anfidamante de Calcis. Se ha pensado tradicionalmente que este personaje habría muerto durante la llamada guerra Lelantina (Plutarco, *Sept. Sap. Conv.*, 10), sobre la que volveré más adelante. En todo caso, parece que puede situarse el momento de su florecimiento en torno al 700 a.C.. Hesíodo compone dos obras fundamentales, la *Teogonía* y los *Trabajos y los Días*, así como otros poemas de los que sólo se conservan fragmentos. Si de la segunda de sus composiciones podemos extraer valiosas informaciones acerca de las condiciones de vida de los contemporáneos de Hesíodo, así como del nivel técnico alcanzado, de los procedimientos agrícolas y náuticos, de la organización política, etc., que aprovecharemos en los siguientes apartados, la *Teogonía* se centra, exclusivamente, en el ámbito de lo divino. Es, sin embargo, a ella, a la que prestaremos atención aquí (véase 3.4.2).

A diferencia de otras religiones del mundo antiguo, en la griega no hay libros sagrados, no hay revelación, no hay una clase sacerdotal especializada, no hay, en definitiva, ningún dogma unívoco. Las relaciones de los dioses entre sí y de ellos con los hombres se hallan expuestas en forma de relatos que describen ya sea simples episodios, ya temas y ciclos más amplios, a los que podemos denominar mitos. La transmisión de estos mitos se ha realizado, obviamente, de forma oral desde los Siglos Oscuros y en esta forma llegan hasta la época de Homero y Hesíodo y van a ser ellos quienes, sin ser «profesionales» de lo religioso, van a intervenir en el modo en el que se va a producir su transmisión a la posteridad y, al hacerlo, van a contribuir a definir, durante siglos, algunos de los rasgos más característicos de la religión helénica.

En otro orden de cosas podemos decir que los círculos dirigentes de los distintos territorios que componen el mundo griego han ido

desarrollando, a lo largo de los citados Siglos Oscuros, toda una serie de mitos que vinculan a sus familias a los antiguos héroes cuyas gestas son descritas en la tradición épica y, a partir de ellos, a los dioses. Hay, por consiguiente, una gran diversidad de mitos y tradiciones, en muchas ocasiones referidos a los mismos protagonistas y que, de haber sido comparadas (como lo serían en su momento) habrían revelado profundas contradicciones. Debemos aclarar, puesto que su importancia es grande, que estos dioses son plenamente antropomorfos y comparten con los humanos todos sus vicios y sus virtudes; simplemente, son más poderosos y son inmortales pero se hallan también sujetos a las leyes inmutables del destino.

Este cúmulo de tradiciones, cuyo desarrollo corre paralelo al de la tradición oral épica, se entremezcla, como era de esperar, con esta última. Así, en los Poemas Homéricos encontramos una profunda interrelación entre el nivel de los dioses y el de los hombres: las alusiones a mitos determinados son constantes, los propios episodios derivados de la guerra darán lugar a nuevas elaboraciones míticas, los mismos protagonistas se hallan emparentados, por lo general en primer o segundo grado, con algún dios, del que deriva toda su familia, etc. Naturalmente, Homero no ha recogido todas y cada de las tradiciones circulantes en el mundo griego, del mismo modo que no ha relatado todo el desarrollo de la guerra de Troya ni todos los avatares de todos los héroes homéricos en sus respectivos retornos (*nostoi*) a sus correspondientes patrias. Homero ha seleccionado los temas míticos del mismo modo que ha seleccionado los eventos generales que iban a ser objeto de su relato.

Esta selección, limitada a las exigencias de la narración, libera a Homero de preocupaciones ulteriores acerca del origen de los dioses y los hombres, de sus relaciones de parentesco, de sus atribuciones concretas, etc., salvo en aquellos aspectos en los que alguna observación al respecto resulta totalmente necesaria. Hay que pensar, por consiguiente, que el concepto que los griegos del siglo VIII tenían acerca de estos temas ni ha quedado reflejado en los poemas ni, por supuesto, se limita a lo que los poemas contienen. Con ello quiero salir al paso de una idea más o menos extendida, en el sentido de que la «religión homérica» se presenta como algo sin estructurar y que será necesaria la labor de Hesíodo para alcanzar tal ordenación. Considero errónea esta interpretación, por los motivos anteriormente expuestos. A partir del argumento negativo de los Poemas Homéricos no podemos concluir, pues, que los griegos no tuvieran ningún tipo de representación o imagen referida a los orígenes de los dioses y del mundo en general; por el contrario, hemos de afirmar que no era imprescindible, para el desarrollo del relato, el incidir excesivamente en ese tema.

Como consecuencia de todo lo anterior, hay que pensar que los griegos han recibido, por vía oral, y junto con los relatos que se hallan más estrechamente referidos a las relaciones entre dioses y hombres, toda una serie de informaciones relativas al propio origen de los dioses y del mundo. Sería difícil afirmar si, por lo que se refiere a estas últimas, las diferencias de conjunto eran mayores o no que entre aquéllas que vinculaban de forma más estrecha a dioses y hombres. De lo que no cabe duda es de la incidencia de toda una serie de factores en el desarrollo en uno u otro sentido de la tradición (pertenencia a distintas comunidades étnico-lingüísticas —dorios, jonios, eolios, etc., incidencia de las migraciones, desarrollo de tradiciones político-religiosas diferentes, etc.).

Sobre este trasfondo hay que colocar la *Teogonía* de Hesíodo. Si se quiere y desde un punto de vista extremo, podría atribuírsele a Hesíodo el único mérito de haber puesto por escrito algo que ya formaba parte del legado cultural de todo el mundo griego, como podía ser el relato de cómo fueron surgiendo los dioses y, de esta manera, conformando el mundo. Si sólo le reconociéramos eso, ya sería grande su mérito. Naturalmente, la *Teogonía* es algo más por el hecho, fundamental, de que tras la organización que establece Hesíodo hay un evidente principio director. Como han puesto de manifiesto los especialistas en la obra de Hesíodo, en la *Teogonía* se hallan reunidos (o simplemente aludidos) varios sistemas cosmogónicos, originariamente independientes, que dan cuenta, seguramente, del proceso de conformación de la tradición mítica respectiva. Sobre este panorama, Hesíodo elabora su propio esquema que si se caracteriza por algo es, ante todo, por su coherencia.

Posiblemente Hesíodo ha hecho gala de un gran eclecticismo en la composición de su *Teogonía*, introduciendo en un esquema, tal vez elaborado por él mismo, a todo el conjunto de divinidades primordiales, divinidades alegóricas, dioses y héroes que pululaban por las diferentes tradiciones y cosmogonías difundidas por el mundo griego. Lo más probable es que la versión que ejecuta Hesíodo no corresponda a las creencias generalizadas en algún lugar concreto de la Hélade pero la ventaja de la misma es, precisamente, su coherencia y el carácter integrador de su *Teogonía*. En una religión sin dogmas de fe, como la griega, podría ser tan aceptable una versión como otra, siempre y cuando en la nueva apareciesen personajes y figuras ya conocidas; por ello mismo, no es de extrañar que en la *Teogonía* de Hesíodo (como, por otro lado, en los Poemas Homéricos) se hayan detectado semejanzas, que no pueden ser casuales, con mitologías próximo orientales que han podido llegar a Grecia junto con el resto de elementos culturales que en esos años de tránsito del siglo VIII al VII afluyen en abundancia

considerable, de la mano de los fenicios y de los propios navegantes griegos a Oriente.

C. Sourvinou-Inwood (SOURVINOU-INWOOD: 1978; reafirmado en SOURVINOU-INWOOD, en MURRAY, PRICE: 1990, 295-301) demostró en un interesante artículo aparecido en 1978 y, en mi opinión, no excesivamente valorado, que en las divinidades griegas coexistían dos «niveles» diferentes, por un lado, el local y, por otro, el panhelénico, ambos consecuencia del proceso de desarrollo de la religión griega durante los Siglos Oscuros; fueron elementos como los santuarios y la literatura (los Poemas Homéricos), los que contribuyeron a forjar la imagen «panhelénica» de las divinidades griegas. Desde mi punto de vista, por consiguiente, la importancia de la elaboración hesiódica ha sido trascendental al sistematizar, por vez primera en el mundo griego, toda una serie de viejas concepciones religiosas y dotarlas de una personalidad coherente, dentro de esta nueva tendencia que se percibe en todos los aspectos del mundo helénico durante el siglo VIII. Así, la contribución de Hesíodo, en la elaboración de la «religión griega» ha sido, seguramente, mucho más importante que la de Homero, puesto que en los poemas a este último atribuidos no hay intento alguno de sistematizar lo que eran las creencias que cualquier griego pudiera admitir, sino una serie de datos, en su mayor parte anecdóticos, de la personalidad de tal o cual divinidad.

Pero la Teogonía de Hesíodo además de ser un relato centrado en el mundo de los dioses, tiene otra lectura que también resulta interesante desde mi punto de vista; es la lectura social, que la hace profundamente original, a pesar de que, como apuntaba anteriormente, puedan rastrearse en ella elementos tomados de los relatos míticos del Próximo Oriente. Hay en la elaboración del autor beocio una coherencia, un orden, un principio de autoridad justa, que para sí hubieran querido los contemporáneos del autor o el propio Hesíodo que, en un pasaje justamente célebre de su otra obra, *Los Trabajos y los Días*, vv. 263-264 arremete airado contra los «reyes devoradores de regalos» que emiten juicios injustos y se dejan influir fácilmente por el beneficio material inmediato. Ante esta situación reacciona Hesíodo con las únicas armas de que dispone, su pluma y su inteligencia, disfrazada esta última de inspiración divina. Con ellas elabora un mundo de los dioses que pretende ser no el reflejo de lo que acontece en la tierra (como sí lo fue el Olimpo homérico) sino, por el contrario, el ideal que debería inspirar la vida en la tierra de los hombres mortales, una vida que el propio Hesíodo define con sombríos tintes:

«Ningún reconocimiento habrá para el que cumpla su palabra ni para el justo ni el honrado, sino que tendrán en más consideración al

malhechor y al hombre violento. La justicia estará en la fuerza de las manos y no existirá pudor; el malvado tratará de perjudicar al varón más virtuoso con retorcidos discursos y además se valdrá del juramento. La envidia murmuradora, gustosa del mal y repugnante, acompañará a todos los hombres mortales». (*Los Trabajos y los Días*, vv. 190-196; traducción de A. Pérez Jiménez y A. Martínez Díez).

En efecto, Hesíodo, al entronizar a la Justicia (*Dike*) como el paradigma y el ideal al que dioses y hombres deben tender y al Hermanarla con *Eunomia* (el Buen Gobierno) y con *Eirene* (la Paz) y al hacer de todas ellas hijas de la Costumbre hecha norma (*Themis*) y de Zeus (*Teogonía*, vv. 901-904) garante, además, del correcto cumplimiento, por dioses y hombres, de sus preceptos, ha avanzado enormemente en el camino hacia la creación de un nuevo orden social. La oposición clásica entre *Themis* y *Dike* es ya observada por Hesíodo que la resuelve concibiendo a la segunda como un perfeccionamiento de la primera merced a la intervención de Zeus. Estamos, sin embargo, adelantándonos a lo que, a continuación, vamos a ver.

### 2.3. La situación social en Grecia

La sociedad griega del siglo VIII a.C. se articula en torno a dos grupos principales; por un lado, los aristócratas que poseen el monopolio del poder político, legislativo, judicial, religioso y, sobre todo, económico; de ellos depende el gobierno de la comunidad, bien en forma colegiada, bien a través de un rey (*basileus*). Por otro lado, el grupo que podemos definir como «no aristócratas», sin ahondar por el momento en sus peculiaridades y características. Hay que añadir, por ende, que dicha estructura preexiste a la verdadera configuración de la *polis*, a la que aludiremos en un apartado ulterior, al tiempo que caracteriza los primeros estadios de dicha *polis*; por consiguiente, serán tales estructuras las que contribuyan a formar los primeros estados griegos post-micénicos al tiempo que el cambiante marco de las relaciones entre los miembros de los diferentes grupos entre sí y con los que integran los restantes será lo que caracterice los primeros siglos de esta nueva experiencia histórica que conocemos como el mundo de la *polis* griega (véase 3.1).

#### 2.3.1. Reyes y aristócratas

Las peculiares condiciones que habían caracterizado el desarrollo en Grecia durante los Siglos Oscuros y en las que no entraré en

detalle aquí, habían favorecido el auge de una serie de individuos que, entrelazados por vínculos familiares y basando su creciente poder en la posesión de la tierra, aparecerán en el siglo VIII, cuando disponemos de la información que nos brindan los Poemas Homéricos, al frente de la comunidad. A estos individuos les llamaremos con el término de «aristócratas» y, preferiblemente, por ser el que ellos mismos generalmente emplearon, con el de *aristoi*, literalmente, «los mejores». Aparte de por otros rasgos, a los *aristoi* se les distingue por su pertenencia a familias (*gene*) que se vinculan a antepasados ilustres, ya sean dioses o héroes y por su evidente aspiración a papeles dirigentes dentro de esa comunidad sobre la base, ante todo, de ese privilegio hereditario no exento de cierto matiz religioso (son *diotrepheis*, «alumnos de Zeus»), del que deriva el mismo hecho de ser aristócratas.

Naturalmente, junto a ese factor influyen varios otros; entre ellos, la riqueza es el más importante. En efecto, es su posesión o control de la mayor parte de las tierras, o de las más fértiles, así como la disponibilidad de abundante ganado (bueyes, ovejas, cabras, cerdos) lo que les garantiza un nivel de vida elevado, al tiempo que les aporta una serie de recursos suplementarios a los que sabrán dar usos diversos, especialmente en forma de regalo (*doron*), claramente un procedimiento de redistribución de la riqueza que permite la consolidación de relaciones basadas en el «don-contradón». Todo ello es lo que constituye su «casa» en sentido amplio, su *oikos*; será éste el factor principal, de modo que su familia en sentido estricto, su *genos*, se halla subsumida dentro de este ámbito más amplio.

La disponibilidad de excedentes les permite, al tiempo, contar con la ayuda de otras personas que, bien a cambio de un salario (*thetes*), bien porque forman parte de las propiedades del *aristos*, desarrollan para él todos los trabajos manuales relacionados con el cultivo de las tierras o con el cuidado del ganado. Esta circunstancia hace que este grupo de individuos, liberados de la atención perentoria a su propia supervivencia y pudiendo hacer uso de los beneficios de la actividad agrícola, desarrollen otro tipo de actividades. De todas ellas es la guerra la más frecuente y la que, en cierta medida, caracteriza a estos *aristoi*. La guerra, entendida tanto en su función de defensa de los intereses de la comunidad, cuanto como medio de medir la propia fuerza física, pero también la habilidad y destreza del sujeto y del grupo al que pertenece, situará en posición preeminente a este grupo social y a cada uno de sus miembros. La propia ritualización de la guerra, que exige el combate personal entre enemigos de *status* semejante, precedido por la presentación y enumeración de los propios méritos, incide claramente en este mismo sentido.

El exclusivismo del grupo se manifiesta tanto en la tendencia endo-

gámica manifestada en el mismo cuanto en el desarrollo de toda una serie de instituciones, como el hospedaje y el simposio, a las que más adelante me referiré que, consagrando la «solidaridad aristocrática» más allá de los límites de la propia comunidad, garantizará su predominio a todos los niveles (véase 3.2.2).

Es, pues, en este conjunto de individuos en quienes reside el gobierno de las comunidades helénicas, posiblemente desde el momento en que la descomposición del sistema palacial micénico dejó a las aldeas como únicas células sociales y económicas del mundo griego; al constituirse la *polis* mediante la agregación de tales aldeas, es de este grupo dirigente de donde surge el *basileus*, el rey, términos que utilizaremos indistintamente, si bien hemos de señalar que los reyes, en Grecia y en este período, no asumirán prácticamente ninguna de las connotaciones que en otras culturas y otros momentos suele asignarse al término y a la institución que representa.

La realeza en Grecia pasa, a lo largo del siglo VIII, por un período de profunda transformación, aun cuando el proceso no es uniforme ni sincrónico en todo el mundo helénico. No obstante, puede decirse, en líneas generales, que en este momento se produce el paso de una realeza hereditaria, cuyo carácter definiremos a continuación, a una realeza-magistratura o una simple sustitución del rey por magistrados que realizan sus antiguas funciones. Una excepción significativa en este proceso es Esparta en donde, además de conservarse los reyes con poderes efectivos hasta bien entrado el clasicismo, existe una doble realeza, encomendada a dos familias diferentes, los Agiadas y los Euripóntidas.

Lo habitual, sin embargo, es que la realeza vaya diluyéndose en la mayor parte de las *poleis*. Puesto que este hecho parece haber tenido lugar de forma pacífica y sin que haya constancia en la mayor parte de los casos de cómo y de qué manera se ha producido el tránsito, deberemos concluir que la supresión o la transformación de la realeza no ha afectado, sustancialmente, a las estructuras de poder existentes. Ello tiene que deberse, forzosamente, al peculiar papel que la realeza asumía en esta época crucial para el desarrollo de la *polis* griega.

Quizá no esté de más traer aquí un texto de Aristóteles donde se encuentra resumido ese proceso:

«Los primeros reyes llegaban a serlo con el consentimiento de los demás y transmitían la realeza a sus descendientes por haber sido bienhechores del pueblo en las artes o en la guerra, o por haber reunido a los ciudadanos o haberles dado tierras. Ejercían su soberanía en los asuntos de la guerra y en los actos de culto que no requerían sacerdotes y además actuaban como jueces en los juicios. Desem-

peñaban su función unos sin juramento y otros con él; éste consistía en levantar el cetro. En los tiempos antiguos los reyes ejercían su autoridad continuamente tanto en los asuntos de la ciudad como en los del campo y en los exteriores; después ellos mismos abandonaron algunas de sus funciones, otras se las arrebataron las multitudes y en unas ciudades sólo dejaron a los reyes los sacrificios tradicionales, y allí donde todavía podía hablarse de realeza conservaron únicamente la dirección de las guerras extranjeras». (Aristóteles, *Pol.*, III, 14; 1285 b; traducción de J. Marías y M. Araujo).

Para comprender el carácter de la realeza del alto arcaísmo, debemos partir de la constatación del carácter del *basileus* como *primus inter pares*, siendo sus iguales, obviamente, los *aristoi*. Otro hecho que debemos mencionar es que si bien la figura del *basileus* aparecerá rodeada de una serie de privilegios, la realeza o *basileia* no radica, exclusivamente, en el *basileus*, sino en el conjunto de nobles que le rodean, asesoran, apoyan y refrendan y que, en los Poemas Homéricos reciben, en cuanto órgano colectivo, el nombre de *basileis* y que estructurados en un consejo (*boule*, *gerousia*) son solidarios con el *basileus* en la toma de decisiones y co-responsables del mismo. Uno de los rasgos que diferencia al rey del conjunto de los *basileis* es su carácter vitalicio y hereditario; algo que, por otro lado, no debe sorprender si recordamos que el prestigio de los *aristoi* (en cuyo grupo el propio *basileus* se incardina) deriva, ante todo, de la transmisión hereditaria de su calidad de tales, así como de los bienes materiales y espirituales anejos a su condición.

