

ΤΟ ΜΕΤΕΧΕΙΝ ΤΗΣ ΠΟΛΕΩΣ
*Reflexiones acerca de las condiciones
de pertenencia
ciudadana entre Solón y Pericles*

LAURA SANCHO
(Universidad de Zaragoza)

Aristóteles formuló una definición de ciudadano¹, ajustada al pleno desarrollo de una comunidad política, en términos de participación activa en la misma. La historiografía moderna, en rigor, también aplica el término *polítes* al miembro de una *polis*, cuando goza de los derechos políticos inherentes a la misma. Por eso, aun siendo miembros de la misma *koinonía*, en justicia, no pueden ser llamados ciudadanos ni las mujeres, ni los varones menores de edad. Sin embargo, no debe obviarse que, aun a pesar de la importancia que los elementos de participación política tienen en la génesis de una noción clara de ciudadano, antes de ella existe ya la conciencia de pertenencia a una comunidad que hoy llamaríamos religioso-«familiar», cuya inclusión otorga a sus miembros la coposesión de los mismos derechos civiles.

Unas estructuras de corte «gentilicio» conforman sólidamente las polis primitivas y nos dan cuenta de una realidad innegable: el que en Grecia antigua la pertenencia a la comunidad se ha percibido tradicionalmente como el producto de un origen común². Cualquier intento de hacer inteligibles tanto la evolución del cuerpo cívico de una sociedad —en este caso la ateniense— como de los criterios de admisión a la ciudadanía debe partir de la percepción de ese doble componente del ser ciudadano. En el transcurso que lleva a la aparición de «lo político», al criterio «genético» se añaden paulatinamente

1. Pol. 1275 a 22-23: «El ciudadano sin más por nada se define mejor que por *metéchein kríseos kaí archés*».

2. Con estas palabras no pretendo una vuelta a las teorías gentilicias en su formulación decimonónica que, como ha mostrado D. Roussel, *Tribu et cité*, París, 1976, no tienen base en la documentación existente, sino afirmar que, en todo caso, la existencia de filas y fraternidades no responde a una organización superestructural y totalmente artificial. En ese sentido, cf. M. Pierat, «Modèles de répartition des citoyens dans les cités ioniennes», *REA*, 87, 1985, 169-188 (con unas observaciones de P. Lévêque, pp. 188-200).

elementos de un criterio político y surgen los primeros intentos de definición de la comunidad de *polítai* como miembros de pleno derecho, transformándose los contenidos de términos, originados en un campo, con matices procedentes del otro³.

En el presente estudio se formulan varias cuestiones relativas a los criterios primitivos de pertenencia a la polis ateniense. Dado el período de que se trata, será preciso afrontar problemas específicos: el primero, como es lógico tratándose de la época arcaica, es la dificultad de las fuentes. La documentación resulta desigual: si, por un lado, es inexistente para ciertos períodos, por otro, las épocas que se han transmitido como doradas, cuentan con un tratamiento documental que puede convertirlas en indicador de toda una etapa —es el caso de la figura y obra de Solón, que, por eso mismo, son símbolo para todo el siglo VI—. Pero no es tanto la escasez como la validez de la transmisión textual y terminológica lo que puede preocuparnos, ya que, sistematizadas y recogidas por autores nunca anteriores a fines del siglo V (atidógrafos, oradores y filósofos), las noticias que aquí se debatirán pueden haber sido trasladadas a un lenguaje más propio de la época clásica que de fases pretéritas.

El segundo problema es más bien un inconveniente metodológico, producto de la crítica contemporánea, ciertamente ya abonado por algunas reconstrucciones antiguas. Se trata de la tendencia a interpretar el proceso a la luz del resultado final, la ley de ciudadanía de Pericles y el cierre definitivo del acceso de extraños al cuerpo cívico. En ese sentido la polis primitiva aparece como un estado liberal y generoso, y la ciudad democrática como la fiel guardiana del sentimiento de autoctonía. Evitar como presupuesto de partida la noción de linealidad evolutiva es la condición que ha de permitir esa valoración conjunta de lo institucional y lo ideológico.

Las páginas que siguen se ocuparán, fundamentalmente, de tres momentos ampliamente discutidos por la historiografía moderna; en suma: 1) de la normativa soloniana sobre «ciudadanía» y de su legislación matrimonial y familiar; 2) de los motivos que impulsaron la reorganización de Clístenes y de las consecuencias de la misma, y 3) del significado que en 451/50 tiene la ley de ciudadanía de Pericles. No obstante, las referencias a momentos anteriores, posteriores o intermedios resultarán ineludibles, puesto que no se pretende tanto un estudio jurídico del tema matrimonio y ciudadanía como captar la significación de tales hitos para el desarrollo político.

3. Así *astós* o *polítēs* no se distinguen claramente en la épica, pero parecen remitir a significados locales y a un origen común; en época clásica el término *astós* señala la pertenencia a una comunidad de sangre, el de *polítēs* hace referencia exclusivamente a la posesión del derecho de ciudad. Cf. S. Lauffer, «Πολίτης», *Untersuchungen ausgewählter altgriechischer sozialer Typenbegriffe*, 3, 1981, E. Ch. Welskopf, ed, 376-384; P. Musiolek «Ἄστυ als Bezeichnung der Stadt», *id.*, 368-375; E. Levy, «Ἄστος et politès d'Homère à Hérodote», *Ktema*, 10, 1985, 53-66.

SOLON

En la comedia aristofánica de la *Aves*, representada en el 414, Heracles aparecía en una ridícula situación entre Posidón y Pistetero; este último le hacía ver, finalmente, que no debía seguir las indicaciones de su tío, el dios del mar, puesto que él, Heracles, como *nóthos*, en modo alguno tendría derecho a la herencia de su padre Zeus, «*paídon ónton gnésioi*». Y se nos apostilla que según una ley de Solón al «bastardo» no le corresponde la *agchisteía* (vv. 1645-1670, esp. 1660-5; cf. F. 50a R.). Lo más destacable del texto es que Heracles es bastardo por haber nacido de una madre que es extranjera en el Olimpo y no, por haber nacido fuera de matrimonio legítimo.

Así pues, está fuera de duda que a fines del siglo V a. C. el término *nóthos* designaba tanto al hijo de madre extranjera⁴ —y, como comprueba su utilización en una comedia, éste era un valor generalmente aceptado— como al ateniense hijo de una mujer no entregada por *eggúe*. Lo que este texto no puede aclarar es, si en la época en que Solón legisló, la noción de *metróxenos* se hallaba ya incluida en la de bastardo, aunque puede deducirse con casi total certeza que no era así, debido a que varios personajes bien conocidos entre los dirigentes de época clásica (Clístenes, Temístocles, Cimón) pertenecían a aquella categoría, y ello no les había impedido el ejercicio de cargos públicos y la herencia de una filiación clara.

Por lo que respecta a la *agchisteía*, una ley conservada en el *corpus* demosténico (43, 51 = F. 50b R.; cf. Is. 6, 47) y atribuida a Solón encierra al grupo con derechos naturales a la herencia del difunto en un círculo que abarca hasta el grado de hijo del primo (siempre con preeminencia en la rama masculina). Curiosamente finaliza el orador en términos semejantes a los que Pistetero emplea al dirigirse a Heracles: «Ni para el bastardo ni para la bastarda haya *agchisteía* ni en los bienes religiosos ni en los profanos, desde el arcontado de Euclides». Así pues, si, como es probable, los derechos que otorga la *agchisteía* no se aplicaron a un grado de parentesco mayor ni menor en la época anterior al 403, parece claro que ya Solón había dejado en un lugar secundario al bastardo respecto al hijo legítimo y que, al menos con la reposición de la ley de ciudadanía de Pericles a finales del siglo V, estaban excluidos total y definitivamente. No obstante, resulta mucho más complicado dilucidar si esa medida afectó también a la posibilidad de que un ateniense adoptase a un hijo bastardo o de que lo introdujese en una fratría⁵. El texto de las *Aves* deja opción a pensar que, en las líneas 1661-1665, se transmiten

4. Cf., Poll., III, 21 «... es legítimo el nacido de una mujer *astés kal gametés* —éste también se denomina *ithagenés*— y bastardo, el que nacido de una extranjera (o) de una *pallaktidos*, por algunos es llamado *metróxenos*...».

5. Sobre la instauración del derecho a testar como modo de adopción, cf. L. Gernet, «La création du testament», *REG*, 33, 1920, 123-168. También: E. Ruschenbuch, «ΔΙΑΤΙΘΕΣΘΑΙ ΤΑ ΕΑΥΤΟΥ. Ein Beitrag zum sogenannten Testamentsgesetz des Solon», *ZSS*, 1962, 79, 307-311. En el siglo IV sólo se podía adoptar al hijo de una *asté* y *eggueté*: Cf. Is. 7, 16.

seguidas dos leyes diferentes y de momentos distintos, la segunda más restrictiva que la primera y que excluía totalmente a los *nóthoi* de los derechos que otorgaba la pertenencia a la *agchisteía*: «si no hubiese hijos legítimos, que los parientes colaterales más próximos se repartan la herencia». Probablemente desde ese momento un padre no podría tampoco adoptar a su hijo natural porque tendría que testimoniar ante la fratría que el adoptado no era nacido de una *asté eggueté*.

Con razón, la doctrina contemporánea es acorde en resumir la definición de ciudadanía anterior a Clístenes como la que se reconoce a cualquier ateniense que pertenezca a una fratría⁶. Efectivamente el aserto es correcto siempre y cuando se entienda como «ciudadanía» a principios del siglo VI la pertenencia a una comunidad religiosa y de derecho que, en resumidas cuentas, asegura a sus miembros la identidad con el grupo, la no exclusión de los ritos religiosos y la posibilidad de encontrar una sentencia ante tribunales competentes. En ese sentido cuesta reconocer que Solón haya definitivamente excluido a los bastardos de las fratrías.

Ahora bien, si, como parece comprobado, los hijos naturales ya en adelante tuvieron dificultades para heredar los bienes paternos en igualdad de condiciones que sus hermanos *gnesíoi* y, por lo tanto, no podrían recibir tierras en herencia, la consecuencia a medio plazo puede haber sido doble: 1) que en el caso de existencia de bastardos junto a hijos legítimos, los primeros pasasen a formar parte de la última escala social, sobre todo si el padre no contaba con una posición acomodada y podía subrepticamente hacerles llegar parte de sus bienes muebles, más fácilmente camuflables; 2) y/o que con la ley de Solón se reforzase la tendencia a la monogamia y a la célula unifamiliar mínima como, por lo demás, había de ser habitual entre las clases medias y bajas ya en las épocas precedentes.

En ese sentido, conocemos cuál era la preocupación de Solón en relación con el *oikos* a través de la formulación de diversas medidas sobre las herencias y la adopción y, lo que ahora interesa, probablemente otra sobre la *eggúe*⁷. La normativa sobre el matrimonio que se contrata por *eggúe*, y las

6. Por ejemplo, C. Patterson, *Pericles' citizenship Law of 451-50 B. C.*, New Hampshire, 1978 (= Arno Press, 1981), pp. 9-10.

