



FILO:UBA
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Buenos Aires

P

En torno a la gratuidad en la comedia antigua

Autor:

Coscolla, María José

Tutor:

Cavallero, Pablo A.

2011

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título Doctor de la Universidad de Buenos Aires en Letras

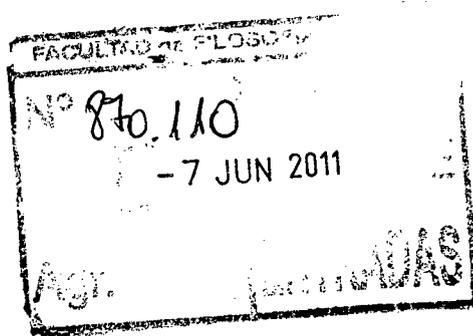
Posgrado



FILO:UBA
Facultad de Filosofía y Letras

FILODIGITAL
Repositorio Institucional de la Facultad
de Filosofía y Letras, UBA

Tesis
16.5.9



Tesis 16.5.9

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
DEPARTAMENTO DE LENGUAS Y LITERATURAS CLÁSICAS

TESIS DE DOCTORADO

Título de la Tesis

EN TORNO DE LA GRATUIDAD EN LA COMEDIA ANTIGUA

Doctoranda

Lic. MARÍA JOSÉ COSCOLLA

DNI 18.252.025 -Legajo 127.252
Expte. 806356/ 02 Res. CD 3271/ 04

Director

PROF. DR. PABLO A. CAVALLERO

2011

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
Dirección de Bibliotecas

Agradecimientos

Escribir una tesis es una tarea individual y solitaria que, sin embargo, presupone una confluencia de personas y factores que coadyuvan a concretar el proyecto o lo obstaculizan.

Querría ante todo agradecer en el plano institucional a la Universidad de Buenos Aires en la que me formé y trabajo por haber facilitado la tarea a través de una Beca de Doctorado UBACyT.

En segundo lugar, manifiesto mi gratitud a todos aquellos que gratuita -y no tanto- me brindaron su tiempo y apoyo. A mis hijos, Rodrigo y Lucio, quienes crecieron junto con esta tesis. "Something to do with kinship..."

A mi director de tesis, Pablo Cavallero, por su dedicación, paciencia y buena voluntad y tantos años de formación en proyectos de investigación en los que participé junto con Diana Frenkel.

Fuera del parentesco, en el terreno de una 'non ritualised friendship', agradezco muy especialmente a un *xénos*, Jean Andreau de la EHESS, quien generosamente me disipó dudas sobre historia económica, amén de haberme hecho reír mucho con su particular sentido del humor.

Dentro del ámbito local, a algunos miembros del PEFSCEA, particularmente a Julián Gallego y a Carlos García Mac Gaw, cuyas críticas y cuestionamientos de trabajos míos previos en proyectos conjuntos, me fueron útiles en la elaboración de esta tesis.

A mis colegas y amigos que, de una u otra forma, me ayudaron mucho: a Adriana Manfredini, Diana Frenkel, María Eugenia Steinberg, Daniel Torres, Patricia D'Andrea, María Inés Crespo, Martín Pozzi, Gastón Basile y Ezequiel Rivas.

Last but not least, una tesis sobre la gratuidad y la gratitud no podría sino agradecer, sin duda, a los dones y potencias superiores que me ayudaron a llevarla a cabo.

θεὸς ἀνίει τὰγαθά...

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	1
ESTADO DE LA CUESTIÓN	3
PRIMERA PARTE	
Las relaciones asimétricas	
CAPÍTULO 1	
Las relaciones asimétricas entre hombres, dioses y potencias superiores	10
CAPÍTULO 2	
Las relaciones asimétricas entre humanos	49
SEGUNDA PARTE	
Las relaciones simétricas	
CAPÍTULO 3	
Las relaciones simétricas entre pares o iguales campesinos	128
CAPÍTULO 4	
Las relaciones simétricas en el interior de la <i>pólis</i> . <i>Éranos</i>	157
CAPÍTULO 5	
Las relaciones simétricas en el nivel grupal	170
CONCLUSIONES GENERALES	178
BIBLIOGRAFÍA	187

INTRODUCCIÓN

La presente tesis tiene por objeto realizar un estudio sobre la gratuidad en la Comedia Antigua. La gratuidad se engloba dentro de un contexto mayor, el las prácticas de reciprocidad, que aunque forme parte de estas prácticas, se diferencia de éstas, estableciendo un corte frente a las mismas.

Si bien no existe un término griego específico para el concepto de gratuidad, que restringimos a dar o recibir regalos o favores sin expectativa de obtener nada a cambio, sostenemos que esta noción se pone de manifiesto en toda su entereza como cualidad de lo gratuito, en determinados y escasos textos que ilustraremos.

En la mayor parte de los casos hay reciprocidad y, por lo tanto, el elemento gratuito es ficticio. La idea de un don dado libremente, como también la posibilidad de rechazarlo, se advierte en escasísimos casos y permite pensar en una ética más elevada y diferente de la del don-contradón presente en la ética de la reciprocidad. En donde hay referencias a la Edad de Oro, en cambio, predomina la gratuidad.

Sostenemos que las imágenes de la gratuidad constituyen una de las formas en que la comedia antigua articula el conflicto de una sociedad en la que hay ya una presencia fuerte del mercado y problemas de distribución de bienes entre los ciudadanos. Las construcciones ideológicas propias del género -como las escenas de banquete o *gámos* al final de las comedias- o las construcciones alusivas a una Edad de Oro y expresiones de abundancia varias, pueden ser vistas no solo como una característica del género, sino como un anhelo, pervivencia y testimonio de una modalidad económica más antigua: la de dar sin esperar, en apariencia, nada a cambio (gratuidad).

En esta economía enraizada (*embedded economy*) las relaciones de reciprocidad, la política del don y del contradón y, fundamentalmente, el obrar sin esperar, aparentemente, nada a cambio, se encuentran como fundamento del tejido social. Al señalar estas prácticas, la comedia busca ya denunciar a través del humor, ya subrayar la violación o desvío de un personaje de la conducta esperable, que es aquella acorde generalmente con la 'norma', es decir, las relaciones de reciprocidad.

Estas expresiones de abundancia, como aquellas manifestadas en los banquetes y bodas y en las reminiscencias a una Edad de Oro, más allá de sus construcciones exageradas de la realidad, constituyen un material fecundo para la exploración de diferentes tipos de relaciones sociales y económicas en la Atenas del siglo V y IV. Nuestro trabajo

pretende ser un aporte más en la historia económica del mundo antiguo -en aquella
centrada en la reciprocidad- como también en los estudios sobre la Comedia Antigua.

ESTADO DE LA CUESTIÓN

Aunque nuestro estudio es básicamente filológico, ineludible resulta para el presente estado del arte -dada la temática que orienta este abordaje de los textos- la cuestión de las diferentes formas de aproximación a la economía antigua desde la historiografía y, luego, paralelamente desde las aportaciones de la antropología económica.

Los diversos enfoques sobre el tema de la gratuidad y la temática del don que expondremos a continuación sirven para iluminar el análisis filológico utilizado en la presente tesis. Por lo tanto, por una razón metodológica, juzgamos necesaria su inclusión en la puesta a punto de esta investigación.

Por otra parte, ciertas cuestiones económicas planteadas en la comedia pueden ser explicadas a partir de los modelos que proveen las Ciencias Sociales. Por ello, en algunos casos recurrimos a modelos explicativos del funcionamiento de la economía en la Antigüedad Clásica que permitan dar cuenta de las dos caras de la moneda: la pervivencia de las prácticas de reciprocidad y la penetración de ciertos intereses mercantiles y una mirada puesta en el lucro.

En función de esto, el modelo económico de flujos, 'flows', de DAVIES, J.K. (1998) (2005) nos proporciona la imagen del *fluir* compatible con la idea de movimiento y circulación de bienes materiales y simbólicos y la posibilidad de libertad, que es uno de los ejes principales de nuestra argumentación sobre el don.

Dada la naturaleza de nuestro *corpus* de trabajo, la Comedia Antigua, son pertinentes tanto los estudios que apuntan a la idea de producción y lucro, como aquellos que se centran en un tipo de economía campesina, cuyo interés está puesto en la autosubsistencia, la minimización del riesgo, ciertas estrategias de ahorro y la Imagen del Bien Limitado de FOSTER (1974). El *fluir* constituye una poderosa imagen de la gratuidad, dado que implica un 'dejar ir', sin certeza de retorno y un cierto grado de libertad del receptor.

En relación con la problemática terminológica, BENVENISTE (1983: 129) se expone sobre la gratuidad y gratitud en latín, pero el vocabulario griego le presenta más dificultades. Al término *gratia*, originariamente religioso, se lo aplica a un comportamiento económico: lo que designaba 'gracia' y 'acción de gracia' viene a expresar la noción de 'gratuidad' (*gratis*).

A través del estudio comparativo de lenguas indoeuropeas, Benveniste llega a la

conclusión de la existencia de dos circuitos de intercambio. Fundamentalmente, el examen del vocabulario latino muestra que el proceso, en su origen, consiste en hacer un servicio a cambio de nada, sin contrapartida; y este servicio, literalmente 'gracioso', provoca a cambio la manifestación que denominamos 'gratitud'. El concepto de servicio que no exige contrapartida está en el origen de la noción, para nosotros doble, de 'favor' y de 'gratitud', sentimiento que experimenta aquel que da y también el que recibe.

En griego, apunta el lingüista, *kháris* acentúa la noción de placer, de agrado (físico también) y de 'favor'. Los términos emparentados tienen en común un radical *khar-* vinculado con la noción de placer en otras lenguas indoeuropeas.

Sin embargo, Benveniste omitió dar cuenta de *proix* 'don' y del adverbio derivado *proika* 'a título gratuito', 'gratis' en el capítulo en cuestión, presente en algunas ocurrencias de nuestro *corpus* de trabajo. Si bien semánticamente *proika* presenta un radio de acción más reducido que *kháris* y sus términos cognados, resulta, empero, importante destacar su mención a la hora de hacer un estudio sobre la gratuidad.

En griego, la relación etimológica directa entre *kháris*, gratuidad y gratitud es borrosa, aunque hemos de considerar estos términos dentro de un mismo campo semántico.

Para MEIER (1987) *kháris* es un concepto central en la articulación entre pensamiento y política que, en el período democrático, unifica los antiguos ideales nobiliarios en un marco nuevo que asume el esplendor y la potencia de la Atenas de la segunda mitad del s. V. Del mismo modo, OBER, J. (1989) destaca el papel central de *kháris* para conciliar los intereses de las masas y los de la élite.

En cuanto a la relación entre 'gratuidad' y 'reciprocidad', se trata de nociones íntimamente relacionadas en su sentido más lato: la primera, "cualidad de lo gratuito", la segunda, "intercambio concebido como la *performance* y retribución de acciones gratuitas" VAN WEES, H. (1998: 20). Esta definición de reciprocidad incluye la reciprocidad negativa -hostil-¹ sobre la que no versará particularmente nuestra tesis, ya que sólo contemplará la reciprocidad positiva, restringida a la definición operativa de "dar o recibir regalos o favores sin esperar aparentemente nada a cambio".

En el área de los Estudios Clásicos ya CLAUS, D. (1977: 17-25) hace hincapié en el

1 A lo largo de la presente tesis hemos de hacer referencia a la reciprocidad "hostil" de acuerdo con la terminología de Seaford, quien la opone a una amigable y mantendremos la noción de reciprocidad negativa o formas negativas de la reciprocidad de acuerdo con el espectro de reciprocidades de Sahlins -generalizada, equilibrada, negativa-. En los casos en que no se aclara, se alude al esquema de Sahlins.

estudio de la gratuidad en la épica homérica, que luego retoma DONLAN, W. (1981-1982) y aplica a la ética homérica. La gratuidad, según Donlan, es compatible con la reciprocidad generalizada -que extrae de las categorías de SAHLINS, M. (1972): reciprocidad generalizada, equilibrada y negativa- y se identifica con la generosidad de los líderes y por su mayor proximidad con el puro don. Dicho en otras palabras, está asociada con actos libres y gratuitos, con dones entregados sin la expectativa de una retribución o lo que los estudiosos que veremos a continuación llaman "altruismo".

En una compilación, SEAFORD, R. (1998: 5) cuestiona hasta qué punto los griegos admiraban el altruismo independientemente del marco moral provisto por la reciprocidad. Para ZANKER, G. (1998) el altruismo -entendiendo por tal la beneficencia hacia otros básicamente por su propio bien- era un elemento importante en el pensamiento griego en general y, en particular, en la representación homérica del comportamiento de Aquiles hacia Príamo en *Iliada*, XXIV. Por otro lado, POSTLETHWAITE, N. (1998) observa que Aquiles, al continuar su conflicto con Agamenón, asevera su propia autoridad por medio de una reciprocidad generalizada (la propia de los liderazgos). GILL, CH. (1998), por su parte, sostiene que el contacto excepcional entre Aquiles y Príamo está estructurado tanto formal cuanto conceptualmente por las normas de la ética homérica basadas más en la solidaridad y reciprocidad que en el altruismo.

Además de estos trabajos sobre la épica homérica, hallamos numerosos estudios sobre las prácticas de la reciprocidad en otros géneros literarios posteriores de la Antigua Grecia. En relación con la lírica arcaica, cabe destacar a SCHEID-TISSINIER, E. (2000). Respecto de las manifestaciones literarias de la Atenas Clásica la reciprocidad ha concitado el interés: en la historiografía, Heródoto (GOULD, J. 1991; BRAUND, D. 1998; KURKE, L. 2002) y Tucídides (MONOSON, S. 1994; MISSIOU, A. 1998); en la poesía pindárica, KURKE, L. (1991) y en la tragedia, (WHITLOCK BLUNDELL, M. 1990; SEAFORD, R. 1994; BELFIORE, E. 1998; PADILLA, M. 2000). En relación con la comedia griega, existen estudios sobre esta cuestión relativos a la Comedia Nueva, no a la Antigua: VON REDEN, S. (1998).

De acuerdo con VAN WEES, H. (1998) lo que hace posible considerar el interés personal -mientras se aparenta actuar a favor de los intereses de otros- es el principio de la reciprocidad, que demanda que los beneficios obtenidos sean pagados. En este punto, hay consenso entre los antropólogos sobre la cuestión del papel preponderante de la generosidad en las sociedades primitivas que no significa otra cosa que la prevalencia de la reciprocidad en las relaciones sociales.

Dentro de los estudios de sociología y antropología, la noción de reciprocidad surge como una categoría de interés para el análisis de sociedades primitivas y arcaicas. De acuerdo con Mauss (1925) *Essai sur le don*, “la forma de intercambio en estas sociedades es aquella del regalo generosamente ofrecido; pero el comportamiento que lo acompaña es una pretensión formal y un engaño social, a la vez que la transacción misma está basada en la obligación y el interés personal.” DOUGLAS, M. (1989) en su prólogo a la edición inglesa de Mauss, “*No free gifts*”, explora la dimensión interesada del don.

La obra de Mauss se concentra en el significado del regalo en las transacciones individuales de las sociedades primitivas, en tanto que la de SAHLINS, M. (1972), particularmente, su concepto de ‘reciprocidad generalizada’, provee un modelo explicativo de cómo el dar regalos y el gasto se relacionan con un sistema total. Ambos modelos, tomando en cuenta la objeción de PARRY, M. (1986 y 1989), respecto de la especificidad de la política de intercambio de regalos en una cultura dada -de la que se desprendería como corolario, el peligro de la comparación entre las observaciones de Mauss sobre ceremonias tales como el *potlach* y su transposición a la realidad griega- constituyen el fundamento teórico de la obra de VON REDEN, S. (1995) que se propone el análisis de las diferentes formas de intercambio en la cultura griega.

En lo que concierne a la Comedia Antigua, no hay ningún estudio específico sobre la reciprocidad y la gratuidad. Si bien sobre Aristófanes hay múltiples trabajos desde diversas perspectivas, ninguna de ellas ha esbozado siquiera nuestro tema. Ni en: 1) *las lecturas políticas* (CARRIÈRE, J.-C. 2003; DE STE.-CROIX, G. 1972; EDMUNDS, L. 1987; EUBEN, J. 1996; BROWN, C. 1997; DOUGLAS OLSON, S. (1996b); ERCOLANI, A. 2002, 2006; GELZER, T. 1996; GOMME, A. 1996; HALLIWELL, S. 1991a; HENDERSON, J. 1991, 1993, 1997; KONSTAN, D. 1985, 1986, 1997; MAC GLEW, J. 1996, 1997, 2002; MARIANETTI, M. 1992, 1993; NEWIGER, H. 1979; NICHOLS, P. 1998; PADUANO, G. 1973, 1974; ROTHWELL, K. 1990; SIDWELL, K. 2009; VICKERS, M. 1989, 1995, 1997).

Ni en 2) *las que están en contra de las interpretaciones políticas* (HEATH, M. 1987, 1997).

Ni en 3) *los estudios de poética y estilo* (BREMER, J. 1991; CORTASSA, G. 1986; DOVER, K. 1970, 1985, 2002; DOBROV, G. 1995; MORENILLA TALENS, C. 1985; NAPOLITANO, M. 2002, 2007; O' REGAN, D. 1992; O' SULLIVAN, N. 1992; PARKER, L. 1997; POULTNEY, J. 1963; QUIJADA, M. 2001; SIDWELL, K. 2000; SILK, M. 1996, 2000a, 2000b; SLINGS, S. 2002, TAILLARDAT, J. 1965; ZIMMERMANN 2000, 2006).

Ni en 4) *los estudios centrados en aspectos de la performance y la técnica dramática*

(COMPTON-ENGLE, G. 2001, 2003; DOUGLAS OLSON, S. 1999; ENGLISH 2007; FERNÁNDEZ, C. 1994; 2002; FUNAIOILI, M. 1993; GELZER, T. 1996; JAY-ROBERT, G. 2003, 2009; LANZA, D. 2000; LOWE, N. 2006; MARZULLO, B. 1989; POE, J. 1999, 2000; REVERMANN, M. 2006; REVERMANN, M.- WILSON, P. 2009; RUSSO, C. 1962; SÁNCHEZ GARCÍA, M.J. 2006; SLATER, N. 1997a, 2002; TZILILIS, S. 2000; TZANETOU, A. 2002; VAN STEEN, G. 1994; WALLACE, R. 1997).

Ni en 5) *los estudios centrados en la intertextualidad y parodia*: a) Con la tragedia (BONANNO, M. 1987a; DELNERI, F. 2000; FOLEY, 1993; HUBBARD, T. 1991; JOUAN, F. 1989; KENTCH, G. 2008; MASTROMARCO, G. 2008; NIEDDU, G. 2000; PUCCI, P. 1961; RAU, P. 1967; ROCCONI, E. 2007; SOMMERSTEIN, A. 2002b, 2003; TAPLIN, O. 1983, 1987, 1996, 1998; b) con la épica: (LAMBERTERIE, CH. 1998; MACÍA APARICIO, L. 2000; SOMMERSTEIN, A. 2002 b, 2003; ZIMMERMANN, B. 1988); c) con la comedia antigua (BAKOLA, E. 2008; BILES, Z. 2002; LUPPE, W. 2000).

Ni en 6) *aquellos referidos a la lengua y variaciones lingüísticas* (COLVIN, S. 1999, 2000; DEL CORNO, D. 1997; DILLON, M. 1995; HUMMEL, P. 2003b; KOMORNICKA, A. 1981; LABIANO ILUNDAIN, J. 1997; LÓPEZ EIRE, A. 1986, 1991, 1996, 1997, a, b, 2002; MILLER, H. 1945; PEPLER, CH. 1916, 1918; REDONDO SÁNCHEZ, J. 1997; VRIES, J. DE 1973; WILLI, A. 2002a (ed.), 2002b, 2002c, 2003, 2004; ZANETTO, G. 1999; ZANGRANDO, V. 1997).

Ni en 7) *los que estudian la ecdótica y tradición manuscrita, como es de esperar* (COLVIN, S. 1995; DOUGLAS OLSON, S. 1997; KOSTER, W. 1963; MOLITOR, M. 1973; MONTANA, F. 2000; PERUSINO, F. 1981; RODRÍGUEZ ALFAGEME, I. 1999; WILSON, N. 1962, 2007).

Tampoco aparece y, cuando ocurre, de modo muy tangencial, -como mención o alusión de reciprocidad simplemente y nunca de gratuidad-, en:

8) *aquellos estudios centrados en el ritual y los mitos* (BOWIE, A. 1991; MOULTON, C. 1996; PÜTZ, B. 2003; STOREY, I. 1995b; TZANETOU, A. 2002; ZANNINI QUIRINI, B. 1987).

Ni en 9) *conflictos generacionales* (DOVER, K. 1991b; SILVA, M. 2008; STRAUSS, B. 1993; SUTTON, D. 1993).

Ni en 10) *aspectos sociales* (DAVID, E. 1984; DOBROV, G. 1997a; EHRENBERG, V. 1952; FISHER, N. (2008); GRIFFITH, R. 1993; ROSEN, R. 1988a).

Ni en 11) *aspectos económicos* (BURELLI, L. 1973; CAVALLERO, P. 2000; CHRIST, M. (2008); DOUGLAS OLSON, S. 1989, 1991a, 1991b; LONGO, O. 1987=2009; URBAIN, Y. 1939).