Sin embargo, el *basileus* no debe su nombramiento al conjunto de los notables, sino que el mismo se produce como consecuencia de la pertenencia a aquella familia que tradicionalmente ha asumido la realeza, posiblemente por deseo o aquiescencia de los dioses. Como decíamos anteriormente, el rey goza de una serie de privilegios (*gereia*), inherentes a su persona y a su cargo y que van desde el recibir una parte privilegiada en el reparto de los botines de guerra hasta el derecho a exigir y reclamar regalos como contrapartida a la protección que ejerce sobre la comunidad, pasando por el desempeño de toda una serie de funciones religiosas, diplomáticas, militares o judiciales. Igualmente, dispone de un *temenos* o tierra a él confiada, bien económico y de prestigio a un mismo tiempo. En estos privilegios se aproxima, siquiera remotamente, a la posición del *wanax* micénico y, quizá por ello y en cierto modo como pervivencia, o como «recuperación» de carácter casi arqueológico en los Poemas Homéricos algunos reyes especialmente importantes son llamados con el ya viejo título de *anax*; en los textos posteriores, sin embargo, será *basileus* la única palabra empleada. No deja de ser seductora la opinión expresada reciente-

mente por Mazarakis-Ainian (MAZARAKIS-AINIAN, en EARLY GREEK CULT PRACTICE: 1988, 105-119), según la cual el carácter ciertamente sacerdotal de estos *basileis* haría que su residencia actuase como lugar de culto y que, al decaer la monarquía y surgir el templo exento, quizá a partir del segundo cuarto o la mitad del siglo VIII, el mismo retomaría la misma estructura que este «palacio» tenía, a saber, la construcción de planta absidal.

En la toma de decisiones, el rey se halla asesorado por su consejo de notables (*gerousia*, *boule*, o similares) que, con él, comparten esos privilegios (*gereia*) consustanciales con la realeza, así como el honor (*time*) de la misma; los asuntos son discutidos y, aunque la última palabra corresponde al rey, raras veces éste desoír los consejos que aquéllos le han dado. Tomado el acuerdo pertinente, será el rey, rodeado de su consejo, quien, personalmente, o a través de un heraldo, dará a conocer el mismo al resto de la comunidad, reunido al efecto en asamblea, que no tendrá oportunidad alguna (aparte de los murmullos, el griterío, o la aclamación) de hacer patente su opinión al respecto.

El texto de Aristóteles que antes he transcrito afirmaba que la realeza le fue concedida a aquéllos que habían beneficiado a los ciudadanos en las artes o en la guerra y quiero detenerme ahora en este aspecto con un cierto detalle. No cabe duda de que aquí nos hallamos ante dos posibilidades de interpretación, dependiendo del punto de vista adoptado. Desde la propia visión homérica, esto es, aristocrática, la justificación de la existencia del rey y de los *aristoi* se halla, ante todo, en los beneficios que pueden rendir a la comunidad; de entre ellos, sin duda, el más importante es el de defenderla frente a cualquier enemigo; es, pues, el monopolio de la fuerza una de las razones, como apuntaba anteriormente, que explicaban el auge social de este grupo de individuos que tienen como ocupación primordial la guerra. Esta actividad, por otro lado, es la que les permite expresar su *arete*, su valor en el combate, al tiempo que su excelencia moral.

Pero analizando el tema con objetividad, no podemos dejar de observar que esta explicación no es más que la superestructura ideológica que enmascara la dominación económica y, consiguientemente socio-política, que este grupo ejerce sobre el resto de la comunidad y que encuentra en el monopolio de la fuerza por parte del mismo su mejor instrumento de control, tanto desde un punto de vista meramente físico como ideológico, al presentarse esta dedicación a la guerra no como utilizable contra los no aristócratas sino en defensa de los mismos.

A cambio de esa protección que brindan, tienen derecho a sus privilegios (*gereia*) y honores (*timai*), cuya materialización práctica ya hemos enumerado. El *basileus*, además de ellos, tiene derecho a un

temenos, es decir, una concesión de tierra, un regalo, por parte de la colectividad, como contrapartida a la protección que como rey ejerce sobre ella. El ideal que aquí subyace es, claramente, el del mutuo beneficio, si bien el provecho que cada grupo implicado obtiene no es, obviamente, igual puesto que consagra la posición rectora de unos frente al estado de sumisión y agradecimiento de otros.

### — El reparto de la tierra

Ni qué decir tiene que en el momento en el que esa situación, por las razones que sea, se modifique en lo más mínimo, el «equilibrio» social, ya precario en el mundo a que aluden los Poemas Homéricos, se desmoronará irremisiblemente. Un factor que contribuirá grandemente al desencadenamiento de ese proceso será la cuestión del reparto de la tierra. Consecuencia probablemente de una situación ya iniciada durante los Siglos Oscuros (si no ya en época micénica) la primitiva aldea compuesta por aquéllos que cultivan sus propias tierras o tienen asignadas tierras comunales (cuestión aún no definitivamente aclarada) se va convirtiendo en una comunidad en la que una serie de familias va haciéndose, poco a poco, con el control de esas mismas tierras.

Poco importaría, a efectos prácticos, que si es cierto que las tierras eran inalienables (otra de las cuestiones aún no resuelta satisfactoriamente) más que de acaparación de las tierras en pocas manos debamos preferir el término más aséptico de control. En cualquier caso, uno de los factores que contribuyen a la emergencia de los grupos aristocráticos es, precisamente, su éxito en esta empresa de acaparamiento de tierras y ganados y, eventualmente, en el sometimiento de parte del campesinado (pequeños propietarios o no) que previamente habían explotado las mismas. Poco importa, asimismo, que este proceso no implique siempre la reducción a un estado de semiservidumbre de ese campesinado desde el punto de vista jurídico; en la práctica, sus posibilidades de promoción eran prácticamente nulas.

Otro factor contribuye también a agravar la situación derivada de un reparto de la tierra a todas luces problemático y es la división sucesiva de la propiedad, testimonios del cual encontramos tanto en Homero como en Hesíodo:

«Sus hijos [sc. de Cástor de Creta] soberbios y altivos su caudal dividieron en lotes y echaron las suertes; una casa dejáronme a mí, poco más». (*Odisea*, XIV, 208-210; traducción de J.M. Pabón.)

«Pues ya repartimos nuestra herencia y tú te llevaste robado mucho más de la cuenta, lisonjeando descaradamente a los reyes devoradores de regalos que se las componen a su gusto para administrar este tipo de justicia». (*Trabajos y Días*, vv. 37-40; traducción de A. Pérez Jiménez y A. Martínez Díez.)

Dentro de familias no excesivamente acomodadas, esta práctica podía suponer, en el tránsito de pocas generaciones, el empequeñecimiento progresivo de la tierra cultivable con las consecuencias de ello derivadas, entre las que se encuentran el endeudamiento y, más adelante, la pérdida de la tierra a manos de los poderosos. En cualquier caso, el surgimiento de tensiones sociales y la aparición de individuos desposeídos son situaciones a las que habrá que ir hallando respuestas a medida que se vayan produciendo.

#### — *Los ideales homéricos y la recuperación del pasado*

Antes de pasar a otro punto, creo que es éste el momento de hacer referencia a un rasgo del comportamiento de los grupos aristocráticos griegos de suma importancia para comprender su universo ideológico y, ulteriormente, para adentrarnos en la cuestión de las relaciones que establecen con los restantes grupos sociales.

Tal y como hemos afirmado, los Poemas Homéricos nos sirven a nosotros para intentar reconstruir lo que pudo ser el mundo en el que los mismos fueron definitivamente compuestos y puestos por escrito. Pero, de la misma manera, tanto la tradición épica en su conjunto cuanto los mismos Poemas Homéricos, en la forma en que los conocemos, estaban destinados, ante todo, al público contemporáneo y, de forma muy especial, a aquellos reyes y *aristoi* que se veían reflejados en los héroes que combatieron ante Troya y que protagonizaron luego largos *nostoi*. Por ello mismo, las imágenes con que los poetas adornaban sus relatos despertaron entre sus oyentes contemporáneos un claro deseo de emulación cerrándose así esta especie de gran círculo. En efecto, la situación contemporánea servía de base factual para que el poeta, enmascarando de forma más o menos evidente esa realidad, recreara épocas remotas; del mismo modo, esa reconstrucción, embellecida y, por ello mismo, ajena en cierta medida a esa misma sociedad, se convertía en el paradigma de lo que aquellos tiempos heroicos habían representado. Los *aristoi* del siglo VIII (y también los de momentos anteriores), pues, de forma bastante consciente, van a intentar imitar en su vida contemporánea aquello que es característico en los héroes de la epopeya. Si no temiera que se me mal interpretara me atrevería a comparar esa situación con aquella por la que atraviesa nuestro Don Quijote cuando, después de haber leído muchos libros de caballerías, acaba por asumir ese mundo novelesco, fruto de la más o menos desafortada imaginación de sus autores.

El resultado de todo ello es que, además de los rasgos que caracterizan a las aristocracias del siglo VIII y a los que he aludido con anterioridad, he de mencionar como elemento añadido y digno de valorarse lo

que esta imitación, más o menos fidedigna, tiene de «recuperación» de un mundo heroico ya periclitado, pero que, por esta misma circunstancia, es considerado como algo aún vivo y del que pueden extraerse importantes enseñanzas. Las consecuencias que este hecho tiene en la elaboración de la política parecen evidentes. Si bien más adelante volveré sobre el tema de las «recuperaciones», avanzaré aquí que entre las mismas hallamos tanto aspectos referidos al propio ritual funerario cuanto a la misma caracterización del *aristos* dentro del entorno social en el que se mueve. La prueba de ello, al menos en el caso ático, podemos verla en la producción del «Maestro del Dipilón» cuya actividad se inicia, como indicaba en páginas precedentes, hacia el 750 a.C., es decir, en el momento en que este proceso está en pleno auge (véase 3.2.1; 2.2.1).

Sin ninguna duda la interpretación que hemos de dar a este fenómeno está en la consciencia de que ha surgido una nueva forma estatal, la *polis*, que necesita de una legitimidad que, en una civilización que, como la griega, ha «olvidado» su historia durante los siglos previos a la Época Oscura, se materializa en unas figuras heroicas de la que dan cuenta, exclusivamente, los aedos. Mediante el recurso de remontar sus linajes a esos héroes y a los dioses, los reyes homéricos y, junto con ellos, los *aristoi* que, no lo olvidemos, han sido alimentados por el propio Zeus (*basileis diotrepheis*), resaltan, en el plano ideológico, sus aspiraciones a la dirección de la comunidad. La recuperación del pasado, por consiguiente, es la garantía de la estabilidad en el presente.

### 2.3.2. Los grupos no aristocráticos

A pesar de la imagen que nos presentan los Poemas Homéricos, sin embargo, no todos los individuos son *aristoi*, si bien aquéllos que no lo son no se hallan dignamente representados en los mismos. No obstante, no faltan las referencias en Homero a todos los que, en forma más o menos anónima, rodean a los nobles, referencias que son más numerosas en la obra de Hesíodo *Los Trabajos y los Días*. A partir de las mismas podemos hacernos una idea, siquiera parcial, de la composición de la sociedad de las nacientes *poleis* helénicas del siglo VIII.

#### — Campesinos, artesanos, comerciantes

##### ■ Campesinos

Como corresponde a una sociedad antigua, en la que la agricultura es la actividad fundamental, la figura del campesino está ampliamente representada si bien más en uno de nuestros dos autores principales

para el período que en el otro. La imagen que obtenemos es la de un individuo que se pasa toda su vida arañando un trozo de terreno para extraer de él poco más que lo justo para sobrevivir con su familia; amenazado en muchas ocasiones por las deudas que ha tenido que contraer para proseguir la producción, a merced totalmente de los elementos y de los acreedores, el campesino tiene que complementar sus ingresos con lo que, en la mentalidad griega, era más penoso que otra cosa: trabajar en las tierras de otro a cambio de un salario. Estos eran llamados *thetes* y en los Poemas Homéricos aparecen como meros comparsas, sirviendo a los reyes y a los *aristoi* y sin posibilidad de oponerse a sus designios.

Pero no nos engañemos; no les están negados los derechos políticos, por muy restringidos que éstos sean. Ellos son la espina dorsal del *demos*, del pueblo, y del mismo modo que son reclutados para acciones de guerra, tienen, al menos, el derecho de, reunidos en asamblea (por ejemplo, en *Iliada*, II, 50-52), recibir información de todo aquello que les atañe, si bien no tienen capacidad ni de oponerse a lo decidido por el *basileus* y su consejo ni, prácticamente, de hablar. Conviene que oigamos al propio Homero, cuando en boca de Ulises, expone la opinión que el *aristos* tiene de estos individuos, ejemplificados en la masa confusa de los aqueos en desbandada hacia las naves:

«Quédate quieto en tu sitio y escucha las palabras de los que son más fuertes que tú, pues tú eres un bisoño y un cobarde, que no cuentas ni en la guerra ni en el consejo.» (*Iliada*, II, 200-205; traducción de C. Rodríguez Alonso.)

No mejor es el trato físico que recibe cualquiera de ellos si, como Tersites, se atreve a mostrar su descontento ante las decisiones de los reyes (*Iliada*, II, 258-268): golpeado, amenazado y humillado, será obligado a obedecer y a guardar silencio.

Ya en los Poemas Homéricos, sin embargo, nos encontramos ante un hecho interesante, cual es el de la propia función de estos *thetes*, a veces también llamados *hombres del pueblo*, que aparentemente luchan (si bien el poeta apenas se preocupa en aclarar cómo) al tiempo que se desarrollan los duelos aristocráticos. Su presencia en la épica seguramente es el trasunto del nuevo tipo de combate que empieza a surgir en esos momentos y que, si bien no cuajará por completo hasta los años del tránsito del siglo VIII al VII, está ya de alguna forma presente; me refiero, obviamente, al combate de tipo hoplítico, en el que me detendré más adelante pero del que avanzaré que implica la posesión de las rentas suficientes como para poder sufragar un costoso equipo militar e, implícitamente, la posesión de tierras. De los varios

testimonios que podemos elegir de los Poemas Homéricos y que muestran cómo el poeta conoce ya la realidad hoplítica quizá el más expresivo sea el siguiente (véase 3.4.2):

«Y al igual que cuando un hombre ajusta con sólidas piedras el muro de su alta casa para guardarla de la violencia del viento, así estaban ajustados sus cascos y escudos provistos de umbo: el escudo se apoyaba en el escudo, el casco en el casco y el hombre en el hombre. Y los cascos de crines de caballo rozaban sus relucientes conos, cuando aquellos inclinaban su cabeza; ¡tan cerrados se mantenían los unos contra los otros!» (*Ilíada*, XVI, 211-219; traducción de C. Rodríguez Alonso.)

No cabe duda de que quien ha escrito esto ha tenido ocasión de ver maniobrar en el campo de batalla una falange hoplítica y no es este caso el único en los Poemas en que hay referencias claras a masas de combatientes enfrentadas. Más indicios de la existencia de rasgos hoplíticos durante el siglo VIII nos los proporcionan tanto algunas representaciones sobre cerámicas geométricas cuanto la armadura y el casco de bronce hallados en una tumba tardogeométrica de Argos (la número 45) y que, si bien pueden haber sido usados por un guerrero montado, son un claro precedente ya de lo que caracterizará la futura armadura hoplítica.

Todo ello me lleva a pensar que en el *thes* homérico coexiste una contradicción, de consecuencias trascendentales en un futuro más o menos inmediato. Por un lado, su forma de vida se centra en la práctica de la agricultura, tanto en sus propias tierras cuanto en las tierras de alguno de los terratenientes locales, a cambio de un salario; por otro lado y en caso de guerra, su papel va evolucionando desde el de simple acompañante con funciones subalternas hasta terminar por asumir, progresivamente y de acuerdo con su nivel económico, una posición cada vez más relevante como soldado de infantería pesada, con una responsabilidad mayor en el desarrollo y en el desenlace del combate. El desencadenante de este proceso hay que situarlo a partir del momento en que los *aristoi* montados abandonen, por circunstancias diversas, su viejo estilo de lucha caballeresco y pasen a combatir en formación cerrada (recuérdese el símil homérico recién citado) siendo imprescindible, por obvias razones numéricas, que esta formación, esta *falange*, se vea completada con aquellos de entre los *hombres del pueblo* (por seguir usando la terminología homérica) que dispongan de los medios económicos suficientes para costearse el caro equipo hoplítico y que, naturalmente, no son todos aquéllos que aparecen englobados bajo el nombre de *thetes*.

Por otro lado, sin embargo, pervive inalterado el viejo ideal aristocrático exclusivista, cimentado ante todo en la propia imagen distorsionadora que los Poemas Homéricos contribuyen a formar, que aleja de cualquier posibilidad de acceso a los círculos dirigentes a aquéllos que no comparten los privilegios en cierto modo inmateriales que caracterizan a esa asociación cerrada. Dentro de ese ideal el *thes* no cuenta; como afirmaba el propio Ulises «no es bueno ni en la guerra ni en el consejo» y en su otra faceta, la agrícola, la productiva, se prefiere considerarle con los idílicos tintes que nos muestra el «escudo de Aquiles»:

«En él puso un campo real [*temenos*] y en él segaban unos jornaleros, que empuñaban afiladas hoces y, mientras unos manojos iban cayendo en tierra a lo largo del surco, los agavilladores iban atando los otros con vencejos. Tres atadores de gavillas permanecían al pie y detrás de ellos unos muchachos iban cogiendo los manojos que, a brazadas y sin parar, se los daban a éstos. En medio de ellos, en silencio, el rey, empuñando el cetro, permanecía de pie a la vera del surco, con el corazón lleno de gozo. Los heraldos, apartados, bajo una encina se afanaban en la comida, preparando un gran buey que habían sacrificado y las mujeres vertían blanca harina en abundancia, comida de los jornaleros.» (*Iliada*, XVIII, 550-561; traducción de C. Rodríguez Alonso.)

Así, el *thes*, combatiendo al lado de los poderosos, pero sin ver reconocido su esfuerzo; trabajando en sus tierras a cambio de un salario, pero tratado con un paternalismo no exento de desdén, ocasionalmente desposeído de sus tierras o, al menos, privado del pleno uso y disfrute de las mismas, atenazado por deudas e hipotecas, se debatirá entre la obediencia y el latente descontento. Este descontento, al que dará rienda suelta Tersites en la asamblea de los aqueos, con los resultados conocidos, que canalizará Hesiodo en ciertos pasajes de sus *Trabajos y Días* y para los que buscará una cierta sanción divina en su *Teogonía*, está en la base de procesos históricos de consecuencias duraderas para la historia de Grecia: por un lado, el desarrollo del proceso colonizador griego; por otro y beneficiándose también del cambio de las condiciones que éste favorecerá, el surgimiento de nuevas formas políticas que, a modo de un gran laboratorio experimental, sacudirán a buena parte de la Hélade y que se hallan en la base de las estructuras sociales de las *poleis* de la época clásica. De entre estos experimentos, sin duda los más fructíferos y generalizados serán las tiranías y las codificaciones de leyes. A estos dos aspectos me referiré, como corresponde, en el capítulo dedicado al siglo VII a.C. (véase 5.7; 5.8).