7. Sobre el *oikos* y Solón en general, P. Spahn, «Oikos und Polis. Beobachtungen zum Prozess der Polisbildung bei Hesiod, Solon und Aischylos», *HZ*, 231, 1980, pp. 545-552; D. Asheri, «Laws of Inheritance, Distribution of Land and political Constitutions in Ancient Greece», *Historia*, 12, 1963, pp. 7-20. Para el testamento solónico, especialmente el artículo de Gernet, «La création...». Para el contrato de *eggúe* (o *eggúesis*) L. Beauchet, *Histoire du droit privé de la république athénienne*, París, 1897 (= Nueva York, 1976) I, pp. 120-153; L. Gernet, «Observations sur le mariage en Grèce», *AION (archeol.)*, 5, 1983 (texto correspondiente a una conferencia pronunciada por el autor en 1953, *vid.* R. di Donato, p. 123), pp. 199-201; H. J. Wolff, «Marriage Law and Family Organization in ancient Athens», *Traditio*, 2, 1944, 43-95; *id.*, «Die Grundlagen des griechischen Eherechts», *RHD* 20, 1952, p. 23; E. Cantarella, «La ἐγγύη prima e dopo la legislazione di Solone nel diritto matrimoniale attico» *RIL*, 98, 1964, 121-161, esp. 150-160; J. P.

consecuencias de la misma, es concorde con lo que venimos discutiendo. Según el texto que recoge Demóstenes (46, 18; F. 48b R.; cf. Dem. 44, 49) la mujer «que hubieren prometido *epí dikáiois* para que fuera damar el padre, o..., los hijos de ésta sean legítimos». Aunque en la época clásica, y sobre todo en la oratoria del siglo IV, queda manifiesto que la esposa y madre legítima es la *guné asté gameté kai eggueté*, es cierto que la práctica ateniense —o griega en general— no conoce una fórmula legal sancionadora o creadora del matrimonio⁸. La *eggúe* probablemente suple, desde Solón y en Atenas, al papel que tiene la entrega de *éedna* en los siglos oscuros. Sabemos que la *eggúe* se contrata incluso en la infancia de la futura esposa y que no crea por sí sola el matrimonio (*sunoikeín*); sin embargo, como dice la ley soloniana, sólo de esa mujer nacen *gnesíoi*, hijos legítimos quienes, en consonancia con la privación de *agchisteía* a los ilegítimos que antes se discutió, son además los plenamente capacitados para heredar a su padre. Es probable que, así como en el siglo IV tenemos bien atestiguado que el padre al introducir a su hijo en la fratría había de jurar que éste había nacido de una *asté* y casada *eggueté* (Dem., 57, 54; Is., 7, 16; 8, 19), después de Solón se introdujese la obligación de jurar que el hijo había nacido de una *guné eggueté*, o de una *pallaké*⁹ y, por tanto, con derechos inferiores a la herencia. Por ello Heródoto en la narración que recoge del matrimonio de Agarista y Megacles subraya que se realizó según la costumbre ateniense¹⁰.

La diferencia entre el llamado matrimonio homérico¹¹ y el que se instaura en Atenas con la norma soloniana consiste probablemente en que a través de ese compromiso, es el padre de la joven quien tiene la posibilidad de asegurar a su hija un estatus social determinado; por ello, en el momento de la entrega (*ekdidónai*) la *proix* tiende a sustituir, en una dirección inversa, a los *éedna*

Vernant, «El matrimonio», *Mito y sociedad en la Grecia antigua*, Madrid, 1982 (del francés, 1975), 46-68; E. J. Bickerman, «La conception du mariage à Athènes», *BIDR*, 78, 1975, pp. 9-15; Cl. Leduc, «Réflexions sur le système matrimonial athénien à l'époque de la cité-état (VIe-IVe s. av. J. C.)», *La dot, la valeur des femmes*, Tolosa, 1982, pp. 13-14.

8. Cf. Arist., *Pol.*, 1253b 9-10: en griego no existe un vocablo para designar el matrimonio. La doctrina moderna admite que el matrimonio es un estado que perdura cuanto dure la cohabitación (*sunoikeín*).

9. Cf. P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, París, 1968-80, s.v. *παλλακή*.

10. VI 130: «... a Megacles hijo de Alcmeón *eggúo* mi hija Agarista según las leyes atenienses».

11. Quizá no debería hablarse de un tipo de matrimonio en Homero, sino de diversas prácticas matrimoniales. M. Finley, «Marriage, Sale and Gift in the homeric World», *Economy and Society in Ancient Greece*, Londres 1981, 231-245, opina que *éedna* son los dones del matrimonio, procedan del marido o del padre de la novia, pero no un precio. Cf. J. P. Vernant, *El matrimonio*; pp. 53-56 y, recientemente, B. Wagner-Hasel, «Geschlecht und Gabe: Zum Brautgütersystem bei Homer», *ZSS*, 105, 1988, 32-73. En «Matrimonios de tiranos» —*Antropología de la Grecia Antigua*, Madrid 1984, 299-312—, L. Gernet recogía la evidencia de perpetuación de prácticas matrimoniales primitivas entre los tiranos.

(sean o no esos bienes «el-precio-de-la-novia») y reforzando, en el padre de la futura esposa, el derecho a disponer de ella en cualquier momento. Mientras «el» denominado matrimonio homérico sólo es conocido para la nobleza y se trata de «una» forma de matrimonio que permite al jefe del oikos tener más de una esposa y distribuir las *timai* y riquezas entre sus hijos —sean *gnesioi* o *nóthoi*— a voluntad; la *eggúe* iguala a todos los miembros de una comunidad en los mínimos presupuestos, los *oíkoí*, de que ésta debe partir para empezar a funcionar como tal.

Dos puntos interesa aquí destacar: primero, y en relación con la instauración de la *eggúe*, la utilización que hace la ley de Solón del término *dámar* y, segundo, la eventual identidad en fecha tan temprana de los *gnesioi* como los miembros de pleno derecho político de la *polis*. Veamos cómo ambos temas guardan gran relación.

Una ley transmitida como originada en la legislación de Dracón juxtapone, entre las mujeres que dependen de un mismo *kúrios*, a la *dámar* y a la *pallaké*¹². Dado que ambos términos son de apariencia arcaica¹³ y que, probablemente, denotan la diferencia entre la mujer intercambiada por *édna* o entregada con dote y la que convive con el marido sin que nadie responda de ella (¿concubina?), se ha tenido habitualmente el texto en Dem., 23, 32, como efectivamente procedente del código de Dracón. La verdadera dificultad para sopesar la credibilidad del enunciado en su conjunto, a mi modo de ver, se inicia en la oración de relativo que sigue a *pallaké* en el texto: «o a la concubina que ha tomado para tener hijos libres» Porque, si se puede hablar de estatus en tal fecha, ¿qué estatus es el de *eleútheros* a fines del siglo VII a. C.?

Como han visto en la última época algunos estudiosos, la diferencia entre libres y esclavos y, todavía más, la utilización del substantivo *eleútheros*, son fenómenos algo tardíos¹⁴ y, concretamente en Atenas, probablemente producto de las medidas de Solón¹⁵, aunque a veces producto indirecto. Solón dice haber liberado a la tierra negra que era esclava, e incluso haber liberado a los que sufrían esclavitud (F. 24 D.). La *seisáchtheia* había convertido probablemente a muchos dependientes en elementos reales del

12. Dem. 23, 53: «... si alguien matare involuntariamente en el curso de los juegos o abatiendo en el camino o en la guerra por desprecio, o en flagrante delito con su *dámar*, o su madre o su hermana o su hija o «ἐπὶ παλλακῆ ἢν ἂν ἐπ' ἐλευθέρους παισὶν ἔχη...».

13. Παλλακίς en *Il.*, IX 449 y ss; *Od.*, XIV 185-359. La esposa en Homero suele ser ὀλόχος; *dámar* no se usa en época clásica, pero se conserva en contextos jurídicos. Según Gernet, «Observations sur le mariage...», p. 200, tal vocablo caracteriza la unión como típicamente noble.

14. Cf., por ejemplo: W. Beringer, «Servile status in the Sources for the early Greek History», *Historia*, 31, 1982, 13-32; G. Wickert-Micknat, «Unfreiheit in der frügrüchischen Gesellschaft: Schwierigkeiten bei der Beschreibung des Phänomens», *Historia*, 35, 1986, 129-146.

15. Cf. M. M. Mactoux, «Lois de Solon sur les esclaves et la formation d'une société esclavagiste», *Forms of Control and Subordination in Antiquity*, Leiden, 1988, 331-354.

demo¹⁶, pero es bastante improbable que los que así ganaron libertad respecto a lo aristócratas se hayan autodenominado «libres», lo que sí parece representar una terminología soloniana es el uso de *astói* (F. 3, 6 D.) para aludir a los miembros de la polis. Guarda todavía dificultad el aclarar cómo, ya en el código de Dracón, los hijos de un tipo específico de mujer serían calificados de hijos libres.

Mientras es correcto afirmar que en la época clásica el *polítes* y el *eleútheros* son la misma cosa, que ambos términos son intercambiables, resulta problemático admitir para finales del siglo VII tal formulación que comprobaría que antes de Solón los hijos de una concubina eran «ciudadanos»¹⁷. Probablemente la ley de Dracón, si admitimos la antigüedad del texto transmitido, se referiría a una *pallaké* no de origen servil, sino a una ateniense libre, y no haría diferencia entre los *gnesíoi* —que no se mencionan— y los que simplemente serían ciudadanos *nóthoi*. En la época de Dracón los atenienses hijos de atenienses eran miembros de la comunidad en la medida en que participaban de las fraternías y eso dependía exclusivamente de los frateres y del padre del sujeto en cuestión. Con todo, la aparición del giro *eleútheros paidés* hace dudar¹⁸ de que la formulación original sea la citada debido a la extrañeza que produce encontrar tan tempranamente la utilización del adjetivo «libre» aplicado a la tipología sociopolítica. Por ello cabe la posibilidad de que esta última parte del artículo legal sea una adición hecha en fecha posterior (*infra*) para conseguir hacer más inteligible la norma, puesto que en época clásica la concubina, a raíz de la generalización de la *eggúe*, estaba excluida del oikos o núcleo familiar, su existencia entre mujeres libres era más infrecuente —aunque no imposible (*cf.* Is., 3, 39)— y los hijos no eran *polítai*.

Así pues, para la fase anterior a Solón no existe evidencia que demuestre que sólo los que tenían un origen legítimo eran miembros íntegros de la comunidad. ¿Constituye la norma soloniana sobre la *eggúe* la prueba de que Solón hizo ya esa diferencia? Como se ha indicado anteriormente ésta puede haber sido una consecuencia indirecta del modelo implantado por el código de Solón, que fue marginando formas matrimoniales arcaicas y contribuyó no

16. Sobre las transformaciones que en el *demo* produce la *seisáchtheia*, *cf.* recientemente E. Meiksins Wood, *Peasant-citizen and Slave. The Foundations of athenian Democracy*, Londres, Nueva York, 1988, especialmente pp. 81 y ss., donde señala que la característica distintiva de la democracia ateniense no era el grado en que se basaba en el trabajo esclavo, sino el grado en que excluye la dependencia de la esfera de la producción. Podría decirse, según la autora, que la democracia implanta sus raíces en la liberación del campesinado.

17. Véase la utilización temprana del término *eleútheros* en E. Ch. Welskopf, ed., *Soziale Typenbegriffe... I*, s.v. *ἐλευθερος*, col 791-ss., y la valoración en K. Raaflaub, *Die Entdeckung der Freiheit. Zur historischen Semantik und Gesellschaftsgeschichte eines politischen Grundbegriffs der Griechen*, Munich, 1985, pp. 29-70.

18. H. J. Wolff, «Marriage, Law and Family...», p. 73, opina que Dracón necesitó especificar «la que mantiene para tener hijos libres» a causa de la existencia de concubinas libres y no libres.

sólo a la exclusión de los bastardos, de manera natural y espontánea, de la *agchisteía*, sino también a su marginación en las fraternías, las cuales, a través del juramento hecho por el padre al introducir a los hijos, guardarían constancia del origen del joven.

Pero mientras la progresiva exclusión que van a ir sufriendo los que no pertenezcan a la *agchisteía* por ilegitimidad afecta de partida a la estructura familiar privada y sólo secundariamente tiene consecuencias en la polis, otras medidas que se atribuyen a Solón se originan en un intento del legislador de dar salida a cuestiones meramente políticas y que tienen relación con el tema de integración en la comunidad que aquí tratamos. Una es conocida como la ley sobre la *atimía* y en su enunciado («Sobre los *átimoi*: aquéllos que eran *átimoi* antes del arcontado de Solón, sean *epítimoi*, excepto... Plut. *Sol.*, 19, 4; F. 37 a-c R.) se oponen los conceptos de *átimoi* y *epítimoi* y no pueden ser entendidos más que si se aplican a individuos de origen ateniense. Es doctrina comúnmente admitida que la *atimía* en la época arcaica era más severa que en los siglos V y IV y que, por tanto, comportaba la exclusión total de la comunidad y no sólo la pérdida de ciertos derechos políticos¹⁹, pero lo que no debe en modo alguno afirmarse es que la diferencia entre *átimoi* y *epítimoi* sea anterior a la que separa a atenienses de extranjeros²⁰. La épica conoce ya un código de conducta para tratar a los extranjeros²¹ y, de igual modo, tiene tipologizada la figura del *metanástes*; un extranjero, sin dejar de serlo, si se convierte en huésped no es ya un *átimos*. No obstante, la diferencia entre los que están fuera de la ley y los que han vuelto a ser integrados en la comunidad natural a la que pertenecen, es una diferencia que lógicamente se genera inicialmente entre el grupo de descendencia interno y no se produce para ser aplicada a refugiados e inmigrantes quienes, en fases primitivas, eran una minoría. En todo caso la medida soloniana ha de entenderse como la reconciliación que sigue a la *stásis* y que devolvería a los afectados su dignidad de atenienses-*astoi* en todos los aspectos (fraternías, protección legal) y que, tras la publicación de la nueva «constitución», como mínimo los haría

19. Cf. G. Busolt, *Griechische Staatskunde*, Munich, 1963 (= 1920), I, pp. 230-231; A. Biscardi, *Diritto greco antico*, Varese, 1982, pp. 86-88.