Ni en 12) *aspectos jurídicos* (BUIS, E. 2000, 2002, 2003, 2005, 2008 y tesis doctoral inédita).

En lo que concierne a los textos de Comedia Antigua conservados en fragmentos,

ninguno de los estudios específicos esboza siquiera lateralmente nuestro tema. Ciertamente es que en el último decenio hubo importantes avances en el estudio de fragmentos de otros comediógrafos, fundamentalmente en lo que respecta a la rivalidad con Aristófanes y a tratar de reenfoque el género Comedia Antigua más allá de los límites de las comedias conservadas. Pero no se toca, en absoluto, el tema de la reciprocidad y la gratuidad que implica el intercambio del don. De los dos autores más rescatados de la tríada, Cratino y Éupolis, tanto los estudios de BAKOLA, E. (2010), cuanto el de STOREY, I. (2003) constituyen buenas puestas a punto, pero no ofrecen materiales específicos para nuestra investigación.

No obstante, hay trabajos donde la comedia se utiliza como fuente para investigaciones sobre diferentes prácticas sociales y económicas. En este sentido, son importantes -amén de los ya mencionados en el área de Estudios Clásicos a propósito de la reciprocidad en la poesía homérica y los otros géneros de la Atenas clásica- aquellos de historiadores de orientación finleyiana como MILLETT, P. (1991: 7) para quien el concepto de reciprocidad resulta clave en el análisis del préstamo en la Atenas del s. IV.

En otro terreno, el trabajo de GALLANT, T. (1991) sobre la economía rural griega es señero y se articula sobre dos presupuestos: la existencia de dos esferas de intercambio: a) una estrictamente entre individuos, b) otra entre un individuo y una entidad corporativa. Ambas esferas comparten la misma ideología basada en la obligación y la reciprocidad. La novedad radica en examinar el modo en que las relaciones interpersonales eran empleadas por las comunidades campesinas como una estrategia de minimización del riesgo. Las nociones del Bien Limitado y de la igualdad esencial entre los participantes que intervienen en un intercambio basado en la reciprocidad son manifestaciones de la misma ideología.

Por otro lado, GALLEGO, J. (1997, 2003, 2005, 2009), tomando en parte a Gallant, ha aplicado modelos de comportamiento campesino basados en los lazos de amistad y la ayuda mutua. En 2009, investiga la sociabilidad aldeana a partir de diversas prácticas campesinas, centrándose en el papel de las relaciones de parentesco y de reciprocidad y la configuración de la *philia* o amistad entre los vecinos de la aldea. Con excepción del parentesco aldeano y las prácticas matrimoniales, tanto en el estudio de las fiestas y celebraciones religiosas cuanto de los aspectos de la conflictividad aldeana, la *philia* y la configuración de las relaciones en el seno de la aldea, utiliza como fuente, entre otras, algunas comedias de Aristófanes. El estudio articula en parte la reciprocidad y la comedia aristofánica pero no la gratuidad.

El presente proyecto pretende cubrir un área de vacancia en los estudios sobre la

reciprocidad y constituir una aportación a los estudios de comedia antigua.

ACERCA DE LA ORGANIZACIÓN DE LA TESIS

En función de demostrar nuestra tesis, organizamos el análisis de la reciprocidad en dos partes bien diferenciadas: la reciprocidad en las relaciones asimétricas y la reciprocidad en las relaciones simétricas, distinción que se fundamenta en el tipo de intercambio que se genera.

La primera trata de las relaciones asimétricas dioses-hombres que dan lugar a un tipo de vínculo diferente del de las relaciones, aun asimétricas, entre humanos, dado que no existe un principio de equivalencia entre lo ofertado por el hombre y lo que es capaz de conceder un dios. De todas formas, mantenemos esta misma división para ciertas relaciones desiguales entre humanos: líderes populares-pueblo, maestro-discípulo, padres-hijos, ya que la inequidad se presenta no únicamente en la posibilidad del don o contradón, sino en la posición que uno u otro ocupa en la sociedad.

La segunda se refiere a las relaciones simétricas, entre pares o iguales, que dan lugar a otro tipo de reciprocidad, donde la cadena don-contradón tiene la apariencia de reproducirse según algún criterio de equivalencia. Equivalencia o semejanza que pertenece al plano del deseo o expectativas de los personajes más que al orden de la 'realidad', entendiéndose por tal la lógica del funcionamiento en el universo del texto.

Cada parte se subdivide, a su vez, en capítulos cuya función es describir los diferentes tipos de relaciones de gratuidad y gratitud generados por el intercambio entre diferentes actores.

En relación con el *corpus*, se sigue en la exposición un criterio cronológico de los autores explorados en mayor profundidad y expuestos según una datación que sigue, en líneas generales, a Kassel-Austin.

El carácter de la investigación, heurística en más de un aspecto, consistió en un rastreo de los pasajes más relevantes para la demostración de nuestra tesis a lo largo de todo el *corpus* de la Comedia Antigua.

De ninguna manera se apuntó a la exhaustividad, sino a la apertura de un campo no explorado todavía en el área de la *Arkhaía*.

PRIMERA PARTE

LAS RELACIONES ASIMÉTRICAS

CAPÍTULO 1

LAS RELACIONES ASIMÉTRICAS ENTRE HOMBRES, DIOSSES Y POTENCIAS SUPERIORES

El prototipo de las relaciones asimétricas que analizaremos a lo largo de esta primera parte está representado por el vínculo entre hombres y dioses, que estudiaremos en este capítulo. Este lazo se distingue del resto de las relaciones asimétricas entre humanos en diferentes aspectos, pero, fundamentalmente, por dos rasgos distintivos, la incertidumbre del retorno y la imposibilidad de comparar lo ofrendado por el hombre y lo que es capaz de dar un dios.

Por ello, en este sentido, aun cuando principalmente la relación entre dioses o potencias superiores y hombres, está en las expectativas humanas signada por la reciprocidad, ésta adquiere un carácter diferente de aquella reciprocidad entre humanos únicamente. Incluso, no corresponde referir siquiera al concepto de reciprocidad de dones, si por tal entendemos una equivalencia entre una prestación y otra contraprestación.¹

Las relaciones entre hombres y dioses se encuentran marcadas por una gran asimetría. Resulta bastante frecuente la tendencia a interpretar el costado contractual de la religión griega, del que, por supuesto no puede negarse la existencia de cierta dimensión de *do ut des* en el trato entre hombres y dioses o potencias superiores, pero ello no niega el otro aspecto de gratuidad, a nuestro juicio, del vínculo entre el hombre y el dios.

En este sentido, nuestro criterio adoptará una línea de trabajo ya emprendida por Festugière (1976) y continuada por Bremmer (1998) (2001) que enfoca el aspecto de amistad que ordena el trato del hombre con los dioses y que determina que, de alguna manera, la comunicación y el vínculo entre dioses y hombres sea irreductible a una dimensión meramente contractual. Lo que prima, de acuerdo con Festugière, en la plegaria es la buena voluntad, la amistad y el deseo de agradar (*kháirein*) al dios con la ofrenda por pequeña que ésta sea.

A diferencia de Festugière y de Bremmer, Pulleyn (1997) plantea el vínculo entre dioses y hombres desde un punto de vista contractual, al advertir con muchos otros críticos que está atravesado por la idea de transacción, de reciprocidad y

1 BREMMER (1998: 133).

básicamente de χάρις, 'gracia' o 'favor'. En su estudio e interpretación de la plegaria griega destaca la χάρις como un concepto central:

When one gives something to a god, one is giving χάρις in the sense that the offering is pleasing; but equally one is storing up for oneself a feeling of gratitude on the part of the god, which is also χάρις. The whole two-way relationship can be called one of χάρις.²

Análisis del *corpus*

El análisis del presente capítulo de ninguna manera pretende ser exhaustivo respecto de los vínculos entre dioses o potencias superiores y hombres, ni tampoco agotar todas las posibles relaciones que se presentan a lo largo del *corpus* primario. Más bien, tenemos por objeto la exposición de los resultados de una investigación heurística a lo largo del *corpus* de la *Arkhaía* en referencia a tres aspectos básicos: la gratuidad, la gratitud y la expectativa en los hombres de hallar reciprocidad en los dioses o en potencias superiores, como es el caso de los muertos a quienes se invoca.

En vistas de este objetivo general, nos proponemos el análisis de: I. los dones en las plegarias de petición a los dioses o a los muertos; II. los dones de las diosas en el *Dionysalexandros* de Cratino (Hipótesis *P. Oxy.* 663): el intercambio entre Atenea, Hera, Afrodita y Paris en el juicio homónimo; III. El don en *Faón* de Platón el Cómico -Fr. 188 KA-: el intercambio entre Afrodita, Faón y las mujeres tanto en la estructura profunda (tradicón del mito) cuanto en la superficial; IV. De la trama central del *Ploútos* de Aristófanes, la falta de agradecimiento humano con los dioses, tomamos algunos pasajes, como la relación del Hombre Justo con los dones divinos y otros intercambios (IV. II) que comparamos con el Fr. 267 KA de Alexis (IV. I); V. las expectativas de gratuidad: la Edad de Oro.

I. Los dones en las plegarias de petición

Muchos de los dones a los dioses eran formulados sobre la base de plegarias e himnos. Fundamentalmente, nos interesa enfocar aquellas plegarias donde aparece enunciada claramente la idea de reciprocidad a través de giros particulares. En el

2 PULLEYN (1997: 4).

corpus se presenta, por ejemplo, a través del giro ἀποδίδοναι ο ἀνταποδίδοναι τὴν χάριν:

ὦ Ζεῦ, καλῶς γ' ἀνταποδίδως μοι τὴν χάριν.

¡Oh Zeus, devolveme bien el favor!

Ferécrates, Fr. 21 KA

Otro giro especial ἀνίει τὰγαθὰ, según han notado varios estudiosos, está directamente asociado con el culto de los muertos. Así, por ejemplo, aparece testimoniado en Ferécrates:

ἡμῖν δ' ἀνίει δεῦρο σὺ τὰγαθὰ
τοῖς τήνδ' ἔχουσι τὴν πόλιν Ἰεως.

Envianos vos, propicio, aquí bienes a nosotros que habitamos esta ciudad.

Frínico, 16 KA

El contexto, según Focio (α 1993) corresponde al culto de los muertos donde era frecuente la frase *aníει tagathá*. Otros testimonios en el *corpus* de la *Arkhaía* corresponden a Aristófanes:

1. *Freidoras*, Fr. 504, 10ss KA:

πᾶς γὰρ λέγει τις, ὁ μακαρίτης οἴχεται,
κατέδαρθεν, εὐδαίμων, ὄτ' οὐκ ἀνιάσεται.
καὶ θύομέν γ' αὐτοῖσι τοῖς ἐναγίσμασιν
ὥσπερ θεοῖσι καὶ χοάς γε χεόμενοι
αἰτούμεθ' αὐτοὺς δεῦρ' ἀνιέναι τὰγαθὰ.

Porque todos dicen “el bienaventurado se va, se durmió, feliz, cuando no va a ser objeto de cuidados”. Y hacemos sacrificios y ofrendas al muerto como a dioses y vertiendo libaciones les pedimos que envíen bienes aquí.

2. *Ranas*, 1462:

{ΔΙ.} Μὴ δῆτα σὺ γ', ἀλλ' ἐνθένδ' ἀνίει τὰγαθά.

DIONISO: No vos, por cierto, pero desde aquí mandá bienes para arriba.

Como parte de un cumplido y un halago a Ésquilo, Dioniso le pide buenos consejos en el Hades, pero en los mismos términos en que un vivo se dirigiría a un muerto.

De los muertos también hay una expectativa de reciprocidad.

II. Los dones de las diosas en *Dionysalexandros* de Cratino

Del *Dionysalexandros* de Cratino se conservan doce fragmentos, (del Fr. 39-51 KA) y el presupuesto o hipótesis proveniente del *Pap. Oxy.* 663 col. i (1-25) y ii (26-48) que, aunque también mutilada, permite reconstruir buena parte de la trama argumental. En este 'presupuesto', entre otras cosas, se hace referencia al juicio de Paris, a la oferta de dones de las diosas para ganar en el certamen de belleza y a quién resulta vencedora.

El objetivo central de este apartado es advertir en qué consisten los dones ofrecidos por las diosas de acuerdo con la hipótesis alejandrina -un subgénero literario-³ pero brindamos una traducción de todo el argumento de modo de tener una visión de conjunto. Así a partir de KASSEL-AUSTIN, *PCG IV*, p. 140 se lee:

].		δ' Ἀφροδί(της) κάλλιστό(ν) τε κ(αί)	
]ζητ()		ἐπέραστον αὐτὸν ὑπάρ-	
]παν		χειν, κρίνει ταύτην νικᾶν.	
]αυτον μη		μ(ε)τ(ὰ) δ(ἐ) ταῦ(τα) πλεύσας εἰς	20
κ]ρίσιν ὁ Ἑρμ(ῆς)	5	εἰς τὴν Ἴδην. ἀκού(ει) δ(ἐ) με-	
ἀπέρχ]εται κ(αί) οὗτοι		τ' ὀλίγον τοὺς Ἀχαιοὺς πυρ-	
μ(έν) πρ(ὸς) τοὺς θεατάς		πολ]εῖν τὴν χά(ραν) (καί) [ζητεῖν	
τινα π(ερί) τῶν ποιη(τῶν)			
διαλέγονται κ(αί)		<Δ>ΙΟΝΥΣ[ΑΛΕΞΑΝΔΡΟΣ	
παραφανέντα τὸν	10	<H> [
Διόνυσον ἐπισκῶ(πτουσι) (καί)		<K>ΠΑΤ[ΕΙΝΟΥ	
χλευάζου(σιν)· ὁ δ(ἐ) πα-		Λακεδαίμο(να) (καί) τὴν Ἑλένην	
ραγενομένων<		ἐξαγαγὼν ἐπανάρχε(ται)	
>αὐτῶι		τὸν Ἀλέξαν[δ(ρον). τὴν μ(έν) οὗν	
παρὰ μ(έν) Ἡρα[ς] τυραννίδο(ς)		Ἑλένη(ν)	
ἀκινήτου, πα[ρ]ὰ δ' Ἀθηνᾶς	15	εἰς τάλαιρον ὡς τά[χιστα	30
εὐτυχί(ας) κ(α)τ(ὰ) πόλεμο(ν), τῆς			

3 BAKOLA (2010: 193) y, antes, KÖRTE (1904: 494-8) comparan los rasgos de interés y comunes de las hipótesis alejandrinas.

κρύψας, ἑαυτὸν δ' εἰς κριδῶν
 μ(ε)τ(α)σκευάσας ὑπομένει
 τὸ μέλλον. παραγενό-
 < - >μενος δ' Ἀλέξανδ(ρος) κ(αι) φωρά-
 σας ἑκάτερο(ν) ἄγειν ἐπὶ τὰς 35
 ναῦς πρ(ος)τάττει ὡς παραδώσων
 τοῖς Ἀχαιοῖ(ς). ὀκνούσης δ(ὲ) τῆς
 Ἑλένη(ς) ταύτην μ(ὲν) οἰκτεῖρας
 ὡς γυναῖχ' ἔξων ἐπικατέχ(ει),
 τὸν δ(ὲ) Διόνυ(σον) ὡς παραδοθη- 40

σόμενο(ν) ἀποστέλλει, συν-
 ακολουθ(οῦσι) δ' οἱ σάτυ(ροι)
 παρακαλοῦν-
 τές τε κ(αι) οὐκ ἂν προδώσειν
 αὐτὸν φάσκοντες. κωμωι-
 < - >δεῖται δ' ἐν τῷ δράματι Πε- 45
 ρικλῆς μάλα πιθανῶς δι'
 ἐμφάσεως ὡς ἐπαγηχοῶς
 τοῖς Ἀθηναίοις τὸν πόλεμον.

Juicio... Hermes se va y ellos dicen a los espectadores algo sobre la adopción de los hijos y se burlan de Dioniso cuando aparece y se ríen (10) Cuando [las diosas y Hermes] entran y le [prometen] [regalos], de Hera una tiranía inamovible, de Atenea, coraje para la guerra, de Afrodita ser el más bello y amable, juzga que vence ésta. Después de esto, (20) navegando hacia Lacedemonia, llevándose a Helena, la trae de vuelta al Ida. Un poco más tarde escucha que los aqueos están quemando la región y (buscan a Alejandro). (30) Inmediatamente, tras esconderla en un canasto y convertirse en un carnero, aguarda el futuro. Apareciendo el Alejandro (real), tras descubrir a cada uno, ordena conducirlos a las naves para entregarlos a los aqueos. Temiendo Helena, apiadándose de ella, la retiene para tenerla como mujer (40), pero a Dioniso lo envía para ser aprisionado. Los sátiros lo acompañan exhortándolo, diciéndole que no lo van a traicionar. En esta obra Pericles es parodiado por alusiones muy convincentemente como el que trajo la guerra a los atenienses.

En la interpretación de este presupuesto ha habido diferentes posturas desde la fecha de publicación del papiro (1906) hasta la fecha.⁴ Escapa a nuestro objeto de estudio el análisis del fragmento en su totalidad. Por ello, remitimos para los versos que no respondan a nuestro objetivo del intercambio de dones a trabajos anteriores de otros y propios, ya que nos hemos ocupado de ciertas pautas sobre la *performance* del *Dionysalexandros* que podrían surgir de este fragmento, como también del vínculo entre éste y otros fragmentos de la obra.⁵

Ahora bien, nos hemos de centrar en aquellos versos de la Col. I 12-20, donde aparecen los dones ofrecidos por las diosas a Paris. De acuerdo con Kassel-Austin (PCG IV, 140) la transcripción de los versos en cuestión es la siguiente:

4 Por ejemplo, CROISET (1904); KÖRTE (1908); MÉAUTIS (1934); LUPPE (1966), (1980); ERBERT (1978); TAITTI (1986); BAKOLA (2005)(2010).

5 ROSEN (1988a); REVERMANN (1999b); MAC GLEW (2002); STOREY, I. (2006); BAKOLA (2010); COSCOLLA (2009) (2010) inéditos.

ὁ δ(ἐ) πα-
ραγενομένων<

>αὐτῶι

παρὰ μ(έν) Ἥρα[ς] τυραννίδο(ς)
ἀκινήτου, πα[ρ]ὰ δ' Ἀθηνᾶς 15
εὐτυχί(ας) κ(α)τ(ὰ) πόλεμο(ν), τῆς
δ' Ἀφροδί(της) κάλλιστό(ν) τε κ(αι)
ἐπέραστον αὐτὸν ὑπάρ-
χειν, κρίνει ταύτην νικᾶν.

Éste, cuando se acercaron, (...) de parte de Hera, Tiranía inamovible; de parte de Atenea, Bravura en la guerra; y Afrodita [*scil.* le concedió] ser el más buenmozo y deseable, juzga que vence ésta.

Kassel-Austin suponen una laguna entre παραγενομένων y αὐτῶι, aunque la lectura que ofrece el facsímil del papiro⁶ no presenta, de hecho, ninguna laguna visible. Ciertamente es que, aun cuando no se vea, la laguna puede estar presente, pero debería postularse siempre que el texto no tuviera sentido en sí. En este aspecto, seguimos a Bakola, quien plantea la inutilidad de postular una laguna en la medida en que el verbo παραγίγνεσθαι tiene la acepción de acercarse a alguien y se utiliza, de hecho, en el mismo fragmento con un sujeto para señalar la entrada de un personaje -col. II 33-34 παραγενομένου Ἀλέξανδρος-.⁷

Seguimos a esta estudiosa también en la posibilidad de que las diosas, Atenea y Hera, no estuvieran presentes en escena, sino únicamente los dones por ella ofrecidos – Tiranía inamovible y Bravura en la guerra- a cambio de resultar vencedoras del certamen de belleza. Estos nombres abstractos femeninos se materializan frecuentemente en caracteres del mismo género en el *corpus* de la *Arkhaía* y son principalmente personajes mudos.⁸

Aun si se trata de personajes silentes y de la presencia de los dones abstractos personificados en figuras femeninas en representación de las diosas Hera y Atenea, nos interesa destacar la existencia de dones y la expectativa de reciprocidad -casi de trueque de las diosas- a cambio de resultar vencedoras en el certamen. Nada hay de gratuito, desde ya, sino un intercambio recíproco y de ningún modo equivalente -ya

6 LUPPE (1966: 172).

7 BAKOLA (2010: 290-91 y n.164 y 165).

8 Cf. por ejemplo, Aristófanes, *Paz*, 657-728, donde Paz, personaje silente, sólo hace las propuestas y entrega, a través de Hermes como intermediario entre ella y Trigeo, las doncellas en don, *Opóra* y *Theoría*; *Dialláge* en *Lisitrata*, *Basíleia* en *Aves*.

que el principio de equivalencia es imposible entre dioses y hombres-, pero semejante en la forma a una reciprocidad equilibrada -justamente aquella que se presenta entre pares. Este tipo de intercambio recíproco balanceado o equilibrado tal vez explique la ausencia de Hera y Atenea en escena, representadas a través de sus dones y el que no hayan sido sometidas estas diosas de gran predicamento a una transacción característica de las relaciones horizontales. Distinto es el caso de Afrodita, diferente también la sintaxis del fragmento, la que, aun bajo la forma de un anacoluto, manifiesta la presencia de esta diosa en escena a diferencia de las otras dos deidades, Hera y Atenea.⁹ Afrodita, tal como queda plasmado en el texto, es una divinidad que puede entrar en ese tipo de tratos *quasi* comerciales, de la misma forma en que contamos con la presencia de Hermes en escena -*Pap. Oxy.* 663, Col. I., v. 5.