## ■ Artesanos

Otro de los grupos que se dan cita en el mundo homérico, en la *polis* naciente, es el de los artesanos o *demiourgoi*. Son ellos quienes, trabajando con sus manos, dan forma a los materiales que la naturaleza presenta en su aspecto más simple posible: el barro, el cobre, el hierro e, incluso, las palabras puesto que, no hemos de olvidarlo, el aedo no es más que un simple demiurgo que sabe dar forma a las palabras para producir un hermoso discurso, del mismo modo que el herrero, con su martillo y con la ayuda del fuego sabrá sacar del mineral en bruto la pieza más bella que se pueda imaginar. En la propia *Odisea* hallamos nombrados a adivinos, médicos, carpinteros y aedos (*Odisea*, XVII, 382-385). La posición del artesano es ambivalente; por un lado, su trabajo se aprecia y es, incluso, imprescindible. Los protectores de los demiurgos son divinidades de primer orden como Hefesto o como Atenea. Pero, por otro lado, dependen en todo de la benevolencia de sus patronos ocasionales puesto que el demiurgo es, casi por definición, itinerante. Va de lugar en lugar ofreciendo sus artes a aquellos que pueden recompensarle; recibidos por los reyes, que les encargan aquellos objetos que subrayan su preeminencia y recompensados por su destreza; poseedores de esa cierta aura mágica que en las sociedades primitivas rodea al que sabe tratar con esas materias primas, toscas y amorfas y extraer de ellas su escondida belleza, no tendrán, sin embargo, lugar en la estructura política que está surgiendo.

El demiurgo, el extranjero, venerado y reverenciado en tanto que necesario, será, sin embargo, un hombre sin raíces que, además, vivirá de aquello que, como compensación por su actividad, le dan los poderosos. Su propio carácter itinerante informa de la cierta precariedad en que se desenvuelve la sociedad homérica, puesto que una misma comunidad no puede absorber toda la producción de uno o varios artesanos que trabajen simultáneamente o, acaso, el propio abastecimiento de materias primas no es lo suficientemente importante como para garantizar una actividad continuada del artesano. Por una u otra razón, o por ambas, el demiurgo tendrá que trasladar su taller a aquellos lugares donde se den las condiciones necesarias para poder desarrollar su trabajo.

Como apuntaba antes, entre los artesanos también puede incluirse a los aedos, a los poetas itinerantes responsables de la transmisión durante siglos de la tradición épica; en efecto, además de su carácter itinerante, de la estrecha relación que existe entre él y el *aristos* al que sirve y que le recompensa, trabaja con las palabras, elaborando discursos bellos. Como ejemplo de la actividad del aedo podemos traer aquí la referencia que en la *Odisea* encontramos a propósito del aedo Demódoco, seguro autorretrato de alguno de los autores del poema:

«Al cantor siempre fiel, a Demódoco, honrado del pueblo, acercó de la mano un heraldo y en medio sentólo del banquete apoyándolo en alta columna; y Ulises, el fecundo en ingenios, cortando un pedazo de lomo, pues quedaba aún mucho del cerdo de blancos colmillos, entrególe al heraldo aquel trozo bosante de grasa. "Lleva, heraldo —le dijo—, esta carne a Demódoco y coma a placer: quiero honrarle aunque esté yo afligido; de parte de cualquier ser humano que pise la tierra, la honra y el respeto mayor los aedos merecen, que a ellos sus cantares la Musa enseñó por amor de su raza." Tal le dijo, tomóla el heraldo, la puso en los dedos del egregio Demódoco y éste alegróse en su alma.» (*Odisea*, VIII, 471-483; traducción de J.M. Pabón.)

No obstante, esta visión tradicional del artesano también está en proceso de cambio durante el propio siglo VIII; es cierto que los demiurgos viajan y reciben influencias muy variadas en sus diferentes artes; aquéllas que han sobrevivido al paso del tiempo y que el arqueólogo ha podido recuperar dan fe de lo abundantes que son las fuentes de las que bebe el artesano. Sin embargo, la aparición de estilos locales, tanto en cerámica (baste recordar la cerámica ática a la que hemos aludido ya) como en bronzística (ya en el siglo VIII descuellan los bronzistas argivos o los euboicos, por no citar más), obra a su vez de talleres que trabajan ininterrumpidamente durante más de una generación, indica a las claras que se ha ido produciendo un fenómeno de sedentarización de los artesanos y, posiblemente, una mayor integración en las estructuras de la ciudad en formación (véase 2.2.1).

Es probable que dicho proceso se haya visto favorecido, además de por la propia consolidación del sistema de la *polis*, que determina una demanda cada vez más constante y regular dentro de la misma y, en algunos casos, la posibilidad de exportar al exterior parte de la producción, por la aparición de una serie de nuevos clientes que, también de forma regular, van a requerir los servicios de estos profesionales. Aparte de las necesidades (quizá no muy elevadas) de las instituciones políticas y, naturalmente, de las de los grupos más poderosos económicamente, los santuarios políadas van a convertirse en clientes importantes de estos artesanos; bien directamente, bien a través de todos aquéllos que, personal o institucionalmente, depositan en la casa de la divinidad todo tipo de objetos con fines culturales pero, también y en un cierto sentido, económicos. Sobre el papel de los santuarios volveré más adelante (véase 3.2.1).

El auge de la actividad artesanal como, en su momento, el de la comercial se va a ver favorecido por la continua afluencia de individuos que, abandonando el campo por no poder soportar las dificultades de todo tipo que en el mismo se le presentan van acudiendo a los centros urbanos, en los que irían siendo absorbidos en todo este con-

junto de actividades que el despegue económico del momento está favoreciendo.

### ■ Comerciantes

En relación íntima con ese despegue económico al que he aludido a lo largo de las páginas anteriores están también los comerciantes. No olvidemos que ya hacia el 800 a.C. se atestigua la presencia de relaciones comerciales entre Eubea y la región costera siria y que, de poco después, data el establecimiento, también euboico, en Pitecusa, cuya componente comercial parece bastante importante. Sin embargo, el reflejo que en los Poemas Homéricos ha tenido ese tipo de comercio no parece haber sido muy intenso, al menos por lo que se refiere al protagonizado por griegos.

En efecto, el «gran comercio internacional» (por utilizar alguna expresión) aparece, en la *Odisea*, en manos, casi exclusivas, de fenicios o sidonios, como les llama Homero y, ciertamente, la imagen que de ellos da no es, en absoluto, positiva:

«... presentóse por aquella comarca un fenicio falaz e intrigante, un taimado que ya había traído desgracias sin cuento a otros hombres.» (*Odisea*, XIV, 288-290.)

«Llegaron un día por allí unos fenicios rapaces, famosos marinos con su negro bajel, portadores de mil baratijas.» (*Odisea*, XV, 414-416; traducción de J. M. Pabón.)

Pudiera pensarse que esta imagen negativa se debe, más que al hecho de que se trata de comerciantes, a que los mismos son fenicios. Sin embargo, en otro pasaje de la *Odisea* se observa con claridad esta valoración negativa, aplicada al propio Ulises por el feacio Euríalo:

«No parece, extranjero, que seas varón entendido en los juegos que suelen tenerse entre hombres; te creo uno de esos, más bien, que en las naves de múltiples remos con frecuencia nos llegan al frente de gentes que buscan la ganancia en el mar, bien atento a la carga y los fletes y al goloso provecho: en verdad nada tienes de atleta.» (*Odisea*, VIII, 159-164; traducción de J. M. Pabón.)

Ciertamente y al igual que ocurre con los artesanos, los comerciantes resultan imprescindibles porque son quienes aportan aquellos artículos que sirven para resaltar el auge de los *aristoi* a más de las materias primas que se han vuelto ya artículos de primera necesidad. Ello no obsta para que la moral aristocrática repruebe esa actividad, dirigida hacia la ganancia (*kerdos*); es eso lo que le achaca Euríalo a Ulises, su preocupación por la ganancia.

Como suele ser habitual, la imagen que nos presenta Hesíodo permite matizar la visión homérica; Hesíodo, quede claro, tampoco aprueba abiertamente el comercio y desapruueba la navegación. En ese sentido, aún permanecen en él residuos de ese ideal aristocrático que en muchos aspectos sigue compartiendo. Sin embargo, más apegado a la realidad, puede entender que se practique tal actividad, aunque para que la misma sea lícita debe tender no a la ganancia, sino a complementar la propia economía doméstica. Naturalmente, se busca una ganancia, aunque la misma sirve, más bien, como medio para evitar otros males:

«Así mi padre y también tuyo, gran necio Perses, solía embarcarse en naves necesitado del preciado sustento. Y un día llegó aquí tras un largo viaje por el ponto abandonando la eolia Cime en una negra nave. No huía del bienestar ni de la riqueza o la dicha, sino de la funesta pobreza que Zeus da a los hombres.» (Hesíodo, *Trabajos y Días*, 633-639.)

«Cuando volviendo tu voluble espíritu hacia el comercio, quieras librarte de las deudas y de la ingrata hambre, te indicaré las medidas del resonante mar aunque nada entendido soy en navegación y en naves.» (*Ibid.*, 646-650; traducción de A. Pérez Jiménez y A. Martínez Díaz.)

Hay, además de ésta, otra navegación que en lugar de una ganancia adecuada ya busca claramente las riquezas (*chremata*); Hesíodo desapruueba por completo este comercio:

«Por primavera otra época para navegar se ofrece a los hombres ... Yo no la apruebo, pues no es grata a mi corazón; hay que cogerla en su momento y difícilmente se puede esquivar la desgracia. Pero ahora también los hombres la practican por su falta de sentido común; pues las riquezas (*chremata*) son la vida para los desgraciados mortales. Y es terrible morir en medio del oleaje.» (*Trabajos y Días*, 678-688; traducción de A. Pérez Jiménez y A. Martínez Díaz.)

Como ha observado Alfonso Mele (MELE: 1979) en un estudio fundamental por muchos aspectos, este último tipo de comercio es denominado *emporie*, mientras que aquél al que se refería el pasaje homérico citado y los otros dos hesiódicos corresponden todavía a un tipo de comercio-*prexis*. Sin querer entrar en detalle en el tema, podemos decir que el segundo se caracteriza por hallarse vinculado directamente a la producción agrícola, e implica también el control del barco por parte del agricultor-comerciante así como un cierto nivel social, próximo o vinculado al aristocrático. El primer tipo, o *emporie*, se caracterizaría por su especialización e independencia del proceso pro-

ductivo y por la ya mencionada búsqueda de riquezas como fin último y no como medio, como ocurriría en el comercio-*prexis*.

Sin embargo y aun a riesgo de contradecir a Mele, yo considero este esquema algo más complejo, puesto que, en el texto de la Odisea, VIII, 159-164 antes transcrito y a pesar de que según el autor italiano estemos ante un comercio de tipo *prexis*, yo creo observar ya rasgos que parecen indicar una actividad más profesionalizada, hasta el punto de que aquí el que la practica no puede ser *aristos*: es lo que da a entender Euríalo cuando se niega considerar atleta a Ulises. Algo parecido deberíamos pensar con respecto a la amplia actividad comercial euboica a la que me refería en páginas anteriores; es posible que, en parte, podamos considerarla con Mele, comercio-*prexis* pero, por otro lado, la gran extensión e importancia de la misma, así como las implicaciones que llega a adquirir, hacen dudar un tanto de esta imagen. Desde mi punto de vista, las actividades ultramarinas de los euboicos no debían de diferenciarse mucho de las que practicaban los fenicios; y éstos, como es sabido, al menos en la imagen helénica, eran los «comerciantes profesionales». En mi opinión, cuando Euríalo dirige sus ofensivas palabras a Ulises bien podía estar pensando en alguno de estos comerciantes que hacía ya largo tiempo unían con sus naves las costas de Grecia con los más remotos lugares de Oriente y de Occidente.

Como ocurría con los artesanos, hay también ambivalencia frente al comerciante, si bien éste nunca gozará del aprecio social del que disfrutaban algunos artesanos. Ampliamente despreciado, como hemos visto, por su afán de riqueza, es también imprescindible porque es quien hace llegar los artículos valiosos que marcan las diferencias sociales; sin duda aquéllos de entre los *aristoi* que se aventuran en el mar no pueden llevar hasta sus *oikoi* todos los artículos que, con esta finalidad, desean atesorar; necesitan, pues, del comerciante para complementar su propia actividad.

Pero, por otro lado, este «desprecio» es también relativo. Yo no creo que en las ciudades de Eubea, donde ciertamente se hallaron implicados los *aristoi* en el comercio durante largo tiempo, fuesen válidas las observaciones ya citadas de Euríalo; en Calcis y Eretria el comercio aristocrático, más o menos contaminado por el ansia de riquezas, podía seguir siendo compatible con el resto de las actividades que caracterizaban a los nobles. Pero como no todas las ciudades griegas eran como las euboicas, determinadas peculiaridades de éstas tal vez no eran comprendidas y ha sido esta visión la que más peso ha tenido. En efecto, no es ejemplo de vinculación al mar un Hesíodo que confiesa no haberse embarcado más que una vez y, naturalmente, como pasajero para atravesar el estrecho brazo de mar que separa Aulide de

Eubea. Personas como Hesíodo, o personajes como el Feacio Euríalo contribuirían a crear la mala imagen del comerciante arcaico.

Siguiendo con el otro elemento de la ya mencionada ambivalencia, es el comerciante el que hace llegar a las manos de los *aristoi* los productos que ellos demandan; las pruebas no hay que buscarlas muy lejos. En los santuarios y en las tumbas ricas de las ciudades griegas han aparecido objetos en bronce, plata, hueso, marfil, fayenza, etc., cuyo origen hay que buscar en Siria, en Egipto, en Urartu, en Anatolia ... y que si bien pueden haber sido transportados por comerciantes fenicios, no es improbable que puedan haberlo sido por griegos, especialmente en aquellos casos en los que una divinidad políada protege a sus comerciantes en la navegación y estoy pensando ahora en el Hereo de Samos, cuyo primer recinto sacro monumental (el primer *hecatompedon*) surge hacia el 700 a.C. (frente a opiniones que remontaban el mismo al 800) pero en el que los objetos exóticos, ya durante el siglo VIII parecen haber sido aportados en buena medida por los propios navegantes samios en agradecimiento a la diosa por su feliz y provechoso retorno. Del mismo modo, en centros como las ciudades eubóicas, o como la Atenas del siglo VIII, los responsables de la llegada de productos exóticos deben de haber sido los mismos individuos a quienes hemos visto estableciendo factorías en la lejana costa siria (véase 2.2.2).

Por si todo eso fuera poco, en los propios Poemas Homéricos hallamos claras referencias a estos productos que llegan merced al comercio, tales como objetos en oro y bronce, joyas, vasijas de plata, artículos en hierro y cobre, por no mencionar el vino, las pieles o los tejidos. El siguiente pasaje resultará significativo:

«Se habían presentado allí naves en gran número, procedentes de Lemnos, portando vino que había enviado el Jasónida Euneo... Allí, pues, se procuraron el vino los aqueos que llevan melena en su cabeza, unos por bronce, otros por hierro de color de fuego, otros por pieles de buey, otros por los propios bueyes y otros por esclavos.» (*Ilíada*, VII, 465-475; traducción de C. Rodríguez Alonso.)

El comercio, pues, se configura, por varios motivos, como actividad cada vez más importante; al tiempo, el papel del comerciante aumenta, aun cuando no siempre paralelamente a su importancia política. Por otro lado, hemos de procurar alejarnos de los prejuicios «modernistas» según los cuales los comerciantes pronto alcanzarían altísimos niveles sociales llegando a ser una especie de «burguesía mercantil». Lo cierto es que la precariedad de los medios de navegación, los grandes gastos inherentes a la empresa en cuestión, las grandes distancias a recorrer, etc., harían que los beneficios tampoco fuesen excesivamente elevados.

En este sentido, estoy totalmente de acuerdo con Mele cuando afirma que una diferencia clara entre el comercio aristocrático, de tipo *prexis* y el profesional (*emporie*) radica en el mayor nivel económico y social de los que practican el primero frente a los que hacen lo propio con el segundo. Por último, añadir que junto con el desdén con que el mundo griego trataba al comerciante, convivía la idea de que si la empresa comercial, a pesar de sus riesgos, tenía éxito, permitía un rápido enriquecimiento a aquél.

### — *Los grupos dependientes*

Si hay algo en lo que coinciden casi todos los autores es en la dificultad de definir la situación y el *status* de los grupos dependientes durante el período que estamos estudiando; la causa principal es que los datos de que podemos servirnos son, prácticamente, los procedentes de los Poemas Homéricos; el que en los mismos no aparezca ningún término relacionado con la denominación habitual de los esclavos en siglos posteriores (*doulos*) no debe ocultar la existencia de individuos cuya situación de dependencia y de ausencia de libertad les diferencia del resto de los sujetos que componen la sociedad del alto arcaísmo.

Varios son los términos que los Poemas Homéricos emplean para designar a los servidores: *dmos*, *drester*, *amphipolos*, etc. Los campos semánticos de cada uno de ellos son diferentes y suelen hacer referencia a que son los que realizan los trabajos, o se relacionan con la actividad de la casa y así sucesivamente. Garland (GARLAN: 1984) observa cómo en la *Iliada* es más frecuente hallar ejecuciones de los varones vencidos en el campo de batalla, pasando las mujeres a la condición esclava y con suerte alterna para los hijos (hecho que se repetirá con frecuencia en épocas posteriores) y cómo, sin embargo, en la *Odisea* se suelen hallar más casos de esclavos varones, aunque empleados sobre todo en las tareas de la ganadería más que en las agrícolas o domésticas. En aquéllas predominan los libres asalariados o *thetes* y en éstas, las esclavas. Aparte de la guerra, una importante fuente aprovisionadora de esclavos es el rapto, ante todo, de mujeres y niños y su venta en ultramar. Son sobre todo los reales fenicios y los míticos tafios los principales responsables de esta actividad. Por este procedimiento llegan a la propiedad de Ulises individuos como el porquerizo Eumeo y tal vez la propia aya Euriclea.

Fuera del ambiente bélico que describe la *Iliada*, la *Odisea* muestra el tipo de trato habitual que reciben los esclavos en las residencias y en los campos de los nobles; ciertamente, a primera vista, el mismo parece inmejorable; podemos juzgarlo, por ejemplo, a partir de estos dos pasajes, el primero referido a Euriclea y el segundo a Eumeo:

«Al igual de su esposa la honró [Laertes] en el palacio, mas nunca con la esclava se unió por temor a las iras de aquélla. Iba, pues, allí dando a Telémaco luz; le quería cual ninguna otra sierva y habíalo tenido en su guarda siendo niño.» (*Odisea*, I, 432-436.)