20. R. Sealey, «How Citizenship and the City began in Athens», *AJAH*, 8, 1983, pp. 114-116; esp. en p. 116: «From the considerations presented above it follows that Athenian law learned to distinguish between *epitimoí* and *atimoi* long before it learned to distinguish between citizens and aliens.... It also follows that Athenian law had not yet formulated the classical distinction between citizens and aliens at the time when Solon drew up his code. For the distinction assumed in the Solonian law on immigration was the earlier one between protected persons and outlaws».

21. Aparte de un elevado número de referencias al hospedaje (*xeinía*), al huésped-extranjero, o al suplicante-extranjero. (II. VI 215-ss.; XI 779; *Od.*, IV 24-ss.; XIV 55-ss.; XVI 60-ss.; XXI 16 ss.; XXIV 281-ss.), véase la significativa expresión «... *atímeton metanásten*», en II. XVI 59. Cf. S. Takabatake, «Foreigners in Archaic Greece» (en japonés), *JCS*, 32, 1984, resumen en inglés: pp. 154-155: el término *xeínos* es ambivalente, pues significa extranjero y huésped; *metanástes* es el extranjero que no puede ser *xeínos* durante mucho tiempo.

miembros de la asamblea política de reciente creación²². No me extenderé más discutiendo el alcance de la norma que recoge la *Athenaion Politeia* aristotélica (8, 5) según la cual Solón penalizaba la neutralidad ante la guerra civil con la *atimía*, puesto que en su formulación, como por lo demás argumentaba Sealey²³ con razón, se hace sospechosa de inautenticidad y por esa razón es imposible captar los términos reales de su emisión, si es que ésta tuvo lugar alguna vez. Por otra parte, el razonamiento ya expresado, que los «ciudadanos» no se agotan en los «*epítimoi*», sigue siendo válido para un período en que la «ciudadanía» no es todavía *tó metéchein tés póleos*, sino ser un *astós*.

Queda, por fin, una medida que la crítica moderna acostumbra a recordar como la «ley de ciudadanía de Solón», al verter literalmente el «*ho tón demopoiéton nómos*» de Plutarco (*Sol.* 24, 4; F. 75 R.), denominación que, sin embargo, resulta un tanto anacrónica. Pagliara²⁴ ha señalado, acertadamente, que los comentarios que el escritor tebano hace al enunciado legal²⁵ reflejan un conflicto entre una exégesis clásica democrática y otra oligárquica, o una prosoloniana y otra contraria al legislador (cf. *Ath. Pol.*, 6, 2-3 y 9, 2). Los términos, de nuevo, son anacrónicos («*πολίται γενέσθαι*», «*Ἀθήναζε μετοικιζόμενοι*») aunque no es inverosímil el fondo de la cuestión que, desde luego, no responde a ninguna situación posterior. Sealey²⁶ ha sugerido que la diferencia entre la costumbre que se revela en los poemas homéricos y la situación que establece la cláusula sobre inmigración reside en la sustitución del aristócrata por el Estado a la hora de recibir al nuevo miembro de la comunidad.

Dos cuestiones deben plantearse, si se admite la historicidad de fondo de la norma citada. Primero, si se trata de una ley restrictiva: es decir, evitar una emigración no selectiva; o si se origina en la voluntad de atraer más población de determinadas características: emigrados políticos y artesanos, siempre con toda la familia y voluntad de establecerse definitivamente. Segundo —y muy

22. Hignett, *A History of the Athenian Constitution to the End of the fifth Century B.C.*, Oxford 1970 (5), 117-123, opina que los thetes estarían excluidos de la asamblea; P. J. Rhodes, *A Commentary on the Aristotelian Athenaion Politeia*, Oxford, 1985 (2), pp. 140-141, piensa que todos tendrían derecho a acudir y «to attend as "brute votes" rather than active members».

23. «How Citizenship...», pp. 100-105, ha fundamentado la argumentación en la expresión «*mé thétai tá hópla*», puesto que, de tomarla textualmente, habría que admitir que en la época de Solón nadie iba a la asamblea con armas; y, de ser metafórica, habría que rechazarla porque en una cláusula legal no tienen cabida figuras que oscurecen el significado.

24. «Il NOMOS TΩN ΔΗΜΟΠΟΙΗΤΩΝ di Solone», *Ann. Univ. di Lecce* 2, 1964-5, pp. 10-11.

25. «... no permite acordar el derecho de ciudadanía más que a los expatriados a perpetuidad de su país o a los que vienen a Atenas con toda su familia con la intención de ejercer un oficio. Se dice que tomó esta medida no tanto con la intención de rechazar a los otros como de atraer a estos emigrantes hacia Atenas, asegurándoles el derecho de ciudadanía (*tó methéchein in tés politeias*) y porque creía a la vez poderse fiar de los que habían sido expulsados de su ciudad o la habían abandonado por decisión propia».

26. «How Citizenship...» pp. 113-114.

en relación con el primer problema— el alcance, las consecuencias cuantitativas que pudo tener la promulgación del decreto y, en ese sentido, los efectos sobre sucesos históricos posteriores —en la introducción en la «ciudadanía» de elementos extraños— o sobre el desarrollo de la noción de *metoikía*.

Quizá jamás pueda darse una respuesta decisiva a ninguno de los dos extremos; si bien, por lo que respecta a la cuestión inicial, pienso que dadas las características generales de la labor de Solón²⁷ es impensable una ley que abriese la ciudad y liberalizase la forma de entrar en una comunidad de *astoi* que, a través de la *seisáchtheia* y de la regularización de las funciones políticas, había sido grandemente revalorizada. Witehead²⁸ trae a colación, en este sentido, la prohibición hecha por Solón a los inmigrados (Dem., 57, 30; F., 117 R.) de comerciar en el ágora, para subrayar que los «otros», a través de la ley de ciudadanía, serían desincentivados o excluidos más estrictamente. Por lo tanto, las consecuencias numéricas en la práctica se limitarían en cierto modo; aunque no es esto lo más importante sino que, de admitir lo esencial del contenido de la norma, los establecidos eran plenamente integrados en la comunidad.

La opinión más común es que los «*τῶ γένοι μὴ καθαροί*» de la *Athenaíon Politeía* (13, 5) tienen que ver con los atraídos por las medidas de Solón. Rhodes²⁹ cree no sólo que se trate de ellos y sus descendientes, sino que incluso los últimos podrían ser producto de matrimonios mixtos. Sin embargo, sabemos que los hijos, al menos los de madre extranjera, no estaban excluidos de la ciudadanía taxativamente antes de Pericles; y el mismo autor reconoce que la proporción numérica de los inmigrados a mediados del siglo VI no podía ser muy grande. Tal identificación delata un error metodológico que deriva de aplicar las nociones y el funcionamiento del estado clásico al arcaísmo. Así pues, con su ley Solón habrá excluido a muchos, pero también integrado al completo al resto. Y estos últimos no pueden ser llamados «de origen impuro» dos generaciones más tarde.

El hecho de que la ciudad creciese gracias a la acogida dada a inmigrados es también mencionado por Tucídides³⁰ —aunque el autor lo sitúe en el período posterior a la «Guerra de Troya»—, lo que indica —si no prueba— que

27. Aun despojada la tradición de los añadidos del siglo IV, la figura de Solón es indiscutible en el desarrollo de la noción de estado y la conciencia de ciudadano., cf. K. Raaflaub, *Die Entdeckung...*, pp. 62-64; P. Oliva, *Solon, Legende und Wirklichkeit*, Constanza, 1988, pp. 47-58.

28. *The Ideology of the Athenian Metic*, Cambridge, p. 142.

29. *A Commentary...*, p. 188.

30. I, 2, 6: «El caso es que desde épocas remotísimas el Atica, por la pobreza de su tierra, fue habitada siempre por los mismos hombres, sin ser afectada por perturbaciones. Ejemplo no nimio del razonamiento es el de que las demás poblaciones no aumentarían en la misma medida por causa de las migraciones, ya que tras ser expulsados de las otras comarcas de Grecia a causa de la guerra o de la revolución, los que tenían mayores posibilidades se refugiaban en Atenas por considerarla segura y, al convertirse en ciudadanos, desde muy antiguo engrandecieron aún más la ciudad por el número de sus habitantes...» (trad. de F. Romero, Madrid, 1988).

a la mentalidad o a la memoria histórica en el siglo V, muy a pesar de la «historia oficial» sobre la autoctonía, le resultaba éste un dato ineludible. Por ello no debe desecharse el contenido expuesto para la ley de inmigración, pero es preciso calcular sus efectos con cautela; es de suponer que el número de los acogidos a esta promulgación no haya sido nunca elevado —entre otras cosas porque en sí la medida es restrictiva— y, casi siempre, población de tipo urbano. Si esto era así, lo más seguro es que hayan sido rápidamente asimilados por las arcaicas estructuras políticas y pseudo-familiares; dicho de otro modo, no es probable que se hayan convertido en «metecos», ni hayan constituido un grupo aparte integrado por «impuros» y bastardos.

En resumidas cuentas, con Solón únicamente se dan las bases para la sociedad de la democracia clásica y, fundamentalmente, a través de medidas que regularizaban la célula básica familiar. La meta era evitar los comportamientos tradicionales de una aristocracia obsoleta; de ahí la «liberación de la carga» y la regularización del funcionamiento político y judicial. Pero, si su legislación separó definitivamente a los libres, y miembros de la comunidad, de los esclavos, ello todavía no implicó la definitiva definición de los *polítai* a través del doble aspecto político y de descendencia.

CLISTENES

No es necesario replantear en extenso ahora las líneas de evolución histórica que siguieron al período soloniano. Está claro que la nobleza continuó dominando la vida política y que las «facciones» enfrentadas antes de la definitiva instauración de la tiranía estaban formadas por nobles en su inmensa mayoría, mientras la mayor parte del pueblo llano permanecía en un pasivo segundo plano³¹. Como en otras muchas comunidades griegas, el afianzamiento de un poder unipersonal —en Atenas en la persona de Pisístrato y luego de Hipias— tuvo un resultado inesperado en el horizonte de las luchas tradicionales entre grupos capitaneados por «dinastas» de algunas de las familias más poderosas. Actualmente se reconoce en el período tiránico el desarrollo de una mayor conciencia nacional y, sobre todo, el reforzamiento de la noción de Estado³². Partiendo de esos presupuestos se analizarán a continuación algunos puntos en la organización clistélica.

Aunque aquí no interesan directamente las circunstancias del enfrentamiento entre Iságoras y Clístenes, y la participación de Esparta en los conflictos internos de Atenas, sí incumbe a nuestra cuestión la escueta descripción que hacen las fuentes del modo en que Clístenes logró, pienso que

31. Entre la inmensa bibliografía, remito exclusivamente a una obra reciente, donde puede verse el estado de la cuestión, E. Stein-Hölkeskamp, *Adelskultur und Polis-Gesellschafts*, Stuttgart, 1989, pp. 137-153.