Sin embargo, la oferta de Afrodita supera ampliamente lo que puede ofrecer cualquier mortal, con lo cual, aunque argumentamos que en este pasaje hay reciprocidad, entendemos por tal nunca un intercambio equivalente entre los dones de uno y otro lado.

El *Dionisalejandro* de Cratino ha dado lugar a diferentes lecturas a lo largo de varios años de la crítica. No hemos de entrar en ese debate, sino simplemente señalar que la posibilidad de la estructura en varias capas de significados permite pensar en una burla a Pericles, asociado con Alejandro de manera mordaz. Para esta cuestión ya entran en juego otros fragmentos, referencias y burlas de los cómicos a la deformidad del cráneo de Pericles, algunas que retomamos en el capítulo dos.¹⁰

En síntesis, no hay gratuidad sino reciprocidad y un don de Afrodita a cambio de otro. Tal parece ser la imagen que nos brinda el presupuesto del *Dionisalejandro* conservado en el *Pap. Oxy.* 663.

III. El Fr. 188 KA de *Faón* de Platón el Cómico: entre la gratuidad y la gratitud

9 Respecto de la posición enfática de Afrodita y del anacoluto sostiene BAKOLA (2010: 294): "In fact, *anacolouthon* is unavoidable on any interpretation of the passage" y nota 174: "The *anacolouthon* was one of the flaws of this sentence which made scholars suspect corruption, but ironically, the assumption of the lacuna does not make things smoother. Unless we correct παραγενομένων to παραγγελλομένων, which is too violent a correction, there is no better cure for the *anacolouthon* than to accept its existence. A participle, e.g. διδούσης, can easily be inferred to join τῆς δ'Αφροδίτης with ὑπάρχειν."

10 Cf. capítulo 2, apartado I. I.

Conforme vimos en el apartado anterior que Afrodita regalaba dones de belleza, de la misma manera en el *Faón* de Platón el Cómico la misma diosa parece ser la que interviene en los intercambios. Así como ofreció a cambio la belleza y el don de ser muy deseado a Alejandro, a Faón le regalará lo mismo en agradecimiento. En el Fr. 188 KA, sin embargo, pretendemos demostrar la presencia de dos intercambios: uno en la estructura profunda y signado por la gratuidad, otro en la superficial, caracterizado por la reciprocidad.

III. I El trasfondo mítico y los fragmentos conservados.

Del *Faón* de Platón, el Cómico, se conservan diez fragmentos -Fr.188-198 KA-. Los dos primeros, de considerable longitud, cuentan con más de una veintena de versos cada uno. En el primero, el Fr. 188 KA, centraremos nuestro estudio. El segundo -Fr.189 KA- corresponde a una curiosa versión cómica de un libro de cocina de Filóxeno de Leucade.

Como es habitual en el trabajo con fragmentos, ignoramos la *persona loquens*, como también la trama completa de la obra, aunque, de hecho, contamos al menos con un tema mítico, conservado en tres fuentes diferentes, de manera que esto puede ayudar a la reconstrucción de una trama posible. Las fuentes que narran el intercambio entre Faón y Afrodita son: Eliano, *Historias Varias*, 12, 18; Palefeto, *Sobre lo increíble* y Servio, *Comentarios a Virgilio, Eneida*, 3, 279. Una referencia menor sobre Faón se encuentra en el Fr. 370 KA de Cratino que pudo haber conocido Platón el Cómico.¹¹

En lo que atañe a las fuentes griegas sobre Faón, la narración mítica mucho tiene que ver con la gratuidad del temperamento y las acciones de Faón, que engendra la gratitud de la diosa Afrodita. En Palefeto se lee:

Τῷ Φάωνι βίος ἦν περὶ πλοῖον εἶναι καὶ θάλασσαν πορθμὸς ἦν ἢ θάλασσα· ἔγκλημα δὲ οὐδὲν παρ' οὐδενὸς ἐκομίζετο, ἐπεὶ καὶ μέτριος ἦν καὶ παρὰ τῶν ἐχόντων μόνον ἐδέχετο. θαῦμα ἦν τοῦ τρόπου παρὰ τοῖς Λεσβίοις. ἐπαινεῖ τὸν ἄνθρωπον ἢ θεός· Ἀφροδίτην λέγουσι τὴν θεόν· καὶ ὑποδῶσα θεῶν ἄνθρωπον, (5) γυναικὸς ἤδη γεγηρακυίας,

11 La referencia surge de Ateneo 2, 80, 22-23 (= libro II, 80, 9 Kaibel): Κρατῖνος δὲ φησι Φάωνος ἐρασθεῖσαν τὴν Ἀφροδίτην ἐν 'καλαῖς θριδακίταις' αὐτὸν ἀποκρύψαι. "Cratino dice que Afrodita, enamorada de Faón, lo escondió entre bellas lechugas".

τῷ Φάωνι διαλέγεται περὶ πλοῦ. ταχὺς ἦν ἐκεῖνος καὶ διακομίσαι καὶ μηδὲν ἀπαιτῆσαι. τί οὖν ἐπὶ τούτοις ἡ θεός; ἀμείψαι φασὶ τὸν ἄνθρωπον, καὶ ἀμείβεται νεότητι καὶ κάλλει τὸν γέροντα...

Faón tenía un medio de vida alrededor de su barca y del mar. Un estrecho era el mar: ningún reproche se granjeaba de nadie, puesto que también era moderado y recibía [scil. una paga] solo de los que tienen. Por esta forma de ser era un objeto de admiración entre los lesbianos. La diosa admira al hombre. Afrodita -dicen- era la diosa. Ciertamente, habiendo transformado la diosa en humano, en una mujer ya envejecida, le pide a Faón que la transporte. Rápido fue aquél no solo para trasladarla sino también para no pedir nada. Por cierto, ¿qué hizo la diosa por esto? Dicen que recompensó al hombre y recompensa con juventud y belleza al viejo.

La segunda fuente, Eliano, en un tono ligeramente distinto expresa:

Τὸν Φάωνα κάλλιστον ὄντα ἄνθρώπων ἡ Ἀφροδίτη ἐν θριδακίναϊς ἔκρυσε. λόγος δὲ ἕτερος ὅτι ἦν πορθμεὺς καὶ εἶχε τοῦτο τὸ ἐπιτήδευμα. ἀφικνεῖται δὲ ποτε ἡ Ἀφροδίτη διαπλεῦσαι βουλομένη, ὃ δὲ ἀσμένως ἐδέξατο, οὐκ εἰδὼς ὅστις ἦν, καὶ σὺν πολλῇ τῇ φροντίδι ἦγαγεν ὅποι ποτὲ ἐβούλετο. ἀνθ' ὧν ἡ θεὸς ἔδωκεν ἀλάβαστρον αὐτῷ, καὶ εἶχεν αὐτῇ μύρον, ᾧ χριόμενος ὁ Φάων ἐγένετο ἄνθρωπον κάλλιστος· καὶ ἦρων γε αἱ γυναῖκες αὐτοῦ αἱ Μυτιληναίων. τά γε μὴν τελευταῖα ἀπεσφάγη μοιχεύων ἀλούς.

A Faón, que era el más bello de los hombres, Afrodita escondió entre lechugas. Otro relato sostiene que era un barquero y que tenía esta profesión. Cierta vez llega Afrodita queriendo embarcarse, y él agradablemente la recibió, no sabiendo quién era, y con mucho cuidado la condujo hacia donde quería. A cambio de esto la diosa le dio un frasco de alabastro, también tenía éste perfume, con el que, al untárselo Faón, se volvía el más bello de los hombres. Y se enamoraron de él las mujeres de los de Mitilene. Al final, fue degollado, tras ser apresado en adulterio.

La tercera versión es la transmitida por Servio y, sustancialmente, no se diferencia demasiado de las otras dos:

qui cum esset navicularius, solitus a Lesbo in continentem proximos quosque mercede transvehere, Venerem mutatam in anuis formam gratis transvexit: quapropter ab ea donatus unguenti alabastro cum se fin dies inditum ungueret, feminas in sui amorem trahebat...

quien, siendo barquero, aunque tenía por costumbre transportar por dinero a todo vecino desde Lesbos al continente, cruzó gratis a Venus transformada en anciana: por lo cual, obsequiado por ella con un alabastro de un aceite perfumado, como se ungía poniéndoselo

diariamente, atraía a las mujeres, enamoradas de él...

Las tres fuentes donde aparece mencionado Faón no difieren demasiado en cuanto al contenido del relato. Por un lado, se advierte la acción gratuita de Faón a Afrodita disfrazada de anciana, manifestada en las fuentes a través de: μηδὲν ἀπαιτῆσαι 'nada pidió' en Polifeto; ἀσμένως ἐδέξατο 'con alegría la recibió', σὺν πολλῇ φροντίδι 'con mucho cuidado' en Eliano y *gratis transvexit* 'cruzó gratis' en Servio. La fuente latina expresa la acción gratuita abiertamente, mientras que las griegas marcan, por una parte, un enunciado neutro '-nada pidió'- en Polifeto y en Eliano, el gozo de ayudar a quien parece necesitarlo sin exigir nada a cambio.¹² Sobre la asistencia a quien lo necesita volveremos a lo largo de la presente tesis, tanto en las relaciones asimétricas cuanto en las simétricas.¹³

Por otro lado, la respuesta de Afrodita está planteada en términos de reciprocidad: en Polifeto, por medio de ἀμείβεσθαι 'devolver' (el favor);¹⁴ en Eliano, a través de la fórmula ἀνθ' ὧν 'a cambio de lo cual';¹⁵ en Servio, obviado desde el léxico, pero sobreentendido -ya que únicamente aparece resumida la acción en el subordinante causal *quapropter* 'por lo cual', el que, sin embargo, puede ser un equivalente del giro τοῦνεκα, atestiguado en griego en dos dedicatorias a Pan.¹⁶

En segundo lugar, el contradón que conlleva la respuesta de Afrodita corresponde tanto a una expresión de gratitud de la diosa al hombre (*kháris*), cuanto puesta en acción de la acepción primitiva de *kháris*: su raíz vinculada con *khár-* 'agradar' y con la belleza, que convierte a Faón en atractivo para las mujeres.¹⁷ No sólo se volverá atractivo para las mujeres, sino también para la misma diosa. En este sentido, advierte Detienne un doble significado de *kháris* en la tradición del mito de Faón:

In all three versions of the story of Phaon it is immediately clear that the myth concerns seduction and spices. Through the favour of Aphrodite who possesses all the charms of love the ferryman Phaon

12 Nótese particularmente ἀσμένως, cf. CHANTRAINE (1999: s.v.) "qui exprime la joie du salut, du retour, d'une rencontre", de etimología incierta, pero desde un punto de vista semántico, semejante al agrado y la alegría existente en el radical *khar-*, cf. BENVENISTE (1983: 130-1).

13 Cf. capítulos 3 y 4.

14 Respecto de ἀμείβεσθαι y ἀμοιβή como expectativa de contradones incluidos en las plegarias desde la poesía homérica hasta el s. IV, cf. BREMMER (1998: 130-33).

15 Cf. FESTUGIÈRE (1976: *passim*).

16 Cf. FESTUGIÈRE (1976: 416) donde se incluye el texto y las referencias de las dedicatorias.

17 Cf. BENVENISTE (1983: 130-1).

is changed into a seducer. The goddess of love reacts with excessive generosity to the graciousness, the *charis*, of the ferryman: she gives Phaon dazzling beauty, a *charis* which attracts all women and irresistibly prompts them to offer themselves to him. It is thus a *charis* which takes on one of its most ancient meanings. The attraction of Phaon is the result of *charis* which it, in turn, promotes. It represents the extreme form of a particular type of social relationship lying outside the normal framework. The exceptional and unusual nature of this relationship is conveyed both by the metamorphosis of Phaon and by the effects of the perfume Aphrodite gives him. In the one case an old man is transformed into a handsome youth; in the other a common boatman is given a magical substance which makes him the most attractive of men. By his dazzling beauty or by the power of the perfume which attracts and seduces, Phaon draws to him all the women of the district.¹⁸

Coincidimos con Detienne en el doble juego de *kháris* como 'favor' que, aunque no expresado por el estudioso en estos términos, es respondido a través de un contrafavor (*kháris*) consistente en belleza y seducción (*kháris*). Consideramos, sin embargo, un tanto estrecha la interpretación de las tres versiones del mito “se reduzcan a la seducción y las especias”.¹⁹

Dentro de la perspectiva que adoptamos nosotros, el relato de Faón permite encarar los vínculos entre un mortal y una diosa desde la visión de los intercambios. Hay un primer donante, que entrega gratuitamente y de buen grado su ayuda, en cuyo caso hay una clara manifestación de gratuidad. La respuesta de la diosa, a diferencia de la actitud de Faón, constituye un contradón ante el favor recibido, de la magnitud de los dones que únicamente los dioses pueden ofrecer a los mortales y se encuadra en el contexto de un intercambio recíproco. No obstante -conviene insistir en ello- nunca se tratará de reciprocidad en el sentido de equivalencia entre don y contradón por el tipo de relación asimétrica implicada. La respuesta de Afrodita está signada por la reciprocidad, marcada en el nivel del léxico a través de diferentes giros de acuerdo con las fuentes -ἀμείβεσθαι “devolver” y ἀνθ’ ὧν “a cambio de”-, pero se trata de una reciprocidad amistosa también y alejada de la idea de contrato.²⁰

El aspecto de seducción, que implica también *kháris*, se manifiesta con mayor

18 DETIENNE (1993: 69-70).

19 Para otra crítica al enfoque de Detienne desde una perspectiva de género, cf. WINKLER (1994: 224-31), quien asocia a los personajes amados por Afrodita -Titono, Endimión, Faón y Adonis- con la detumescencia permanente y el dejar de ser hombres fálicos.

20 Contra esta idea contractual, en especial en la plegaria griega, cf. AUBRIOT-SÉVIN (1992: 14 y n. 21)

claridad en el fragmento 188 KA de *Faón* de Platón el Cómico que comentaremos a continuación.

III. 2 El Fragmento 188 KA de *Faón* de Platón el Cómico

Lejos estamos en el fragmento en cuestión de aquello transmitido en las fuentes posteriores del mito consideradas en el apartado anterior. *Faón* en el Fr. 188 KA parece ser propiedad de una diosa, posiblemente Afrodita, la *persona loquens*, que se dirige a un grupo de mujeres. En el fragmento en cuestión se lee:

εἶεν, γυναῖκες, ὡς ὑμῖν πάλαι
οἶνον γενέσθαι τὴν ἄνοιαν εὐχομαι.
ὑμῖν γὰρ οὐδέν, καθάπερ ἡ παροιμία,
ἐν τῷ καπήλῳ νοῦς ἐνεῖναι μοι δοκεῖ.
εἰ γὰρ Φάωνα δεῖσθ' ἰδεῖν, προτέλεια δεῖ 5
ὑμᾶς ποιῆσαι πολλὰ πρότερον τοιαδί·
πρῶτα μὲν ἐμοὶ γὰρ κουροτρόφῳ προθύεται
πλακοῦς ἐνόρχης, ἄμυλος ἐγκύμων, κίχλαι
ἐκκαίδεχ' ὀλόκληροι μέλιτι διαμεμιγμένοι,
λαγῶα δώδεκ' ἐπισέληνα. τᾶλλα δὲ 10
ἤδη τάδ' εὐτελέστατ' <έστ'>· ἄκουε δὴ.
βολβῶν μὲν Ὀρθάννη τρί' ἡμικτέα,
Κονισάλῳ δὲ καὶ παραστάταιν δυοῖν
μύρτων πινακίσκος χειρὶ παρατετιλμένων·
λύχνων γὰρ ὁσμᾶς οὐ φιλοῦσι δαίμονες. 15
πύργης τετάρτης κυσί τε καὶ κυνηγέταις,
Λόρδωνι δραχμή, Κυβδάσῳ τριώβολον,
ἦρῳ Κέλητι δέρμα καὶ θυλήματα.
ταῦτ' ἐστὶ τὰναλώματ'. εἰ μὲν οὖν τάδε
προσοίσετ', εἰσέλθοιτ' ἄν· εἰ δὲ μή, μάτην 20
ἔξεστιν ὑμῖν διὰ κενῆς βινητιᾶν.

Bueno, señoras...Deseo hace un tiempo que la locura de ustedes se vuelva vino. Para ustedes es -me parece- según precisamente el refrán, en lo del tabernero ningún pensamiento hay. (5) Si quieren ver a *Faón*, ustedes tienen que hacer antes estas muchas ofrendas: primero, se sacrifica para mí, nodriza, una torta chata, una cabra macho, una buena torta preñada, dieciséis tordos íntegros mezclados con miel, doce liebres marinas con forma de luna.(10) Y esto otro es baratísimo. Escuchá entonces.Tres medio quintales de cebollas a Ortanes y a Conísalo y a sus dos compadres, una fuente de mirtos depilados con la mano. (15) Porque las divinidades no quieren los olores de las lámparas. Un cuarto para los Perros y los Cazadores de Perros, una dracma para Lordono, para Quibdaso un trióbolo, para el

héroe Keles, una piel y los ofertorios. Estos son los costos. (20) Si aportan estas cosas, van a poder entrar. Y si no, les va a ser posible coger en vano, con las manos vacías.

Este fragmento, el Fr. 188 KA, presenta en algunos versos una serie de particularidades sintácticas -anacolutos- debidas, según Farnell, a la borrachera de Afrodita o quien sea la *persona loquens*. En virtud de lo cual creemos necesario acompañar la interpretación del texto a la par del comentario filológico.

En v. 1 Εἶεν, γυναῖκες “Bueno, señoras”: el giro reaparece en Eubulo Fr. 2, 1 KA según señalan en la edición de KA, en un fragmento de *Ankylion* que, aparentemente, representa un contexto similar de una reunión de mujeres en las que un personaje las exhorta a bailar toda la noche en ocasión de la celebración del décimo día del nacimiento de un niño (es decir, cuando se le otorgaba un nombre).

Por otra parte, el apelativo *gynaikes* nos remite a un contexto de pares, prácticamente mujeres que hablan con mujeres, aunque la que habla sea, de hecho, una diosa -la misma diosa Afrodita considerada en el apartado anterior del *Dionisalejandro* de Cratino, como la única presente en escena, negociando con Paris su triunfo en el certamen de belleza.

En los vv. 1-2 ὡς ὑμῖν πάλαι οἶνον γενέσθαι τὴν ἄνοιαν εὐχομαι, que traducimos por “Deseo hace tiempo que la locura de ustedes se vuelva vino”,²¹ hay, aparentemente, una laguna en el v. 1, que ha tratado de ser resuelta de diversas formas, a través de la *lectio* que mantenemos junto con KA, Beta²² y anteriormente Kock, frente a Edmonds que transcribe la conjetura de Jacobs atetizándola <εἰκότ>ως, ‘razonablemente’.

¿Cuál podría ser la implicatura de esta expresión de Afrodita? La afición de las mujeres al vino es un lugar común en la Comedia Antigua.²³ Ahora bien, en este caso,

21 Otra traducción posible podría haber sido: “¿Cómo ruego hace tiempo que la locura sea para ustedes el vino!”, la que en un aspecto es la brindada por EDMONDS (1957: 543), quien repone un εἰκότως en lugar de ὡς, y traduce: “I was right, it seems, in praying your folly might be wine”, mientras que FARNELL (1920: 140), aunque con reservas, sugiere: “How I have been praying for a long time that your folly might become wine” y propone ὕδωρ por οἶνον, siguiendo a Jacobs, como un error debido a la borrachera de la diosa, pero sin demasiada convicción. Para una traducción como la nuestra, cf. BETA (2009: 225): “È da un pezzo che prego che la vostra follia si trasformi in vino.”