«Me crió [Laertes] con la noble Timena de pepló ondulante, la menor de sus hijas. Igual me cuidaba que a ella y eran poco inferiores mi estima y mi honra.» (*Odisea*, XV, 363-365; traducción de J.M. Pabón.)

Hay que guardarse, sin embargo, de dejarse engañar por este panorama; lo cierto es que estos servidores han llegado a esa situación a causa de la guerra o de la venta; su destino es el que sus amos les imponen y, si bien puede haber un trato en cierto modo familiar, relaciones afectivas intensas e, incluso, verdadero cariño, cualquier desliz o infidelidad puede conducir a la muerte más afrentosa, cruel y ejemplificadora a quien no tenga presente la realidad de su situación. Quien mejor permite ver esto es la desleal Melanto, al frente de las esclavas infieles.

«Penélope habíala criado [a Melanto] como a hija en su hogar, le colmó los caprichos, mas ella para nada cuidabase ya de la reina y sus duelos; con Eurímaco amores tenía, con él se ayuntaba.» (*Odisea*, XVIII, 322-325; traducción de J. M. Pabón.)

Tras la muerte de los pretendientes de Penélope, Telémaco da muerte a las esclavas que habían mantenido relaciones con ellos, pero en lugar de hacerlo con la espada prefiere la horca como procedimiento innoble:

«No daré yo, en verdad, muerte noble de espada a estas siervas que a mi madre y a mí nos tenían abrumados de oprobios y pasaban sus noches al lado de aquellos pretendientes.» Tal diciendo, prendió de elevada columna un gran cable de bajel, rodeó el otro extremo a la cima del horno y estirólo hacia arriba evitando que alguna apoyase sobre tierra los pies... y un nudo constriñó cada cuello hasta darles el fin más penoso tras un breve y convulso agitar de sus pies en el aire.» (*Odisea*, XXII, 462-473; traducción de J. M. Pabón.)

Con estos castigos ejemplares quedaba claro, por un lado, el derecho de vida y muerte que el amo tenía sobre sus esclavos y, por otro lado, que éstos eran una propiedad más de su amo y que cualquier acción que realizasen más allá de lo que se les había encomendado encontraría su pronto castigo.

La esclavitud, pues, a lo largo del siglo VIII, se ha ido afianzando como fenómeno importante en los *oikoi* de los *aristoi*; reservados a tareas domésticas y, quizá en menor medida, a tareas realmente productivas, eran, ante todo, un símbolo más del auge social y económico de ese restringido círculo dirigente, responsable último del proceso que desemboca en lo que conocemos por *polis*.

# 3.

---

## La configuración de la *polis*

---

### 3.1. Introducción. Rasgos generales de la *polis* arcaica

Hasta ahora hemos estado viendo, en forma analítica, los distintos elementos sociales que, como decíamos anteriormente, en cierto modo preexisten pero al tiempo contribuyen a dar forma al fenómeno que conocemos como *polis*. Es ya tiempo, pues, de entrar de lleno en el problema crucial, cual es el de la configuración de esta estructura. Para ir avanzando poco a poco en este espinoso tema, he preferido, igualmente, una aproximación analítica, consistente en ir poniendo de manifiesto algunos de los aspectos que caracterizan dicho proceso, no sin antes realizar algunas observaciones que juzgo de interés, empezando con la propia definición que da Duthoy (DUTHOY: 1986, 5) de la *polis* en cuanto que fenómeno socio-político (véase 2.3):

«La *polis* es una comunidad "micro-dimensional", jurídicamente soberana y autónoma, de carácter agrario, dotada de un lugar central que le sirve de centro político, social, administrativo y religioso y que es también, frecuentemente, su única aglomeración.»

Asumida esta definición, ello nos evita el intentar tan siquiera «traducir» (y «traicionar») el término *polis* a nuestra lengua. Veamos, pues, a continuación, algunos de los rasgos previos que debemos tener presentes para entender lo que la *polis* griega implica.

En primer lugar, hay que decir que la *polis* representa, en un cierto sentido, un equilibrio. Equilibrio, sin duda, inestable en muchos casos pero equilibrio al fin, aun cuando sólo sea porque en ocasiones encarne el único punto de acuerdo entre grupos enfrentados. Por ello mismo, la *polis* necesita, ante todo en los momentos en que la misma está surgiendo, una serie de «puntos de anclaje» que la estabilicen.

En segundo lugar, la *polis* representa una forma de vida, con todo lo que ello implica tanto desde el punto de vista material (desde el propio emplazamiento de la misma, con todas sus necesidades logísticas, incluyendo el fundamental aspecto del abastecimiento) cuanto desde el ideológico. A esa forma de vida, por ende, parece haberse llegado acaso más por reflexión que por azar. Sin querer negar su importancia a los períodos previos al siglo VIII en la historia de Grecia, que en una perspectiva teleológica parecen estar preparando el camino hacia la *polis* hay en su creación una buena parte de intencionalidad. Por ello mismo he hablado de un equilibrio, puesto que, al admitir tal idea de intencionalidad hemos de dar justa cuenta de los intereses enfrentados que son puestos en juego y que son combinados para dar lugar a esta novedosa forma política.

En tercer lugar, la *polis* introduce en la Historia una concepción absolutamente nueva: la posibilidad para una serie de individuos de dotarse de sus propios instrumentos de gobierno y de organización a todos los niveles, prescindiendo de la referencia al ámbito sobrehumano, lo que convierte a la *polis* en la única experiencia de este tipo conocida hasta ese momento en todos los ámbitos que directa o remotamente se asoman al Mediterráneo; de hecho, el poder se hallaba en los ciudadanos, en todos, en muchos o en pocos, pero en cualquier caso *siempre* en un conjunto más o menos amplio de ciudadanos. Sólo en casos excepcionales (tiranías) era uno solo quien ejercía el poder. En ello influye, naturalmente, toda una serie de precedentes históricos, que no es lugar éste para analizar, pero, al tiempo, un conjunto de nuevos planteamientos, en gran medida originales, que, construyendo sobre ese trasfondo, dan su propia personalidad a este «experimento» que, en sus fases iniciales, supone la *polis* griega.

Diré aquí, casi como un inciso que, aun admitiendo que quizá son más importantes los elementos de continuidad que los rupturistas en el período comprendido entre el final del mundo micénico y la época arcaica (MORRIS, en *City and Country in the Ancient World*: 1991), no parece factible asignar la existencia de *poleis* a momentos anteriores al siglo VIII y, por consiguiente, con mucho menos motivo a la Edad del Bronce, como ha sido propuesto recientemente (por ejemplo, VAN EFFENTERRE: 1985, correctamente contestado por MUSTI: 1989, 74-80).

Tras estas observaciones podemos tratar de analizar los principales

factores que identifican a la *polis* arcaica antes de entrar en algunos de los aspectos que caracterizan su formación.

La *polis* puede ser considerada, ante todo, como una estructura que surge al servicio de unos intereses determinados. Esos intereses son, en su mayor parte, de tipo económico y los beneficiarios directos son los *aristoi*, si bien y en el transcurso de pocas generaciones, otros grupos sociales pueden conseguir beneficios parejos y, en algunos casos, superiores. Podemos añadir que la *polis* implica la existencia de un centro en el que residen los órganos de gobierno y, ante todo, el santuario de la divinidad tutelar; igualmente, que la misma necesita un territorio (*chora*) del que extraer los medios de vida, principalmente agrícolas; ello se traduce en la estrecha vinculación que habrá de existir entre el territorio, mediante cuya unificación política surge la *polis*, y esta misma, cuya base de subsistencia se encuentra en el propio territorio.

Además, habría que indicar que es necesario un ordenamiento jurídico, unas leyes o normas, no escritas en un primer momento y sólo conocidas y aplicadas por los *aristoi*, producto más de la costumbre que de una reflexión abstracta, pero sobre las cuales se ordena la convivencia de quienes viven en esa *polis*. Efectivamente, todos estos elementos son necesarios para que podamos considerar que existe un estado, según el modelo griego.

A pesar de ello, no obstante, los propios griegos si bien consideraban todos esos elementos como importantes, no los veían como fundamentales o imprescindibles; algo que sí lo era, sin embargo, eran los ciudadanos:

«Pues una ciudad consiste en sus hombres y no en unas murallas ni unas naves sin hombres.» (Tucídides, VII, 77, 7; traducción de F. R. Adrados.)

Aunque pueda parecer una cierta tautología, la *polis* surge cuando surge la idea del *polites* o ciudadano, es decir, cuando un conjunto de individuos se consideran relacionados entre sí por un vínculo común, ajeno a ellos, pero que al tiempo les define como miembros de un mismo círculo. Ese vínculo no es ya estrictamente familiar ni comunal sino, precisamente, «político» (y, en cierta medida, religioso y cultural); Lévy (LEVY: 1985), en un estudio reciente sobre los términos *astos* y *polites*, ha señalado el matiz político que implica el empleo de este segundo término según se va saliendo de la sociedad aristocrática.

Para plasmar ese lazo que les ata, los *politai* necesitan de una serie de puntos de referencia, materiales e ideológicos, que sancionen esa relación por encima de cualesquiera otras que puedan haber poseído originariamente. Es por ello mismo por lo que he hablado anterior-

mente de un equilibrio; en efecto, la *polis* es un equilibrio porque los ciudadanos, los *politai* deben sacrificar algo de su propia libertad en beneficio de un fin común; aceptando una forma de gobierno, unas normas, un marco territorial, posiblemente renuncian a una serie de aspiraciones personales; es en este equilibrio entre lo comunitario y lo individual donde halla su explicación la *polis*.

Un pasaje de Plutarco, referido al sinecismo de Atenas por obra de Teseo, explica bien el proceso, aun cuando hemos de aislar, por un lado, el carácter «personalista» del proceso, representado por Teseo y el carácter «democrático» del mismo, debido a la propaganda posterior:

«Después de la muerte de Egeo, se propuso [Teseo] una ingente y admirable empresa: reunió a los habitantes del Atica en una sola ciudad y proclamó un solo pueblo de un solo Estado, mientras que antes estaban dispersos y era difícil reunirlos para el bien común de todos e, incluso, a veces tenían diferencias y guerras entre ellos. Yendo, por tanto, en su busca, trataba de persuadirlos por pueblos y familias; y los particulares y pobres acogieron al punto su llamamiento, mientras que a los poderosos, con su propuesta de Estado sin rey y una democracia que dispondría de él solamente como caudillo en la guerra y guardián de las leyes, en tanto que en las demás competencias proporcionaría a todos una participación igualitaria, a unos estas razones los convencieron y a otros, temerosos de su poder, que ya era grande y de su decisión, les parecía preferible aceptarlas por la persuasión mejor que por la fuerza.» (Plutarco, *Vit. Thes.*, 24, 1-2; traducción de A. Pérez Jiménez.)

Por lo que sabemos del proceso de formación de la *polis* en otros sitios, como puede ser Corinto, la población que afluye a lo que en su momento será el centro urbano, en torno al templo de Apolo, procede del resto del territorio, de la Corintia, lo que debe de estar implicando la actuación de un grupo, llamémosle «gobierno», que fomenta y favorece esa concentración, en este caso los Baquíadas. Las fuentes señalan para Corinto, ciertamente, una unificación política bastante antigua y hacia mediados del siglo VIII era capaz de anexionarse definitivamente dos distritos de la vecina Mégara: persuasión y fuerza igualmente, como en el ejemplo recién citado del ateniense Teseo. No obstante, y a pesar de esa unidad política tempranamente alcanzada, Corinto como ciudad no ha surgido realmente hasta un momento bastante posterior; lo importante en Corinto, como se veía antes, eran más sus ciudadanos (*politai*) y su estructura política (*politeia*) que sus muros (inexistentes) o sus casas, aún no unidas para formar un único centro urbano; estos ciudadanos, que podían establecerse en cualquier lugar de la Corintia

y que podían emprender empresas comunes son los que definen a la primitiva *polis* corintia pre-cipsélida. Para resumirlo, diré con Y. Barel (BAREL: 1989, 29) que

«la nueva ciudad griega es un fenómeno social, político y religioso antes de ser un fenómeno f[sico].»

Naturalmente, y retomando el hilo, esa idea misma del «ciudadano» implica la del «no ciudadano». Es éste otro dato que debe valorarse. No todos los habitantes de un territorio determinado van a ser considerados sujetos de derechos y deberes al mismo nivel que aquéllos que se convierten en *politai*; en las ciudades que empezamos a conocer mejor a partir del siglo VII podemos hallar grupos enteros de población que, recibiendo distintos nombres, no han sido integrados dentro del cuerpo ciudadano. Ya sean esclavos (una «servidumbre comunitaria» como la denomina Garland [GARLAN: 1984]), como los hilotas espartanos, o libres, como los periecos espartanos o los metecos atenienses, no gozan de derechos políticos. Y es evidente que, en muchos casos, estos grupos han quedado marginados en el mismo momento en el que la *polis* está surgiendo.

Qué factores pueden haber determinado la exclusión de la ciudadanía de grupos de población enteros, es algo aún no suficientemente esclarecido y, sin embargo, debe de haber sido un fenómeno bastante más común de lo que habitualmente se cree. Pueden haber influido factores económicos, sociales, religiosos incluso, pero todos ellos han tenido una evidente traducción política: ellos no van a contar para la *polis* más que como individuos sujetos a obligaciones, principalmente de tipo fiscal y, en ocasiones, militares. Pero esto no hace sino recalcar un hecho que no debe perderse de vista nunca: desde su inicio, la *polis* es restrictiva; se configura como un conjunto de personas que participan de un «centro» común y en cuyas decisiones todos participan (naturalmente, de acuerdo con la «calidad» de cada uno). Pero junto a este dato negativo, este rasgo de la *polis* también tiene un lado positivo: la exclusión de toda una serie de individuos va a alimentar la idea de la igualdad o semejanza entre todos aquéllos que sí forman parte plenamente del estado; la lucha por lograr la sanción oficial de ese hecho por parte de aquellos ciudadanos que no participan del poder, favorecida por otro conjunto de factores (la recurrencia hesiódica a la *Dike*, la participación en el ejército hoplítico, el ejemplo del mundo colonial, etc.) caracterizará a un amplio período de la historia griega, a partir sobre todo del siglo VII a.C.

Acostumbrados como estamos, desde tiempo inmemorial, a disponer de estados que, al menos desde el Renacimiento (si no antes) nos

han venido dados y que se han erigido, a pesar de lo que se proclama, en un fin último, quizá resulte difícil entender la verdadera «revolución» que el surgimiento de la *polis* supuso en la Historia. No me atreveré a afirmar que la *polis* surgió de la nada, puesto que no sería del todo cierto, pero sí diré que las formas de gobierno, por llamarlas de alguna manera, existentes durante los Siglos Oscuros no implicaban más que un laxo control de un cierto territorio, sin una definición clara de objetivos, sin una conciencia clara de solidaridad territorial, etc. El tránsito a la *polis* implicó edificar, sobre esta base ciertamente endeble, el nuevo edificio. Para ello, obviamente, fue necesario construir cimientos. A los mismos dedicaré las próximas páginas.

### 3.2. Tendencias centrifugas y tendencias centripetas

Es evidente que la unificación política, pero también jurídica, territorial, económica, etc., de los individuos que vivían en un espacio determinado implica un importante movimiento centrípeto; el empezar a considerar como «conciudadanos» a individuos con los cuales, previamente, no se había tenido apenas nada en común; en solidarizarse con sus necesidades, siquiera defensivas, el ir reconociendo paulatinamente que son más los factores que unen que los que separan es un logro indiscutible. El mismo se percibe más claramente si pensamos que durante los Siglos Oscuros las relaciones entre los habitantes de una misma región, de producirse, pueden estar teñidas de un claro componente bélico. El ir renunciando a considerar enemigo potencial al vecino próximo y, por el contrario, llegar a reconocerle como partícipe de unos mismos intereses es un paso importante en el proceso de constitución de la *polis*. La integración de lo individual en el ámbito de lo comunal es también una etapa trascendental en este camino.

Sin embargo, no todo el proceso es lineal; en ocasiones la integración en esa unidad en formación se produce en detrimento de determinados intereses particulares; en un primer momento tiende a favorecer más a unos que a otros al privar o reducir el poder de aquéllos que en sus estructuras familiares y aldeanas, marcadamente autárquicas, que caracterizarían buena parte de la situación en los Siglos Oscuros, se ven en la obligación de reconocer la autoridad de un grupo de *basileis* de los que no todos los *aristoi* formarían parte. Fuera del ámbito de los *aristoi*, otros grupos sociales, especialmente el campesinado pueden sentir que la concentración de poder en una serie de manos, limitadas y restringidas, puede empeorar su situación, tanto desde el punto de vista económico cuanto, inmediatamente, desde el jurídico.

Como se verá, la formación de la *polis* significa la elección de un

lugar desde el que dirigir el conjunto de los territorios integrados en la misma y en el cual se ubicarán las rudimentarias instituciones políticas y religiosas iniciales. Será este lugar el que reciba la mayor parte de los recursos de que dispone la comunidad, a fin de dotarle de toda una serie de equipamientos que le permitan cumplir su función; al tiempo, centralizará la mayor parte de los recursos generados con vistas a su reparto y redistribución (véase 3.2.1).

Por ello mismo, si bien en la teoría se tratará de evitar, en la práctica se producirá un desequilibrio entre el centro urbano (llamémosle *asty*) y el territorio (*chora*), así como entre aquél y todas aquellas antiguas «aldeas», especialmente las más importantes, que hubieran podido aspirar, en muchos casos con los mismos o con más títulos, a convertirse en los centros de decisión política, como muestra, a las claras, la siguiente versión de Tucídides del sinecismo de Atenas, algo distinta de la de Plutarco, que veíamos páginas atrás (véase 3.1):

«... pues desde Cécrope y los demás reyes hasta Teseo, la población del Atica estuvo siempre repartida en ciudades (*poleis*) con sus Pritaneos y magistrados... Mas cuando Teseo subió al trono, ..., además de organizar en otros conceptos el territorio, eliminó los Consejos y las magistraturas de las demás ciudades y las unificó con la ciudad actual, designando un solo Consejo y un solo Pritaneo; y obligó a todas las poblaciones a que, aun continuando cada una habitando su propio territorio como antes, tuvieran a la sola Atenas por capital.» (Tucídides, II, 15; traducción de F. R. Adrados.)

Todos estos factores contribuirán, pues, a la creación de tendencias que podríamos calificar de centrífugas y con las que también hay que contar a la hora de explicar el proceso de formación de la *polis*.

### **3.2.1. Los ejes sobre los que se conforma la *polis***

En los siguientes subapartados analizaré, por consiguiente, algunos de los «anclajes», materiales y simbólicos, sobre los que se configura la *polis*; el éxito de la *polis*, digámoslo ya, radica en la superación constante de las tendencias centrífugas, en beneficio de las centrípetas. No en todas sus épocas se lleva a cabo de la misma manera y no siempre el éxito acompaña a todas y cada una de las *poleis* en la consecución de un equilibrio entre ambos polos. Naturalmente, no son éstos los únicos principios sobre los que se articula la *polis* griega aunque por el momento me referiré fundamentalmente a ellos.