32. *Id. ibíd*; K. W. Welwei, *Die griechische Polis*, Stuttgart, 1983, pp. 164-168; M. Stahl, *Aristokraten und Tyrannen im archaischen Athen*, Stuttgart, 1987, pp. 138-189.

durante el ejercicio del arcontado de Iságoras, ganarle a éste la mano. Heródoto (V 66, 2) habla de que «τὸν δῆμον προσεταιρίζεται» o de que puso al demo «ἐνωτοῦ μοῖραν (V 69); la *Athenaion Politeia*, incurriendo en una anacronía, quizá por parafrasear términos herodoteos, dice que Clístenes, «ἠπτόμενος δὲ ταῖς ἐταιρείας,» se atrajo al demo dando «τῷ πλήθει τὴν πολιτείαν» (20, 1); y que una vez confiado, el demo lo colocó en la dirección del *pléthos* (τοῦ πλήθους προεσθηκῶς; 21, 1). Lo más verosímil es que Clístenes lograra implantar su reforma no después de una «revolución» y deposición del arconte en cargo, sino contando con los mecanismos que se habían originado en las medidas de Solón y que Pisístrato no suprimió. El demo o la «masa» no puede ser, pues, otra cosa que la asamblea a la que tendrían acceso los atenienses de las cuatro *téle*, y por tanto, también los *thétes*. Mayoritariamente sus propuestas serían seguidas por las dos últimas clases y después del establecimiento de los *démoi* y el nuevo consejo de los 500, *zeugitas* y *thétes* adquirirían una mayor participación en el gobierno (μετάσχωσι πλείους τῆς πολιτείας; *ibíd.*). Partiendo de esta base, que no creo necesite ser desmentida —es decir, de la existencia de un demo que no sólo se identifica con la población que habita un territorio, sino que además posee un potencial político— es como se va a argumentar acerca de la existencia de elementos impuros y de un *diapsephismós* posterior a la tiranía (*Ath. Pol.* 13, 5), y de la inclusión en el cuerpo cívico de nuevos ciudadanos por Clístenes.

Nuevamente nos enfrentamos a una aporía casi insalvable, pues nuestra fuente exclusivamente es Aristóteles y, en consecuencia, no es siempre sencillo separar el contenido de la información, de los términos y contexto en que se transmite, siendo además ineludible tener que decantarse acerca de la credibilidad de los mismos. En el tercer libro de la *Política*, el estagirita plantea la definición de ciudadano que, como es sabido, para él tiene un contenido político activo. Pero no hay que olvidar que Aristóteles representa sólo un ejemplo del esfuerzo, propio de su época, de reducir a un organigrama claro la realidad politicosocial, fruto de siglos de evolución y que, por tanto, el resultado de su investigación no siempre es perfectamente aplicable a una situación concreta, ni mucho menos a cualquier época pasada. Un síntoma de las dificultades que percibe el filósofo se encuentra en las frases siguientes, cuando después de definir al ciudadano como aquél que participa en *tó metéchein kríseos kaí archés*, señala «... necesariamente el ciudadano es diferente según la constitución; por ello el ciudadano de que se ha hablado se da especialmente en una democracia...» (1275a 23 y b 4-6).

Sin embargo, Clístenes no partió de una democracia en sentido clásico, ni dio a Atenas un sistema democrático³³, aunque la noción tardo-clásica de

33. Según las fuentes, Clístenes instauró una *isonomía*. Acerca del significado de este término —igualdad «ante la ley», o «a través de la ley»; igualdad de reparto o participación política; equiparación entre dos partes (aristocracia y demo) o igualdad entre los aristócratas— y de su relación con *demokratía*, véase: G. Vlastos, «Ἴσονομία πολιτική», *Isonomia. Studien zur*

pátrios politeía enumeraba a Solón y a Clístenes como instauradores de la «democracia de los antepasados»³⁴.

Me referiré en primer lugar, al abordar la crítica de la tradición aristotélica relativa a los movimientos en el cuerpo ciudadano desde la caída de la tiranía hasta la actividad de Clístenes, a la doctrina más generalizada³⁵. Supuestamente la ley de inmigración de Solón habría favorecido de tal manera los asentamientos de no-atenienses en el Atica que, por no estar plenamente asentado su estatus de «ciudadanos», eran considerados «genéticamente no puros». Estos no-atenienses en origen se habrían sumado a la *stásis* (*Ath. Pol.* 13, 5) que organizó Pisístrato para enfrentarse a Licurgo y Megacles y no habrían sufrido durante el gobierno pisistrátida. Pero, una vez expulsado Hipias, se produciría un recuento de los ciudadanos que les afectaría de lleno. Clístenes buscaría el apoyo de aquéllos que habían sufrido los efectos del *diapsephismós* y los uniría a su «hetairía». En consecuencia, la reforma de los *démoi* reincluyó a los previamente excluidos en calidad de *neopolítai* (cf. *Pol.* 1275b 36-37; *Ath. Pol.*, 21, 4). Hasta aquí lo que puede considerarse opinión más extendida. El principal inconveniente para aceptar globalmente esta explicación es que procede de la reunión de fragmentos extraídos de la *Política* y de la *Athenaíon Politeía* y reordenados de forma arbitraria; Aristóteles no dice exactamente esto en ninguna de las dos obras.

El contexto en el que se nombra a los *neopolítai* en la *Política* remite, como arriba se dijo, a un intento de definir la noción de ciudadano y reforzar su teoría de que, a pesar de la «injusticia» que supone la creación de nuevos ciudadanos, éstos lo son si participan en las «magistraturas» en sentido amplio. En el capítulo segundo del mencionado libro tercero, escribe el filósofo: «En la práctica suelen definir como ciudadano al hijo de ambos padres ciudadanos y no de uno sólo, ya sea el padre o la madre. Algunos llevan incluso más lejos la investigación de este aspecto, por ejemplo hasta dos, tres o más antepasados. Pero al dar una definición tan política y estricta, pronto se preguntan algunos cómo será ciudadano aquel tercero o cuarto antepasado... Pero la solución es simple: si participan en el régimen de acuerdo con la definición dicha, eran ciudadanos. Pues es imposible aplicar esa otra de hijo de ciudadano a los primeros habitantes o fundadores. Sin duda plantea mayor dificultad aquello, ὄσοι μετέσχον μεταβολῆς γενομένης πολιτείας, ὅλον Αθήνησιν ἐποίησε Κλεισθένης μετὰ τῶν τυράννων

Gleichheitsvertellung im Griechischen Denken, Berlín 1964, 1-35; K. H. Kinzl, «ΔΗΜΟΚΡΑΤΙΑ», *Gymnasium* 85, 1978, 117-127; M. Ostwald, *Nomos and the Beginnings of Athenian Democracy*, Oxford, 1969, pp. 96-159; P. Leveque-P. Vidal Naquet, *Clisthène l'athénien. Essai sur la représentation de l'espace et du temps en Grèce de la fin du VIe siècle à la mort de Platon*, París, 1964, pp. 25-32; Chr. Meier, *Die Entdeckung des Politischen bei den Griechen*, Frankfurt del Maine, 1980, pp. 91-129; B. Borecky, «Die politische Isonomie», *Eirene*, 9, 1971, 5-20.

34. Así en Isoc. 7, 16.

35. Un par de ejemplos: C. Hignett, *A History...*, pp. 11-112; 132-133; P. J. Rhodes, *A Commentary...*, pp. 188, 250-151.

ἐκβολήν: πολλοὺς γὰρ ἐφυλέτευσε ξένους καὶ δούλους μετοίκους³⁶. Pero la cuestión para con éstos no es sobre quién es ciudadano; sino sobre si lo es justa o injustamente...»³⁷ (*Pol.* 1275b 21-39).

En el breve inciso que se introduce en un argumento que versa sobre la validez del criterio genético, llevado a sus últimas consecuencias para definir al ciudadano, Aristóteles pone como ejemplo a los que han recibido derechos en una polis después de un cambio de régimen, como en la Atenas de Clístenes quien introdujo en filas «*polloús... xénous kaí douílous metoíkous*». La interpretación de estos últimos términos plantea serios problemas³⁸: podría entenderse como una inclusión de extranjeros y esclavos en calidad de metecos³⁹, o como la naturalización de muchos metecos de orígenes alógeno o servil⁴⁰. Incluso, si se toma la lectura de algunos manuscritos que introducen un *kaí* entre *doúlous* y *metoíkous*, habría de leerse «muchos: extranjeros, esclavos y metecos». El problema en el fondo estriba en si los términos de Aristóteles deben valorarse como correspondientes a realidades de la época de Clístenes o a la misma en que escribe el estagirita. Al parecer la *metoikía* no existe como estatus antes de fines del siglo VI⁴¹, lo que no significa que el término *metáoiikos* no haya sido empleado como término «literalmente descriptivo»⁴² anteriormente. No obstante, no es probable que los vocablos sean clisténicos y que Aristóteles, buen conocedor del estatus de meteco que él mismo compartía en Atenas, haya empleado tal noción en su sentido

36. El pasaje que se da en el texto griego original ha recibido en la historiografía reciente numerosas interpretaciones que afectan no sólo a la traducción, sino también a la crítica de la transmisión textual. Entre estas últimas es de señalar la de J. H. Oliver, «Reforms of Clisthenes», *Historia*, 9, 1960, 503-507, quien sustituye ἐκεῖνο —a su vez una enmendación de los términos de los manuscritos (ἐκεῖνης y ἐκεῖνοι)— por ἐκείνο; que sería el antecedente de la frase «δοσοί...». Supone, además, una laguna antes de οἶον, que sirve al autor para justificar su tesis de que el texto alude a la creación de los metecos. Cf. en contra: D. Kagan, «The Enfranchisement of Aliens by Clisthenes», *Historia*, 12, 1963, 41-46, quien rechazó de lleno tal interpretación: *epfuléteuse* sólo puede significar «hacer miembro de una tribu»; los *neopolítai*, citados en *Ath. Pol.* 21, 4, no son otra cosa que «nuevos ciudadanos». Cf. F. R. Wüst, «Zu Kleisthenes», *Historia*, 13, 1964, 370-374, quien en lo esencial sigue a Oliver.

37. La traducción es la de C. García Gual, *Aristóteles, Política*, Madrid 1989.

38. E. Grace, «Aristotle on the "Enfranchisement of Aliens" by Clisthenes (a Note)», *Klio*, 56, 1974, pp. 361-363, donde expone los interrogantes que pueden presentarse ante el texto.

39. Así, J. H. Oliver, «Reforms...», p. 507; y F. R. Wüst, «Zu Kleisthenes», p. 372.

40. P. J. Bicknell, «Whom did Kleisthenes enfranchise?», *PP*, 25, 1969, p. 35; cf. p. 36: los seguidores de Clístenes no eran sólo ex-thetes, sino también ex-mercenarios de los tiranos.

41. D. Withead, *The Ideology...*, pp. 145-147.

42. Son términos de K. Baba, «On Kerameikos inv. I, 388 (SEG XXII 79). A Note on the Formation of the Athenian-metic-status», *ABSA*, 67, 1972, p. 4; el artículo estudia una de los primeros documentos sobre los metecos; a éste le sigue la evidencia de Píndaro y la tragedia (cf. *Pi. P.* IX 82-83; *A. Pers.* 319); los textos han sido estudiados por D. Withead, *The Ideology...*, pp. 34-38. Cf. Ed. Levy, «Meteques et droits de residence», *L'Etranger dans le monde grec*, Nancy, 1988, p. 47-67, para una posible cronología de los dos significados de «meteco» como «aquél que ha cambiado de residencia» y «el que vive entre», que en la época clásica son indisolubles.

general y etimológico: si optásemos por la solución de tomar como aristotélica la terminología, podríamos considerar que se nos habla de «metecos» (inmigrantes libres no naturalizados) y de libertos, asimilables al estatus clásico de meteco⁴³. Esta solución es coherente por lo que respecta a Aristóteles y su época, pero obviamente no es aplicable textualmente al 508. No puede admitirse, por otra parte, que Aristóteles haya empleado una noción tan específica como la de meteco para referirse a elementos del cuerpo cívico cuya ciudadanía no estaba clara, según sugieren algunos estudiosos⁴⁴; primero porque el autor conoce bien el fenómeno de la dependencia arcaica y el problema de los *archómenoi*⁴⁵, y sería en ese lugar más lógico el empleo de *perioikoi*⁴⁶ o de *thêtes*, por ejemplo; y segundo, porque sabe perfectamente que la *seisáchtheia* de Solón acabó con la dependencia interna en Atenas y que los *thêtes* tenían derechos políticos en la eclesía. En suma, es Aristóteles el que decide llamar a los *neopolítai* de tal forma, para recalcar la posibilidad de que en un momento de reformas se creasen ciudadanos que no eran miembros de la comunidad por descendencia. El que en Atenas, Clístenes introdujese «muchos» resulta vago a la hora de asumir conclusiones numéricas. Pero que estaba convencido de la noticia, es manifiesto a causa de la mención de nuevos ciudadanos en los *démoi* en *Ath. Pol.*, 21, 4.