22 BETA (2009: 224).

23 Sobre la afición de las mujeres por el vino como un lugar común en la Comedia Antigua, cf. Ferécates, 76 KA; Aristófanes, Fr. 364 KA, *Lisistrata*, 193-208, *Riqueza*, 644-5; Eubulo, Fr. 42 KA; Antifanes, Fr. 58 KA; Alexis, Fr. 172, 1-2 KA y ARNOTT (1996: *ad loc.*); Jenarco, Fr. 6, KA. Cf. HENDERSON (1987: 119-20) sobre las viejas y el vino; BOWIE (1997: 12-14; 20); DOUGLAS OLSON (2007: 309).

el texto, a nuestro modo de ver, esconde otro sentido. Aquello que tradujimos por “locura”, ἄνοια, aparentemente es un estado de las mujeres inducido por la pasión de Faón -cf. las tres fuentes comentadas en el apartado III.1-, respecto del cual Afrodita ruega se deba a una causa como el vino o que se convierta en vino para seguir bebiendo. En cierto modo, la diosa parecería burlarse de la ingenuidad de las mujeres que creen que van a poder tener un encuentro con Faón.²⁴

Los versos siguientes, 1-3, apuntan -nos parece- en esta dirección: ὑμῖν γὰρ οὐδέν, καθάπερ ἢ παροιμία, ἐν τῷ καπήλῳ νοῦς ἐνεῖναι μοι δοκεῖ “Para ustedes [*scil.* es] -me parece- según precisamente el refrán, en lo del tabernero ningún pensamiento hay”. No tienen las mujeres por sí mismas *noûs*, ni tampoco lo hallarán en la borrachera. Parecería que Afrodita, ebria también, habla con total desenfado y una sintaxis dislocada, acorde con su estado de ebriedad, mofándose de la ingenuidad de las mujeres que esperan ver a Faón. Creemos que en este caso no se hace referencia a las cualidades creativas del vino, ni a la posibilidad de producir pensamientos razonables, tal como aparece presentado en otros pasajes de la *Arkhaía*, como el Fr. 199, 2 KA de Cratino, por dar un ejemplo: ὕδωρ δὲ πίνων οὐδὲν ἄν τέκοι σοφόν “tomando vino no hubiera podido producir nada sabio”.²⁵

Según Farnell, hay modificaciones y errores de lengua debidos a la borrachera de Afrodita, por ejemplo, οἶνος en lugar de ὕδωρ, aunque creemos que no hay razón alguna de que el elemento a reemplazar haya sido el agua.²⁶

Ya se había mencionado el vino (v. 2), lo que da pie a la introducción de un personaje relacionado, el tabernero (κάπηλος, v. 4) y, según se afirma, a un refrán. En este sentido el *corpus* aristofánico brinda una pista un tanto desconcertante, ya que existen varias referencias a la afición de las mujeres por la bebida como también a las disputas que mantienen con los taberneros porque les diluyen el vino con agua o les sirven de menos para controlar la ingesta de alcohol. Nos parece más acertada la interpretación de Meinecke sobre el particular: “stultae enim vos quae Phaonem gratis adire existimetis...cauponis ratio haec est ut prius quam auferas quod emeris pecuniam solvas”, “Tontas vosotras que consideráis que vais a visitar a Faón gratis. Éste es el

24 Para BETA (2009: 224) no hay duda de que Afrodita está haciendo una broma sobre el amor de las mujeres por el vino.

25 Cf. Aristófanes, *Caballeros*, 85-100, donde discuten los esclavos Demóstenes y Nicias sobre las propiedades creativas del vino, especialmente, en 90, 96.

26 FARNELL (1920: 140).

cálculo de un tabernero, que antes de llevarte lo que compres, pagues con dinero.”

La explicación de Meinecke nos introduce en la lógica que persigue Afrodita en el Fr. 188 KA y que se desarrolla en los versos subsiguientes. Una moral del intercambio, donde queda bien claro que no hay ningún principio de gratuidad que mueva las acciones de las mujeres y, en consecuencia, tampoco en la diosa. El principio de los negocios parece ser para Afrodita “primero prendiendo y después dando”, a la manera de los conocidos Raquel y Vidas.

Diferente de esta actitud que asume la diosa había sido la de Faón en la tradición del mito, quien sí ha obrado según el principio de dar sin, aparentemente, esperar nada a cambio. Dicho en otras palabras, el anciano barquero obra de acuerdo con el principio de la gratuidad, esto es, de una acción de generosidad que no aguarda retribución alguna. Recordemos que él sólo transborda a una anciana y no le cobra el viaje. Es esta actitud la que es recompensada por la diosa y de modo superlativo.

En los intercambios entre dioses y hombres no opera nunca el principio de equivalencia. El viaje gratis ofrecido a Afrodita por el barquero no equivale al regalo, juventud e irresistible belleza, con el que la diosa recompensa la generosidad desinteresada de Faón.

En el fragmento 188 KA, donde ya Faón es un referente pasivo y propiedad de la diosa, no hay gesto gratuito ni acto de generosidad recompensado alguno. Muy por el contrario, todo presenta la apariencia de un contrato, que a partir del v. 5 en adelante se articula a través de una cláusula condicional, cuya prótasis encarna el deseo de las mujeres -εἰ γὰρ Φάωνα δεῖσθ' ἰδεῖν- y la apódosis, todo aquello que deben hacer para alcanzarlo: δεῖ... y la sucesión de infinitivos que engloba los pedidos de la diosa.

De esta forma, Afrodita propone, v. 5-6: εἰ γὰρ Φάωνα δεῖσθ' ἰδεῖν, προτέλεια δεῖ ὑμᾶς ποιῆσαι πολλὰ πρότερον τοιαδί. “Si quieren ver a Faón, ustedes tienen que hacer primero estas muchas ofrendas” y los versos siguientes enumeran el contenido de τοιαδί προτέλεια hasta el verso 19, que continúa las condiciones impuestas por la diosa. Dichos requisitos consisten en diversos alimentos, de diversa alusión sexual según la crítica.²⁷

πρῶτα μὲν ἐμοὶ γὰρ κουροτρόφῳ προθύεται
πλακοῦς ἐνόρχης, ἄμυλος ἐγκύμων, κίχλαι
ἐκκαίδεχ' ὀλόκληροι μέλιτι διαμεμιγμένοι,
λαγῶα δώδεκ' ἐπισέληνα.

27 HENDERSON (1993: 144, 147); BETA (2010: 224-25).

Primero me ofrendan antes a mí, nodriza,
una torta chata no castrada, una buena torta preñada,
dieciséis tordos íntegros mezclados con miel,
doce liebres marinas con forma de luna.

Toda esta suerte de ofrendas se enuncia como *protéleia*, ceremonias preliminares a un matrimonio, según Farnell, aunque consideramos que no existe ni la más mínima probabilidad de matrimonio.²⁸ De hecho, la propuesta de Afrodita es fraudulenta, ya que lo más probable es que les impida ver a Faón, por la cantidad de requisitos que exige, como también porque las diosas no largan a sus “presas”, pensemos en Titono, Adonis y Endimión también.²⁹

Dentro de los tipos de sacrificio griego, el animal y el vegetal, cada uno con diferentes atributos, el fragmento parece haber mezclado hábilmente los rasgos propios de uno u otro mundo otorgándole comicidad a la escena. De esta manera, se exige una torta no castrada, una buena torta preñada, tordos íntegros (literalmente, 'no castrados'),³⁰ aunque, de hecho, refleja una cualidad humana de un sacerdote y sacerdotisa, que debían ser ὑγιής καὶ ὀλόκληρος, destacando Farnell su presencia en inscripciones rituales. En este caso, en los tordos confluyen tres mundos: el animal, el vegetal y el humano. Lo común eran las ofrendas de tortas de miel, pero aquí se les exige los ‘tordos a la miel’, una práctica culinaria aparentemente desconocida, la de la comida agridulce, hasta donde alcanza nuestro conocimiento.

Por otro lado, están las liebres con forma de luna lo cual nos remite al parecer a un contexto de mezcla del mundo vegetal con el animal. Algún comentarista las interpreta como tortitas hechas sobre la base de un molde con forma de liebre. De todos modos, el uso de diferentes moldes con formas de genitales para la pastelería en los rituales femeninos no nos es desconocido.³¹

En segundo lugar, la diosa plantea otras exigencias, presentes u ofrendas en los

28 FARNELL (1920). Si bien admite ARNOTT (1996: 495) la presencia de liebres (λαγωῶα) y tordos (κίχλαι) entre las delicias servidas en una fiesta de matrimonio –por ejemplo, Aristófanes, *Paz*, 1195 ss.–, descarta que sean exclusivas de los matrimonios.

29 Cf. al respecto WINKLER (1990: 228-35) y n. 17. “La diosa que encierra”, el título del encabezado de Winkler, sugiere la idea del hombre elegido por la diosa como una auténtica presa.

30 LSJ: s. v.

31 HENDERSON (1993: 144, 147) vincula las liebres con el órgano sexual femenino en los banquetes sexuales de Aristófanes, *Acarnienses*, 1006; *Asambleístas*, 843; Platón el Cómico Fr. 174,10 KA, Alexis Fr. 163, 5. Cf. también para la pastelería con forma de genitales WINKLER (1990: 221).

que ella ya no es la beneficiaria, sino una serie de héroes de diferente laya, en general, divinidades, *daímones*, de carácter fálico. No resulta indiferente, por otra parte, la ponderación del valor de las ofrendas exigidas a continuación para las otras divinidades, frente a las que ya había pedido para ella misma, como *kourotrophos* (v. 7-10). En efecto, preciso es que nos centremos en aquello que declara, de modo de ver lo que oculta a simple vista.

Así, en v. 10-11 se lee: τὰλλα δὲ ἤδη τὰδ' εὐτελέστατ' <έστ'> ἄκουε δὴ. “Y en cuanto a lo otro ya, esto es baratísimo. Escuchá”. En primer lugar, hay un cambio de persona: Afrodita se había valido en los versos anteriores de la segunda persona del plural (ὕμεϊς), mientras que ahora cambia drásticamente a la segunda del singular. Si bien a estos cambios nos tiene acostumbrados la comedia aristofánica, aquí parecería buscarse cierto efecto de confianza, de complicidad entre los interlocutores, que se sienten individualizados, identificados cada uno de ellos en la segunda persona del singular, ya no a través del colectivo ‘ustedes’, sino singularizadas. La expresión “Lo otro, esto es baratísimo, escuchá...”, de alguna manera, nos permite pensar que lo anterior era, si no carísimo, al menos, bastante oneroso. Retomaremos este aspecto más adelante, puesto que es relevante para las posibilidades de eficacia en el cumplimiento del deseo de las mujeres.

Para Ortanes, una divinidad que aparece junto a Hermafrodito, a Príapo, a Genetyllís, a Conísalo y Kynneios en Aristófanes, *Héroes*, Fr. 325 KA, les pide tres medio quintales de cebollas y para “Conísalo y sus dos compañeros, una fuente de mirtos depilados con la mano.” El primer pedido podría ser barato, el segundo, bastante doloroso, si tenemos en cuenta que el mirto representa el órgano femenino, de la misma manera que aparece en Aristófanes, *Lisístrata*, 1004. Para una divinidad fálica, como Ortanes, van destinadas las cebollas, consideradas un gran afrodisíaco,³² para Conísalo, la tablilla de mirtos depilados con la mano. A continuación en v. 15, una aclaración jocosa de lo que significa un sacrificio algo doloroso para las mujeres, la depilación a mano, en lugar de la costumbre de la lámpara: λύχνων γὰρ ὀσμὰς οὐ φιλοῦσι δαίμονες, “Porque las divinidades no quieren los olores de las lámparas”.

En cuanto a los versos 16-18 continúa el planteo de las ofrendas pero ya en términos precisamente monetarios:

³² Véase, por ejemplo, respecto de la cebolla, Platón el Cómico Fr. 189 KA; Aristófanes, *Asambleístas*, 1092, la respuesta de la tercera vieja que, tironando del joven, le sugiere comerse una olla entera de cebollas, a fin de poder enfrentar los apetitos de las tres viejas.

πύργης τετάρτης κυσί τε καὶ κυνηγέταις,
Λόρδωνι δραχμή, Κυβδάσῳ τριώβολον,
ἦρῳ Κέλητι δέρμα καὶ θυλήματα.

Un cuarto para los Perros y los Cazadores de Perros,
una dracma para Doblatrás, para Dobladelante un trióbolo,
para el héroe Cabalgador, una piel y los ofertorios.³³

Aparentemente, todos estos personajes son divinidades de carácter fálico -Aristófanes, Fr. 325 KA mencionado *ut supra*- e incluso algunos ya resultan conocidos de las obras conservadas en la totalidad del *corpus* aristofánico.³⁴

Finalmente, los tres últimos versos del fragmento 188 plantean los términos del contrato de Afrodita:

ταῦτ' ἐστὶ τἀναλώματ'. εἰ μὲν οὖν τάδε
προσοίσετ', εἰσέλθοιτ' ἄν· εἰ δὲ μή, μάτην 20
ἔξεστιν ὑμῖν διὰ κενῆς βινητιᾶν.

Estos son los costos. Si aportan estas cosas, van a poder entrar.
Y si no, les va a ser posible coger en vano, con las manos vacías.

Es evidente que no estaba dentro de las intenciones de Afrodita ni siquiera prestarles a Faón por un ratito, dado que las exigencias en ofrendas son un tanto excesivas. De todos modos, en el fondo de este rechazo de Afrodita a entregar a Faón -sostenemos- debemos leer no sólo el capricho de quedarse con su presa, como acreditaría un tipo de lectura en el estilo de Winkler (1990) y de estas diosas que encierran a sus elegidos, sino también otro tipo de interpretación a la luz de las motivaciones de los hombres al ofrendar a los dioses. Por ello, Faón -insistimos- es recompensado por la diosa en su acto de generosidad. Las mujeres, en todo caso,

33 Estas divinidades fálicas, Lordono, Quibdaso y Keles, están explotadas desde el punto de vista del significante como nombres parlantes. BETA (2009: 224-5, n. 195) sugiere traducir a Ortanes como 'Cazzodritto' o 'Pitoduro', tomado sobre la base de ὀρθός, 'erecto', e identifica en los dos "compañeros" de Conísalo, a los testículos; no logra dar con el referente de los Perros ni de sus Cazadores, pero sí, en referencia a Λορδόνοσ lo asocia con λορδοῦν 'curvarse para atrás', en alusión a una práctica obscena y Κύβδασος con κύπτειν 'curvarse para adelante', nombres inventados por Platón el Cómico. En cuanto a Keles, hace referencia a otra posición sexual, en la que la mujer está arriba -cf. SOMMERSTEIN (1998: 157-8, n. *ad v.* 60)- de cierta presencia en el *corpus* aristofánico: Aristófanes, *Lisístrata*, 60, 676-8; *Avispas*, 501-2; *Paz*, 899-900.

34 Por ejemplo, Conísalo aparece cómicamente mencionado en *Lisístrata*, 981-85, al preguntar Cinesias al heraldo espartano que escondía una espada bajo su manto, si era un hombre o, directamente, Conísalo. Aristófanes, *Lisístrata*, 981-5: "Τίς δ' εἶ, πότερον ἄνθρωπος ἢ Κονίσσαλος;" "¿Quién sos? ¿Acaso un hombre o Conísalo?"

venían a pedir, no con la intención de dar.

Dentro de los fragmentos de Platón el Cómico se conserva uno relevante para este tema de las relaciones entre los hombres y los dioses, el Fr. 53 KA de *Zeus kakóúmenos*, ‘*Zeus injuriado*’, donde en lugar de los más conocidos términos de injurias y abusos de personajes en comedia, como las expresiones del tipo ἐς κώρακας y afines, se manda a alguien a lo de un personaje llamado Mandróbolo: ἐπὶ Μανδροβόλου χωρεῖ, “Andate a lo de Mandróbolo”. El tal Mandróbolo era un avaro que prometió dar a los dioses, pero no ofrendó nada, según apunta uno de los comentaristas.

No importa que la ofrenda o el don entregado al dios sea pequeño, sino la buena intención y la entrega de algo. En este sentido, estudiaremos en el apartado siguiente la relación del Hombre Justo con los dones divinos en *Riqueza* de Aristófanes y lo compararemos con el Fr. 167 KA de Alexis.

IV. Dones de los dioses, gratitud de los hombres hacia los dioses, ergo dones entre los hombres

En este apartado tenemos por objeto confrontar dos textos, *Riqueza* de Aristófanes y el Fr. 167 KA de Alexis, sobre la base de la relación entre los dones divinos y la gratitud de los hombres. La elección de la confrontación se fundamenta principalmente en el tema planteado en Alexis y el trasfondo que recorre toda la comedia *Riqueza*: la ingratitud de los hombres hacia los dioses.³⁵

IV. I Una doctrina de la gratitud hacia los dioses: el Fr. 267 KA de Alexis

Del *corpus* de trabajo uno de los fragmentos más destacados sobre la gratitud a los dioses es, tal vez, el Fr. 267 KA de Alexis. Hemos de empezar por este comediógrafo del s. IV, posterior a Aristófanes, ya que describe con suficiente claridad el agradecimiento a los dioses. En efecto, en 267 KA se lee:

τοὺς εὐτυχοῦντας ἐπιφανῶς

³⁵ Hubo una primera versión de *Riqueza* de Aristófanes representada el 409 a.C., el texto con el que contamos corresponde a una segunda versión c. 380 a.C. Respecto de Alexis, se desconoce la fecha del fragmento, pero su producción se extiende entre 350 y 270 a.C.

δεῖ ζῆν φανεράν τε τὴν δόσιν τὴν τοῦ θεοῦ
 ποιεῖν· ὁ γὰρ <θεός> δεδωκὼς τὰγαθὰ
 ὧν μὲν πεποίηκεν οἴεται χάριν τινὰ
 ἔχειν ἑαυτῷ· τοὺς ἀποκρυπτομένους δὲ καὶ 5
 πράττειν μετρίως φάσκοντας ἀχαρίστους ὁρῶν
 ἀνελευθέρως τε ζῶντας ἐπὶ καιροῦ τινος
 λαβὼν ἀφείλεθ' ὅσα δεδωκὼς ἦν πάλαι.

Los que son manifiestamente afortunados tienen que vivir y hacer manifiesto el don del dios. Porque el dios, habiendo dado los bienes, cree que alguien siente gratitud hacia él por lo que ha hecho. (5) Pero, por otro lado, al ver que los que los esconden en su interés y andan diciendo que actúan mesuradamente, viven desagradecidos y como no libres, en cierta ocasión, tomó y les arrebató cuanto les había dado antes.³⁶

Alexis, Fr. 267 KA

En este fragmento, particularmente en vv. 3-5, se advierten algunas posibilidades hermenéuticas diferentes. La primera interpretación, a propuesta de Kock, consiste en tomar τινὰ en calidad de sujeto de la completiva y a χάριν como objeto, lo que daría por traducción: "Porque el dios, habiendo dado los bienes, cree que alguien siente gratitud para con él por lo que ha hecho". De esta forma, se ubica al dios en posición de acreedor de una obligación moral por lo menos del hombre como receptor de los bienes.

El segundo análisis considera en la completiva a χάριν τινὰ como un objeto directo con un sujeto coincidente con el de la oración principal. De este modo, la traducción sería: "Porque el dios, habiendo dado los bienes, cree recibir cierta gratitud para con él por lo que ha hecho". Ésta parece ser la interpretación de ARNOTT,³⁷ sintácticamente posible, aunque juzgamos poco convincentes los argumentos que esgrime para desechar la interpretación de Kock.

De todas maneras, tanto en uno como en otro análisis -τινὰ como sujeto o atri-

36 Presentamos una lectura divergente a la brindada por LSJ: s.v. y ARNOTT (1996: *ad loc.*) para el sintagma τοὺς ἀποκρυπτομένους como 'those who withdraw from public', como los que se apartan de lo público, prefiriendo mantener una traducción más literal y acorde con una diátesis media, que permite el señalamiento del interés personal en el ocultamiento de los bienes otorgados por el dios. Por una parte, BAILLY s.v. no presenta acepciones particulares para el sintagma en cuestión, e, inclusive, mantiene para la diátesis media el sentido general de 'cacher'. En SOPHOCLES (1991) vol. II, col. 1501, por otra parte, al hacer referencia al fragmento en cuestión de Alexis, no le asigna un valor particular más allá del sentido vinculado con el verbo latino *celo*, 'ocultar'.

37 Cf. ARNOTT (1996: 749 n.1): estos argumentos se basan en el valor de χάριν ἔχειν que puede significar tanto 'sentir' como 'recibir' gratitud. Cf. LSJ: s.v. II.2.

buto del núcleo del objeto directo $\chi\acute{\alpha}\rho\iota\nu$ - no varía demasiado la interpretación del pasaje. Hay un dios que aguarda que, al menos, alguien esté agradecido con él (Kock) o, de forma más contundente, recibir algún contrafavor (Arnott). En uno u otro caso, la expectativa del dios podría leerse, en una lectura superficial, en términos de un intercambio recíproco.

De acuerdo con una perspectiva meramente de contrato entre el dios y el hombre, el dios es quien tendría ahora el *stock* de acreencia frente al hombre (*kháris*) como mencionamos al comienzo del presente capítulo.³⁸ Éste, al haber regalado un don, cree estar almacenando también este sentimiento de *kháris* en el hombre y, al ver su inexistencia, arrebató el don otorgado antes.

A diferencia de la perspectiva de contrato, el análisis que presentamos tiene la intención de articular dentro de un mismo campo semántico los conceptos de la gratitud, la generosidad y sus opuestos, la ingratitud y la avaricia. Todos estos términos forman parte de una misma cadena en nuestra propuesta de análisis. En efecto, la gratitud se relaciona con la actitud pasiva del recibir, reconociendo, al mismo tiempo, el bien recibido.

En este proceso habría dos instancias: la primera, que implica la identificación con el donante y el hacer propio el don (lo que implica, aceptarlo, recibirlo, en definitiva); la segunda, la identificación con el donante haciendo propias las características de este último, es decir, la cualidad de dar. A esto último llamamos 'generosidad', que equivale a instalar el donante en el yo receptor, asimilando sus características y reproduciéndolas hacia otros.

Una vez instalado un buen donante en el yo, al pasar de la pasividad a la actividad, el yo agradecido, por identificación con el donante inicial, es generoso. Dicho en otras palabras, la gratitud implica una identificación 'adentro', una instalación del donante en el yo y la generosidad, paralelamente, equivale a la expresión externa de tal identificación o actuación hacia fuera.³⁹

La ingratitud significa, por el contrario, en el plano pasivo no reconocer que se ha recibido un bien y su correlato en el nivel activo es la avaricia.⁴⁰

38 Cf. introducción a este capítulo.

39 El primer caso, la identificación hacia dentro, en el lenguaje psicológico se llamaría 'introyección', el segundo, 'exoactuación'. Agradezco a César Pelegrín por su asesoramiento.