Diversos tratadistas han puesto de manifiesto cómo una de las características del sistema de la *polis* griega, frente a otros sistemas, especialmente los orientales, fue la publicidad de las decisiones. Esta publicidad venía dada, tal y como se apuntaba anteriormente, por la necesaria presentación de las propuestas elaboradas por el *basileus* y su consejo ante el *demos*, reunido en asamblea al efecto. Es cierto, como también se veía, que en estas primeras asambleas la capacidad de discusión de los miembros no nobles de la misma estaba seriamente coartada; sin embargo, es ya un dato importante que los gobernantes se vean en la obligación de contar con el apoyo formal de los gobernados lo que hace, por ello mismo, que la publicidad sea un factor valioso (véase 2.3.2).

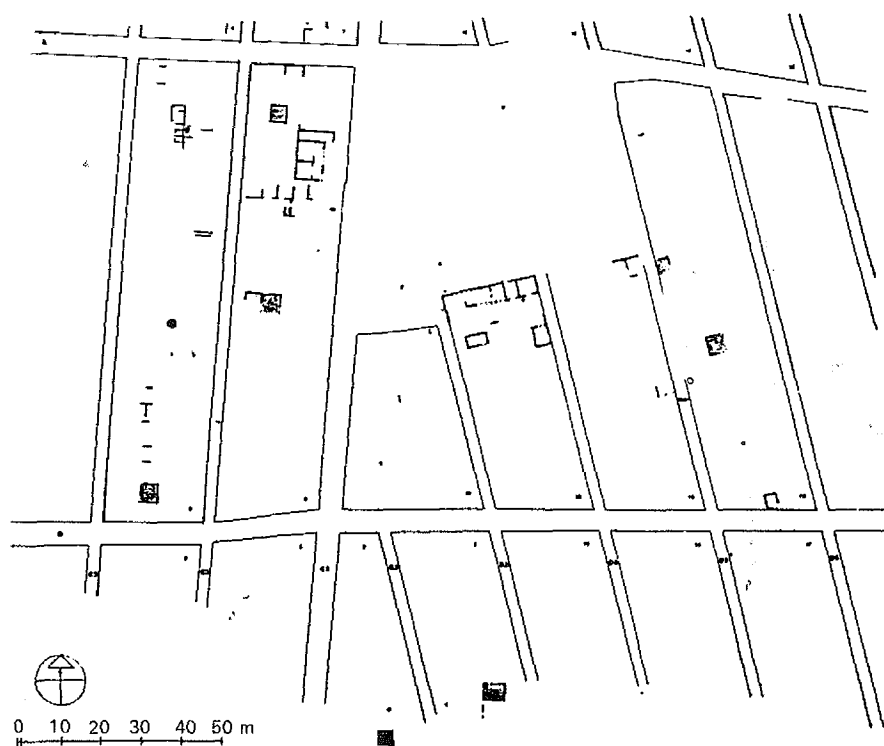
Dentro del restringido consejo nobiliario, por otro lado, el debate de los asuntos es fundamental; el *basileus*, como habíamos visto, debe resolver lo que corresponda después de haber escuchado y tomado en consideración las opiniones de su consejo, de aquéllos que, con el nombre genérico de *basileis* participan, en cuanto colectivo, de la misma realeza o *basileia* que el propio *basileus*. Son el debate y la discusión los que están también en el origen de la *polis*; palabras como *sinecismo* o *koinonia* destacan, claramente, esta voluntad de integración conseguida mediante el debate. Un debate político implica, en el mundo griego, situar los temas «en el centro», es decir, en aquel lugar que equidista de todos los que se sitúan en torno a la cuestión a tratar. Los *basileis* colocan sus asuntos «en el centro», los debaten y llegan a una resolución; acto seguido, vuelven a presentarla, nuevamente, ante el *demos* reunido, que se encargará de dar su asentimiento. Poco importa que la lláda nos describa a los oradores inoportunos con los sombríos tintes de Tersites y nos indique su castigo, tenido por ejemplar por el resto de sus iguales; poco a poco, las asambleas se irían abriendo al verdadero debate y discusión de los problemas. Es entonces cuando se produciría la situación que describe Vernant (VERNANT: 1983, 198) (véase 2.3.2):

«El *meson*, el centro, define por lo tanto, en oposición a lo que es privado, particular, el dominio de lo común, de lo público, el *xynon*. Por diferentes que sean —por la vivienda, la familia, la riqueza—, los ciudadanos o más bien las casas que componen una ciudad constituyen por su participación común en este centro único, una *koinonia* o *xynonie* política.»

Es, pues, en torno a un centro, simbólica y materialmente en el medio mismo de la ciudad, donde surge realmente la *polis*. Este centro

es lo que los griegos llaman agora que, antes de pasar a denotar un simple lugar de mercado, era el nombre que recibía la asamblea y el lugar donde la misma se celebraba. Este es, pues, uno de los lugares centrales que permite la constitución de la polis.

En las ciudades que surgieron en la costa minorasiática con motivo de las migraciones que se sucedieron después del colapso del mundo micénico, como ocurre con una de la mejor conocidas de ellas en esta época, la Antigua Esmirna, junto con una aparatosa muralla y un templo, es posible que ya existiera un lugar destinado a reuniones públicas durante el siglo VIII; parece existir, al menos, en la nueva ciudad que surge hacia el 700 a.C.. En las ciudades que en la segunda mitad del siglo VIII están siendo fundadas por doquier, impropriadamente llamadas colonias, se reserva un espacio con esta finalidad, como puede apreciarse en Mégara Hiblea (Figura 4). En las viejas ciudades del continente, poco a poco se van despejando lugares, previamente ocupados por habitaciones o por tumbas, indicios de un hábitat disperso y no unitario,



**Figura 4.** El agora de Mégara Hiblea.

a fin de dedicarlos a uso público. Esto ocurre, por ejemplo, en Corinto y en Atenas.

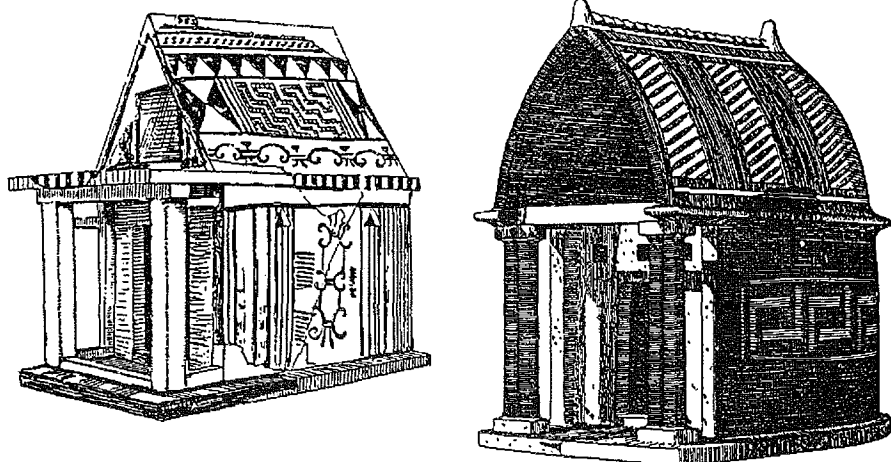
Por si fuera poco, en la propia *Odisea* encontramos la primera referencia a un *agora*, en la (quizá no tan) imaginaria Esqueria, la ciudad de los feacios; transcribamos el pasaje porque, además, nos sirve para introducir el otro elemento importante dentro de estos «lugares comunes y centrales»:

«Posidón tiene allá un bello templo y en torno se extiende la gran *agora* con suelo de lajas hundidas en tierra.» (*Odisea*, VI, 266-267; traducción de J. M. Pabón.)

Así pues, el *agora*, marco de referencia civil; allí tienen lugar las deliberaciones y allí se produce la comunicación, más o menos fluida, entre gobernantes y gobernados, colocados, todos ellos, en pie de igualdad con relación al «punto central», simbólico y material, que la misma representa. No es, sin embargo, el único; el texto homérico que acabo de acotar menciona otro: el templo o el santuario de la divinidad tutelar a la que acostumbramos a llamar «políada», esto es, guardiana de la *polis*.

La reaparición de edificios destinados exclusivamente a fines religiosos, algo acerca de lo cual hay poco debate, tiene lugar a lo largo del siglo VIII, puesto que no son muy numerosos los testimonios de la existencia de los mismos antes de ese momento. Al igual que el *agora*, el templo tiene un carácter central pues, de algún modo, ambos fenómenos se hallan relacionados; conocemos las plantas de estos primeros templos del siglo VIII a través de la arqueología, que ha mostrado el neto predominio de la estructura absidada; algunos modelos en terracota, procedentes de los templos de Hera en Perachora y en Argos, respectivamente, nos dan una idea del alzado de estas primitivas construcciones (Figura 5) que, a partir de los momentos finales del siglo conocerán una amplia monumentalización y el empleo generalizado de la planta que devendrá canónica, la rectangular.

Trascendiendo del aspecto puramente material, la recurrencia a una divinidad como ente tutelar del bienestar de la comunidad supone, en gran medida, objetivar este concepto. Pero a pesar de lo que el texto homérico mencionado pueda sugerir, el emplazamiento habitual del santuario políada es la acrópolis, es decir, el lugar que, en la época micénica había servido de sede a los reyes y que durante los Siglos Oscuros había permanecido prácticamente deshabitado, aunque recordando a quienes vivían a sus pies que allí se había alzado en tiempos el centro del poder. Es posible, al hilo de las interpretaciones de C. Bérard (BERARD: 1970), que esta misma legitimación de la divinidad



**Figura 5.** Modelos en terracota procedentes del santuario de Hera en Argos (izquierda) y de Hera en Perachora (derecha).

derive, hasta cierto punto, del «espacio» que ocupa en la *polis* que suele ser, precisamente, el reservado, en época micénica, al poder, al palacio del *wanax*.

El nuevo poder que desarrolla la *polis* radica en la comunidad, bien en su conjunto, bien representada por sus *aristoi*; ellos son quienes lo colocan «en el centro» y, al hacerlo, convierten a todos en partícipes (en mayor o menor grado) del mismo. Igualmente, tal poder trasciende de sus propias personas y es puesto bajo la protección de la divinidad, garante siempre del mantenimiento del equilibrio. No deja de ser significativo que el auge de los templos políadas vaya acompañado tanto de la construcción de los propios edificios de culto cuanto de la deposición en ellos de incontables ofrendas. Parece como si el atesoramiento de riquezas y armas y la amortización de las mismas en las tumbas de sus propietarios estuviese tocando a su fin y ello no es sino la plasmación material de que estamos entrando en otra época, la de *polis*. También da la impresión de que de cualquier transacción, económica o no, la divinidad recibe su parte, su «diezmo» a cambio de proteger la misma.

A partir del siglo VIII el prestigio y el poderío de una ciudad va a medirse por el tipo de santuario dedicado a su divinidad tutelar; en su embellecimiento y en el almacenamiento en él de riquezas va a intervenir toda la comunidad por medio de su acción coordinada. Los aún imponentes muros y sorprendentes tesoros que los arqueólogos están desenterrando en algunos de ellos desde hace más de un siglo son la prueba más evidente de la acumulación de los esfuerzos de toda una comunidad en el auge del templo de su divinidad tutelar. El templo,

pues, es el otro polo sobre el que se cimenta la idea de la comunidad política.

— Lugares extremos: santuarios extraurbanos

Hasta ahora nos hemos referido a dos aspectos que consolidan la polis; ambos son «lugares centrales» por cuanto a ellos confluyen las personas que se han integrado en la misma y los intereses que cada una de ellas representa. No hemos de olvidar, sin embargo, que la idea de la polis implica, necesariamente, la cuestión del territorio, la *chora*

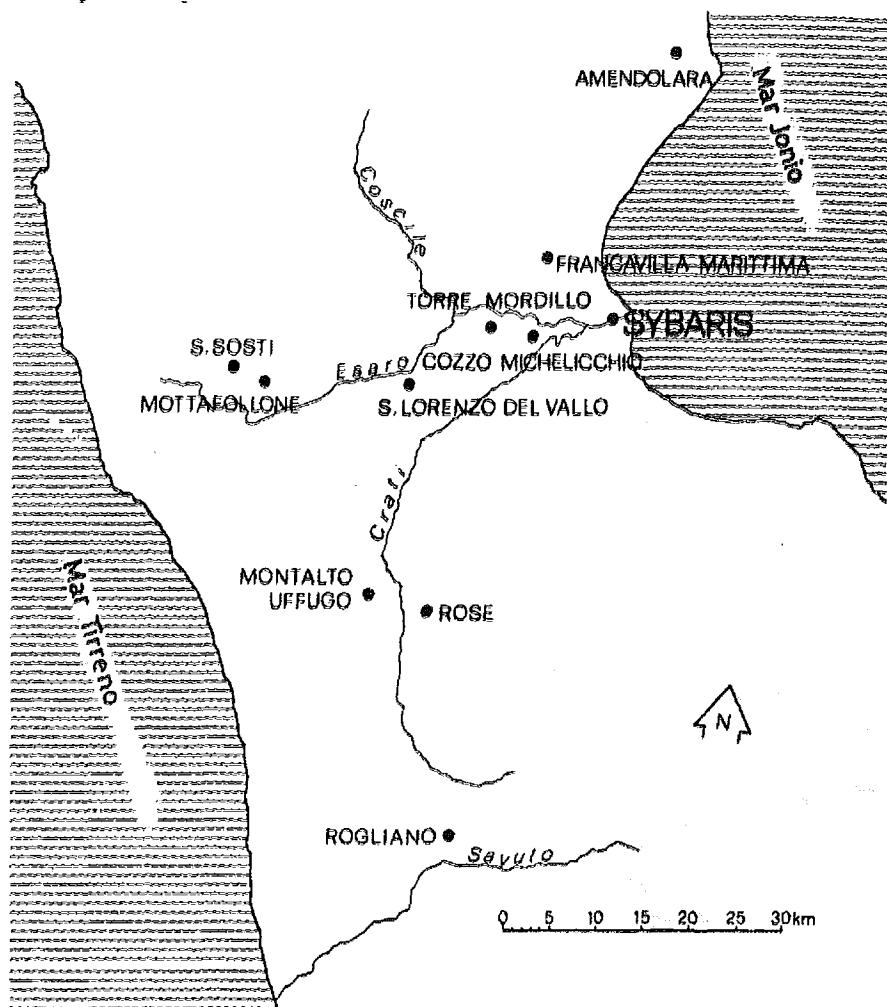


Figura 6. La *chora* de la ciudad de Síbaris y sus localidades más destacadas.

(Figura 6), donde permanece la mayor parte de sus habitantes, de la que se extraen los recursos alimenticios y donde poseen sus propiedades los ciudadanos que configuran el estado. Frente a lo que sucede en otros momentos históricos, la *polis* tiene vocación de integrar en un mismo ámbito al que vive en el centro urbano y al que vive en el campo; no siempre los resultados serán satisfactorios y cada *polis* seguirá modelos que pueden diferenciarse de los del vecino. No obstante, esta integración será una preocupación desde los primeros momentos.

La *polis* debe definir, ante todo, sus propios límites territoriales; tiene que marcar, físicamente si es necesario, dónde acaba su radio de acción y dónde empieza el del estado vecino; igualmente, tiene que definir, ya dentro del propio territorio, «espacios», a saber, qué partes se dedicarán a tierra de cultivo, cuáles serán de aprovechamiento para el ganado, cuáles otras serán de carácter boscoso. Ciertamente, esta definición viene dada en gran medida por la propia naturaleza pero su racionalización implica una labor de reflexión, que afecta a un conjunto de tierras, propiedad, en su conjunto, de la comunidad política. Los *oikistai* que fundan colonias han visto considerablemente facilitada esta labor por el propio carácter del emplazamiento de sus fundaciones, establecidas en tierras no habitadas por griegos, aun cuando algunos rasgos de la organización existente antes de la llegada helénica puedan haber sido tenidos en cuenta. En las ciudades del continente el problema es algo más arduo por cuanto hay que luchar contra las tendencias localistas de aquéllos que desde hacía generaciones habían vivido y disfrutado de su terreno, sin ingerencias externas y se resisten a que una nueva autoridad, residente en una ciudad más o menos distante, interfiera en sus hábitos de siempre.

No obstante, la «toma de posesión» del territorio es inexcusable, tanto en una ciudad recién fundada en país bárbaro, cuanto en una *polis* en proceso de formación en la vieja Grecia. Los procedimientos pueden variar en cierto modo pero el resultado debe ser el mismo: la *polis* tiene que controlar un territorio concreto, someterlo a un ordenamiento determinado y buscar para sus distintas partes un uso apropiado en beneficio de todos los ciudadanos. En definitiva, el territorio también debe ser puesto «en medio», también debe pasar del control privado al control, siquiera teórico, de la comunidad.

Como ocurría en el propio centro urbano, se necesitan unos «puntos de referencia» que sirvan para garantizar la relación del territorio con la ciudad, al tiempo que marquen la especificidad de tales ámbitos dentro de la *polis*. Serán los santuarios extraurbanos los encargados de cumplir esta función. Dedicados, en buena medida, a divinidades que protegen los cultivos, o la caza, o los bosques, o la propia frontera

estatal, según los entornos en los que se hallen emplazados, sirven, además de a su función puramente religiosa (y quizá, demasiadas veces, olvidada o relegada a un segundo plano) de jalones del control de la *polis* sobre su propio territorio.

Puesto que parece evidente (y es mucho más claro en el ámbito colonial) que su surgimiento es una consecuencia directa de la aparición de la *polis*, hemos de ver estos centros culturales como el medio de que se sirve la misma para dejar sentir su autoridad sobre todas y cada una de las partes que la configuran territorialmente. Así, F. de Polignac (DE POLIGNAC: 1984) ha hablado de la «ciudad bipolar» y, en líneas generales, podemos aceptar esta visión; la *polis*, organizada en torno al *agora* y al templo de la divinidad poliada, da cuenta de las diversidades del territorio mediante la erección de edificios sacros a través del mismo que, a la vez, marcan su «toma de posesión». Son, en los puntos más distantes de la *chora*, el recordatorio de que la acción de una *polis*, a través del acto de dedicar un lugar sagrado a una divinidad, se ha garantizado la tutela del entorno en el que el mismo surge. Este, pues, será otro de los polos sobre los que se configure la *polis* y será tanto más importante cuanto que, como los acontecimientos se encargarán de mostrar, esa sustancial unidad centro-periferia (o *asty-chora*) sobre la que se cimenta la *polis*, si bien funcionará desde el punto de vista institucional, en ocasiones se resentirá de la propia heterogeneidad e intereses locales que tendrán como centro los distritos rurales de la *polis*.