Es incluso posible que, valiéndose de la costumbre instaurada por Solón y del nuevo mecanismo político que daba mayor poder al *démos*, se produjese una relativamente importante admisión de nuevos ciudadanos que, tendrían además su lugar en los *démoi*. Pero, nada autoriza a identificar íntegramente a los *neopolítai* con los de origen impuro, sancionados en el *diapsephismós* del 510⁴⁷; al menos no parece que esa sea la idea que sostiene Aristóteles (o el discípulo que redactase la *Ath. Pol.*). Si en la *Athenaion Politeía* entiende la implantación del demótico como una argucia para que no fuesen reconocidos los *neopolítai* por el nombre de los padres, esa explicación resulta poco convincente en comunidades tan restringidas como los *démoi*, en las que todos

43. En esa dirección, cf. con G. Luzzi, «I nuovi cittadini di Clistene (*Aristot., Polit.*, 3, 2, 3 (1275b))», *ASNSP*, 10, 1980, 71-78.

44. E. Grace, «Aristotle on...», p. 363-365 supone que lo que Aristóteles expresa es la idea de que después de las reformas fuesen más los que iban a gozar de unos derechos de ciudadanía activa; afirma que no hay mención de ninguna medida que posibilite la extensión de la *politeía* a un mayor número de personas. D. Plácido, «Esclavos metecos», *Homenaje a A. Díaz Toledo*, Granada, 1985, 297-302, compara los metecos-esclavos del texto en cuestión con la masa de atenienses sin derechos, que Aristóteles habría definido con dichos términos.

45. Sobre este tema, cf. Cl. Mossé, «Citoyens actifs et citoyens "passifs" dans les cités grecques: un approche théorique du problème», *REA*, 81, 1979, 241-249.

46. Sobre todo si se tratase de esa dependencia arcaica en la población agraria. Cf. sobre la distinción terminológica: Ph. Gauthier, «Meteques, perieques et perioikoi: bilan et point d'interrogation», *L'Etranger dans...*, 23-46.

47. También contra esta identidad y contra la interpretación anacrónica del *diapsephismós*: C. Patterson, *Pericle's citizenship...*, p. 23; D. Withead, *The Ideology...*, p. 143 opina que los *mé katharoi* no son sino una inferencia (*σημείον*) a raíz del *diapsephismós* del 510.

sabrían el origen de cada cual, pero revela la necesidad de que los *démoi* admitiesen concretamente a cada nuevo ciudadano⁴⁸, de modo que probablemente tal admisión, como se viene argumentando, no debe de haberse producido en la *metabolé*, sino a raíz de la reforma.

En el capítulo 21 de la *Constitución de los Atenienses*, finalmente, resume el autor la reforma administrativa de Clístenes como una mezcla de todos: «primero distribuyó a todos (πάντας) en diez filas, en lugar de las cuatro, con la intención de mezclarlos (ἀναμείξει) y para que tomase parte en el gobierno la mayoría (πλειους)»⁴⁹. Estas reformas son la esencia de la *metabolé politeías* a que alude la *Política* y, por tanto, «todos» —los que sufrieron la mezcla en las nuevas filas— no incluye a los que fueron favorecidos, posiblemente tras la reforma con el grado de ciudadanos, extremo para el cual sería necesario no sólo reformar el modo de participación política sino una votación en los *démoi* y, probablemente también, en la asamblea. «Todos» es una forma genérica de plantear la consecución de la *isonomía*; se trata de una reforma concebida para la polis y sus miembros integrantes y no para favorecer intromisiones extraordinarias. El grado en el que los «impuros», si es que se trata de inmigrantes no integrados perfectamente o de mercenarios traídos por Pisístrato, pudieran acogerse a la redistribución carece de importancia y no transforma la esencia de la reforma.

Todo lo expuesto no significa que el período que va desde la instauración de Pisístrato en el poder hasta la necesaria reinstitucionalización estatal de Clístenes no haya favorecido en casos señalados la introducción de elementos alogenos en la comunidad ateniense, sino que éste no era el problema que pretendió acometer Clístenes y que, si los *mé katharoi* eran elementos rechazados por la aristocracia que recuperó las riendas del gobierno a la caída de Hipias, no implica ello necesariamente el desarrollo repentino de una conciencia nacional exclusivista.

Clístenes redistribuyó a los atenienses en nuevas filas que respondían a la realidad de la sociedad de fines del siglo VI; fueron sustituidas las antiguas «tribus» y, por lo tanto, se rompió la relación anterior existente entre filas y fratrias, de ahí que Aristóteles recuerde la inutilidad de indagar en las filas los

48. Del mismo modo que los metecos quienes eran registrados en cada demo y cuyas solicitudes serían oídas en cada asamblea local, aunque la decisión última competía a la eclesía. Cf. en relación al procedimiento seguido a principios del siglo V para los metecos: A. *Supp.* 605-614; S. O. C. 77-80. D. Whitehead, *The Demes of Attica. 508/ 7 ca. - 250 B. C. A Political and Social Study*, Princeton 1986, pp. 7-81. Es probable que ese mecanismo se haya empleado en aquel momento para la inclusión de nuevos demotas. Cf. M. J. Osborne, «Attic Citizenship Decrees. A Note», *ABSA*, 67, 1972, 125-158, para el funcionamiento en los siglos V y IV. El decreto incluía la inscripción en un demo e incluso una segunda votación en la asamblea.

49. Cf. *Pol.*, 1319b 19-27, la creación de nuevas tribus y fratrias para mezclar a «todos» en una democracia tiene como fin la ruptura de los antiguos vínculos, no directamente la introducción de nuevos miembros; Aristóteles en las líneas anteriores habla de forma general de ilegítimos y ciudadanos por un sólo antepasado.

orígenes o procedencia de sus miembros («que no se preocupen de las filas los que indaguen los orígenes», *Ath. Pol.* 21, 2). Ello no representó la desaparición de las fraternías (*id.*, 21,6) ni de las funciones que éstas realizaban respecto a la ritualización de los momentos vitales decisivos, tales como nacimiento, mayoría de edad, matrimonio, adopción, persecución criminal, etc.⁵⁰. El Estado no había homogeneizado totalmente las normas de comportamiento de todos los grupos humanos, componentes de la *polis*. En muchas ocasiones demo y fraternía coincidían casi totalmente⁵¹ y es verosímil que, con el paso del tiempo, algunas funciones o prácticas de una pasaran al otro. Tal sería el caso con el examen hecho a los jóvenes para ingresar en el demo a los 18 años (*Ath. Pol.*, 42, 1-2) que sigue la pauta del realizado en las fraternías cuando se presentaba a un niño⁵². No creo que ambos procesos sean tan independientes como para no haber tenido decisiva influencia el uno sobre el otro; concretamente la implantación clistélica de los *démoi* tuvo que tomar como punto de partida a los frateres y, quizás, sus registros internos puesto que no había otro criterio mejor de pertenencia a la polis.

La *isonomía* clistélica dio a la ciudad y a sus componentes el marco político, todavía balbuceante en las reformas de Solón; la nueva Bulé surgía de la selección que se hacía en los demos y las filas y los ciudadanos participaban efectivamente y no sólo potencialmente en las *archai*. Se ha indicado que, si es posible que Clístenes no transformase los derechos de la asamblea, es probable que le asignase cierta regularidad de convocatoria⁵³. También se ha dicho que la reforma aseguraba que todos los aristócratas tuviesen iguales posibilidades de acceso al demo⁵⁴; y que la vida política ateniense se transformó poco después de Clístenes, pues la única diferencia respecto a fases previas consistía en que las facciones de aristócratas precisaban ganarse a la asamblea para lograr sus metas⁵⁵. No es poco; el ciudadano se habituaba a escuchar y decidir y, a pesar de ser o sentirse manipulado, la verdad es que era consciente de que su voto cobraba importancia. Pero no se trata únicamente de la actividad asamblearia, sino también de la uniformidad básica impuesta a los *démoi*⁵⁶ en sus procedimientos y del necesario apoyo que los demotas nobles tendrían que recabar en las

50. Cf. D. Roussel, *Tribu et cité. Etudes sur les groupes sociaux dans les cités grecques aux époques archaïque et classique*, París, 1976, pp. 140-147. Ya no se discute que, al menos en la época de Dracón, todos los atenienses pertenecían a alguna fraternía (Dem. 43, 57; *IG*, I (2) 115 = TOD 87, 18-19), cf. A. Andrewes, «Philochoros on Phratries», *JHS* 81, 1961, 1-15, quien interpreta el F. 35 de Philoch (*FGrH* 328, a y b) negando que se trate de una ley de Solón.

51. D. Witehead, *The Demes...*, pp. 11-16.

52. C. Patterson, *Pericle's Citizenship...*, p. 27.

53. Ch. Meier, *Die Entdeckung...*, p. 129.

54. F. J. Frost, «Tribal politics and the civic State», *AJAH* 1, 1976, 66-75.

55. J. Martin, «Von Kleisthenes zu Ephialtes», *Chiron* 4, 1974, p. 19; E. Stein-Hölkeskamp, *Adelskultur...*, pp. 180-187.

56. D. Witehead, *The Demes...*, pp. 16 y 35.

asambleas de demo entre el resto de sus co-demotas para ser propuestos para el arcontado o la Bulé. Es innegable que el desarrollo de las funciones políticas del *polítes* se aceleró y con ello su conciencia nacional y la tendencia al exclusivismo.

Se ha dicho repetidas veces que el ciudadano hace al meteco y que éste es el anti-ciudadano⁵⁷. Antes de Clístenes tiene que haber habido residentes en el Atica, si bien no tendrían un fuero legal concreto. Recordemos que la ley soloniana de inmigración era una medida restrictiva y que los *astoi* todavía no tenían una clara definición política. No creo que en el siglo VI la ciudadanía se agote en la residencia, pero tampoco es legítimo deducir de las reformas constitucionales de Solón un radical cambio de conciencia en la población ática. El fenómeno de concienciación cívica es un proceso y no un simple acto legislativo y, como arriba se dijo, fue decisivamente impulsado por los tiranos quienes al depender de las clases populares para su sostenimiento frente a los otros dinastas, desarrollan los símbolos de la identidad de la comunidad. En consecuencia las propuestas, y las realizaciones, de Clístenes hallaron un caldo de cultivo adecuado para el surgimiento del *polítes*. La participación en los *démoi*, en la asamblea y en la Bulé definían al ciudadano, alejándolo cada vez más del mero residente, y no es extraño, como quiere Witehead⁵⁸, que los primeros rasgos del estatus del meteco surgieran ya de la cabeza del legislador. La formalización del procedimiento para acceder a esa categoría, la delimitación del período de residencia en que no era preciso convertirse en meteco, la fijación de las tasas a pagar, etc, son fenómenos que revelan el estado de conciencia nacionalista de la sociedad ateniense, puesto que, si bien no quedó definido «*fully-formed*» desde el momento inicial, al menos tenía una tipología muy clara a partir del primer cuarto del siglo V (E. *Sup.* 605-614; S. *O.C.* 77-80). Como señala Gauthier⁵⁹, la elección del término «*metoikos*», que delata la situación de emigrado y residente, podría ponerse en relación con la tradición de la autoctonía ática.