40 Respecto de las expresiones de gratitud en griego el enfoque de QUINCEY (1966) es insoslayable, donde destaca la alabanza como modo de expresar la gratitud; en términos análogos, pero aplicado al ámbito religioso, cf. BREMMER (1998). Alabar significa admitir en

El Fr. 267 KA de Alexis, de acuerdo con el enfoque que proponemos, nos muestra a un dios como primer donante de un regalo (δόσις) a los hombres. En segundo lugar, los hombres están en posesión del don del dios -especialmente, οἱ εὐτυχοῦνται ἐπιφανεῶς “los que son manifiestamente afortunados”- pero, al no reconocerlo como un don o un bien, son desagradecidos (ἀχάριστοι, v. 6). Esta ingratitud, la actitud pasiva de no reconocer que lo que tienen se debe a un don divino, se refleja en quienes esconden para sí los bienes (οἱ ἀποκρυπτόμενοι), mientras dicen actuar con moderación (πράττειν μετρίως). Éstos, para decirlo en otras palabras, en el plano activo no pueden ser generosos sino avaros.

En vv. 5-8 aparece de manera más explícita lo que espera el dios. Es importante destacar la necesidad de manifestación exterior de esta buena fortuna, subrayada a través del φανερά, de hacer visible el don del dios. Creemos que en esta instigación -δεῖ- a volver ostensible lo recibido por el dios ya hay, de alguna manera, una exhortación a dar testimonio por los bienes del dios, como también una amenaza para quienes no la observen, como se presenta en el v. 8, con la pérdida de estos dones divinos por falta de un sentimiento de gratitud en los hombres.

En conclusión al comentario del Fr. 267 KA de Alexis -sostenemos- la actitud del hombre agradecido con los dioses termina siendo beneficiosa también entre sus semejantes, puesto que, una vez instalado un buen donante en el yo, al identificarse con aquél, el yo actúa con generosidad.

IV. II Gratitud e ingratitud, generosidad y avaricia en *Riqueza* de Aristófanes.

En la imaginería de *Riqueza*, la polaridad de la avaricia y la generosidad se manifiesta tanto en el plano divino cuanto en el humano y también en la interacción entre ambos.

Entre los dioses, el arquetipo divino de la avaricia está representado por el mismo Zeus, quien cegó a Riqueza por envidia de la prosperidad de los virtuosos (Aristófanes, *Riqueza*, 87-92).⁴¹ En este pasaje, se está apuntando al clásico lugar común de la

el otro algo bueno y, si es donante, reconocer que se posee un bien que proviene de un buen donante, según el enfoque kleiniano.

41 Cf. SOMMERSTEIN (1984: 279).

envidia de los dioses, φθόνος θεῶν, pero también abre el camino a la consideración de su propia ingratitud, sentimiento que corre parejo con el de la envidia.⁴²

Si Zeus era sólo honrado por los buenos y justos, vv. 93-94, pero no da nada a cambio, ya que éstos son pobres y no les va bien, el sentimiento que se infiere es el de la ingratitud y falta de reconocimiento al mérito ajeno de parte del Olímpico. Otra falta de reconocimiento a los hombres se advierte en lo que establece como premio a los vencedores de los juegos olímpicos: una corona de laurel, en vez de una recompensa más valiosa (vv. 583-92), versos que constituyen un caballito de batalla utilizado por Pobreza en el *agón* con Crémilo para intentar ‘probar’ la pobreza de Zeus.

Dentro del espectro divino también, los dioses descritos en *Riqueza*, en general, comparten este rasgo de ‘ingratitud’ respecto de los hombres quienes, habiéndoles presentado ofrendas y sacrificios, no han obtenido de ellos nada a cambio. Así, en vv. 1112-19 se lee en un intercambio entre Cario y Hermes:

{EP.} Ὅτι δεινότατα πάντων πραγμάτων
εἴργασθ'. Ἀφ' οὗ γὰρ ἤρξατ' ἐξ ἀρχῆς βλέπειν
ὁ Πλοῦτος, οὐδείς οὐ λιβανωτόν, οὐ δάφνην,
οὐ ψαιστόν, οὐχ ἱερεῖον, οὐκ ἄλλ' οὐδὲ ἐν 1115
ἡμῖν ἔτι θύει τοῖς θεοῖς.

{KA.} Μὰ Δί', οὐδέ γε
θύσει· κακῶς γὰρ ἐπεμελεῖσθ' ἡμῶν τότε.
{EP.} Καὶ τῶν μὲν ἄλλων μοι θεῶν ἦττον μέλει,
ἐγὼ δ' ἀπόλωλα κάπιτέτριμμαί.

...
{KA.} Οὐκ οὐν δικαίως, ὅστις ἐπόεις ζημίαν
ένίστε τοιαῦτ' ἀγάθ' ἔχων; 1125

HERMES: Porque ustedes llevaron a cabo lo más terrible de todos los hechos. Desde que Riqueza empezó a ver de nuevo, nadie nos hace sacrificios a nosotros, los dioses, ni incienso, ni laurel, ni torta, ni víctimas, ni ninguna otra cosa.

CARIO: No, por Zeus, y nadie va a hacerles sacrificios porque mal se ocupaban de nosotros antes.

HERMES: De los dioses me importa un bledo, pero yo estoy muerto y hecho bolsa. (...)

CARIO: ¿Y no es justo para vos, que teniendo tales bienes, a veces arruinabas a la gente?

Aristófanes, *Riqueza*, 1112-19

42 Dentro del enfoque propuesto en el apartado el sentimiento opuesto a la gratitud, como sostiene en su clásico libro KLEIN (1987: *passim*), es la envidia.

La aseveración sobre la ausencia de sacrificios es una exageración de Hermes, ya que se seguía sacrificando (cf. vv. 497, 819 ss.). De todas maneras, nos interesa destacar en el pasaje la ingratitud de Hermes en relación con los hombres, como revela Cario en vv. 1124-25, que aun cuando el dios recibía bienes de los hombres no sólo no les retribuía sino que los arruinaba a veces. Esto es, incluso reflejaba una reciprocidad hostil ante los hombres que lo habían beneficiado.

Por otro lado, la ingratitud de Hermes hacia los hombres, también se refleja entre sus pares, los dioses. Así como notamos en el apartado anterior que quien es agradecido en el plano pasivo, es generoso en el activo y lo contrario, Hermes se comporta de la misma manera egoísta y poco solidaria en relación con los demás dioses: Καὶ τῶν μὲν ἄλλων μοι θεῶν ἤττον μέλει, ἐγὼ δ' ἀπόλωλα κάπιτέτριμμαι, “De los dioses me importa un bledo, pero yo estoy muerto y hecho bolsa”.

Entre los hombres, la polaridad entre la avaricia y la generosidad se plantea desde el comienzo de la obra. Antes de la curación del dios Riqueza, éste hace referencia a diferentes actitudes humanas. En primer lugar, en v. 85, luciendo un aspecto sucio y deplorable, declara sobre su persona:

ΠΛ.} Ἐκ Πατροκλέους ἔρχομαι,
ὄς οὐκ ἐλούσατ' ἐξ ὄτουπερ ἐγένετο. 85

RIQUEZA: Vengo de lo de Patrocles que no se baña desde que nació.

El tal Patrocles era un poeta trágico conocido por su avaricia. La avaricia es proverbial por la suciedad, como sostiene Cantarella.⁴³ Así, también Aristófanes se burla de éste en *Cigüeñas*, Fr. 455 KA al describir al amarrete que no permite que nadie se acerque para vigilar sus riquezas y su agarrada vida. Dado el aspecto desaliñado del dios Riqueza, parecería que la avaricia tiene algo de contagioso, por lo menos, en su aspecto exterior.

Las otras referencias de interés contienen dos ejemplos contrapuestos, la historia del avaro y la del pródigo, como puntos extremos. En vv. 234-45, Riqueza declara:

{ΠΛ.} Ἄλλ' ἄχθομαι μὲν εἰσιῶν νῆ τοὺς θεοὺς
εἰς οἰκίαν ἐκάστοτ' ἄλλοτρίαν πάνυ 235

43 CANTARELLA (1967: *ad loc.*)

ἀγαθὸν γὰρ ἀπέλαυσ' οὐδὲν αὐτοῦ πάποτε.
 Ἦν μὲν γὰρ ὡς φειδῶλὸν εἰσελθὼν τύχῳ,
 εὐθὺς κατώρυξέν με κατὰ τῆς γῆς κάτω·
 κἄν τις προσέλθῃ χρηστὸς ἄνθρωπος φίλος
 αἰτῶν λαβεῖν τι μικρὸν ἀργυρίδιον, 240
 ἔξαρνός ἐστι μῆδ' ἰδεῖν με πάποτε.
 Ἦν δ' ὡς παραπλήγ' ἄνθρωπον εἰσελθὼν τύχῳ,
 πόρναισι καὶ κύβοισι παραβεβλημένος
 γυμνὸς θύραζ' ἐξέπεσον ἐν ἀκαρεῖ χρόνου.
 {XP.} Μετρίου γὰρ ἀνδρὸς οὐκ ἐπέτυχες πάποτε. 245
 Ἐγὼ δὲ τούτου τοῦ τρόπου πῶς εἰμ' αἰεὶ
 χαίρω τε γὰρ φειδόμενος ὡς οὐδεὶς ἀνὴρ
 πάλιν τ' ἀναλῶν, ἤνικ' ἂν τούτου δέη.

RIQUEZA: Pero... ¡por los dioses!..., siempre me angustia mucho entrar en casa ajena, (235), porque nunca saqué de eso nada bueno. Porque si entro a lo de un amarrete, enseguida me mete bajo la tierra, abajo, bien abajo; y si llega un amigo honesto, (240) pidiéndole un poquito de plata, niega que lo haya visto alguna vez. Si por casualidad entro a lo de un chiflado, tirado entre putas y dados caigo desnudo a la puerta en un cachito de tiempo...

CARRASPOSO: (245) Porque nunca te topaste con un hombre medido. Pero yo, de alguna manera, soy siempre así, porque me gusta ahorrar como ninguno y, a la vez, gastar cuando hay necesidad de ello...

Aristófanes, *Riqueza*, 234-45

Las experiencias del dios Riqueza en casa ajena han sido nefastas. En un extremo, está el avaro -φείδωλος, 237- que, una vez que está la riqueza en su casa, la oculta, no es capaz de prestarle a un amigo honesto ni siquiera una pequeña platita y niega haber visto alguna vez al dios. En este negar del avaro todavía se advierte la existencia de lazos sociales y de formas de cortesía que guardar, no así en la actitud de Hermes para con el resto de los dioses, estudiada ya, en v. 1119. La preservación de estos lazos obliga al avaro a mentir para poder así preservar al menos el lazo social.

El espacio asignado por el avaro a Riqueza es el interior, en tanto que el del pródigo es el afuera, θύραζε 243, así como también están marcados otros dos rasgos clave: lo invisible y lo visible. El avaro oculta las riquezas enterrándolas bajo tierra (v. 238), el pródigo, por el contrario, representa la absoluta visibilidad desde el exterior: tan así es que lo arroja hacia la puerta y, encima, desnudo.

La visibilidad era la cualidad necesaria que debían guardar quienes habían sido agraciados con los bienes de los dioses, subrayada por Alexis en Fr. 267 KA, 5-6, con

el que comenzamos el presente apartado. Uno y otro rasgo aparecen descriptos en *Riqueza* como extremos aparentemente indeseables y, tal vez, por ello, Carrasposo contesta que él es un hombre medido -μέτριος, 245-, logrando así que Riqueza acepte entrar a su casa.⁴⁴ El modelo de lo medido se basa en la cultura del ahorro y del gasto campesino.

Para Alexis, en cambio, unos años más tarde, esta cualidad de ser medido, la μετριότης, es pura fachada para enmascarar el desagradecimiento y la ausencia de generosidad (Fr. 267 KA 5-7): τοὺς ἀποκρυπτομένους δὲ καὶ πράττειν μετρίως φάσκοντας ἀχαρίστους ὀρῶν ἀνελευθέρως τε ζῶντας, “Pero, por otro lado, al ver que los que los esconden en su interés y andan diciendo que actúan mesuradamente viven desagradecidos y como no libres”.

Esta cualidad de medida (*metriótes*) para Alexis es una mentira que ayuda a muchos a ocultar la riqueza, para no verse obligados a dar.⁴⁵ Paralelamente con los rasgos de visibilidad e invisibilidad comentados en *Ploútos* y en el Fr. 267 KA de Alexis, fuentes externas a la comediografía presentan una distinción entre ἀφανῆς οὐσία y φανερά οὐσία, que de alguna manera se encuentra en estado latente en los textos de comedia.⁴⁶ Nótese que, incluso en Aristófanes, el ocultamiento de la riqueza por parte del avaro se presenta marcado estilísticamente con la repetición de tres clases de palabras indicando la idea de ‘abajo’: un preverbo, preposición y adverbio, todo enumerado en un solo verso para subrayar bien la noción de ocultamiento -εὐθὺς κατώρουξέν με κατὰ τῆς γῆς κάτω, v. 238.

Luego de la curación del dios Riqueza, se suceden cinco escenas o episodios que ilustran, a través de viñetas que describen situaciones entre hombres o entre dioses y hombres, diferentes aspectos del nuevo orden social. El primer episodio (vv. 802-22), el relato de Cario, se centra en la abundancia de alimentos y el lujo que hay en la casa,

44 Al respecto señala KOMORNICKA (1992: 270) que Aristófanes alaba la moderación en la vida privada y en la pública y sostiene que la moderación es el rasgo principal de Carrasposo.

45 Para otros fragmentos donde Alexis pondera positivamente la *metriótes*, cf. Frr. 209, 219, 256 KA.

46 Respecto de las fuentes externas la comediografía, cf. por ejemplo, Lysias 32, 23; Demóstenes, 28, 7; Iseo, 11, 47. Para la polaridad entre lo visible y lo invisible, cf. en especial GERNET (1980: 355-62, especialmente, 361) y COHEN (1992: 192-4), quien trabaja con la polaridad característica del pensamiento griego, marcando dos tipos de bienes diferentes, los visibles y los invisibles, que no tienen un paralelo exacto con nuestra noción de derechos reales y personales, aunque *grosso modo* se puede hablar de propiedad inmueble como un bien visible, en tanto que el dinero como un bien invisible.

como si se tratara de una vuelta a la Edad de Oro, donde lo importante es destacar la obtención de esta riqueza sin hacer nada deshonesto (ήμῖν...οὐδὲν ἠδικήκοσιν, vv. 804-805). La diferencia con la Edad de Oro es que en ella los bienes llegan *autómata* por sí mismos, mientras que en *Riqueza* ha mediado la acción humana y la ayuda divina -es decir, la curación por medio del dios Asclepio.

El segundo episodio (vv. 823-958) es el relato del Hombre Justo, un ejemplo de generosidad y deber, quien, tras haber recibido una herencia, compartió los bienes con sus amigos en estado de necesidad, pero, cuando se encontró en este estado, no obtuvo ninguna ayuda a cambio. Estudiaremos este episodio en el capítulo 3, por tratarse de relaciones simétricas.

Si consideramos el episodio del Hombre Justo en su contexto mayor, se puede percibir con más claridad la posición del Justo en relación con los dioses, no únicamente con los hombres. En efecto, el Justo se acerca con el objeto de agradecer a los dioses por el nuevo orden social. La gratitud es lo primero que se describe y, luego, la generosidad con los dioses. El Justo ya es rico, tiene incorporado y asimilado al dios Riqueza y, por ello, es agradecido y generoso. Esta gratitud se plantea en los siguientes términos:

{ΔΙΚΑΙΟΣ} Ἔπου μετ' ἔμοῦ, παιδάριον, ἵνα πρὸς τὸν θεὸν
ἴωμεν.
{KA.} Ἔα, τίς ἐσθ' ὁ προσίων οὕτοσί;
{ΔΙ.} Ἀνὴρ πρότερον μὲν ἄθλιος, νῦν δ' εὐτυχής.
{KA.} Δῆλον ὅτι τῶν χρηστῶν τις, ὡς ἔοικας, εἶ. 825
{ΔΙ.} Μάλιστα'.
{KA.} Ἐπειτα τοῦ δέει;
{ΔΙ.} Πρὸς τὸν θεὸν
ἦκω. μεγάλων γάρ μουσὶν ἀγαθῶν αἴτιος.

HOMBRE JUSTO: Vení conmigo, píbito, para que vayamos junto al dios.

CARIO: ¿Eh, quién es éste que se acerca?

HOMBRE JUSTO: Un hombre antes desdichado, pero ahora suertudo.

CARIO: Es claro que sos uno de los honestos, como parecéis.

HOMBRE JUSTO: Por supuesto.

CARIO: Entonces, ¿qué necesitás?

HOMBRE JUSTO: Vengo hasta el dios, ya que él es el causante de mis grandes bienes.

Aristófanes, *Riqueza*, 823-28

Queda claro a partir de este pasaje que el hombre justo es un beneficiario del

nuevo orden por ser honesto (*χρηστός*, 825) y que, en consonancia con los bienes recibidos del dios, viene a manifestar su agradecimiento. Esto implica de alguna manera, hacer visible los dones ofrecidos por el dios, como se nos presentaba en el fragmento 267 KA de Alexis. Quien ha recibido estos grandes bienes (*μεγάλα ἀγαθά*, 826) está obligado a manifestar su gratitud a los dioses, lo que en cierto modo podríamos interpretar como dar testimonio a los demás hombres de estos dones. La gratitud, como se ha dicho, implica la actitud pasiva del recibir y el reconocimiento del bien recibido.

Ahora bien, la gratitud del Justo es expresada a través de la entrega de regalos en carácter de ofrendas, una capita gastada y las alpargatas, amables dones según interpreta irónicamente Cario (v. 849) -*Χαρίεντά γ' ἤκεις δῶρα τῷ θεῷ φέρων*, “Venís trayendo al dios amables dones”. Estos dones, que Barkhuizen (1981) analiza como pruebas de la falsedad del Justo, en la medida en que son miserables, frente al sacrificio suntuoso ofrecido por Carrasposo en 820, constituyen una representación simbólica de su situación redimida, como sostuvimos en otra ocasión y, en apoyo de esto, la mención a los misterios de Eleusis, en donde era habitual acceder con vestimentas gastadas, que impide la interpretación negativa de las intenciones del Justo.⁴⁷

Lejos de una actitud miserable, el Justo ofrece el símbolo de sus anteriores padecimientos, la pobreza ante sus amigos desagradecidos, de su iniciación religiosa, de su piedad en definitiva. La cuestión del tamaño y del valor intrínseco del don, insuficiente para algunos estudiosos y que abre la posibilidad hacia una interpretación irónica, no resulta pertinente ya que el carácter de los dones de los hombres ofrecidos a la divinidad siempre es insuficiente, porque nunca puede estar sujeto al principio de equivalencia, como notamos al principio del presente capítulo.⁴⁸

Por otra parte, si bien ahora en el nuevo orden la situación del Justo ha cambiado y se encuentra en buena posición, es lógico, como sostuvo Sommerstein (1984: 267), que ofrezca al dios “something of his own: one does not show one’s gratitude by hanging back one of his gifts almost immediately after receiving it”. Esto descarta según el estudioso todo rasgo de ironía en el episodio.⁴⁹ Si continuamos la línea interpretativa de Sommerstein, con la que estamos de acuerdo, los dones ofrecidos por el Justo presentan la cualidad inherente a este intercambio de ser

47 CAVALLERO *et al.* (2002: 176, n. 2).

48 Al respecto, cf. Jenofonte, *Memorables*, 4.3.15.

49 Para interpretaciones en contra de la ironía en *Riqueza* de Aristófanes, cf. SOMMERSTEIN (1984), MAC GLEW (1997) y un balance de la cuestión en RUFFELL (2006).

diferidos y diferentes.⁵⁰ No se puede devolver el mismo regalo, ya que esto implica el rechazo del don, como ocurre en esta misma obra con la Vieja y el Gigoló (vv. 959-1096).⁵¹

El episodio del Justo, en un intercambio que tiene éste con un Delator (vv. 910-26), ilustra en otro sentido cómo se reflejan las cualidades de quien es agradecido con los dioses en el trato con otros.

El Justo ofrece otros medios de vida al Delator (el sicofanta) con amabilidad, pero este último rechaza estas ofertas. Veamos, en parte, cómo se plantea esta escena:

{ΔΙ.} Ἐκεῖνο δ' οὐ βούλοισ' ἄν, ἡσυχίαν ἔχων
ζῆν ἄργός;
{ΣΥ.} Ἄλλὰ προβατίου βίον λέγεις,
εἰ μὴ φανεῖται διατριβὴ τις τῷ βίῳ.
{ΔΙ.} Οὐδ' ἄν μεταμάθοις;
{ΣΥ.} Οὐδ' ἄν εἰ δοίης γέ μοι
τὸν Πλοῦτον αὐτὸν καὶ τὸ Βάπτου σίλφιον.
{ΚΑ.} Κατάθου ταχέως θοιμάτιον. 925

HOMBRE JUSTO: ¿No querrías esto: vivir ocioso, con tranquilidad?