#### — El héroe y la configuración de la polis

El culto a los héroes griegos ha sido objeto de atención desde hace considerable tiempo y a partir de descripciones transmitidas por las fuentes escritas ya había quedado claro que en buena parte los mismos solían tener lugar en torno a lo que eran o parecían ser las tumbas de sus titulares. La arqueología ha contribuido decididamente a un mejor conocimiento del aspecto de estos centros de devoción; así, un caso ampliamente difundido fue el del culto surgido en torno a una tumba doble, sin duda de personajes eminentes, puesto que contenía también restos de cuatro caballos sacrificados, de hacia mediados del siglo X, hallada en Lefkandi, Eubea, sobre la que se construyó inmediatamente después un gran túmulo y a cuyo alrededor se extendió una necrópolis; también había llamado ya la atención el hecho de que desde mediados del siglo VIII empezasen a aparecer en algunos lugares señales inequívocas del surgimiento de un culto en torno a antiguas tumbas, habitualmente de época micénica, (re-)descubiertas a la sazón (referencias en BURKERT: 1985). Esto implicaría una recuperación del pasado, bajo la

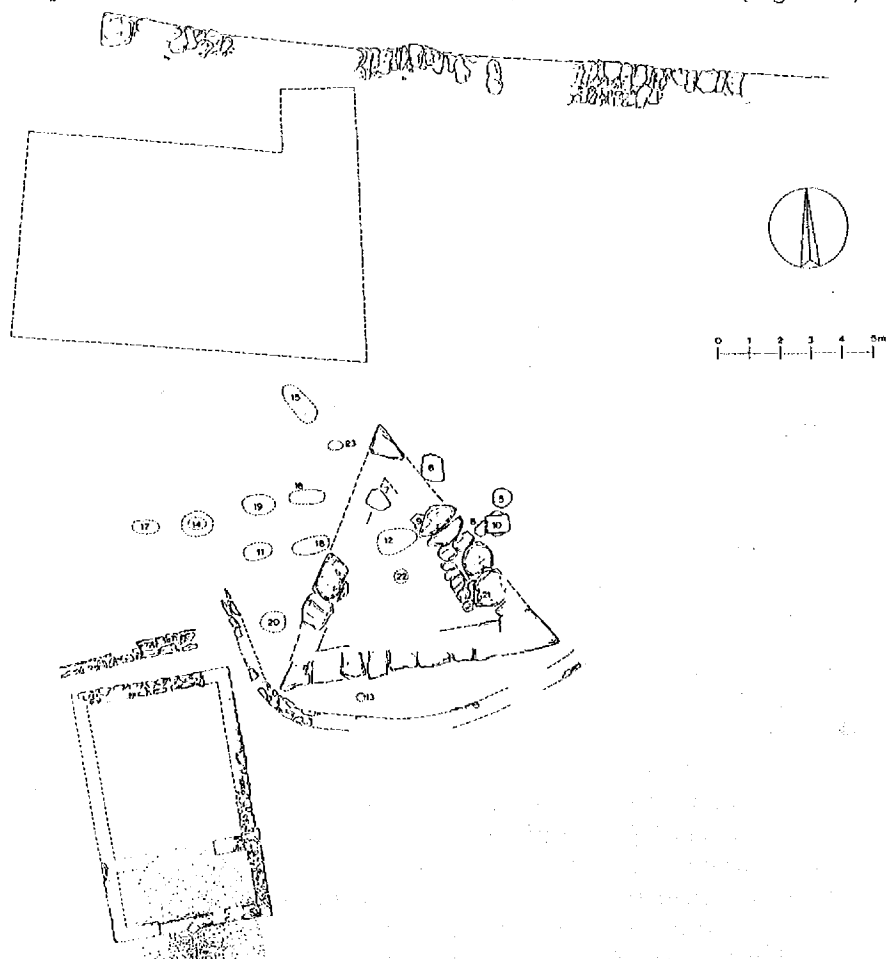
forma de un culto heroico, en cierto modo indiscriminada, si bien no cabe duda de que el anónimo difunto sería identificado con alguno de los personajes heroicos de la tradición local. Sin embargo, fueron las excavaciones en la puerta Oeste de la antigua ciudad de Eretria, en la isla de Eubea, allá por los años 60, las que reavivaron, sobre una perspectiva algo distinta, el tema de los cultos heroicos, ante todo desde el punto de vista de su incidencia en el proceso de configuración de la *polis*.

Brevemente, diré que, en el lugar en que a inicios del siglo VII se alzaría la puerta Oeste de las murallas de Eretria, surge, en el período comprendido entre 720 y 680 a.C. una pequeña necrópolis, indudablemente de carácter «principesco». En ella se hallaron siete tumbas de incineración y nueve inhumaciones, de entre las que sobresalía la número 6. La misma presentaba, dentro de un bloque de toba convenientemente ahuecado, un caldero de bronce en el que se hallaban los restos carbonizados del difunto, así como una serie de pequeños objetos, todo ello envuelto en una tela. Dicho caldero se hallaba cubierto por otro, invertido. Alrededor, seis grandes piedras; entre ellas y los calderos, se hallaban las armas del allí enterrado, convenientemente dobladas con el fin de inutilizarlas: cuatro espadas, así como cinco puntas de lanza de hierro y una en bronce, cuya tipología la remonta al Heládico Tardío, es decir, al final de la época micénica. Entre los objetos depositados con los restos incinerados, hay un escaraboide de origen sirio-fenicio. El resto de las tumbas de incineración retoma, aunque con menos profusión de objetos, este mismo esquema; en alguna de ellas se observan, además, restos de animales sacrificados (caballos sobre todo). La cerámica está prácticamente ausente.

El ritual empleado no puede dejar de recordar el que utilizan en las ceremonias fúnebres los héroes homéricos y puede ser un claro ejemplo de aquello a lo que me refería en un apartado anterior, en el que abordaba la cuestión de la incidencia de la propia tradición homérica sobre los comportamientos de los individuos que son los destinatarios de dicha tradición. Parece probado que en Eretria (como, por lo general, en todo el ámbito euboico) la incineración se reserva a los individuos adultos, quedando las inhumaciones destinadas a los niños y a los jóvenes (véase 2.3.1).

Todo el conjunto se rodeó de un *peribolos* delimitado por mojones de madera. Hasta aquí tendríamos simplemente una necrópolis más o menos importante y rica, pero sin apenas ninguna característica extraordinaria más, puesto que tumbas de un tipo exactamente igual, aunque más ricas, aparecen en la colonia euboica de Cumas, como la número 104 del Fondo Artiaco, datable hacia el 720 a.C.. Sin embargo, las tumbas eretrias son objeto de un tratamiento posterior que no se detec-

ta en Cumas; en efecto, hacia el 680 a.C., en el mismo momento en que la construcción de la muralla marca la fijación definitiva de los límites de la ciudad, por encima de esas tumbas se construye un gran triángulo equilátero, de 9,20 m. de lado, realizado a base de losas de piedra. Este empedrado marca, definitivamente, el final de los enterramientos en la zona; además, la recién construida muralla engloba esta área, que queda justamente junto a la puerta. Es claro que lo que se pretende es destacar y monumentalizar este antiguo lugar de enterramiento. Ya desde ese momento el lugar ha recibido constantes ofrendas y sacrificios. Es evidente, por lo tanto, que allí ha surgido, inmediatamente después del cese de los enterramientos, un culto heroico (Figura 7).



**Figura 7.** La necrópolis de la puerta Oeste, en Eretria.

El testimonio eretrio ha servido, pues, para replantear toda la cuestión de la relación de los cultos heroicos con el surgimiento de la *polis*. En opinión de C. Bérard (BERARD: 1970), la tumba número 6 sería la de un príncipe eretrio, tal vez un *basileus*; su desaparición implicaría un tránsito hacia una nueva forma de gobierno, seguramente de tipo aristocrático, según el proceso ya definido en un apartado anterior. Para ese autor el símbolo de ese tránsito lo hallaríamos en la punta de lanza micénica de dicha tumba 6, que él interpreta (aunque no es admitido unánimemente) como el cetro de ese príncipe, convertido así en «portador de cetro» (*skeptouchos*) como gusta de llamar Homero a sus *basileis*. Su muerte marcaría el final de una época y, por ello mismo, ese cetro, símbolo de un poder ya periclitado, sería enterrado con su último representante. En la *Iliada* hallamos, curiosamente, el proceso de transmisión del cetro de Agamenón, al que vemos pasar por varias manos durante algunas generaciones (*Iliada*, II, 100-108). Precisamente, y para servir como nexo de unión entre ese período, ya pasado, pero no olvidado y el presente, el *basileus* es convertido en *heros*; la permanencia de su culto legitima a la nueva *polis* eretria en el momento de su mismo nacimiento (véase 2.3.1).

El proceso, aunque sin la conversión en héroe de ninguno de ellos, lo tenemos atestiguado en Atenas, donde, posiblemente, a partir de la mitad del siglo VIII, la antigua familia real de los Medóntidas va perdiendo atribuciones en beneficio del conjunto de los Eupátridas mientras surgen paulatinamente magistraturas decenales, poco sustraídas del control Medóntida hasta finalizar el proceso en la aparición de magistraturas anuales en manos, desde luego, de la nobleza ateniense. Significativamente, este último paso tiene lugar entre el 683 y el 682 a.C., más o menos en la misma época en que Eretria «heroiza» al último de sus «reyes». Es un signo de los tiempos; la vieja *basileia* homérica se está transformando en un gobierno de los *aristoi*; ellos heredan sus funciones y sus privilegios; en el mejor de los casos, erigen *heroa* en las tumbas de aquellos reyes y los mismos, si no siempre sí en muchas son ocasiones, son la «partida de nacimiento» de la *polis*.

La vinculación de héroes con procesos de formación de *poleis* ha sido, pues, un tema bastante tratado y desarrollado en los años recientes; ello ha permitido volver a considerar el papel de los *heroa* en las ciudades griegas. ¿que, en una buena parte de casos suelen hallarse, precisamente, en torno al *agora*. Significativamente, sabemos, que en el proceso de configuración de las *poleis* coloniales, a los *oikistai* se les suele reservar como lugar para su entierro, precisamente, el *agora*; del mismo modo, se constata el carácter de *heroa* que sus tumbas adquirirán inmediatamente. En todo caso, la ubicación de tales *heroa* en torno a lugares públicos (el *agora*, la puerta de las murallas ...) es un

indicio más del carácter «central» que asumen; su presencia parece sancionar el carácter «político» de los lugares en los que aparecen: el lugar de reunión, el confín del *asty*, etc..

Al mismo tiempo y como muestran a la perfección las nuevas fundaciones coloniales, todas las demás tumbas van a quedar fuera del recinto urbano; del mismo modo, en las mejor conocidas de entre las ciudades de la Grecia propia (por ejemplo, Atenas), a lo largo de los últimos años del siglo VIII e iniciales del siglo VII, van siendo abandonados los lugares de enterramiento que existían dentro de lo que se está configurando como el centro urbano y las tumbas van siendo situadas más allá de la zona habitada. La zona donde surgirá en el siglo VII el ágora de Atenas va a dejar de ser utilizada con fines funerarios hacia el 700 a.C.; posiblemente hay que ver aquí el signo evidente de la adquisición de carácter «político» por parte de esta área: al dejar de ser una zona reservada al uso privado (y un cementerio del siglo VIII, por lo general, lo era al hallarse vinculado a alguna familia) quedaba abierto el camino para su conversión en un centro cívico y público.

Los cultos heroicos, por consiguiente, han sido otro de los polos en torno a los que los individuos que dan lugar a la *polis* se sitúan; el héroe es, por un lado, el garante simbólico de la continuidad entre las viejas realidades de los Siglos Oscuros y la nueva realidad política; por otro lado, yo veo en este culto una clara referencia al antiguo ideal del noble «homérico», que garantizaba, merced a su *arete*, la defensa de la comunidad. Desde su morada subterránea y gozando de las ofrendas que se le entregan, sigue garantizando esa misma protección que en vida había proporcionado gracias a su fuerza y a sus armas. Igualmente, las *phylai* o tribus, de origen pre-político y llamadas a partir nombres de héroes, aportarán a la *polis* también este componente religioso de gran importancia en su configuración.

### **3.2.2. Solidaridad aristocrática frente a integración política**

Los *aristoi* son, en buena medida, los principales responsables de la creación del sistema de la *polis*; son ellos quienes, en primer lugar, han puesto «en el centro» su autoridad y, al tiempo, han sido los primeros beneficiarios de ese hecho. A ellos les ha correspondido el no desdeñable papel de verse obligados a renunciar a un poder con pocos límites en el ámbito de su familia, de su *oikos* y de su aldea, para someterse a las decisiones emanadas de un *basileus* que no siempre (como muestra el caso de Hesíodo) defiende adecuadamente los intereses más legítimos. Son, en definitiva, ellos quienes, en los momentos iniciales, han tenido más que perder y que ganar con la formación de la

*polis*. Sin embargo, y por el mismo hecho de que en sus orígenes la ciudad griega ha sido aristocrática, la misma ha tenido que enfrentarse, en diversas épocas, con el eventual factor disgregador que la propia «soberanía» de los *aristoi* ha podido representar. A algunos de estos aspectos me referiré en los siguientes apartados.

— *La institución del hospedaje como manifestación del espíritu de clase.*  
*El symposion*

Ha quedado ya claro que los *aristoi* se distinguen del resto de los individuos que constituyen la *polis*, ante todo, por su nivel de vida y por las relaciones que mantienen entre sí, aspectos íntimamente relacionados, como veremos a continuación. Los Poemas Homéricos están plagados de casos en los cuales cualquier individuo de noble cuna puede aspirar a ser recibido por sus iguales, en cualquier lugar en el que se halle, alojado, mantenido y despedido cubierto de regalos. A esta relación podemos llamarla «hospedaje», «hospitalidad» o *xenia*. Naturalmente, la relación es recíproca y el que un día fue huésped al otro puede ser anfitrión, bien de su antiguo huésped, bien de algún otro *aristos*. Ni qué decir tiene que quien debe estar preparado ante cualquier visita inesperada necesariamente debe poseer los recursos suficientes como para honrar convenientemente a su huésped. De la misma manera, quien más recursos posea, más y mejor podrá agasajar a sus invitados que, consiguientemente, podrán ser más numerosos. Puesto que la relación, como hemos visto, implica una eventual reciprocidad (transmisibile, incluso, a los hijos), resulta que la *xenia* es un poderoso instrumento de solidaridad aristocrática que adquiere una proyección hacia el futuro en el momento en el que la misma se materializa en un pacto matrimonial; en este caso, la mujer actúa, además de garante del mismo, como el verdadero «regalo» o *doron* que se entrega. Por seguir en el ámbito épico, parece fuera de duda que los aqueos que están ante Troya han llegado allí por la convocatoria de Agamenón; todos sus jefes, en mayor o menor medida, se sentirían en la obligación moral de acudir a la llamada de aquél que:

«se hacía notar entre todos los héroes, porque era el mejor y conducía las huestes más numerosas con mucho.» (*Iliada*, II, 580-581; traducción de C. Rodríguez Alonso.)

Del mismo modo, los acompañantes de los nobles, sus *hetairoi* o «compañeros», participan de la gloria de aquél a quien acompañan y se benefician de sus regalos; claramente, en este tipo de relaciones hay implicaciones tanto sociales como económicas y militares.

Por si sus implicaciones económicas no han quedado suficientemente claras, diré que el comercio-*prexis* al que aludía anteriormente presupone un *status* aristocrático entre sus practicantes (o, al menos, entre alguno de ellos) siendo el intercambio que se produce concebido, en cierto modo, como el resultado de tal relación de *xenia*; las cerámicas del Geométrico Medio ático, a las que aludía en un apartado anterior, halladas en muy diversos puntos parecen haber sido empleadas, igualmente, con esta función de regalo aristocrático, previo o simultáneo al establecimiento de un vínculo de carácter económico, amparado en la relación de *xenia* que une a ambos co-participes de la relación (véase 2.2.1 y 2.3.2).

Cuando esta solidaridad se manifiesta entre todos aquellos *aristoi* que van a quedar integrados en la *polis*, no hay excesivos problemas, por más que puedan existir tensiones lógicas entre ellos que el paso del tiempo, por lo demás, irá agudizando. Sin embargo, el propio carácter de la relación puede hacer peligrar el equilibrio intracomunitario cuando la *xenia* implica a miembros de comunidades diferentes. Es éste uno de los peligros que amenazan a la *polis* y a los que aludía anteriormente al referirme a las tendencias centrifugas; puede darse el caso (y, de hecho, se da) de que determinados *aristoi* se sientan más vinculados a los *aristoi* de otra ciudad que al *demos* de la suya propia; en ese caso, falla uno de los pilares básicos sobre los que se cimenta la *polis*, es decir, la idea de que todos los que configuran el cuerpo político son iguales (*isoi*) y semejantes (*homoioi*) en cuanto a su participación del poder político conjunto, que emana, precisamente, de todos ellos. En otras palabras, la *polis* se basa en una solidaridad intracomunitaria que vincula a todos aquellos que, como *politai*, forman el estado; la solidaridad aristocrática implica, por el contrario, la preeminencia de los vínculos personales (tipo *xenia*), incluyendo los extracomunitarios, entre los individuos cuyo nivel social y económico es igual, independientemente de la *polis* a que, por otro lado, se hallen vinculados.

Uno de los ejemplos más palpables de este tipo de relación nos lo proporciona el diálogo entre Glauco y Diomedes, cuando éste manifiesta a su oponente en el campo de batalla lo siguiente:

«Con toda certeza eres mi huésped de padre, un antiguo huésped ... Por ello, ahora yo seré tu caro huésped en el centro de Argos y tú lo serás para mí en Licia, cuando llegue al territorio de éstos. Evitemos, pues, mutuamente las lanzas, incluso en el enfrentamiento en masa, que muchos troyanos e ilustres aliados tengo yo para matar ... Mas intercambiamos las armas para que también sepan aquí que estamos orgullosos de ser huéspedes de padres.» (*Ilíada*, VI, 211-231; traducción de C. Rodríguez Alonso.)

Este pasaje muestra, pues, tanto la hereditariadad del vínculo de *xenia*, cuanto la renuncia al combate que ambos acuerdan, aun cuando Diomedes no renuncia a seguir matando troyanos. No es necesario destacar lo peligrosas que pueden ser las consecuencias de unas actitudes de este tipo para una estructura como la *polis*: el *aristos*, en virtud de una relación personal se considera exonerado de la obligación de combatir contra alguno o algunos de aquéllos que su propia ciudad considera como enemigos. En la Mégara anterior al sinecismo, según nos informa Plutarco (*QG.*, 17), incluso la captura de un individuo por parte de su enemigo durante el combate daba origen a un tipo específico de relación de hospedaje, la *dorixenia*, de carácter, igualmente, permanente. En su momento, aludiremos a algunos casos más en los que se materializan, ya en plena época histórica, algunos de esos comportamientos (véase 0.5; 9.1.2).