Como conclusión parcial de la argumentación expuesta hasta ahora, pienso que puede sostenerse que Clístenes no hizo una reforma con la intención de transformar radicalmente la composición efectiva del cuerpo cívico, sino con el fin de mezclar sus elementos y distribuirlos de manera más consecuente con la realidad social y económica —muy transformada durante la tiranía— para otorgarle nuevas tareas políticas en las tribus y demos. Si con posterioridad a la redistribución de la población en *démoi*, «muchos» lograron ser incluidos en esas entidades locales, lo harían previo examen del demo. No obstante, es contradictorio con la idea de que Clístenes sentase las bases del sistema de *metoikía* al afirmar que sus reformas buscaron el apoyo de una masa de resi-

57. Cf. D. Witehead, «Immigrant Communities in the Classical Polis», *AC* 53, 1984, 47-59.

58. *The Ideology...*, pp. 145-7.

59. «*Meteques, perieques...*», p. 28-29: es bueno recordar que no todos los libres no-ciudadanos residentes son inmigrantes.

dentos de diverso origen, a los que concedería la ciudadanía para imponerse a Iságoras. Si Clístenes, como parece bueno seguir sosteniendo, fue responsable del inicio de la definición de un auténtico estatus para los inmigrados residentes, ello significa que este reformador no transformó radicalmente, como tampoco anteriormente Solón, la mentalidad esencialmente exclusivista de los atenienses, sino que avanzó en el sentido de definir quienes pertenecían y quienes no a la polis.

PERICLES

El que la nobleza tuviese como costumbre el establecimiento de pactos amistoso-políticos con familias de ciudades extranjeras a través de uniones matrimoniales, como estudió Gernet⁶⁰, no significa que el pueblo común practicase en la época arcaica un matrimonio «exogámico» ni de modo preferencial, ni habitualmente. Por otro lado, como prueba la literatura épica, el inmigrado podía eventualmente ser totalmente asimilado por las células de agrupación social y por las familias de una comunidad. Mientras estos casos fueron esporádicos bastaba la decisión de una familia, o de una fratría; o bastaba un matrimonio seguido de residencia para legitimar la «ciudadanía» («pertenencia») a una comunidad pre-política. Véase la propuesta hecha por Alcínoo a Odiseo (*Od.*, VII 310-ss), el matrimonio de Edipo, supuesto extranjero, con Yocasta, etc. El excluido se define como «*aphrétor, athémistos, anéstíós*» (*Il.* IX 63) y no como *ápolis*. En la época clásica, y concretamente en Atenas, la relativa avalancha de una población de origen exógeno plantea un problema de delimitación y clarificación. La pregunta de quién participa en la polis, que ya significa a mediados del siglo V: ¿quién ejerce unos derechos políticos muy amplios y concretos?, se entrecruza con otra, a simple vista muy parecida, pero no totalmente equivalente, que podría formularse como ¿quién es ateniense? Y se acaba respondiendo que es ateniense el que ha nacido ateniense y, por ello, participa de los derechos políticos de ser ateniense. No hay mejor forma de aclarar quién ha nacido ateniense que explicitarlo en «quien ha nacido de padre y madre ateniense», aunque no haya nacido en el Atica —por ejemplo, clerucos—, y no lo es quien no tenga padre y madre ateniense, aunque haya nacido en el Atica.

Este planteamiento posee un matiz que no tiene la asunción genérica de que la «ciudadanía» ateniense se conseguía con sólo ser hijo de padre o de madre ateniense en todo el período anterior a la ley de ciudadanía de Pericles. Pues hay que pensar que las fratrías y los demos tenían que dar su visto bueno y que los hijos de un extranjero domiciliado en el Atica y de una *asté*, difícilmente podrían ser introducidos en una fratría ateniense por su padre. Y

60. «Matrimonios ...», *passim*.

para que el abuelo materno los adoptase y presentase, probablemente era necesario que la hija fuese una epiclera.

El número de combinaciones en uniones matrimoniales mixtas que teóricamente se puede dar es múltiple, si se tiene en cuenta la variable de la residencia del extranjero/a, en el Atica o en su país de origen: *astós* y *xené*, con residencia de ésta en su ciudad (Pisítrato y Timonasa, cuyos hijos serían tenidos por argivos); o con residencia en Atenas, en cuyo caso probablemente el hijo sería *metróxenos* pero, antes de la ley de Pericles, no *nóthos*, sino fácilmente incluible en la fratría de su padre. En caso de una ateniense casada con un extranjero, si ella residía en el país de origen de su marido los hijos, por decirlo en términos jurídicos romanos, seguirían por regla general el *origo* paterno; pero si la residencia era Atenas ya hemos visto arriba cómo la norma ateniense dificultaba su «naturalización», lo que no significa que sea necesario negar totalmente la posibilidad de conseguirla dada la verosímil ausencia de una normativa tajante al respecto. En resumidas cuentas, en esos casos, el estatus socio-económico habría de tener una influencia mayor que la costumbre.

Por lo que compete a la conocida ley de ciudadanía de Pericles, contamos fundamentalmente con dos fuentes que atribuyen personalmente al político ateniense la emisión de una propuesta legal cuyo enunciado se nos transmite en los siguientes términos: 1. ...διὰ τὸ πλῆθος τῶν πολιτῶν Περικλέους εἰπόντος ἔγνωσαν μὴ μετέχειν τῆς πόλεως ὅς ἂν μὴ ἔξ ἀμφοῖν ἄστοιῶν ἢ γεγωνῶς (*Ath. Pol.* 26, 3; cf. *Suid.* IV 451, s.v. δημοποιέτος); 2. ...μόνους Ἀθηναίους εἶναι τοὺς ἐκ θυεῖν Ἀθηναίων γεγονότας (*Plut. Per.* 37, 5, quien la denomina «ley sobre los bastardos»); y de diversas fuentes que dejan constancia de su reinstauración, en términos muy similares, al final de la guerra del Peloponeso⁶¹ y, sobre todo, de los efectos judiciales y psicológicos de la puesta en práctica sin paliativos del principio de doble ascendencia ciudadana⁶².

Varios aspectos del problema deben ser considerados ahora. Primero las motivaciones que condujeron a la promulgación de la medida; segundo su eventual imbricación en un programa político coherente de signo democrático radical y su relación, en consecuencia, con la lucha política en Atenas a mediados del siglo V; finalmente, la interpretación de la ideología o mentalidad que subyace, no sólo a la ley, sino a su puesta en práctica.

Como anteriormente se ha comentado, la cuestión del arribo masivo de inmigrantes sólo es imaginable en Atenas a partir de principios del siglo V y,

61. *Karyst. FGrH* 358 F 11 (ap. Athen. XIII 577 BC); *Eumel. FGrH* 77 F 2 (ap. *Schol. Aisch.* I 39); *Dem.* 57, 30; *Is.* 8, 43.

62. La oratoria del siglo IV se hace eco del interés de los ciudadanos por guardar celosamente las diferencias con los grupos externos: un ejemplo es el caso de Euxiteo acusado por Eubulides de no ser hijo de atenienses, *Dem.* 57, con ocasión del *diapsephismós* del 346 (cf. *Harpocr.* s.v. διαψήφισις); cf. especialmente J. K. Davies, «Athenian Citizenship: the descent Group and the Alternatives». *Cl. J.* 73, 1977-8, 105-117, quien habla de «ansiedad» (pp. 111-112).

concretamente, desde que Atenas se convierte en líder de la alianza militar anti-persa. Sin que sea necesario reiterar en este punto la argumentación que otros estudiosos han desarrollado acerca de la población ateniense a principios de la guerra del Peloponeso, parece correcto en líneas generales el supuesto según el cual se produjo un importante incremento en la población entre el 479 y el 450; este crecimiento debió evidenciarse sobre todo en el grupo de los metecos⁶³. Por lo que concierne a los cálculos demográficos concretos, el acuerdo no existe. Patterson⁶⁴ ha fundamentado, en parte, su explicación de la ley de ciudadanía del 451/50 en un pormenorizado cómputo de los datos parciales que aportan las fuentes desde las batallas de Artemisio y Platea (Hdt. VIII, 1; 43; IX 28), pasando por las actividades militares de mediados de siglo (Th. I 104-112) hasta el conocido fragmento de Tucídides donde detalla las fuerzas atenienses al principio de la guerra del Peloponeso (Th. II 13, 6-7). Esta autora piensa que existe evidencia suficiente para sostener un aumento en «la cifra de ciudadanos» de un 50% entre el 480 y el 450, incremento que no es explicable por crecimiento natural y, por tanto —según Patterson— es debido a la masiva entrada de extranjeros en las listas de *fratrias* y *demos*.

No obstante, es preciso evaluar los datos con rigor y, además, tener presentes las condiciones y posibilidades de que el proceso se haya producido tal como supone esta historiadora. En primer lugar, habría que interrogarse sobre el porqué de una masiva inclusión de nuevos ciudadanos cuando, por otra parte, funcionaba de manera fluida ya el dispositivo de admisión de inmigrantes como metecos. En segundo lugar, existe la posibilidad de que en la impresionante actividad bélica que desarrolla Atenas en la década de los 50, además de aliados que a veces participaron como tenemos comprobado, se hubiese llamado a las armas también a metecos. Y finalmente, como ha expuesto de forma concluyente Hansen⁶⁵ en un estudio del pasaje de Tucídides II 13, 6-7, resulta imposible saber cuál es la cifra de *thétes*; entre otras razones porque la noción de *hoplita* en cuanto soldado de infantería pesada quizás no se agote en la de «miembro de la clase *hoplita*» desconocida por lo demás a las fuentes antiguas. Ciertamente la diferencia que podría existir entre los *thetes* y muchos de los *zeugitas* sería mínima por pertenecer al grupo que, en otro tipo de textos, recibe denominaciones como *kakoi*, *polloí*, *poneroí*, etc.

63. Cf. sobre la importancia numérica de los metecos: R. P. Duncan Jones, «Metic Numbers in Periclean Athens», *Chiron* 10, 1980, 101-109.

64. *Pericle's Citizenship...*, en el cap. III, pp. 40-71, estudia con detalle los datos demográficos y el estado de opinión de la historiografía actual. En ocasiones (ejemplo, pp. 57 y 65) hace asunciones e inferencias que no se sustentan en la evidencia. Ver pp. 102-106 donde, además, apunta una posible reacción del ateniense rural frente al cosmopolitismo de la *ástu*, en cuyos *demos* se habrían producido las masivas naturalizaciones.

65. M. H. Hansen, «The Number of Athenian Hoplites in 431 B. C.», *SO* 56, 1981, 19-32.

Pero, sobre todo, parece difícil admitir que los demos y las fraternías hayan pasado de una liberalidad y un dispendio enormes, por lo que respecta a la naturalización de extranjeros, a una disciplina férrea, como supone la ley de Pericles, la cual es sabido que fue estrictamente aplicada. Al contrario, la norma no tiene el aspecto de haber emanado del grupo de intelectuales que rodeaba a Pericles, sino de responder a la demanda de clarificación y homogeneización del procedimiento de inclusión de demotas. Es lógico suponer que antes del 451/50 haya existido una flexibilidad mayor por lo que respecta a hijos de madre —e incluso padre— extranjeros. Pero nunca tanta como para que nos haga pensar, como expresaba Aristóteles, que a causa del exceso fue necesario poner un límite a la naturalización de nuevos ciudadanos (*Ath. Pol.* 26, 3)⁶⁶. Hay que tener en cuenta que Aristóteles parece trasladar a la motivación de medidas tomadas un siglo antes, reflexiones teóricas sobre demografía y *politeía*, que son propias de la época que vivía el filósofo de Estagira, y del intento de hallar una caracterización ajustada y concreta a cada tipo ideal de régimen político. Así la democracia radical se distinguiría por la inclusión de muchos ciudadanos, aunque el momento histórico anterior a la mitad del siglo V no corresponde para el mismo Aristóteles a una democracia extrema (*Ath. Pol.* 24, 1).