DELATOR: Pero hablás de una vida de corderito, si no se presenta algún contratiempo en la vida.

HOMBRE JUSTO: ¿Y no podrías aprender otra cosa?

DELATOR: Ni siquiera si me dieras a Riqueza y el silfio de Bato.

CARIO: Sacate enseguida el manto.

Aristófanes, *Riqueza*, 921-26

La esfera de desempeño del delator es el ámbito público. El Justo ofrece al Delator una vida ociosa con tranquilidad, esto es, una vida alejada de la esfera pública. La actitud del Justo sigue siendo la de una entrega sin malicia, al hacerle esta oferta. Pero el Delator responde a la oferta con el rechazo del don: “hablás de una vida de corderito”, (v. 922).

De acuerdo con el enfoque que propusimos, para poder aceptar y reconocer el don en cuanto tal y a un buen donante, el texto insinúa que son necesarias ciertas cualidades del alma que, de hecho, el Delator no posee. Según la perspectiva del Delator, no

50 BOURDIEU (2000: 339) propone como exigencia del contradón que sea diferido y diferente, pues la restitución de un objeto idéntico equivale a un rechazo.

51 Para un análisis de este episodio de la Vieja y el Gigoló desde la perspectiva del don, cf. COSCOLLA (2007).

es posible la vida humana sin este aspecto público: lo privado y alejado de los asuntos públicos propuesto por el Justo no constituyen una forma de vida humana concebible.

El Justo, sin embargo, no se rinde y ofrece una segunda alternativa, otro don (923-25): {ΔΙ.} Οὐδ' ἄν μεταμάθοις; “¿Y no podrías aprender mejor otra cosa?”. El optativo de cortesía subraya, nuevamente, la buena disposición del Justo, que insiste una vez más en que el Delator encuentre un lugar en este nuevo mundo. Pero esto implicaría cambiar y es imposible para algunos personajes de la escena aristofánica. Por esto contesta con un rotundo rechazo, a través de una hipérbole (924): Οὐδ' ἄν εἰ δοίης γέ μοι τὸν Πλοῦτον αὐτὸν καὶ τὸ Βάπτου σίλφιον, “Ni siquiera si me dieras a Riqueza y el silfio de Bato.”⁵²

A continuación, se produce un brusco cambio de interlocutor y de las formas de cortesía; irrumpe Cario con una orden -Κατάθου ταχέως θοιμάτιον, “Sacate enseguida el manto”- y, en 927, le ordena descalzarse.⁵³ Desnudo ya en pleno día (930) se procede al cambio de vestimentas. Cario le pide al Justo la capita gastada y éste, en principio, se niega ya que era desde hace tiempo una ofrenda para el dios, pero luego accede y también pregunta por el derrotero de las alpargatas, que irán clavadas en la frente del Delator, comparado con un olivo salvaje.⁵⁴ La capita gastada del Justo y las alpargatas pertenecen ahora al Delator.

Si Cario representa la sagacidad en esta escena, como sostiene Fernández, no es menos cierto que marca el lado oscuro de las relaciones de reciprocidad, esto es, la ejecución de la acción gratuita y hostil, al tener el ingenio de clavar las alpargatas del Justo en la frente del Delator a la manera de una ofrenda votiva clavada en un olivo

52 La expresión “Silfio de Bato” equivale a nuestro “oro y el moro”. Bato fue el fundador de Cirene, ciudad del Norte de África cuya región era rica en *sílfion*, una planta con flores en forma de paraguas utilizada como condimento o con usos medicinales. Cf. para una información en detalle CAVALLERO *et al.* (2002: *ad loc.*).

53 Para una caracterización de Cario desde el aspecto lingüístico, cf. FERNÁNDEZ (2002: 129-30): “Carión se identifica con el nuevo mundo. Está dado el primer paso para la subversión carnavalesca de las jerarquías. Este criado es, en primera instancia, un amo del lenguaje. Interroga inquisidoramente (vv. 824, 827), comenta con sagacidad (vv. 653 ss.) y gobierna la situación: ordena (v. 926), se apropia de las palabras de los otros (v. 929= 918) e, incluso, desviste a su interlocutor. Los imperativos modalizan el discurso del patrón que ejerce su poder sobre el subordinado. En *Plutos* los roles están alterados: el esclavo manda a los ciudadanos libres.”

54 GROTON (1990: 20) sostiene que se trataría de una ofrenda votiva clavada en un árbol de olivo salvaje. La imagen nos representa ahora ya no alguien del reino animal (un poco más elevado en la escala del ser), como la vida de corderos mencionada por el Delator ante la propuesta de vivir alejado de la vida pública (922) sino un espécimen del reino vegetal: un árbol. El Delator va quedando reducido a la nada.

salvaje (942-43).⁵⁵ No se trata de reciprocidad hostil, puesto que el Delator no les había hecho ningún mal, sino simplemente había rechazado los dones de una vida tranquila ofrecidos por Carrasposo. En este sentido, la no aceptación del don -creemos- puede interpretarse como otra expresión de la gratuidad por defecto. Para decirlo en otras palabras, no aceptar un don para el Delator, que no lo reconoce como un bien, es semejante a no querer someterse a la obligación de tener que reciprocitar.

V. Expectativas de gratuidad: la Edad de Oro.

En este apartado tenemos por objeto repensar las construcciones vinculadas con la Edad de Oro en función de las expectativas de los hombres de gratuidad. Nuestro estudio no pretende ser exhaustivo ni descriptivo del tema abordado en los fragmentos, sino simplemente señalar en qué medida el enfoque propuesto en el presente capítulo y a lo largo de toda nuestra tesis puede ser de utilidad para considerar los fragmentos relativos a la Edad de Oro desde otro ángulo: el de los dones de los dioses, la ausencia de trabajo y la provisión de riquezas gratis.

La Edad de Oro ya está presente en el *corpus* de comedias aristofánicas conservado de manera completa, asociada ésta muchas veces con el retorno de la paz (Aristófanes, *Acarnienses*, 812-15, 897-907, 1198-1203) o con la instauración de un nuevo orden social (por ejemplo, en Aristófanes, *Riqueza*, 802-822).

En los fragmentos de Comedia Antigua de distintos comediógrafos la vida fácil y la provisión de todo tipo de alimentos sin necesidad de trabajar ya había sido tratada con anterioridad a Aristófanes y a sus comedias. Así, en la lista ofrecida por Ateneo (267d-270a), describen el tema de la Edad de Oro y la *autómatos bios*: *Riquezas* de Cratino; *Fieras*; *Teleclides*, *Anfictiones*; *Mineros* de Ferécrates; *Turiopersas* de Metágenes; *Sirenas* de Nicofonte y *Freidoras (Tagenístai)* de Aristófanes.⁵⁶

Nos detendremos, fundamentalmente, en dos aspectos que se presentan como un patrón común en los fragmentos: la abundancia de bienes que fluye hacia los hombres y el carácter espontáneo de éstos (*autómatos*), este último, objeto de un

⁵⁵ Esta imagen nos remonta a los miserables premios de Zeus a los jugadores olímpicos (583-88)-las coronas de olivo salvaje en vez de un premio más valioso- ya mencionados.

⁵⁶ Para descripciones de la Edad de Oro, cf. la selección, traducción y comentarios de CARRIÈRE (1979: 255-69) y BETA (2009: 129-39); las descripciones de BALDRY (1952)(1953) y MOROCHO GAYO (1977) (1979); las interpretaciones políticas en CECCARELLI (1996) y (2000).

importante artículo de Ceccarelli.⁵⁷ Estos bienes son provistos por los dioses y el tema con frecuencia, aunque no exclusivamente, se asocia también con una vuelta a la Edad de Cronos de cuño hesiódico.⁵⁸

La primera mención de la Edad de Oro dentro de nuestro *corpus* de trabajo está representada por *Riquezas (Plou̐toi)* de Cratino, quienes dan la impresión de ser divinidades (*daímones*) de la fertilidad:⁵⁹

Τιτᾶνες μὲν γενεάν ἐσμ[εν]
Πλοῦτοι δ' ἐκαλούμεθ' ὅτ' [ἦρχε Κρόνος.

Somos Titanes de nacimiento y Riquezas nos llamábamos cuando gobernaba Cronos.

Cratino, Fr. 171 KA, v. 11-12⁶⁰

Mientras el Fr. 176 KA de *Riquezas* de Cratino asocia la abundancia con la Edad de Cronos como el Fr. 171 KA citado, el Fr. 172 KA destaca claramente la espontaneidad con que fluyen los dones enviados por un dios:

αὐτόματα τοῖσι θεὸς ἀνίει τὰγαθά.

Un dios espontáneamente les envía bienes.

Cratino, Fr. 172 KA.

La misma construcción -ἀνιέναι τὰγαθά-, aunque no la espontaneidad -esto es, el carácter de *autómata*-, se encuentra también, como vimos, en *Freidoras* de Aristófanes, Fr. 504 KA, en la plegaria de petición a los muertos para que envíen bienes.⁶¹

El flujo de los bienes *sponte sua*, que sugiere la falta de esfuerzo del hombre para procurarse el sustento, se asocia con la falta de necesidad de esclavos en *Fieras* de Crates, Fr. 16 KA. En un intercambio entre dos personajes, se lee:

57 CECCARELLI (1996).

58 Hesíodo, *Trabajos y días*, 117-118.

59 Cf. al respecto CECCARELLI (1996: 116, n. 21 que afirma: "Leur nom n'est pas sans rappeler les *daímones ploutodótai* des *Travaux*, v. 122-126; avec la différence que chez Hésiode les bons génies dispensateurs de richesses sont les hommes de la première race et non pas des Titans; ils sont devenus des *daimones* par le vouloir de Zeus, après que la Terre eut recouvert leur race."

60 El Fr. 171 KA comprende 89 versos de un texto harto mutilado.

61 Cf. *ut supra*, apartado I.

{A.} ἔπειτα δοῦλον οὐδὲ εἷς κεκτήσεται· οὐδὲ δούλην,
 {B.} ἀλλ' αὐτὸς αὐτῷ δῆτ' ἀνὴρ γέρων διακονήσει;
 {B.} οὐ δῆθ' ὀδοιποροῦντα γὰρ τὰ πάντ' ἐγὼ ποιήσω.
 {A.} τί δῆτα τοῦτ' αὐτοῖς πλέον; {B.} πρόσσεισιν αὐθ' ἕκαστον
 τῶν σκευαρίων, ὅταν καλῆ τι παρατίθου τράπεζα·
 αὕτη παρασκεύαζε σαυτήν. μάττε θυλακίσκε.
 ἔγχει κύαθε. ποῦσθ' ἢ κύλιξ; διάνιξ' ἰοῦσα σαυτήν.
 ἀνάβαινε μᾶζα. τὴν χύτραν χρῆν ἐξερᾶν τὰ τεῦτλα.
 ἰχθύ, βάδιξ'. ἀλλ' οὐδέπω 'πι θάτερ' ὀπτός εἰμι.
 οὔκουν μεταστρέψας σεαυτὸν ἀλί πάσεις ἀλείφων;

A: Entonces nadie poseía ni esclavo ni esclava,
 B: Pero ¿un viejo, entonces, se va a servir a sí mismo?
 A: No, por cierto. Yo voy a hacer que todo camine.
 B: ¿Qué ventaja, por cierto, tienen ellos con esto?
 A: También cada uno de los utensilios se acerca cuando algo sea
 llamado: “¡Mesa, ponete! ¡Sartén, prepárate! ¡Bolsita, amasá! ¡Verté,
 jarra! ¿Dónde está la copa? Al venir, ¡lavate a vos misma! ¡Levántate,
 galleta! La cacerola tiene que vaciar las acelgas. ¡Pescado, vení!”
 “Pero todavía no estoy cocinado al costado”. “Después de darte
 vuelta a vos mismo, ¿no te vas a untar y espolvorear con sal?”

Crates, Fr. 16 KA

Mientras que en este fragmento, Fr. 16 KA de Crates, se ignora la *persona loquens* -bien puede ser un dios o algún muerto divinizado-, en otros donde se describe la provisión espontánea de bienes queda claro que se trata de un dios y no, simplemente, de una utopía creada por hombres (como en *Aves* de Aristófanes). Así, por ejemplo, en Teleclides, *Anfictiones*, aparentemente Anfiction, un mítico rey de Atenas, hijo de Deucalión, dice:

λέξω τοίνυν βίον ἐξ ἀρχῆς ὃν ἐγὼ θνητοῖσι παρεῖχον·
 εἰρήνη μὲν πρῶτον ἀπάντων ἦν ὥσπερ ὕδωρ κατὰ χειρός.
 ἢ γῆ δ' ἔφερ' οὐ δέος οὐδὲ νόσους, ἀλλ' αὐτόματ' ἦν τὰ δέοντα·
 οἶνω γὰρ ἅπασ' ἔρρει χαράδρα, μᾶζαι δ' ἄρτοις ἐμάχοντο
 περὶ τοῖς στόμασιν τῶν ἀνθρώπων ἰκετεύουσαι καταπίνειν...

Les voy a contar entonces la vida que yo les ofrecía a los mortales desde el principio. Por un lado, primero de todo, había paz como agua para las manos. La tierra no producía ni necesidad ni enfermedades, sino lo que se necesita era espontáneo. Porque todo torrente fluía con vino, las galletas luchaban con los panes suplicando ante las bocas de los hombres que las traguen.

Teleclides, *Anfictiones*, Fr. 1 KA

En el fragmento en cuestión -de una extensión real de quince versos en tetrámetros anapésticos- se describen los dones que un dios o el mismo Anfición ofrecía a los hombres: la paz, la ausencia de enfermedades, la producción espontánea de bienes, una gran abundancia de alimentos civilizados -vino, galletas, pan, etcétera. El tiempo del relato en pasado, en imperfecto, contrasta con el Fr. 2 KA, posiblemente, situado en un presente:

Ἄλλ' ὃ πάντων ἀστῶν λῆστοι σεῖσαι καὶ προσκαλέσασθαι,
παύσασθε δικῶν ἀλληλοφάγων.

Pero ustedes, los mejores de todos los ciudadanos para sacudir y citar judicialmente, terminen las causas que los devoran entre sí.

Teleclides, Fr. 2 KA

Si el Fr. 1 KA de Teleclides tenía una clara resonancia hesiódica, el Fr. 2 KA no le va en zaga. El fragmento se asocia con Hesíodo, *Trabajos*, 38-39, con los reyes devoradores de dones (*basileîs dorófagoi*) y 225- 73, donde la prosperidad o ruina de una ciudad está vinculada con la capacidad de los reyes de dictar sentencias justas o lo contrario. Ceccarelli traza el paralelo entre ambos textos para argumentar que la abundancia de bienes en su vínculo con la ciudad justa de Hesíodo no representa evasión alguna de la ciudad, es decir, un elemento de utopía.⁶²

Estamos de acuerdo con un intertexto hesiódico, pero nuestro análisis se orienta en una dirección diferente de la consideración de si hay o no utopía. Desde nuestra propuesta de análisis, los reyes devoradores de dones de Hesíodo marcan tanto la presencia de dones, cuanto que las riquezas del hombre son otorgadas por el dios (χρήματα... θεόσδοτα, 320) y que no hay que robarlos (χρήματα δ' οὐχ ἄρπακτά, 320), puesto que quien los roba promueve la desdicha.

Incluso, los Frr. 1-2 KA de Teleclides -sostenemos- pueden interpretarse sin necesidad de recurrir a Hesíodo. Si confrontamos el Fr. 2 con lo analizado en I. IV, puede leerse como un reproche a los hombres del presente por comportarse injustamente, que equivale a la alelofagia, es decir, a devorarse entre sí. Si es cierto que

62 CECCARELLI (1996: 122).

los Fr. 1 y 2 KA pertenecen a la misma obra, el Fr. 2 KA podría vincularse con la falta de reconocimiento de los bienes y la abundancia en su carácter de dones divinos, conforme lo analizado en I. IV. Como corolario de la ingratitud a los dioses en el plano pasivo, en el nivel activo los hombres se devoran entre sí, como animales, a través de causas judiciales.⁶³

De los demás fragmentos vinculados con la Edad de Oro citados por Ateneo, hay uno más, donde claramente se asocia a un dios, Zeus, como donante de bienes. Así, en Fr. 137 KA de *Turiopersas* de Ferécates, un personaje subraya la inutilidad de trabajar, si justamente se puede vivir en la abundancia que Zeus regala. En efecto, se lee:

τίς δ' ἔσθ' ἡμῖν τῶν σῶν ἀροτῶν ἢ ζυγοποιῶν ἔτι χρεία
 ἢ δρεπανουργῶν ἢ χαλκοτύπων ἢ σπέρματος ἢ χαρακισμοῦ;
 αὐτόματοι γὰρ διὰ τῶν τριόδων ποταμοὶ λιπαροῖς ἐπιπάστοις
 ζωμοῦ μέλανος καὶ Ἀχιλλεῖοις μάζαις κοχυδοῦντες ἐπιβλύξ
 ἀπὸ τῶν πηγῶν τῶν τοῦ Πλούτου ρεύσονται, σφῶν ἀρύτεσθαι.
 ὁ Ζεὺς δ' ὕων οἴνω καπνία κατὰ τοῦ κεράμου βαλανεύσει...

¿Qué necesidad hay para nosotros de tus labradores ni de fabricantes de yugos, ni de hoces, ni de una semilla, ni de un tutor de viñas? Porque, espontáneamente, por los cruces de caminos, ríos de un caldo negro van a fluir con galletas grasosas, saliendo a borbotones con abundancia de las fuentes de Riqueza, junto con tortas de cebada fina para que las saquemos. Zeus, haciendo llover, bañará nuestras tejas de vino ahumado...

Ferécates, *Turiopersas*, Fr. 137 KA

Este fragmento, el Fr. 137 KA de Ferécates, que Ceccarelli asocia con un tema político de revalorización de los cultivadores, describe también, según la estudiosa, el vínculo entre el αὐτόματος βίος y el lujo, τρυφή, como parte de una crítica a la molicie oriental.

Consideramos posible también otra lectura más lineal del Fr. de Ferécates y, de este modo, una interpretación del parlamento desde las expectativas de un personaje que discute con otro -nótese que está en tetrámetros anapésticos, posiblemente de un agón- un campesino seguramente.⁶⁴ Es cierto que hay molicie y pereza, como sostiene Cecca-

63 Respecto de frecuencia de la *allelofagia*, la antropofagia y el salvajismo en el *corpus* de la Comedia Antigua del momento, cf. AUGER (1979: 83-84); CECARELLI (2000: *passim*).

64 Al respecto, cf. WHITTAKER (1935: 185) "Metre [*scil.* anapaestic tetrameters] and subject matter suggest an Agon, and since the fragment is a monologue and shows no hint of

relli, pero también hay un dios que hace llover vino ahumado y toda una serie de alimentos lujosos y, todo esto, sin costo, gratis y sin necesidad de trabajar.

Proponemos, más bien, subsumir esas construcciones de la Edad de Oro dentro de un modelo más general basado en la cultura campesina sobre la base de la articulación de dos conceptos, la "Imagen del Bien Limitado" y "la salvación por la lotería" de Foster (1974).

La "Imagen del Bien Limitado" de Foster (1974) ha sido retomada por varios estudiosos del campesinado griego como un concepto heurísticamente fértil para explicar ciertos modos de comportamiento campesino. Por "Imagen del Bien Limitado" entiende Foster "que amplias áreas del comportamiento campesino están modeladas de tal manera que sugieren que los campesinos perciben su universo social, económico y natural -es decir, su medio- como uno en donde todas las cosas deseadas en la vida existen en una cualidad finita y limitada y son siempre escasos."⁶⁵ Una consecuencia de esta visión del mundo del campesino como un bien finito, se traduce en dos reacciones posibles como respuesta: la de la máxima cooperación e, incluso el comunismo, o el individualismo extremo. Foster nota, como también luego Millett (1984) que aplica esta noción al análisis de Hesíodo, que los campesinos suelen optar por la alternativa individualista. El triunfo de un par, implicaría, dentro de esta perspectiva, el perjuicio propio. Por ello, la alternativa de progreso tiende a verse no a través del esfuerzo humano, sino, más bien, del golpe de suerte repentino.

Una segunda observación del nivel del comportamiento del campesino, según Foster, guarda relación con un concepto, incluso más productivo que el anterior, el de la "salvación por la lotería", que parecería ser "el único camino por el que el hombre medio puede acceder a las riquezas".⁶⁶

La esperanza de 'salvarse' a través de la lotería, una versión moderna y un tanto más prosaica de los bienes que fluyen espontáneamente en las construcciones de la Edad de Oro, implica la expectativa de un golpe repentino de suerte en el futuro. Esto explica también que buena parte de las construcciones de la vida regalada estén ubicadas en el pasado o en el futuro, como resultado de una pérdida -y una consecuente añoranza- y

polemics it seems very probable that this was an Agon of exposition like that of the *Aves*." No necesariamente se trata de un agón expositivo.

65 FOSTER (1974: 64-65); para una aplicación de este modelo a Hesíodo, cf. MILLETT (1984); a las estrategias de minimización del riesgo en el campesinado griego, GALLANT (1991: 143-55).

66 FOSTER (1974: 80).

como esperanza de que un golpe de suerte ocurra en algún momento.