Si la *xenia* vincula al *aristos* con cualquiera de sus iguales, independientemente de su lugar de residencia, el *symposion*, por el contrario, reafirmaría la solidaridad aristocrática intracomunitaria. Recientemente O. Murray (MURRAY: 1983; MURRAY, en HÄGG, 1983) ha dedicado varios estudios significativos al tema del simposio y, si bien otorga al mismo un peso político algo desmesurado, no podemos olvidar que la reunión de nobles, con el fin de festejar, aparece por doquier a lo largo de toda la historia de Grecia; en algunas ciudades, incluso, esa costumbre de la comida en común (*syssitia*) afectará a buena parte del cuerpo cívico, a quienes se extenderán ciertos privilegios aristocráticos, como ocurrirá en Esparta. En gran medida, el simposio es una manifestación más de la *xenia* y de su inevitable secuela, la redistribución en este caso de productos alimenticios, si bien su principal ámbito es, precisamente, el de la *polis*; su finalidad es claramente competitiva («fiestas de mérito», como lo considera Murray) y lo que se consume es, sobre todo, el excedente de la producción agrícola. Ello no excluye, naturalmente, la celebración de *symposia* en homenaje a *xenoi* venidos de fuera, si bien los más habituales son los que reúnen a un conjunto más o menos habitual de comensales.

Su asiduidad permite, por un lado, establecer el carácter de reciprocidad, por otro, reafirmar la vinculación y la solidaridad de los simposiastas y, por fin, atraer a toda una serie de simposiastas, menos beneficiados económicamente, al círculo de *hetairoi* de aquéllos que exhiban mayor prodigalidad y regularidad. En el siglo VIII parece predominar su carácter de reunión de nobles guerreros, el cual se irá perdiendo con el paso del tiempo, cuando nuevos grupos accedan a la milicia y, o bien quedará como simple fiesta aristocrática, vinculada a veces con «grupos de presión» o «clubes» políticos, o bien, y en algu-

nos casos, como veíamos, se extenderá a un conjunto amplio de ciudadanos, conservando su originario carácter de reunión de guerreros:

— *La función política del aristócrata en el marco de la comunidad, manifestación de la integración política*

En líneas generales, podemos decir que la tensión expresada en el apartado anterior y referida a los *aristoi*, entre las solidaridades intra y extracomunitarias es resuelta, por lo general, en beneficio de las primeras, aunque no se excluya jamás la decisión, personal o colectiva, de los *aristoi*, por las segundas, en determinados momentos y circunstancias. La prueba del compromiso aristocrático con la *polis* viene dada, aparte del hecho, ya mencionado, de que a ellos corresponde, ante todo, la iniciativa de su constitución, por las funciones que en ella asumen y que, como hemos ido viendo, abarcan absolutamente todos los aspectos del gobierno, la administración y el ejército, por no hablar de los aspectos rituales y religiosos. Con el paso del tiempo, dependiendo de las *poleis*, irán perdiendo algunas de sus prerrogativas, bien porque pasarán al conjunto del *demos*, bien porque se restringirá el acceso a los cargos dirigentes a unos pocos (*oligoi*, de donde «oligarquía»). Pero, incluso, en ciudades que alcanzarán sistemas democráticos, como Atenas, *aristoi* seguirán siendo sus magistrados principales y el antiguo consejo nobiliario, el Areópago, retendrá competencias sobre delitos de homicidio.

Todo ello no está sino expresando el hecho de que el carácter aristocrático con el que nace la *polis* seguirá formando parte de la misma a lo largo de toda su historia, bien en sentido positivo (mantenimiento de ideales, etc.), bien en negativo (oposición a tal carácter). Será, precisamente, esta asunción y esta resistencia a los *aristoi* o a lo que representan, lo que caracterizará la vida política de las ciudades griegas a lo largo de todo el arcaísmo, siendo las soluciones adoptadas sumamente diferentes en cada caso, a las que tendremos ocasión de referirnos en próximos capítulos. Aquí lo único que me interesa destacar y ello me da pie para pasar al siguiente apartado, es que, como mostraba también en cierto modo el ya analizado proceso de «heroización» de personajes destacados, o la delimitación de espacios comunes, también los *aristoi* ceden algunas de sus características más genuinas durante el proceso de constitución de la *polis*, dentro de ese proceso más amplio de «objetivación» de las relaciones y, en definitiva, de creación del marco político. Me referiré a continuación, concretamente, a *agones* y *athla* (véase 5.7; 5.8).

Con motivo de los funerales de Patroclo, una vez sofocada la pira funeraria y recogidos los huesos de su amigo, Aquiles pone a disposición de los aqueos toda una serie de premios para los que resulten vencedores en una carrera de cuádrigas (*Iliada*, XXIII, 262 ss.), a la que seguirán competiciones de pugilato, lucha, tiro con lanza y carreras (*Iliada*, XXIII, 620 ss.). A esas pruebas se le añade un duelo, presumiblemente a muerte, entre dos guerreros armados con el equipo habitual de combate, el lanzamiento de pesos y el tiro con arco (*Iliada*, XXIII, 799 ss.). En la cerámica geométrica griega (especialmente ática) no suelen ser frecuentes los motivos referidos a la realización de juegos funerarios, aun cuando algunos pueden ser susceptibles de tal interpretación (carreras de carros, danzas de hombres armados y de mujeres con ramas, etc.).

En la *Odisea*, y ya anticipando el futuro de este tipo de certamen, encontramos un claro ejemplo de competiciones «atléticas» sin ninguna connotación funeraria, sino más bien básicamente lúdica. En él parece claro el deseo de los feacios de mostrar a su huésped Ulises sus habilidades en tales lides:

«Escuchad, regidores y jefes del pueblo feacio, satisfecho nos tiene ya el gusto la buena comida y la lira también, compañera del rico banquete; vamos fuera, por tanto, probemos en todos los juegos nuestras fuerzas y así pueda el huésped contar a los suyos, cuando vuelva a su hogar, la ventaja que a todos sacamos en luchar con el cuerpo y los puños y en salto y carrera.» (*Odisea*, VIII, 97-104; traducción de J.M. Pabón.)

En los versos siguientes asistimos a la mención de toda una serie de actividades atléticas, que el propio Ulises ejerce, igualmente sin carácter funerario (lanzamiento de pesos, tiro con arco, lanzamiento de jabalina) (*Odisea*, VIII, 186 ss.); como ya veíamos anteriormente, estas actividades son siempre aristocráticas y Ulises se ofende cuando su negativa inicial a participar en ese certamen se interpreta como debida a su carácter no aristocrático (*Odisea*, VIII, 159-164).

Tanto las competiciones que figuran en la *Iliada*, como las que se citan en la *Odisea* reciben el nombre de *aethla*; hay, sin embargo, desde mi punto de vista, ya una modificación importante entre las competiciones recién mencionadas y que se refieren al carácter de las mismas: claramente sacral y funerario en el ejemplo tomado de la *Iliada*, profano y lúdico en el de la *Odisea*. No quiero decir, sin embargo, que hayan desaparecido los *athla* funerarios; simplemente, que los *aristoi* van «secularizando» esas ceremonias con la finalidad de mostrar

su propia fuerza y destreza. En Hesíodo, sin embargo, hallamos referencias a *athla* vinculados claramente con un contexto funerario: las ceremonias en honor del *basileus* Anfidamante de Calcis:

«Entonces hice yo la travesía hacia Calcis para asistir a los juegos (*aethla*) del belicoso Anfidamante; sus magnánimos hijos establecieron los numerosos premios anunciados. Y entonces te aseguro que obtuve la victoria con un himno y me llevé un trípode de asas; lo dediqué a las Musas del Helicón, donde me iniciaron en el melodioso canto.»  
(*Los Trabajos y los días*, 654-659; traducción de A. Pérez Jiménez y A. Martínez Díez.)

En el «Certamen» (*agon*) de Homero y Hesíodo, de composición bastante más tardía (siglo V a.C., con interpolaciones hasta el siglo II d.C.) se nos da algún detalle más acerca de estos «juegos funerarios»:

«Por la misma época Caníctor celebró el funeral de su padre el rey Anfidamante de Eubea y convocó a los juegos (*agona*) a todos los varones que sobresalían tanto en fuerza y rapidez como en sabiduría, recompensando con importantes premios.» (*Certamen*, 62-66; traducción de A. Pérez Jiménez y A. Martínez Díez.)

De tal manera vemos, a fines del siglo VIII, usos diferentes de estas certámenes aristocráticos, así como modalidades diversas, que no sólo incluyen las competiciones puramente atléticas, sino también la recitación de poemas y composiciones, posiblemente en honor del difunto. En todos los casos (empezando por los homéricos), estaba en juego un premio (*doron*) que acreditaba al vencedor como tal.

En la sociedad del siglo VIII el *aristos*, al tiempo que se responsabiliza en buena medida de la defensa de la comunidad, tiene necesidad de exhibir sus habilidades físicas en competiciones realizadas *ex profeso*. El proceso de integración de la nobleza en la falange hoplítica, al que he hecho una breve referencia con anterioridad, va a ir haciendo menos palpable la función defensiva del noble, al lucharse en formación cerrada. Este proceso va a determinar, indudablemente, el auge de la actividad atlética, bien con carácter «privado», como muestra el pasaje de la *Odisea*, VIII, 97-104, acotado anteriormente, bien con una proyección pública, como mostraba el ejemplo de Hesíodo. No es, en todo caso, extraño, hallar en Calcis las claras reminiscencias homéricas que poseen los *athla* en honor de Anfidamante si consideramos que, a pocos kilómetros de allí y más o menos en los mismos momentos, en la puerta Oeste de Eretria y tal y como nos muestra la arqueología, se estaba enterrando a un personaje, lamentablemente anónimo, de una forma seguramente muy similar a como lo estaba siendo el propio

✓ Anfidamante. No me atrevería a afirmar que Eubea representa una excepción en el panorama helénico, pero, en todo caso, los certámenes atléticos van a ir dejando de tener connotación funeraria para ir quedando relegados al ámbito de lo privado, por una parte, y para acabar sufriendo una transformación de importancia trascendental: su inclusión en festivales en honor de divinidades (véase 2.3.2).

Según la tradición, los juegos que se celebraban en Olimpia, en honor de Zeus, fueron establecidos en el 776 a.C.; del mismo modo, otros juegos más o menos similares fueron creados a lo largo del siglo VI a.C.: los Píticos (586/5), Istmicos (581/80) y Nemeos (573/2). En todos los casos, la vinculación con un dios es clara y su carácter panhelénico también queda fuera de duda, aun cuando en el ejemplo más antiguo, el de Olimpia, parece observarse cómo de ser un santuario local ya desde aproximadamente el año 1000 a.C., a lo largo del siglo VIII va recibiendo visitantes de regiones más o menos alejadas de la Elide como Mesenia y Acaya, no iniciándose una apertura a ámbitos más remotos hasta el siglo VII.

El programa de estos juegos no difería demasiado de las habilidades atléticas que los textos de Homero y Hesíodo nos han ido mostrando y, sin embargo, hay una diferencia fundamental, que ya podía observarse en los *athla* de Anfidamante: van unidos en todos esos casos a una esfera claramente política. En efecto, los juegos que celebran los héroes de la Ilíada satisfacen los deseos y aspiraciones de un grupo restringido que, con su acto, honra la memoria del difunto; el hecho, sin embargo, no trasciende más allá y la esfera política parece ausente. Los juegos a los que asiste Hesíodo tienen ya una proyección política: se trata de honrar, por la mayor parte de participantes, a un gobernante en el momento de su entierro; es la *polis* calcídica quien se beneficia de ese certamen. Un paso ulterior significa la institución de juegos «panhelénicos», centrados no ya en ciudades, sino en torno a santuarios frecuentados por griegos de diversas procedencias. Ahora ya no se trata de honrar a ningún ciudadano ilustre desaparecido, sino que el combate de los *aristoi* se objetiva: su esfuerzo es dedicado a la divinidad. Pero, de otro lado, la victoria de un contendiente es asumida, no sólo por el grupo social al que pertenece, sino por la *polis* de la que en ese momento es representante.

Ha habido, ciertamente, un proceso de «transferencia»: el *aristos* que a lo largo de los Siglos Oscuros ha garantizado la defensa de la comunidad, queda subsumido en la nueva formación hoplítica. Pero, al tiempo, el horizonte restringido de la aldea de aquel período se ha ampliado notablemente, hasta el punto de abarcar, progresivamente, a toda la Hélade. Ahora el *aristos*, integrado y vinculado a la *polis* va a defenderla, siquiera simbólicamente, en una competición atlética, en la

que va a seguir contando su habilidad y su destreza. Esa victoria de la *polis*, sin embargo, se halla vigilada por la divinidad en cuyo honor se celebran los juegos; el triunfo, por consiguiente, es controlado y racionalizado. El noble expresa su *arete* mediante la victoria, nuevamente individual; pero es la ciudad en su conjunto la que se beneficia de ella. El prestigio de la *polis* va parejo al prestigio de sus vencedores en los juegos de mayor renombre; los «Olimpíonicos» o vencedores en los Juegos Olímpicos, por ejemplo, servirán de orgullo para sus ciudades respectivas a las cuales, a su vez, dedicarán su triunfo. Ni que decir tiene que ese triunfo se traducirá en un incremento del prestigio exterior de la *polis* y, al tiempo, en la gloria del vencedor y el aumento de la influencia política del grupo aristocrático.

El *aristos* se halla, por fin, plenamente integrado en la *polis*; al fin triunfan las tendencias centrípetas frente a las centrífugas, sin perjuicio de que perviva una cierta «solidaridad aristocrática» durante el arcaísmo y aún después. Por otro lado, los vencedores en competiciones acreditadas recibirán, además del apoyo de su ciudad, importantes contrapartidas materiales y su opinión y consejo serán apreciados. El noble, nuevamente, mediante el ejercicio de esta actividad agonal, justifica también el ascendiente social que la clase a la que pertenece posee. El paso del tiempo hará del «atleta» más un individuo profesional, no necesariamente aristocrático. En los primeros siglos, sin embargo y, sobre todo, en el VIII y en el VII, ambas facetas se hallan íntimamente unidas.

### **3.3. Factores económicos coadyuvantes**

En el origen de la *polis* no podemos perder de vista dos aspectos, sobre los que trataré a continuación: uno del que ya he esbozado algo, el despegue económico; otro, al que me referiré más adelante, la incidencia de la colonización, especialmente en su vertiente económica.

#### **3.3.1. El despegue económico y el incremento demográfico**

Como ya veíamos anteriormente, a lo largo del siglo VIII se atestiguaba una serie de indicios que eran señal clara del resurgimiento económico del mundo griego y que se centraban, ante todo, en la recuperación de la intercomunicación entre las distintas regiones griegas, así como en el inicio de las navegaciones hacia Levante y hacia Occidente. Naturalmente eso demuestra que las sociedades helénicas, que están experimentando el proceso de constitución de la *polis*, gene-

ran unos excedentes (unos *outputs*, si queremos expresarlo en términos económicos) que son dirigidos, por un lado hacia la producción de objetos manufacturados y, por otro, hacia la adquisición de materias primas, susceptibles de transformación y de productos exóticos ya elaborados. Ni qué decir tiene que la concentración de recursos en los centros urbanos y el drenaje, en beneficio de los mismos, de la producción agrícola del territorio, favoreció esta concentración de riqueza y contribuyó al despegue económico (véase 2.2).

El despegue económico puede atestigüarse, en otro sentido, por el importante incremento que sufre la población, si bien este fenómeno no puede estudiarse en todos los lugares conocidos por falta de datos. El ejemplo mejor conocido es, con mucho, Atenas, cuya evolución resulta altamente significativa. En efecto, los estudios llevados a cabo por Snodgrass (SNODGRASS: 1977; 1980) sobre las tumbas áticas del período comprendido entre el año 1000 y el 700 a.C. muestran un número más o menos similar de tumbas por generación hasta el inicio del Geométrico Medio II, que se sitúan en torno a las 26 ó 28. Esta tendencia se modifica, precisamente, a partir de este período del Geométrico Medio (ca. 800-760) en que el número de enterramientos por generación asciende a unos 35. Es, sin embargo, a partir del Geométrico Reciente (ca. 760-700 a.C.) cuando se produce un aumento sorprendente, alcanzando el número de tumbas por generación la cifra de 204, siendo más numerosas durante el Geométrico Reciente II que durante el I. Los datos de Snodgrass parecen estar bastante bien comprobados y por las precauciones que toma son dignos de crédito. Es, por consiguiente, necesario dar cuenta de este innegable incremento de población; en Argos, aunque peor conocida, parece haber tenido lugar un proceso similar y hay cada vez más indicios de que lo mismo ha ocurrido en muchos otros lugares.

Seguramente, una causa importante parece haber sido la llegada de individuos procedentes del territorio que se instalan en lo que se está configurando como el centro urbano de la *polis* ateniense; sin embargo, y como el propio Snodgrass apunta, ese incremento tan importante de la población puede haberse debido, igualmente, a la introducción de nuevas técnicas agrícolas, en un territorio cuyos niveles de despoblación eran sumamente elevados con anterioridad. Ese incremento de población en un solo centro habitado implica, además de una diversificación de funciones y una división del trabajo, la producción de excedentes con que alimentar a esos individuos que viven en la ciudad. En efecto, como sabemos por otras *poleis* y por otros momentos, parte de los que viven en la ciudad se dedican, personalmente, al cultivo del campo pero, igualmente, a ella acuden los desheredados o los grandes propietarios que empiezan a convertirse en absentistas.

En un reciente libro, Morris (MORRIS: 1987) ha propuesto interpretar los datos de Snodgrass en el sentido de que no ha existido seguramente tanto un incremento demográfico real, cuanto, sobre todo, la concesión del «derecho de enterramiento formal» a los miembros no aristocráticos de la comunidad lo que ha producido ese «espejismo» del incremento de población. Sea como fuere, de ser cierta la interpretación de Morris, lo que se pierde en el aspecto del despegue económico se gana en el de la integración política de los distintos grupos que configuran la *polis* y así ha acabado por verlo Snodgrass (SNODGRASS, en *City and Country in the Ancient World*, 1991). De cualquier modo, incluso, el reconocimiento de estos «derechos funerarios» a los grupos no aristocráticos puede venir dado, además de por su creciente intervención en el ejército, por su peso en la actividad económica durante la segunda mitad del siglo VIII. Del mismo modo, es necesario reconocer la existencia de un incremento de población (o de una «disponibilidad», lo que no es exactamente lo mismo) que permita explicar el auge de la colonización a partir, precisamente, de la mitad del siglo VIII a.C.