Si la justificación de una restrictiva ley de ciudadanía a mediados del siglo V no puede adjudicarse al exceso de ciudadanos, menos resuelven todavía otras soluciones formuladas con bastante frecuencia. Por un lado, se supone a veces que se habría buscado asegurar a las mujeres atenienses un marido ante la extensión de la costumbre de matrimonios de atenienses con metecas⁶⁷. De estas razones nada dicen las fuentes; además, por la formulación del texto legal, parece que la preocupación directa del legislador era la del estatuto de ciudadanía de los miembros de la comunidad y no la de la legitimidad o no del matrimonio⁶⁸. Y por otra parte, se esgrime como ex-

66. Cf. con Arist. *Pol.* 1278a 26-34: «en muchos regímenes la ley integra incluso a algunos extranjeros; pues el hijo de mujer ciudadana es ciudadano en algunas democracias; y de la misma forma es tratado el problema de los bastardos en muchos pueblos. Es más, puesto que por falta de ciudadanos legítimos convierten en ciudadanos a esos (pues recurren a esta clase de leyes por escasez de población), cuando tienen oportunidad poco a poco van excluyendo de su gente primero a los hijos de esclavo o esclava, luego a los hijos de mujeres ciudadanas y, finalmente, sólo consideran ciudadanos a los hijos de ambos padres de la ciudad (*ex amphiōn astōn*)». Y *Pol.* 1319b 6-10: «Para fundar este tipo de democracia y hacer fuerte al pueblo suelen los dirigentes aceptar a los más posibles y conceder la ciudadanía tanto a los legítimos como a los bastardos y a los hijos de cualquier ciudadano, ya sea de padre o de madre, pues todo esto es característico de este tipo de democracia en especial» (trad. de C. García Gual).

67. Así W. K. Lacey, *The Family in Classical Greece*, Nueva York, 1968, p. 100.

68. Se discute si el matrimonio con extranjeros fue directamente prohibido en la ley de Pericles; en cualquier caso si no fue perseguido legalmente, quedó al menos sin efectos por lo que a la pertenencia política a la polis se refiere. Sabemos que en el siglo IV se penalizaba el entregar una extranjera en matrimonio a un ateniense (*Dem.* 59, 17 y 52), así como el intento de introducción fraudulenta en las listas del demo (*Dem.* 24, 131; *Lys. c. Pankl.* 23; *Krater. FGrH* 342 F 4 = Harpo-krat.

plicación de la decisión, bien un acuerdo entre las facciones conservadora de Cimón y la radical de Pericles⁶⁹, bien —todo lo contrario— un intento de frenar la práctica aristocrática de contraer alianzas matrimoniales fuera de la polis⁷⁰, e incluso un trámite dirigido contra Cimón por ser hijo de una mujer tracia.

La comprensión del enfrentamiento político entre Cimón y Pericles, así como la interpretación de la política exterior de ambos líderes a menudo quedan deformadas en las exégesis modernas a causa de ser contempladas a la luz de la tensión política interna entre demócratas y oligarcas, que se produce a fines del siglo V⁷¹. Parece evidente que Cimón y los miembros de su grupo no tenían una concepción absolutamente opuesta del estado y de la política imperialista ateniense. Si Cimón fue ostrakizado a raíz de una propuesta de Efiates, también regresó antes de concluir su exilio gracias a otra de Pericles y, en ello, puede percibirse la realidad de alianzas y aproximaciones circunstanciales entre los diversos líderes⁷².

La ley de ciudadanía de Pericles no es contradictoria con la progresiva democratización del estado ateniense producida en el curso de la primera

s.v. ναυτοδίκαι y Poll. 8, 126; cf. Harpokrat. s.v. ληκιστικόν γραμματεῖον) lo que indica un desarrollo de la legislación penal concreta y de la jurisdicción de los distintos tribunales. Otro de los asuntos cuya discusión continúa abierta es la de si los *nóthoi*, hijos de ateniense, eran o no ciudadanos. El texto de *Ath Pol.* 42, 1, en el que se describe el examen que hace el *demo* a los jóvenes de 18 años, refiriéndolo a la época contemporánea del autor, se presta a discusión: «... δεύτερον δ' εἰ ἐλεύθερός ἐστι καὶ γέγονε κατὰ τοὺς νόμους», puesto que «nacido según las leyes» puede significar, «nacido de padre y madre ciudadanos» o «nacido dentro de matrimonio según las normas de la *eggúe*»; en el primer caso se trata sólo de poner en ejecución la ley del 451; en el segundo, sería la prueba de que los ilegítimos no eran admitidos en los *demoi* ni en el cuerpo de ciudadanos (pero, ¿desde cuándo?). Cf. P. J. Rhodes, «Bastards as athenian Citizens», *Cl. Q.* 28, 1978, 89-92, quien piensa que los bastardos estaban excluidos de la ciudadanía totalmente; D. M. MacDowell, «Bastards as athenian Citizens», *Cl. Q.* 26, 1976, 88-91, cree que los bastardos de atenienses no eran excluidos de la ciudadanía. Mientras D. Lotze, «Zwischen Politen und Metöken. Passivbürger im klassischen Athen?», *Klio* 63, 1981, 159-178, opina que los *nóthoi* estaban en un estatus indefinido entre el ciudadano y el meteco y que las *nóthai*, si eran hijas de atenienses quizás podrían contraer matrimonio por *eggúe*, puesto que la legitimidad de una hija no era tan controlada como la del hijo.

69. Así C. Hignet, *A History...* p. 346, quien además alega una motivación de carácter xenófobo: preservar la pureza de sangre.

70. Cf. S. C. Humphreys, «The Nothoi of Kynosarges», *JHS* 94, 1974, p. 93.

71. R. Sealey, «The Entry of Pericles into History», *Perikles und Seine Zeit, WdF*, Darmstadt 1979, 144-161 (= *Hermes* 1956), veía incluso muchos datos para hablar de colaboración entre ambos. En relación a la oposición ejercida por Tucídides el de Melesias, cf. A. Andrewes, «The Opposition to Pericles», *JHS* 98, 1978, 1-8; y W. Ameling, «Plutarch, Pericles 12-14», *Historia* 34, 1985, 47-63, quienes consideran las anacronías que encierran esos capítulos de la vida plutarquéa de Pericles. Cf. E. Stein-Höhelskamp, *Studien zum griechischen Adel...*, pp. 224-230.

72. Plut. *Per.* 9, 5-10, 4; *Kim.* 14, 2-4; 17, 3; *Ath Pol.* 27, 1. Cf. M. Ostwald, *From Popular Sovereignty to the Sovereignty of Law. Law, Society and Politics in Fifth Century Athens*, U. de California, 1986., pp. 178-180; 186-187.

mitad del siglo V⁷³. Representa una adquisición total de la conciencia de ciudadano como miembro de la polis —elemento que tiene que ver con el surgimiento de lo político— y el mantenimiento de una mentalidad arcaica de pertenencia a la comunidad, reforzada por el contraste cotidiano con los extranjeros residentes (la medida les afectaba directamente a ellos) a los que, según esa misma mentalidad se mantenía como extranjeros con estatuto formalizado desde las reformas de Clístenes⁷⁴.

Ahora bien —y se trata en este apartado de dar respuesta al segundo punto anteriormente formulado— aunque la ley se convirtiese en «parte permanente del código de la democracia ateniense»⁷⁵ con ello no se intenta calificar de «radical» su enunciado, por oposición a «oligárquico» o conservador, sino de valorar el aspecto positivo de su formulación que declara, por vez primera, quiénes y a través de qué mecanismo (comprobación de la filiación) comparten en igualdad de condiciones la polis; y esos son todos los atenienses hijos de dos *astoi*.

Esta mentalidad de pertenencia a la comunidad por origen genético no es nueva a mediados del siglo V, sino que proviene del período originario de la polis y tiene vigencia en el mundo de la épica⁷⁶. No obstante, la definición concreta de los límites puestos a una liberalidad, que sí que es también arcaica, pertenece a la concienciación de los ciudadanos en una fase de ejercicio real y democrático de la soberanía popular.

Nos son bien conocidas a través de los oradores⁷⁷ las tensiones, ansiedades y psicosis que en el siglo IV se producían a raíz de la puesta en práctica del código que llamo «genético» de ciudadanía el cual, tras la reposición de la ley en el arcontado de Euclides, irá acompañado de una prohibición explícita de matrimonios mixtos, y de sanciones penales a quien intentase a través de tales uniones introducir a una mujer extranjera en la comunidad cívica. Pero existe menos información para conocer los efectos que en el siglo V tuvo la ley⁷⁸.

73. Cf. Leduc, «Réflexions sur le système matrimonial...», p. 19, advierte que a pesar de la ley las mujeres no «circulan» en el centro cívico de forma igualitaria; a causa de las dotes, los atenienses practicaban una endogamia auténtica. Cf. en relación con la estrategia matrimonial: L. Foxhall, «Household, Gender and Property in classical Athens», *Cl. Q.* 39, 1989, 22-44.

74. En un exceso de expresión, propio del género, el autor de la *Athenáion Politeta* (I 12) pseudojenofontea afirma que en Atenas se había dado la *isegoría* a los metecos.

75. C. Patterson, *Pericles' Citizenship...*, p. 145.

76. Véase la expresión antes citada en el texto, en *Il IX* 63; Cf. W. Donlan, «The Social Groups of Dark Age Greece», *Cl. Ph.* 80, 1985, 293-308; en p. 301 afirma: «... que los lazos que relacionan a los individuos sean familiares, no significa que sus miembros sean parientes».

77. Sobre todo el *Contra Neera* y el *Contra Eubulides* demosténicos.

78. Probablemente después de la ley de Pericles, los *nóthoi ex xené* —según S. C. Humphreys («The Nothoi ...», pp. 88-95) los de clases altas— adoptarían el *thíasos* de Hércules como sustitución de la fraternía y el demo. Cf. Dem. 23, 213; Clitarch. *FGrH* 137, F. 78; Plut. *Mor.* 750 F; Suid. s.v. Κυνόσαργες. No obstante el dato más temprano a tener en cuenta acerca de los

Poco después de su promulgación tenemos constancia a través de un escolio a Aristófanes (V. 718 = Philoch. *FGrH* 328 F 119) de que hubo un «*dipsephismós*» o al menos una revisión de las listas de ciudadanos, cuando en el 445 Psamético hizo una donación de trigo al demo ateniense; aunque probablemente la revisión no tenga que ver directamente con la norma periclea⁷⁹. En todo caso, sería increíble que el *chauvinisme* del demo no aprovechara la ocasión para abusos en la aplicación retroactiva de la ley, del mismo modo que hubo seguramente excesos en el siglo IV, a tenor del caso de Ebulides. El texto atribuido a Filocoro enumera 4.760 excluidos, que habían sido *paregráphoi* entre los ciudadanos; Plutarco (*Per.*, 37, 4) quien sí relaciona este *dipsephismós* con la ley de Pericles, cita cinco mil. La crítica moderna ha supuesto que la única cantidad exacta es la de 14.240 atenienses, mientras los 4.760 son el resultado de presuponer un total de 19.000 revisados. Es probable que sea así; de cualquier modo interesa más el dato de que el escoliasta haya puesto en relación el pasaje cómico de la *Avispas*, donde se caricaturiza el temor de los ciudadanos de clases bajas a ser acusados de extranjeros, con la noticia de Filocoro referente al año 445. En todo caso, si nada tienen que ver ley de ciudadanía y el *diapsephismós*, habrá que considerar, como se ha apuntado anteriormente, que el exclusivismo nacionalista era algo inseparable del desarrollo político de la comunidad y no dependía sólo de la ley del 451.

Ya vimos en el primer apartado de este artículo que Aristófanes jugaba en un pasaje de las *Aves* con el efecto cómico que producía que Heracles se descubriese a sí mismo como un *nóthos*, hijo de extranjera. Se discutió entonces cuál sería la parte del texto correspondiente a la ley soloniana; ahora interesa el significado del fragmento para los espectadores de fines del siglo V. Heracles es llamado bastardo, término que a todas luces designaba en la época tanto a los hijos de atenienses no unidos por *eggúe* como a los hijos de uniones mixtas y, pienso, que la razón habría de ser que tenían un estatus igual o parecido. Es sintomático que, en un momento de reflexión, el héroe reconozca que ya le venía extrañando que todavía no lo hubiesen presentado a la fratría. Todo el párrafo es, sin duda, un encadenamiento de equívocos y sorpresas de donde se desprende la difícil interpretación: cabe la posibilidad de que el efecto cómico dependa de aplicar a un *metróxenos* el tratamiento de

efectos de la ley sería Hdt. I, 173, si nos atenemos a la interpretación de C. Cimino, «Il problema dei nothoi e il filopericleismo erodoteo in Hdt (1, 173)», *ASNP* 6, 1976, 9-13. El texto habla de las costumbres de los licios y denuncia subliminalmente las reticencias de la asamblea ateniense para dar la ciudadanía —después de la muerte de los dos hijos legítimos— al hijo de Pericles y Aspasia; si es que las frases ... ἦν δὲ ἀνὴρ ἄστος, καὶ ὁ πρῶτος αὐτῶν..., efectivamente son alusión a Pericles.