El flujo espontáneo de los bienes en las descripciones de la Edad de Oro de algunos fragmentos del *corpus* de Comedia Antigua puede equipararse, en algún aspecto, con aquellos de la salvación por la lotería del modelo elaborado por Foster a partir de la observación empírica:⁶⁷ ambos son gratuitos y no requieren del esfuerzo humano para conseguirlo. Se diferenciarían en que la lotería es un modo de salvación individual -la respuesta frecuente del individualismo extremo que Foster y sus seguidores classicistas notan en el comportamiento campesino- mientras que algunas de las construcciones de la Edad de Oro del *corpus* analizado reflejan, en todo caso, una expectativa colectiva de salvación.

Incluso, *pace* Foster y otros que han aplicado el modelo para el antiguo labrador griego -Millet (1984) y, en parte, Gallant (1991)-, que advierten una respuesta individualista extrema ante la Imagen del Bien Limitado, sostenemos que aún hoy en el cancionero popular asociado con el mundo rural, es posible escuchar expresiones de expectativas de bienestar colectivo como “¡Ojalá que llueva café en el campo, que caiga un aguacero de yuca y té!”.⁶⁸

¿Qué diferencia habría entre estas expresiones de deseo de zonas rurales contemporáneas y aquellas descripciones de Ferécates, por mencionar un ejemplo, de caldo que fluye por los ríos y Zeus que hace llover vino ahumado?

Nada, excepto que para las construcciones de la Edad de Oro en la *Arkhaía* son dones de los dioses que se traducen en abundancia. Más adelante, en la Comedia Nueva, que excede ya nuestro *corpus* de trabajo, serán asociados con la importancia y presencia cada vez mayor de Τύχη.

En el *corpus* de la *Arkhaía*, en parte de lo analizado, esta abundancia espontánea de bienes es el resultado de los dones divinos, que debe engendrar agradecimiento y promover buenas conductas entre los hombres. En estos casos, si un dios da dones, también puede quitarlos, como observamos en IV. I y IV. II.

67 El campo de observación es el campesinado latinoamericano de los setentas, pero varios estudiosos del campesinado antiguo lo han incorporado a su estudio como parte de una metodología comparativa.

68 Letra de Juan Luis Guerra.

Conclusión

A partir del *corpus* estudiado a lo largo de este capítulo concluimos en que hay dos casos de gratuidad y el resto obedece a interacciones dentro del marco de los intercambios de reciprocidad.

Los casos de gratuidad están representados por la actitud de Faón ante Afrodita, en su ayuda claramente desinteresada sin ninguna expectativa de obtener algo a cambio -apartado III. 1 de *Faón* de Platón el Cómico. El segundo caso de gratuidad está representado en las construcciones de la Edad de Oro y el *autómatos bíos*, considerados en su mayoría como dones de los dioses -apartado V.

En el resto de los casos analizados hay, fundamentalmente, reciprocidad. En las plegarias de petición a los dioses y a los muertos, hallamos una expectativa de reciprocidad a través de diversos giros lingüísticos $\text{-}\alpha\pi\omicron\delta\iota\delta\omicron\nu\alpha\iota$ o $\text{-}\acute{\alpha}\nu\tau\alpha\pi\omicron\delta\iota\delta\omicron\nu\alpha\iota$ $\tau\eta\nu$ $\chi\acute{\alpha}\rho\iota\nu$. De todas maneras, se trata de una reciprocidad basada en la confianza y el trato de amistad con el dios en la espera de que envíe sus bienes (*aníei tagathá*) y no de un contrato del tipo *do ut des* -apartado I.

En *Dionysalexandros* de Cratino -apartado II- advertimos un tipo de reciprocidad balanceada o equilibrada ($A \leftrightarrow B$), característica de las relaciones simétricas y no de las asimétricas, como es el caso de los favores y de los contrafavores entre Afrodita y Paris.

En el Fr. 188 KA de *Faón* de Platón el Cómico -apartado III. 2- habría una expectativa de reciprocidad en un lado de la cadena del donante y del receptor -el polo de las mujeres que esperan ver a Faón. Del lado divino, el de Afrodita, existe una oferta fraudulenta pero con toda la apariencia de un intercambio recíproco: los requisitos son tan costosos que revelan *ab initio* la imposibilidad del cumplimiento.

Por último, las relaciones entre los hombres y los dioses se caracterizan de manera general en un marco de reciprocidad, pero de amistad y confianza entre ambos polos. Estas relaciones, sin embargo, requieren la gratitud (*kháris*) como eje central sobre el que se articula tanto el vínculo entre el hombre y el dios, como las buenas relaciones entre los hombres.

Esta gratitud, como hemos argumentado ampliamente en IV, en el comentario al Fr. 267 KA de Alexis, involucra un proceso de reconocimiento de haber recibido un don del dios y otro de identificación que se traduce en el plano activo en una actitud generosa con el resto de los hombres. De manera similar, en *Riqueza* de Aristófanes, el Justo

representaría una puesta en práctica de la teoría expresada en el Fr. 267 de Alexis: la actitud del hombre agradecido con los dioses que con buena disposición y generosidad busca ofrecer su ayuda a otros hombres, como el Delator.

Entre los dioses, también se refleja la gratitud y la generosidad, o su contrario, la ingratitud y la avaricia. Conforme nuestro análisis de *Riqueza* de Aristófanes, tanto Zeus cuanto Hermes se caracterizan por la avaricia. En cuanto a Hermes, no sólo no ha sido agradecido con los hombres por los sacrificios ofrecidos, sino que también, ha destruido a algunos. En relación con los demás dioses, la misma ingratitud reflejada hacia los hombres -lo que no es otra cosa que no reconocer como bienes lo recibido- se refleja en indolencia hacia porvenir y el bienestar de los demás dioses.

CAPÍTULO 2

LAS RELACIONES ASIMÉTRICAS ENTRE HUMANOS

En este capítulo tenemos por objeto el estudio de los vínculos verticales entre los hombres. Centraremos el análisis del *corpus* de trabajo en cuatro tipos de relación asimétrica: I. Entre demagogos y el pueblo; II. Entre otros funcionarios (embajadores y enviados) y el pueblo; III. Entre ciudadanos y extranjeros; IV. En las relaciones de parentesco: entre marido y mujer, padre e hijo.

I. Las relaciones asimétricas entre demagogos y pueblo

Un tipo muy característico de relaciones asimétricas es aquel representado por los líderes populares y el pueblo. En un planteo sintético de las relaciones entre los demagogos y el pueblo, el *corpus* permite apreciar un vínculo básico de donante y de receptor. La relación que une a los líderes y el pueblo parece estar signada por la reciprocidad.

De un posible subgénero de la Comedia Antigua, la comedia de demagogo, representada por Platón el Cómico, Éupolis y Aristófanes, la única comedia conservada en su totalidad es *Caballeros* de Aristófanes.¹ En virtud de ello, gran parte de este apartado se centrará en el análisis de esta comedia, aunque haremos referencia a otros comediógrafos.

I. I Cratino

Aun cuando no propiamente incluida dentro del subgénero comedia de demagogo, es importante mencionar la presentación de un líder popular, Pericles, en varios fragmentos conservados en Cratino. En uno de los textos analizados en parte en el capítulo anterior, la hipótesis del *Dionysalexandros*, se hacía referencia en los últimos versos a la identificación de Dioniso con Pericles. Otros pasajes permiten ilustrar también el papel del Alcmeónida en la obra de Cratino. Tan asimétrica se advierte la relación entre Pericles y los atenienses, que aparece en buen número de

¹ Cf. al respecto SOMMERSTEIN (1997: 184-86).

fragmentos asimilado con el mismo Zeus y su mujer, Aspasia, con Hera. Sin embargo, dado que la identificación con el dios olímpico resulta lo suficientemente clara desde la antigüedad -puesto que la fuente de transmisión de esta índole de fragmentos de burla a Pericles es Plutarco, *Vida de Pericles*, 3, 5- incluimos el estudio en el presente capítulo.

Némesis de Cratino, de la que se conservan diez fragmentos, pertenece al subgénero de parodia mítica, de trasfondo político, de acuerdo con la visión tradicional o bien, una estructura de múltiples capas.² Narra, aparentemente, los amores de Zeus con Némesis o Leda, para lo cual primero se transforma en cisne, la misma forma que ésta había adquirido para intentar preservar su virginidad. De este huevo, nace después Helena.

Uno de los fragmentos más significativos en cuanto a la identificación Zeus-Pericles es una invocación es el Fr. 118 KA:

μόλ' ὦ Ζεῦ ξένιε καὶ καραιέ.³

¡Vení, Zeus hospitalario y cabezón!

Cratino, *Némesis*, Fr. 118 KA

La fuente de transmisión -Plutarco, *Per.* 3, 5- incluye el fragmento dentro de los pasajes dedicados a la burla de Pericles. En este contexto de sátira política, los epítetos de Zeus de 'hospitalario' y 'elevado' adquieren un significado nuevo. Amado Rodríguez (1997: 242) sugiere para ξένιος una referencia a la protección que Pericles habría brindado a los bastardos, condicionado por su propia situación familiar, y para καραιός, relacionado con κάρα, subraya cierta deformidad de su cráneo en el nivel connotativo, mientras que en el denotativo evoca un culto a Zeus en Beocia.⁴

2 Respecto de la visión tradicional de obras como *Némesis*, *Ploútoi* y *Dionysalexandros* de Cratino como travestimientos míticos con distintos grados de sátira política mechados en la trama. Por ejemplo, EDMONDS (1957); SCHWARZE (1971: 24-40); ROSEN (1988: 55-7); BOWIE (2000: 324-7) quien cuestiona en particular sobre *Némesis* la asociación directa de cada personaje con un personaje histórico; CASOLARI (2003: 79-97, 109-12). Para una propuesta integradora y estructura de múltiples capas, cf. BAKOLA (2010: *passim*).

3 Nótese que el lenguaje de la plegaria se advierte en el uso del imperativo confectivo que marca por otra parte un tono más acorde con el espíritu cómico y una relación de familiaridad entre los interlocutores.

4 Cf. PCG IV: *ad loc.*: señala Sauppe explica 'hospitalario' en el sentido de que Pericles acogía a muchos extranjeros dentro de su círculo de amistades, como Protágoras y Anaxágoras; cf. también BOWIE (2000: 325). El segundo epíteto, καραιέ, aunque en ciertos

Lo interesante en la figura de este Zeus-Pericles es el carácter de hospitalario, ξένιος, esto es, cierta generosidad para con los extranjeros. No se descarta, por supuesto, la ironía en el pasaje. En el mismo tenor, otros fragmentos de Cratino remiten a los vínculos de Pericles con el extranjero, a sus lazos de *xenia* justamente, e incluso lo asocian de modo poco claro con Esparta -Frr. 117 y 119 KA- y, peor todavía -porque se trata de relaciones con no griegos- con Persia.

Así, en *Tracias*, se menciona a Pericles, también en una identificación con Zeus, pero con un cierto carácter persizante:

ὁ σχινοκέφαλος Ζεὺς ὄδε
 <ὁ> Περικλέης τῷδεῖον ἐπὶ τοῦ κρανίου
 ἔχων, ἐπειδὴ τοῦστρακον παροίχεται.⁵

Aquí avanza Zeus cabeza de cebolla,
 Pericles, con el Odeón en la cabeza,
 después que evitó el ostracismo.

Cratino, *Tracias*, Fr. 73 KA

La identificación de Zeus con Pericles probablemente haya sido enriquecida con algún recurso escenográfico como sostiene Revermann (2006), tal vez, algún elemento adjuntado al casco con la forma del Odeón.

lugares como Beocia es un epíteto de Zeus, ‘elevado’, está jugando con el sentido de la extraña forma del cráneo del estadista, como dijimos. Otros, lo vinculan con el testimonio de Plutarco 37.2, donde Pericles había hecho la proposición de que ‘se abrogase la ley acerca de los bastardos, que el mismo había propuesto antes, para que por falta de sucesión no se perdiera su casa, su nombre y su estirpe. (ἤτήσατο λυθῆναι τὸν περὶ τῶν νόθων νόμον, ὃν αὐτὸς εἰσεννόχει πρότερον, ὡς μὴ παντάπασιν ἐρημία διαδοχῆς [τὸν οἶκον] ἐκλίπτοι τοῦνομα καὶ τὸ γένος.) Dicha remisión a Plutarco es desechada por Kassel-Austin, si la propuesta de la fecha dada por Godolphin (1931) es correcta (*si recte habet Godolphini de fabulae tempore ratiocinatio*). Según GODOLPHIN (1931: 426) la obra *Nemesis* se representó en el 431 a.C., tras destacar las fuentes del error de una fecha posterior a partir del escolio de *Aves*, 521, que no sólo corría la fecha al 404/3, sino también atribuía la obra a Cratino el Joven, poeta cómico del s. IV a.C. Idéntica postura adopta BAKOLA 2010: 223. Respecto de la ciudadanía de los bastardos, MAC DOWELL (1976: 90) predica su calidad de ciudadanos. Para una posición en contra cf. RHODES (1978: 92). MANVILLE (1992: 12-3) mantiene una posición ambigua, de la que, empero, puede rescatarse “shades of gray of membership existed throughout society...why try to make this group black or white?”.

- 5 MATTINGLY (1977: 69 n.14) señala posibles traducciones: “since the threat of ostracism has passed” -one was theoretically possible any year- or alternatively “since ostracism has effectively gone out of use” -Pericles being supreme- or “since the time for ostracism has gone by” -Athens being at war and harmony enforced.

La imagen de Pericles con el Odeón en la cabeza sugiere, desde el punto de vista performativo, una acumulación de significados visuales y de ridículo. La burla apunta a la política de construcción de edificios públicos en tiempos de Pericles y a su particular interés en la construcción del Odeón, cuya estructura excepcional en forma piramidal evocaba cierto carácter persa, según Miller (1997).⁶ Con la alusión al bárbaro, a la extranjería y, sobre todo, al persa, Cratino recarga las tintas contra Pericles cubriéndolo de rasgos desvalorizantes y, particularmente, la propensión a la tiranía.⁷

Nomina ficta

Relacionado estrechamente con el robo de los demagogos y la recepción de regalos, existe una serie de nombres creados *ad hoc* para las musas. En el caso de Cratino, dos fragmentos señalan, en particular, a través de nombres ficticios la recepción de dádivas por parte de los demagogos: Δωρῶ 'el donante' y, en sentido peyorativo, el "coimeador". Así, en el Fr. 70 KA se lee:

Δωροῖ συκοπέδιλε.
Τέκτονες εὐπαλάμων ὕμνων.

Doro, de sandalias de higo. Artesanos de himnos ingeniosos.

Cratino, Fr. 70 KA

Del mismo tenor, véase también el Fr. 435 KA, el *nomen fictum* Δεξῶ, el "coimero" -esto es, quien está del otro lado de la cadena del dar- a partir de δέχομαι, "recibir o aceptar la coima", según una glosa de Hesiquio. Dentro de la misma línea, hallamos también otro *nomen fictum* vinculado con el cohecho en Aristófanes,

6 Por otra parte, TOMLINSON (1996) en *OCD*³: s.v. refiere que el Odeón de Pericles tenía una estructura excepcional, con un 'square hall' con un techo piramidal soportado sobre hileras de columnas internas que, supuestamente, habían utilizado los mástiles de la tropa persa luego de la batalla de Salamina (Vitruvio, *Sobre la arquitectura*, 5.9.1). Se utilizó el Odeón para las partes corales en las Dionisias.

7 Nótese, como destaca HALL (1989: 84, n. 127), que en la tragedia los persas eran representados con una vestimenta especial, generalmente con túnicas bien trabajadas, como también portando en la cabeza grandes ornamentos, turbantes, o algún tipo de sombrero con alas. Muy probablemente, en la ambientación escénica de la comedia se utilizaría un recurso similar. Para la cuestión de la fecha de representación tanto KA (*PCG* IV: 159) cuanto HOSÉ (1993) se inclinan c. 430 a.C.; STOREY prefiere el 437 a.C.

Caballeros, 996:

φασὶ γὰρ αὐτὸν οἱ
παῖδες οἱ ξυνεφοίτων,
τὴν Δωριστὶ μόνην <ᾶν> ἀρ-
μόττεσθαι θαμὰ τὴν λύραν,
ἄλλην δ' οὐκ ἐθέλειν μαθεῖν·
κᾶτα τὸν κιθαριστὴν
ὀργισθέντ' ἀπάγειν κελεύ-
ειν, ὡς ἀρμονίαν ὁ παῖς
οὗτος οὐ δύναται μαθεῖν
ἦν μὴ Δωροδοκιστί.

Porque dicen los chicos que iban con él a la escuela que él podía a menudo solamente entonar su lira al modo dorio y que no quería aprender otro. Y, después, el maestro de cítara, enojado, ordena que se lo lleven porque el chico ese no puede aprender sino el modo de Coimadondorio.

Aristófanes, *Caballeros*, 987-96

Según *Caballeros* de Aristófanes, que retomaremos, Paflagonio-Cleón desde niño no había podido aprender otro tono de lira que el modo Δωροδοκιστί, “coimadondorio”, inventando un adverbio que hiciera juego con el modo dorio Δωριστὶ (989).

I. II Comedia propiamente de demagogo

Tal como señalamos la posibilidad de un subgénero de comedia antigua, la comedia de demagogo, en Platón el Cómico hallamos fragmentos que hacen alusión a la expresión de la reciprocidad, o su ausencia, en las relaciones asimétricas.

En este contexto, los siguientes fragmentos del *Cleofonte* señalan el robo -dentro del cual el cohecho es una de sus manifestaciones- como rasgo del demagogo. Así, en Fr. 58 KA se lo define como ἀρπαγίστατος, “el más ladrón”. El Fr. 57 KA alude a la madre de Cleofonte no en son de burla, como habitualmente aparece en las alusiones al origen extranjero y espurio de los demagogos,⁸ sino para destacar la ingratitud y maltrato que éste le propinaba:

⁸ Sobre el presunto origen espurio de los demagogos como una construcción descalificadora del discurso cómico, más que un reflejo de la realidad, cf. CONNOR (1971: 168-71), SOMMERSTEIN (2000: *passim*).

σὲ γάρ, γραῦ, συγκατόκισεν σαπρὰν
ὀρῶσι σελαχίους τε καὶ φάγροις βορὰν.

Porque, vieja, te hizo vivir a vos, carne podrida, junto con los bagres
y pececitos cartilagosos y pagros.

Platón el Cómico, *Cleofonte*, Fr. 57 KA

De las otras dos comedias de demagogo de Platón el Cómico, posiblemente anteriores a *Cleofonte*, *Pisandro* e *Hipérbolo*, no hay referencias lo suficientemente claras a la reciprocidad ni a la gratuidad dignas de mención.

I. II. 1 *Caballeros* de Aristófanes

Tal como dijimos, *Caballeros* es la única comedia del subgénero de demagogo conservada de manera completa. Hemos de ceñirnos a los siguientes pasajes clave, el prólogo (1-280), el episodio de la canasta (v. 1205-1228) en el que se disputan los dos contendientes, el curtidor Paflagonio y el Morcillero, los favores de Pueblo (*Dêmos*) a través de la oferta de regalos y, por último, la declaración del coro de Caballeros en 565-580.

I. II. 1. 1 El prólogo

El prólogo de *Caballeros* de Aristófanes (424 a.C.), como sostuvimos en otra ocasión, puede ser considerado como una pieza en sí misma que contribuye al debate de la existencia o no de una teoría democrática de la democracia ateniense.⁹

Entre los múltiples estudios destinados a *Caballeros* de Aristófanes, se le ha dispensado poca atención al prólogo y a sus posibilidades de lectura como un discurso político, con un carácter pragmático y prescriptivo a la vez.¹⁰

El segmento de texto del prólogo está construido como una gran alegoría de una

9 Una pequeña parte del análisis del prólogo se retoma de COSCOLLA (2002a).

10 Ejemplo elocuente de la falta de atención al prólogo es el estudio de YUNIS (1996: 57-8), muy iluminador por otra parte, pues menciona ‘incongruencias’ hacia el final de la obra (1121-50) en lo que respecta a la actitud de *Dêmos* como un individuo inteligente y en perfecto control de la situación y de los políticos: “This revelation is shocking and makes no sense of what precedes or follows...The passage stands essentially as an interlude outside the plot”.

casa con un dueño y esclavos, en la que la casa (*oikos*) representa la *pólis*, los esclavos a los políticos y el dueño de casa (*despótes*) a *Dêmos*, como una prosopopeya o personificación del pueblo.

Los enunciadores del prólogo son dos esclavos, que visten las máscaras de Demóstenes y Nicias, dos generales encumbrados del momento.¹¹

En tanto esclavos, no gozan de derechos políticos y, sin embargo, opinan desde el nivel de lo padecido y experimentado por la entrada de Paflagonio a la casa/ *pólis* y emiten juicios de valor sobre la dirigencia política. Si seguimos la lógica de la alegoría, en el *status* de esclavos que ostentan, están ubicados en un lugar externo a la esfera política. Por ello, decimos que el enunciado por ellos emitido es un discurso exotópico, ubicado en el exterior, y que, empero, posee todo el valor de lo experiencial. La obra se inicia con el siguiente parlamento, que traduce el valor de la experiencia en la invectiva contra el símbolo de la democracia degradada, Paflagonio:

{ΔΗ} Ἰατταταιᾶξ τῶν κακῶν, ἰατταταῖ.
Κακῶς Παφλαγόνα τὸν νεώνητον κακὸν
αὐταῖσι βουλαῖς ἀπολέσειαν οἱ θεοί.
Ἐξ οὗ γὰρ εἰσήρρησεν εἰς τὴν οἰκίαν
πληγὰς ἀεὶ προστρίβεται τοῖς οἰκέταις.¹²

DEMÓSTENES: ¡Ay de mis males, ay, ay! ¡Ojalá los dioses destruyan a Paflagonio, el mal recientemente comprado, junto con sus designios! Porque desde que se deslizó a la casa, siempre aplica golpes a los sirvientes.