### 3.3.2. La incidencia de la colonización

Sin perjuicio de lo que se diga en el apartado correspondiente, sí se puede afirmar que el fenómeno conocido con el término de «colonización» posee una incidencia fundamental en el proceso de constitución de la *polis*; al dar salida a un excedente de población que ha ido acumulándose en las ciudades griegas, alivia la tensión social existente. Pero, al mismo tiempo, la extensión del radio de acción del mundo griego, determinada por el auge del proceso colonizador, va a favorecer el surgimiento de un nuevo ámbito, de tipo mediterráneo, en el que se va a desenvolver a partir de ahora la cultura helénica. En el aspecto puramente económico, el incremento de las actividades comerciales va a ser el factor más destacado; unas actividades que abarcarán varias facetas: relaciones entre las nuevas fundaciones y las poblaciones indígenas circundantes, relaciones entre las colonias y sus metrópolis, en las cuales aquéllas aportarán toda una serie de productos que escasean o son desconocidos en éstas, al tiempo que, como contrapartida, hallarán fácil salida los excedentes agrarios y artesanales que tales metrópolis producen. Igualmente, y más allá del restringido ámbito de las relaciones metrópolis-colonia, cada ciudad (colonial o no) buscará sus propios mercados, tanto desde el punto de vista de las importaciones cuanto desde el de las exportaciones, lo cual favorecerá el tránsito de

objetos y de ideas a lo largo y ancho de todo el mundo griego, de toda la Hélade.

Este auge económico que se detecta como consecuencia de la colonización, al contribuir a la superación definitiva del aislamiento existente durante los Siglos Oscuros, no podrá dejar de afectar al proceso de concentración de recursos y personas que supone la *polis*; del mismo modo, y como he apuntado, también circulan las ideas y los experimentos políticos que surgen en algún lugar del cada vez más amplio mundo griego, tienden a repercutir rápidamente en otros, determinándose, igualmente, unos netos avances, además de en el campo económico, también en el político, social, ideológico, etc.

### 3.4. La Ideología de la *polis* naciente

Como es sabido, entrar en cuestiones ideológicas es siempre arriesgado y es, por ello, muy difícil abordar este punto de la ideología de la *polis* naciente. Como he ido mostrando en los apartados anteriores, parece claro que la *polis* (al menos su estructura política, que no es poco) surge del deseo, voluntad, necesidad, etc. de un grupo de aristócratas que «ponen en el centro» sus respectivas parcelas de poder, limitado a unas pocas tierras e individuos; esta «suma» de parcelas da lugar a una unificación de territorio y población, expresada en la creación de un centro urbano, bien a partir de la nada, bien, generalmente, sobre algún lugar preeminente por una serie de razones (restos micénicos, existencia de algún santuario, lugar residencia del más poderoso o prestigioso de entre los *aristoi*, etc.). Dentro de ese centro urbano, el templo *poliada* y el *agora* serán centros importantes, que expresan una relación de igualdad entre quienes han participado de ese proceso.

Esa unificación política, deseada por los nobles, traerá como consecuencia inevitable la integración política de todos los grupos no aristocráticos que, previamente dispersos y sometidos a la autoridad personal del *aristos* correspondiente, van a comprobar ahora que su unión es su fuerza. La intervención, cada vez más intensa, en la forma de combate hoplítico, de estos elementos no aristocráticos, del *demos*, favorecerá la aparición de nuevos ideales que, si bien contrapuestos a los de los *aristoi*, contribuirán también a la definición de la *polis*. Aunque será necesario un período de luchas políticas, avivadas por las desigualdades económicas y, por ende, sociales y jurídicas, que marcarán la historia de la *polis* en los siglos sucesivos, la dialéctica entre los dos ideales ya definidos se convertirá en el trasfondo del enfrentamiento primero latente y luego declarado. Naturalmente, cada una de las *po-*  
*leis* solucionará este conflicto de forma distinta y es ello lo que explica-

rá la diversidad de formas políticas que tenemos atestiguadas o, al menos, las peculiaridades de cada ciudad griega.

### 3.4.1. La Ideología aristocrática

De la ideología aristocrática apenas tenemos mucho más que añadir a lo ya visto anteriormente. Los *aristoi*, que en el inicio del proceso que estamos describiendo, tenían en sus manos el control político del estado, de cuya creación son responsables, junto con el control económico y militar, van a ir sufriendo un proceso de transformación a lo largo del siglo VIII. Si bien conservarán el poder político y, por ser propietarios de tierras, el económico, no van a seguir poseyendo el monopolio de la actividad militar, pues irán perdiendo su privilegiada posición en el combate «homérico» al integrarse en la formación hoplítica. Sin embargo, sus aspiraciones en el terreno político, que irán perdiendo sólo tras graves conflictos internos en la mayor parte de los casos, van a ser sustentadas por el desarrollo de unas formas de vida peculiares, apoyadas por una ideología de tipo exclusivista, que tratarán de paliar las consecuencias de este proceso. El desarrollo del atletismo, la práctica del simposio, la ocasionalmente rigurosísima endogamia, la organización de «clubes» serán medios merced a los cuales la aristocracia tratará de superar el proceso. No nos engañemos, sin embargo, acerca del verdadero papel de los *aristoi*, puesto que no podemos olvidar que los círculos dirigentes de las *poleis* griegas fueron siempre de origen aristocrático, incluso en el caso de las ciudades democráticas y que ellos siguieron poseyendo la mayor parte de las tierras. Además, las solidaridades aristocráticas seguirán plenamente vigentes y ocasiones como los *agones* panhelénicos o como pactos y alianzas, a veces sellados mediante matrimonios, una forma más de afirmar la *xenia*, contribuirán a mantenerlas. Sus propias disensiones internas repercutirán, y mucho, en la marcha de la *polis* (véase 2.3.1 y 3.2.2).

Durante el siglo VIII los *aristoi* exhibirán sus rasgos diferenciadores, además de en su forma de vida, distinta de la que llevan a cabo otros elementos sociales y en los aspectos ya mencionados, en sus rituales funerarios. Tumbas como las ya comentadas de Eretria, las tumbas atenienses cuyos *semata* o estelas funerarias son las bellas ánforas y cráteras del Maestro del Dipilón, las tumbas de la necrópolis del Fondo Artiaco, en Cumas de Opicia o las muy parecidas de Leontinos y Siracusa, son ejemplos patentes del nivel económico alcanzado y de la manifestación simbólica, en el momento del enterramiento, de esa equiparación con los héroes homéricos que real o simbólicamente se pretende. Y es, ciertamente, la recurrencia a esos ideales homéricos uno de los

rasgos ideológicos más claros del mundo aristocrático del siglo VIII, que perdurará además largo tiempo; por ello mismo, no será casual que según vaya avanzando, con el paso del tiempo, la institucionalización de la *polis*, la misma tienda a restringir, mediante leyes suntuarias, esos dispendios privados en el ámbito funerario, signos de formas de vida pre-políticas que no encajarán en los ideales que la *polis* está contribuyendo a desarrollar.

### 3.4.2. La ideología hoplítica

A estos ideales aristocráticos que invadirán prácticamente todos los aspectos de la vida griega, podríamos decir que se oponen los que hemos llamado ideales hoplíticos. Con esta precisión (lo hoplítico), quiero dar a entender que, en mi opinión, en el siglo VIII no surge una verdadera ideología que tenga como protagonista al *demos*; eso será un desarrollo ulterior que algunas ciudades alcanzarán, pero seguramente no todas. Por ideología hoplítica entiendo la representación que aquéllos que integran la falange hoplítica se hacen de su situación en el seno de la *polis* y cómo intentan que la misma dé cabida a sus aspiraciones políticas. Se ha hablado en muchas ocasiones de un presunto «estado hoplítico» y, en mi opinión, se ha abusado mucho del término. Como veíamos anteriormente, ya en los Poemas Homéricos se atestigua el empleo de la táctica hoplítica (o, al menos, proto-hoplítica), si bien se dan pocos detalles al respecto. No cometo, pues, anacronismo alguno al plantear una supuesta ideología hoplítica ya para los últimos momentos del siglo VIII; por otro lado, creo que es más preciso este enunciado que uno referido al campesinado en general (véase 2.3.2).

Morris (MORRIS: 1987), en su reciente libro, llega a afirmar que los combates en formación cerrada fueron la forma de lucha normal y que la impresión habitual de que lo que se practicaban eran duelos deriva de los propios recursos expresivos del poeta que, por así decirlo, «descompone» el combate general en una serie de duelos representativos. Sin embargo, esta opinión parece contradecir el énfasis que la literatura lírica posterior pone en el combate de tipo hoplítico, donde son las formaciones las que se enfrentan, sin que el poeta lírico, que se expresa habitualmente en un lenguaje muy parecido, haya sentido esa necesidad que Morris atribuye al poeta homérico. Por otro lado, leyendo a autores griegos posteriores, algunos de ellos con una buena preparación filológica, observamos cómo ellos destacan también la importancia del duelo o combate individual (*monomachia*) (p. ej., Estrabón, X, 1, 13).

Por otro lado, los estudios realizados sobre el armamento griego,

así como sus representaciones gráficas en pinturas sobre cerámica, parecen mostrar cómo lo que llegará a ser el equipo habitual del combatiente hoplítico a saber, casco, grebas, pica, coraza y, sobre todo, el escudo u *hoplon* con el innovador sistema de abrazadera (*porpax*) y agarrador (*antilabe*), ha ido surgiendo, paulatinamente a lo largo del siglo VIII para no hallar su pleno desarrollo sino en el siglo VII. Los Poemas Homéricos muestran, ciertamente, ya combates de tipo hoplítico, pero sin que aún se hayan extinguido los ecos del combate individual entre guerreros aristocráticos. El ejemplo de la guerra Lelantina, al que aludiré más adelante, parece mostrar, precisamente, cómo dos concepciones diferentes de la guerra se hallan enfrentadas en el mismo momento. Esta situación de tránsito es la que, en cierta medida, reflejarían los Poemas Homéricos.

De lo anterior parece desprenderse, por consiguiente, que el surgimiento de la táctica hoplítica es consecuencia de un proceso que ha empezado a gestarse en el siglo VIII, mediante el cual se va a ampliar la base militar de la *polis*. Las ya mencionadas innovaciones en el campo del armamento pueden preceder ocasionalmente a la función a la que van a servir pero parece más razonable pensar que es el surgimiento de nuevas necesidades bélicas lo que va a llevar a esos cambios. Incidentalmente, diré que en mi opinión la situación a la que tienen que enfrentarse aquellos individuos que forman parte de las expediciones coloniales griegas ha podido influir decisivamente en la expansión de esta nueva táctica. En efecto, las guerras que habían tenido lugar antes de ese movimiento colonizador tenían como protagonistas a una serie de nobles de aldeas o de territorios distintos, que combatían según una serie de normas de obligado cumplimiento. La situación en ambientes coloniales debe de haber sido netamente distinta, por cuanto las poblaciones no griegas tenían sus propios hábitos de combate y, sobre todo, porque a diferencia de lo que suponía una guerra en el ámbito griego (limitada, habitualmente, a disputas por zonas de cultivo o pasto) en el ámbito colonial una derrota podía implicar la pérdida definitiva de la oportunidad para establecerse. En estas condiciones, se imponía un esfuerzo conjunto de todos los miembros de la expedición, sin distinción de *status*, en el esfuerzo común. Del mismo modo, si los nobles de la Grecia propia combatían a caballo (lo cual tampoco es totalmente seguro), las expediciones coloniales, que sepamos, no iban provistas de tal animal, lo que obligaba a un tipo de combate en el que la infantería tendría el mayor peso.

Dado este primer paso, el sistema se extendería poco a poco por todo el mundo griego, por obvias razones, a las que aludiré a propósito de la guerra Lelantina. Paulatinamente, el sistema de la falange, iría surgiendo como el procedimiento más eficaz para aprovechar el es-

fuerzo físico del soldado de infantería pesada. Esta interpretación «funcional» no debe ocultar, empero, un hecho fácilmente apreciable, cual es la disponibilidad de individuos susceptibles de costearse su armamento y de intervenir en el combate; pero esto tampoco explica por qué se produce la aparición de un ejército hoplítico. En mi opinión es la necesidad de disponer de una fuerza mayor frente al eventual contrincante la que lleva a echar mano de esos individuos capaces de armarse por su cuenta y que habían permanecido infrautilizados. Que ese fenómeno se haya producido antes en ámbitos coloniales o metropolitanos, no sabría decirlo; que, no obstante, el ejemplo colonial haya acelerado un proceso tal vez ya en marcha en la Grecia propia creo que tampoco puede dejar de tenerse en cuenta.

Sea como fuere, la verdadera expansión del sistema no tendrá lugar hasta el siglo VII a.C.; sin embargo, en el siglo VIII, sobre todo en sus momentos finales, ya empezamos a atisbar algún rasgo de la nueva ideología que el nuevo sistema lleva implícita. Ello lo encontramos, claramente, en el discurso de Tersites (*Iliada*, II, 225-242) y en las referencias a la *dike* de Hesíodo. Ciertamente, yo no me atrevería a afirmar sin más que el papel de Tersites en la *Iliada* sea el del hoplita pero sí es, en todo caso, un «hombre del pueblo», por usar la expresión homérica, como se observa por el hecho de que es golpeado por Ulises, del mismo modo que golpea a esos «hombres del pueblo» durante la desbandada del ejército aqueo (*Iliada*, II, 198-206). Y puesto que Tersites parece tener participación en los asuntos militares, hemos de concluir que, tal vez, tenemos en su breve parlamento la primera reclamación explícita de aquéllos que, sin ser *aristoi*, luchan a su lado. Destaco, solamente, la siguiente frase:

«... volvamos decididamente a casa con las naves y dejémosle a él que digiera sus derechos en la tierra de Troya, para que vea si vale algo o no la ayuda que nosotros le prestamos.» (*Iliada*, II, 236-238; traducción de C. Rodríguez Alonso.)

Por lo que respecta a las referencias de Hesíodo a la *dike* y sus quejas del mal gobierno y la amenaza que pende sobre quienes actúan de tal modo, remito a lo que en su momento he dicho (véase 2.2.3).

De esta manera, si bien no se puede hablar en propiedad aún para el siglo VIII de «ideología hoplítica», sí podemos observar cómo existe ya un descontento latente entre aquellas personas, integradas en la *polis* aristocrática, a quienes se les exige cada vez un esfuerzo mayor y que no encuentran adecuadas contrapartidas ni en lo social, ni en lo económico, ni en lo político. Están ya sentadas las bases de lo que caracterizará en buena medida al siglo VII griego: la *stasis*, la discordia

civil, que llevará al establecimiento de nuevas relaciones sociales por el trámite del conflicto, muchas veces cruento, entre opciones enfrentadas. Antes de abordar esas cuestiones, sin embargo, tendré que hablar de la colonización griega, pero previamente me referiré, a modo de excursio, a la cuestión de la guerra Lelantina lo que me permitirá seguir abundando en la «cuestión hoplítica».

### — La guerra Lelantina

En páginas anteriores he esbozado el proceso de expansión del sistema de combate hoplítico y en las mismas proponía como motor importante, pero seguramente no único, el proceso de colonización. El caso de la guerra Lelantina permite comprobar de qué manera ha podido irse extendiendo este sistema desde los lugares originarios (donde quiera que hayan estado éstos) a las restantes *poleis*. De este conflicto, que enfrentó a Calcis y Eretria por la posesión de la llanura del Lelanto, que se hallaba entre los territorios de ambas, no nos interesa aquí la política de alianzas que, en palabras de Tucídides (I, 15), afectó a buena parte del mundo griego, sino más bien el pacto que se concluyó entre ambos contendientes sobre el modo de llevar a cabo el combate. Las principales informaciones de que disponemos, que parecen remontar a la misma fuente, son las siguientes:

«Tanto es así que convinieron en usar, en las peleas de unos contra otros, ni armas secretas ni arrojadizas a distancia; consideraban que únicamente la lucha cuerpo a cuerpo, en formación cerrada, podía dirimir verdaderamente las diferencias.» (Polibio, XIII, 3, 4; traducción de M. Balasch.)

«En efecto, estas ciudades casi siempre mantuvieron entre sí puntos de vista semejantes, y no cesaron por completo ni tan siquiera cuando se enfrentaron a causa de (la llanura del) Lelanto, lo que hubiera producido que cada uno hubiese actuado en la guerra a su antojo, sino que, por el contrario, se preocuparon de fijar entre ellos las reglas del combate. Es prueba de ello cierta estela que está en el (santuario) Amarintio, en la que se indica que no se podían emplear armas arrojadizas.» (Estrabón, X, 1, 12; traducción del autor.)

El pacto surge de la existencia de dos concepciones tácticas diferentes: por un lado, la tradicional y aristocrática, empleada por Calcis y, por otro lado, una forma aproximada a la hoplítica, usada por Eretria. La incompatibilidad entre ambos sistemas lleva al establecimiento de normas que permitan el combate; eventualmente, Calcis acaba por adoptar, como muestran los términos del tratado, el sistema hoplítico. Se prohibiría, en opinión de Fernández Nieto (FERNANDEZ NIETO:

1975), el uso de armas arrojadas (dardos, lanzas) y de instrumentos para lanzar otras (arcos, hondas); estaba permitido el uso de caballería como fuerza de ataque y para traslado de tropas y equipo en carros, así como el empleo de espada y pica en lucha cuerpo a cuerpo. La época del conflicto ha suscitado, igualmente, numerosas controversias; es posible, como se ha sugerido (Plutarco, *Sept. Sap. Conv.*, 10), que el *basileus* Anfidamante de Calcis muriese durante el conflicto; igualmente, el «príncipe» enterrado en la necrópolis de la puerta Oeste de Eretria puede haber sido participante y quizá víctima del enfrentamiento. Todo ello y otros argumentos, situarían la Guerra Lelantina entre el final del siglo VIII y el primer cuarto del siglo VII.

No es extraño ver a una ciudad euboica, Eretria, entre las precursoras de este nuevo sistema de lucha: no olvidemos que los euboicos habían estado implicados, de modo muy importante, durante al menos los cincuenta años previos al conflicto, en el proceso colonizador. Ello corroboraría la impresión manifestada anteriormente según la cual las peculiares condiciones del mundo colonial pueden haber favorecido la adopción, incluso en la Grecia propia, del nuevo sistema. Pero, al mismo tiempo, el ejemplo de la guerra Lelantina muestra cómo el sistema hoplítico va siendo aceptado, en la mayor parte de los casos, como necesidad ineludible en el mismo momento en que otras *poleis* ya lo han adoptado. Sería un claro ejemplo de «difusión» de una nueva táctica bélica; el que Eretria disponga de un ejército (pre-)hoplítico y su vecina Calcis, tanto o más involucrada en el proceso colonizador, no lo tenga, sería la prueba de ello. La aristocracia calcídica se resistiría a introducir en el cuerpo combatiente a aquellos ciudadanos capacitados para el mismo, mientras que en Eretria, aunque ciertamente no sabemos muy bien por qué, sus *aristoi* habrían empezado a combatir junto con «hombres del *demos*». Para mantener su capacidad ofensiva, Calcis se ve obligada a incorporar la nueva táctica o, al menos, algunos de sus elementos más característicos. El tránsito al ejército hoplítico es, desde ese momento, inevitable. Es, pues, la fuerza de las circunstancias la que en muchos casos determina el paso al sistema hoplítico, sin que de ahí se deriven las pertinentes contrapartidas. Como adelantábamos anteriormente, la reacción del grupo de los hoplitas no se hará esperar. Nosotros, por nuestra parte, sí aguardaremos antes de acometer dicho tema, puesto que ahora es llegado el momento de abordar la cuestión de la colonización griega (véase 5.3).