79. Puesto que en general se admite que, como en la reposición del 403, la ley no tuvo efectos retroactivos. Existen dos opiniones: bien afectó a los que nacieron después del 450, bien a los que no tenían 18 años antes de esa fecha.

un ilegítimo; pero ésta es sólo una posibilidad. En todo caso, ningún texto más próximo al 451 nos ilustra sobre la situación de los *nothoi ex xenés* y tenemos que plantear una hipótesis coherente a partir de la conversación entre Pistetero y Heracles.

Solón, como se argumentó ya, no buscaría directamente la exclusión de los ilegítimos de las fratrias, como en este fragmento se expresa. Sin embargo, parece lógico deducir del texto que a finales del siglo V ni los hijos bastardos ni los hijos de mujer extranjera pudieran ser ya presentados en una fratria lo que suponía la total exclusión de la dignidad de ciudadano. Pero la cuestión es si lo que para los hijos de extranjera podía ser consecuencia de la ley de Pericles, se aplicaba ya anteriormente a los bastardos. La respuesta creo que puede darse de modo afirmativo, pues de ninguna otra forma se explicaría que *nóthos* haya significado también tan tempranamente hijo de extranjera.

Cuando, muy poco después —según es opinión generalizada, tras la catástrofe de Sicilia— διὰ τὸ λειπανδρεῖν συναυξῆσαι τὸ πλῆθος, ψηφίσασθαι γαμεῖν μὲν ἀστὴν μίαν, παιδοποιεῖσθαι δὲ καὶ ἐξ ἑτέρας, —se suavizó el tratamiento jurídico de los hijos ilegítimos de ateniense; pero no ocurrió lo mismo con los de mujeres extranjeras. Si el texto que transmite Diógenes Laercio (II 26)⁸⁰, es copia textual, como parece, del enunciado exacto del decreto, no se trataría tanto de incentivar un doble matrimonio en toda regla —por cuya razón el mismo Diógenes apunta que Mirto fue tomada sin *proix*— sino de una esposa *eggueté* y una *pallaké*, también *asté*, ya que el texto enfrenta *gameín* y *paidopoiéisthai*⁸¹, desposar y tener hijos. Puesto que nunca pudo haberse prohibido el tener hijos ilegítimos, sino el reconocer hijos ilegítimos, esta ley prueba que lo que se reinstaura en el período final de la guerra del Peloponeso es la posibilidad de legitimar hijos de una *pallaké*. Y en este contexto histórico cobra interés aquella frase final de la cláusula draconiana sobre homicidio en donde se menciona la *pallaké* entre las mujeres del entorno del *oikos*. Anteriormente se ha expuesto la imposibilidad de que el «ἐπ' ἐλευθέρους παισὶν» formase parte del texto antiguo. Es el momento de encontrar sentido a esta ley a fines del siglo V: al recopilarse a partir del 410 la labor legislativa de Dracón y Solón se añadiría estas últimas palabras aclaratorias que coincidían con la situación recreada por la medida que recuerda Diógenes Laercio.

Volviendo al texto de la *Aves*, la frase «si no hubiese hijos legítimos, que los parientes colaterales más próximos se repartan la herencia», debe pertenecer, como ya se expuso, a un período posterior a la ley soloniana (la cual sólo establecería la necesaria postergación de los eventuales hijos de una *pallaké* en el caso de haber hijos legítimos) y ha de ser anterior a la ley de Pericles, ya que después de ella se tomaría la costumbre de asemejar a las dos

80. Cf. Ath. 556 A; Plut. *Arist.* 27, 3-4; A. Gell. *N.A.* XV 20, 6.

81. No obstante, el verbo tiene significado más allá de su contenido biológico.

categorías de *nóthoi* por la carencia en ambos de los derechos civiles y políticos del ciudadano. Es difícil ajustar más la cronología, aunque no es impensable la existencia de vaivenes entre ambas fechas, debido a los cambios políticos. Con todo, después de la reorganización clisténica se advierte una mayor linealidad evolutiva que concluía en la ley del 451/0.

La ubicua aparición del topos de la autoctonía en la literatura ateniense desde la segunda mitad del siglo V, en Aristófanes (V. 1075-ss), Eurípides⁸² y Tucídides (II 39, 1), y en la oratoria del siglo IV⁸³, no puede ser producto exclusivamente de la ley de ciudadanía del 451/50, sino que ambos fenómenos tienen un pasado común, son la conclusión de una evolución hacia la identidad entre la *eugeneía* y la *eggeneía*⁸⁴. Para concluir con los términos de N. Loraux: «*Pour devenir athénien, il n'est d'autre voie que de l'être déjà. Sans doute ne s'agit-il là que d'une version, la version athénienne, d'une définition de la citoyenneté que fut largement partagé dans la Grèce ancienne, mais nulle cité grecque ne l'a formulée avec autant de radicalité que la polis démocratique, parce que, dans son refus des catégories intermédiaires et des degrés de citoyenneté, la démocratie postulait pour tous les siens le même statut*»⁸⁵.

La pretensión de estas páginas era destacar la conexión que guarda la ley de ciudadanía de Pericles con la historia anterior, más que realizar un estudio de las manifestaciones concretas que su aplicación tuvo. Se ha hecho algún intento⁸⁶ para poner en relación la práctica clásica de Atenas con la de otras comunidades, aunque la documentación es escasa y, por tanto, resulta difícil llegar a conclusiones definitivas. No obstante, hay una gran diferencia entre suponer el hecho de que en las fases primitivas de la polis existiese flexibilidad en admitir «*outsiders de pedigree*»⁸⁷ y restar importancia a la existencia de interés por mantener los principios distintivos de la comunidad⁸⁸. La ley

82. Sobre todo en el *Ion*, 289-ss; 666-ss; 808-ss; 836-841; que ha sido repetidas veces interpretado a la luz de tal tópico: B. Walsh, «The Rhetoric of Birthright and Race in Euripides' *Ion*», *Hermes* 106, 1978, 301-315; A. Saxonhouse, «Myths and the Origins of Cities: Reflections on the Autochthony Theme in Euripides' *Ion*», *Greek Tragedy and Political Theory*, J. P. Euben, ed., California 1986, 252-273. También en *Medea* 824-ss.

83. Sobre todo en la oración fúnebre, cf. N. Loraux, *L'invention d'Athènes. Histoire de l'oraison funèbre dans la «cité classique»*, París 1981., pp. 143-150. Véase en Isócrates 8, 88-89 el rechazo a los extranjeros naturalizados; Lyc. c. *Leoc.* 83; 100; y en Pl. *Mx* 245d 1, un remedo de epitafio.

84. N. Loraux, *Les enfants d'Athéna. Idées athéniennes sur la citoyenneté et la division des sexes*, París, 1984 (2), p. 217.

85. *Id.*, *ibid.*, pp. 119-120.

86. J. H. Hannick, «Droit de cité et mariages mixtes dans la Grèce classique. A propos de quelques textes d'Aristote (Pol. 1275b, 1278a, 1319b)», *AC* 45, 1976, 133-148. El autor niega credibilidad al motivo dado por el filósofo estagirita, para quien limitar la ciudadanía a hijos de padre y madre ciudadanos residía en un intento de frenar el crecimiento demográfico.

87. W. K. Lacey, *The Family...*, p. 68.

88. Una clara muestra es que desde época arcaica se exigía a la mujer del arconte basileo que fuese ateniense: *Ath Pol.* 3, 5; *Dem* 59, 73-76.

de Pericles no es una innovación total⁸⁹, ni debió de ser extraña en ámbito general griego; lo diferencial en este caso son las circunstancias de la ciudad hegemónica del siglo V. Como se ha visto en el caso de Atenas, existe una tendencia a aplicar la conciencia de pertenencia a una comunidad «de sangre» al ámbito de la ciudadanía política; con más razón cuando ya desde Solón los atenienses de cualquier clase económica tendrían acceso a la asamblea y, con el advenimiento de la democracia, a los tribunales. El estatus de ciudadano a mediados del siglo V en Atenas se corresponde plenamente con el ideal de Aristóteles⁹⁰, aunque resulta sintomática la comprobación de que está más arraigada la noción «genética» de la pertenencia a la polis —lo que es manifiesto a través de la práctica judicial y de la psicosis persecutoria contra los extranjeros⁹¹— que la de pertenencia a una comunidad de derechos políticos, los cuales —como muestra la evidencia desde fines del siglo V y durante el IV— eran muy variables.

89. Algunos autores han llegado incluso a afirmar que la legislación de Solón y la de Clístenes eran idénticas: H. Francotte, *L'organisation de la cité athénienne et la réforme de Clisthènes*, Roma 1976 (= 1892), p. 68.

90. Cf. en ese sentido Cl. Mossé, «Citoyens actifs et citoyens "passifs"...», pp. 241-249. Sobre los poderes que Solón dejó al pueblo llano en relación con los gobernantes, Arist., *Pol.* 1274a 15-21.

91. Cf. A. W. Gomme, «Two Problems of Athenian Citizenship Law», *Cl. Ph.* 29, 1934, 123-140. J. K. Davies. «Athenian Citizenship...» *passim*.

La revolución en el pensamiento político de Tucídides (II)

ANTONIO LÓPEZ EIRE
Universidad de Salamanca

Los dos rasgos más importantes que caracterizan la historiografía de Tucídides son los siguientes:

1. Tucídides decide hacer una historiografía científica, metodológicamente rigurosa y práctica, concebida como historia político-ética que sirva de maestra para el futuro¹.

2. La historiografía política de Tucídides es científica no sólo por el rigor con que se examinan y exponen los datos, sino sobre todo porque se basa en las leyes necesarias que rigen la naturaleza humana, responsables de que en los hechos del hombre se perciban estructuras recurrentes (Th. 3, 82, 2 *gignómena kai aei esómena*).

Respecto del primer punto, veamos cómo opone «lo exacto», «lo cierto» (*akribés², saphés*) a lo «fabuloso y legendario» (*muthôdes*)³:

1. H. Erbse, «Zur Geschichtsbetrachtung des Thukydides», AA 10, 1961, pp. 19-34 = H. Herter, *Thukydides*, pp. 617-618: «... dass die Methode des Wahrscheinlichkeitsschlusses nicht das Charakteristikum thukydideischer Geschichtsbetrachtung ausmacht ... Das Auffinden der hinter den Dingen wirkenden Kräfte und der geheimen Beziehungen zwischen den Ereignissen macht seine eigentliche Methode aus ... weil er die geheime Gesetze der Begebenheiten aufspürte und seine Worte nach Massgabe jener leitenden Ideen formte, deshalb wurde er der Begründer der wissenschaftlichen, der objektiven Geschichtsschreibung». Recordemos que en la historiografía griega cuenta sobre todo el criterio de verosimilitud; cf. K. V. Fritz, *Die griechische Geschichtsschreibung von den Anfängen bis Thukydides*, 2 vols., Berlín, 1967; cf. I, p. 760 ss. Recordemos, finalmente, que tanto en Tucídides como en el tratado hipocrático *Sobre la medicina antigua* encontramos expresamente declarado el propósito de acumular y asimilar los acontecimientos con el fin de que sirvan de guía para casos y ocasiones futuras. Pero creemos que es exagerado hacer de Hipócrates y Tucídides dos miembros de la escuela de Abdera (cf. C. N. Cochrane, *op. cit.*, 4). Son muchísimos, sin embargo, los estudiosos de Tucídides que han visto un estrecho parentesco intelectual entre el historiador y el atomista Demócrito.

2. Th. 1, 22, 2 *hóson dúnaton akribéai* («con la mayor exactitud posible»). Cf. W. Kolbe, *Thukydides im Lichte der Urkunden*, Berlín, 1938, p. 60: los datos que se pueden verificar mediante inscripciones nos presentan a Tucídides como un historiador muy digno de confianza. En cambio, critican la labor de nuestro historiador V. J. Hunter, *Thucydides. The artful reporter*,