Aristófanes, *Caballeros*, 1-5

El relato de los males padecidos -golpes, malos tratos, robos del producto del trabajo, amenazas- que presenta el diálogo entre los dos esclavos, emplaza el enunciado en un nivel diferente de la mera argumentación y la sustituye, directamente, por el testimonio vivido.

El prólogo está elaborado a la manera de un diálogo entre estos dos esclavos, donde exponen sus cuitas y discuten sobre diferentes alternativas de evadir la situación

11 Nótese, sin embargo, que, a la fecha de representación de *Caballeros*, 424 a.C., Demóstenes y Nicias no estaban tan encumbrados como Cleón, que estaba en el apogeo de su carrera política y con elecciones pendientes unos meses después la representación. Cf. MAC DOWELL (1995: 80). Para un estudio centrado en la campaña de Pílos-Esfacteria y el emplazamiento de Demóstenes y Nicias en relación con la misma, cf. MILLER (1998).

12 Aristófanes, *Caballeros*, 1-5.

en la que viven: la huida (20, 72-3), el suicidio (80-4). Esta situación dialógica se interrumpe cuando uno de ellos narra el asunto a los espectadores (40-72), pero Demóstenes como enunciador sigue presente en escena a través de diferentes marcas y funciona principalmente como narrador-testigo.

Hablamos de dos enunciadores principales, Demóstenes y Nicias, pero, en realidad, en el texto se deja oír la voz de Aristófanes, en calidad de *rhétor*.¹³ Volveremos más adelante sobre esta cuestión.

El relato de la experiencia vivida puede estudiarse en dos niveles analíticos básicos: a) un micronivel léxico y b) un macronivel discursivo.

a. Micronivel de selección léxica

En este nivel, el demagogo Cleón es injuriado a través de dos recursos característicos del discurso panfletario: el rechazo del nombre propio y el nombre alterado.

a. 1. Rechazo del nombre propio: Paflagonio en lugar de Cleón

De acuerdo con Angenot (1987), injuriar significa en principio rehusar a quien se ataca la mención de su nombre propio. En este sentido, ya en v. 2 se menciona al demagogo Cleón con el nombre de Paflagonio, pero, luego, la identidad con Cleón se hace evidente en virtud de la mención de los recortes de cuero (*koskulmatíois ákrois*, 44).¹⁴ *Paphlagón*, según aparece testimoniado en fuentes antiguas, es un gentilicio de un pueblo que habitaba las costas del Mar Negro (*Pontus Euxinus*) que presentaba características bien diferentes de las del resto de los helenos.¹⁵ Si bien la noción de grupo es un elemento argumentativo inestable y discutible, tiene una importancia

13 Cf. al respecto CARTLEDGE (1999: 46): "How precisely should we read any political messages we may detect in *Knights* and *Wasps*? My Aristophanes, in other words, is an orator in comic (dis)guise, employing most of the same rethorical techniques practised in Assembly or lawcourts by the real life politicians whom he satirizes or flays in order to persuade his audience towards a new and in his opinion improved understanding of democratic politics".

14 Como técnica básica de burla a un blanco, señala STOREY (1998b) "he is direct and rarely uses nicknames or subtle disguises to mask a target... When he does use a disguise, the identity is obvious". Diferente es el caso de otros comediógrafos con los demagogos, que aparecen mencionados con nombre propio: por ejemplo, *Hipérbolo* y *Cleofonte* de Platón el Cómico.

15 BOWIE (1993: 59 y ss).

capital,¹⁶ máxime si consideramos que en el contexto de la alegoría, este esclavo asume la conducción del *oikos-pólis*. La pertenencia a un grupo extranjero descalifica al demagogo,¹⁷ pero el texto gradúa en un *crescendo* esta desvalorización, ya que, como se verá en a.2, se lo incluye a Paflagonio dentro de otro grupo, más despreciable aún, el de los comerciantes.

A su vez, en ‘*Paphlagón*’, el comediógrafo juega con una falsa asociación etimológica, la del verbo homérico *paphlázo*, que remite al movimiento de las olas del mar,¹⁸ por lo que connota la idea de disturbio producido por este demogogo en la *pólis* y también en el imperio.

a. 2. Nombre alterado: *Byrsopaphlagón* ‘curtidor paflagonio’

La alteración del nombre mediante la composición léxica señala la relación del nombre con el personaje, que se constituye en manifestación de la esencia.¹⁹ El primer término del compuesto nominal, *býrsa*, ‘cuero’, alude a un referente extratextual, la actividad comercial de Cleón, propietario de una curtiembre, a partir de la cual su familia había edificado una fortuna.²⁰ Las alusiones vinculadas con el cuero crean un entramado intertextual cuyo efecto es recordar económicamente al espectador la situación de origen de este personaje y tender una red, preñada de contaminaciones axiológicas.²¹ El cuero sirve para el engaño de *Dêmos* y para el castigo de los demás esclavos de la casa. Así también, el cuero evoca la actividad de origen de Paflagonio-Cleón, el comercio, creando con ello otra red asociativa con el sema de la compra-

16 PERELMAN & OLBRECHTS-TYTECA (1994: 496-7).

17 Cf. OSTWALD (1986: 215) y OBER (1989: 266-70) para la propensión ateniense a difamar un político a través de la impugnación de su ciudadanía. Cf. también HARDING (1994: 200-1) quien analiza la *aiskhrología* y el ataque personal (*diabolé*) como componentes de la invectiva (*loidoría*), considerándolas en principio como expresiones serias de hostilidad.

18 CHANTRAINE (1999: s.v.) “bouillonner” dit de la mer, de la soupe, de l’ether.

19 Para otros compuestos nominales, cf. por ejemplo en *Caballeros*, 44, 901 y BETA (2007: 18-20).

20 Cf. DAVIES (1984), quien sostiene que debe enfatizarse que los hombres públicos de fines del s.V que aparecen en la Comedia caricaturizados por su *background* de comerciantes o artesanos eran rentistas y no trabajadores (*autourgoí*) durante el tiempo que aparecen en la esfera pública. Ánito, Cleón, Céfalo eran de una segunda generación, con un acceso natural a la vida pública provisto por una fortuna edificada por sus padres a partir de la actividad industrial.

21 ANGENOT (1987: 279-81). Dentro de esta red semántica vinculada con el cuero y su comercialización, cf. v. 48-9 “lo engañaba con recortecitos (*koskylmatíois*) de cuero” y 59-60 “con una correa (*byrsíne*) de pie, mientras cena, espanta a los políticos”.

venta. Este sema se presenta bajo dos aspectos: a. Paflagonio como mal recientemente comprado: *neóneton kakón*, 1-2; b. *Dêmos* como comprador: *epriato*, 40-45.

El cuero, como material que produce Paflagonio, será también aquello que ni siquiera le puede regalar a Pueblo para el calzado, con lo que queda marcada la avaricia.

Reducido a un objeto que se compra y vende en un mercado político, Paflagonio sugiere, desde el punto de vista de las presuposiciones, varias cuestiones: 1. La capacidad de decisión, de agencia, del pueblo en comprar o no comprar, esto es, de alguna manera, una apelación al auditorio a la reflexión en lo que concierne al tipo de dirigencia política que se está ‘comprando’; 2. La presencia del elemento ‘mercantil’ en un contexto eminentemente político, que refuerza, por un lado, la analogía *oîkos-pólis*, en lo que respecta a la primera como una unidad económica básica,²² pero, por otro, denigra al estado al atribuirle el mismo carácter.²³

b. Macronivel discursivo

En este nivel es posible hallar al menos tres recursos desde el punto de vista argumentativo en contra de la democracia radical: el retrato, la etopea y la anécdota. Estos fragmentos heterogéneos al diálogo que se venía desarrollando entre los esclavos, en el contexto del discurso argumentativo, devienen argumentos en sí: en virtud de tales procedimientos el texto ‘mostrará’, en lugar de demostrar la maldad del demagogo y la zoncera de *Dêmos*.²⁴ Esta *deixis* o mostración en el nivel discursivo se plantea en los siguientes términos:

{ΔΗ} Βούλει τὸ πρᾶγμα τοῖς θεαταῖσιν φράσω;
{ΔΗ} Οὐ χεῖρον· ἐν δ' αὐτοὺς παραιτησώμεθα,
ἐπίδηλον ἡμῖν τοῖς προσώποισιν ποεῖν,
ἦν τοῖς ἔπεσι χαίρωσι καὶ τοῖς πράγμασιν.

22 Dicha aseveración es válida aún para principios del s.V a. C.; cf. al respecto COHEN (1992: 6; 82-90).

23 No es que la *pólis* ateniense no posea, de hecho, esta cualidad, sino que, de acuerdo con la *Weltanschauung* aristofánica, el mercado y la sociedad mercantil posee una carga axiológica negativa. cf. por ejemplo, Aristófanes, *Acarnienses*, 34-6 y las añoranzas de Diceópolis de los tiempos de la autarquía en que se desconocía el verbo “comprar” (*prio*). Cf. al respecto DOUGLAS OLSON (1991a).

24 ANGENOT (1987: 312-13).

{ΔΗ} Λέγοιμι' ἄν ἤδη. Νῶν γάρ ἐστι δεσπότης
ἄγροικος ὀργήν, κυανοτρώξ, ἀκράχολος,
Δῆμος Πυκνίτης, δύσκολον γερόντιον
ὑπόκωφον. Οὗτος τῇ προτέρᾳ νουμηγία
ἐπρίατο δοῦλον βυρσοδέψην, Παφλαγόνα
πανουργότατον καὶ διαβολώτατόν τινα.

DEMÓSTENES: Me convencés bien. Pero tenemos que examinar esto de otra manera. ¿Querés que explique el asunto a los espectadores?

NÍCIAS: No es lo peor. Pero una sola cosa les vamos a pedir: que nos hagan evidente en las caras si disfrutaban con las palabras y el argumento.

DEMÓSTENES: Podría decirlo ya. Nosotros dos tenemos un dueño rústico en el talante, mascador de habas, irascible, el pueblo de la Pnyx, un vejete malhumorado, un poco sordo. Éste, el primer día del mes, compró un esclavo curtidor de cueros, cierto paflagonio, el más malhechor y más calumniador.

Aristófanes, *Caballeros*, 35-45

Los dos primeros versos de este segmento de texto funcionan a la manera de un exordio con la consabida *captatio benevolentiae* del auditorio. La litote expresada en “no es lo peor”, el término de comparación aludido y rechazado -la democracia padecida por los dos esclavos- pertenece a la estructura de lo real.²⁵ Esta figura exige que el oyente conozca ciertos datos que lo guiarán en su interpretación,²⁶ datos que ya han sido introducidos desde el comienzo de la comedia, al narrar los esclavos su malestar tras el advenimiento de Paflagonio a la casa.²⁷

b. 1 Retrato y etopea de *Dêmos*

El primer retrato y etopea (retrato moral) es el de *Dêmos*, el dueño de casa (*despótes*), a quien se define como *géron*, un viejo, lo cual connota ya un matiz peyorativo en el contexto de la Comedia Antigua, para la cual la vejez implica la

25 La estructura de lo real apunta tanto a lo que TAPLIN (1986: 164) denomina ‘world of the play’ cuanto a ‘world of the audience’ y la riqueza del texto justamente radica en el juego entre uno y otro mundo, entre la escena y el auditorio. cf. al respecto DOBROV (1995: 87-88) y mi trabajo (2000), que articula los dos conceptos como una forma alternativa de ver la relación teoría-praxis.

26 PERELMAN & OLBRECHTS-TYTECA (1994: 450).

27 La litote puede tomarse ya en un sentido estático (lo peor es la democracia radical real que se padece), ya en uno dinámico, esto es, como un impulso hacia una dirección, es decir, disfrutar, al menos, del argumento de la comedia como construcción artística.

decrepitud física y mental.²⁸ Al calificativo de viejo, se le añade el diminutivo en *-ion*, ‘vejete’, con un sufijo indicador de una idea primaria de ‘pertenencia a la categoría’, de la cual se deriva una secundaria de reducción del término base. La caracterización de *Dêmos* en este retrato es presentada a través de diferentes epítetos, en cuya elección se advierte una clara intención argumentativa.²⁹

- **Rústico en el carácter (*ágroikos orgén*).** La rusticidad o *agroikía* de *Dêmos* apunta a una caracterización por un lado psicológica y negativa en cuanto nos presenta cierto salvajismo en la conducta y las reacciones del personaje y, por otro, sociológica y positiva en la medida en que apela a la composición rural de gran parte del pueblo ateniense, recortando, de esta manera, un paradesinatario confiable a quien se intenta persuadir.³⁰

- **Mascador de habas (*kyamotróx*),** epíteto de cuño aristofánico que denota, según Sommerstein, la falta de refinamiento de *Dêmos* y, posiblemente, vinculado con el atontamiento, bajo *status* social y/o poco intelecto.³¹ No obstante, esta referencia a la costumbre popular de mascar habas puede hacer también alusión no sólo a la simplicidad, sino también al carácter ambiguo de esta leguminosa que, por un lado, forma parte de la dieta y modo de vida de un estado sano, irónicamente representado como un estado de cerdos por Glaucón, el interlocutor de Sócrates en *República*³² y, por otro, de acuerdo con una creencia pitagórica, representa un símbolo de corrupción y canibalismo. Según esta creencia pitagórica, *kyamotróx* haría alusión en un nivel simbólico a *Dêmos*

28 TAILLARDAT (1965: 260-1).

29 En general, tal como afirman PERELMAN & OLBRECHTS-TYTECA (1994:206-7), “pocas veces esta elección [del epíteto] está desprovista de intención argumentativa”.

30 Creemos un tanto exagerada la apreciación de ANDERSON (1989: 10) que define a *Dêmos* como “a simple Attic farmer who symbolizes the real Athenian *demos*”, cuando queda clara que la actividad central del Morcillero es el pequeño comercio y no se menciona en ningún lado la vinculación de su trabajo con el campo. La lectura de Anderson es parcial dado que no considera el acusativo de relación que va junto a rústico (*ἄγροικος ὄργην*).

31 Cf. SOMMERSTEIN (1997: *ad loc.*) Para una discusión respecto de *kyamotróx* cf. THEIL (1999), quien desestima la explicación de Sommerstein al v. 41, basándose en la *Suda* (k2578), pues ésta se apoya en un texto de Pablo Silenciaro, quien toma como fuente posiblemente *Caballeros*, 41, con lo que concluye que este término es un *hápax*.

32 Platón, *República* 372 c8-e8: el estado verdadero (*he alethinè pólis*) donde se comen habas es un estado sano (*hygiés*), frente a uno con lujos, que, a juicio de Sócrates representa un estado afiebrado (*phlegmáinousa pólis*).

como el hijo caníbal que se devora la cabeza de los más valiosos y sagrados.³³

- **Irascible (*akrákholos*)**, lit. ‘de bilis no mezclada’,³⁴ está compuesto por *khólos*, que también significa ‘enojo’, pero que literalmente representa un humor del cuerpo, concretamente, la bilis. El enojo, la ira es uno de los líquidos que pueden surgir en un cuerpo. Pero en *Dêmos* la particularidad de no estar mezclada la bilis, sugiere, a la luz de dos teorías que circulaban -la de Empédocles y la de Alcmeón- la idea si no de enfermedad, al menos, de falta de armonía en el personaje.³⁵

- **De la Pnyx (*Pyknítes*)**, adjetivo gentilicio, que funciona desde el punto de vista de la retórica tradicional como un *epithetum ornans*. La Pnyx es la colina donde funcionaba la asamblea, el sufijo derivacional en *-ítes*, señala que *Dêmos* es oriundo de allí. Se trata de una metonimia, la Pnyx por la asamblea, y esta última evoca el órgano de decisión supremo de la democracia ateniense.

- **Discolo, malhumorado (*dýskolos*)** apunta, como *akrákholos*, a una caracterización del temperamento del personaje y sugiere en el nivel de la implicatura la infelicidad del dueño de casa. Representa un síntoma del mal funcionamiento de la democracia radical, una paradoja, ya que no se constituye como respuesta a una organización dominante, puesto que, en este tipo de democracia es *Dêmos* quien gobierna, sino como reacción negativa ante una estructura caótica que, según el comediógrafo, parecería escaparse de las manos aún de quienes tienen el poder.³⁶

- **Un poco sordo (*hypókophos*):**³⁷ La semisordera de *Dêmos* revela, por una

33 Cf. al respecto DETIENNE (1982: 107-25). Respecto de estas referencias a las habas y sus posibilidades de lectura agradezco las sugerencias de Nora Andrade.

34 CHANTRAINE (1999: s. v.)

35 La mezcla de los elementos (*krásis*), para Empédocles, determina la constitución y el carácter: si es perfecta, se es sano e inteligente. Para Alcmeón la salud es el balance entre poderes o cualidades (*dunámeis*) de un cuerpo. Cf. PADEL (1995: 51-55).

36 WILLIAMS (2001: 245-75) en particular, pp. 259-60, interpreta este malhumor generalizado como una respuesta negativa frente a los tipos dominativos de comunicación de masas en las democracias contemporáneas. Aristófanes parecería estar manipulando el texto de otra manera, para sugerir que las políticas no satisfacen ni a quienes las producen.

37 La sordera puede ser interpretada ya en sentido figurado, como quien es terco y no escucha razones, ya en uno literal, la necesidad de políticos que griten de modo de poder ser escuchados por el pueblo –temática que será desarrollada más adelante, debido a las condiciones materiales de producción de los discursos en el seno de la asamblea, en la que, según LYLE JOHNSTONE (1996) es factible pensar que los discursos no llegaran a ser oídos por todos debido a diversos factores, entre ellos, el viento. Para una caracterización semejante de la sordera de *Dêmos*, cf. Éupolis Fr. 213 K. donde se afirma que éste tiene cera (*kypséle*) en

parte, a quien escucha únicamente lo que quiere escuchar y, en este sentido, podría leerse como ‘síntoma de la ineptitud de las masas’, su carácter de ‘incorregibles’, ya que no les interesa aprender nada mejor. Esta interpretación es un tanto limitada, si tenemos en cuenta que la comedia tiene una función educativa y, como discurso político, aún en su carácter de discurso panfletario, intenta ganarse adeptos, los paradesinatarios, propiamente. Un análisis más profundo, en consonancia con las ofertas de Paflagonio que veremos en el siguiente apartado, donde el demagogo ofrece de todo y *Dêmos* no pide ni responde nada, da cuenta de una falla profunda en el proceso de comunicación entre los líderes y el pueblo, ya que está únicamente centrado en la transmisión (las ofertas del demagogo) y no en la recepción (la demanda o la respuesta de *Dêmos*).

Tanto la sordera, cuanto el malhumor, darían cuenta de las fallas en la comunicación entre los líderes populares y el pueblo, como respuestas negativas ante los dirigentes: la primera, como medida profiláctica, el segundo, como manifestación ostensible de la proliferación de discursos que, tal vez, no obedezcan a los intereses ni se basen en la experiencia del pueblo. De todas formas, ambas respuestas, como costumbre general, son debilitantes y atentan contra la capacidad de agencia del pueblo.³⁸ La profilaxis de la sordera impide también los buenos discursos y consejos y tiende una red con la caracterización pitagórica de las habas, como aquel hijo caníbal que se devora -puesto que no escucha- la cabeza de los más valiosos en la ciudad.

Por último, como mencionamos en el apartado anterior, se predica en relación con *Dêmos* que fue el comprador de Paflagonio, respecto de lo cual señalamos que la capacidad de agencia, de actuar o no de determinada manera, reside aún en este personaje. Esta *Agency* de *Dêmos* no es otra cosa que sostener que *Dêmos* tiene poder, capacidad también para modificar la estructura en la que vive. Toda la obra, no sólo el segmento de texto analizado, se encargará de demostrarlo.³⁹

los oídos.

38 WILLIAMS (2001: 259-60).

39 Señalan respecto de los enlaces de coexistencia PERELMAN & OLBRECHTS-TYTECA (1994: 454-5): “El objeto, definido a partir de sus propiedades, proporciona el modelo de una concepción de la persona, estabilizada a partir de alguno de sus actos, transformados en cualidades, virtudes, que se integran en una serie invariable... En la argumentación, la persona –considerada soporte de una serie de cualidades, el autor de una serie de actos y

No obstante, juzgamos que la clave de interpretación del poder o de la capacidad de agencia de *Dêmos* radica en la metonimia de origen, *Pyknîtes*, presente en este pasaje, puesto que, como sostuvimos, la parte, la colina, designa al todo, la asamblea, órgano de decisión supremo. En este enlace de carácter simbólico, donde la Pnyx simboliza a la asamblea⁴⁰ y esta última al pueblo y su capacidad de decisión, el nexo entre el soporte y aquello que representa lo proporciona un vínculo que sólo reconocen en cuanto tal los miembros de un grupo. La creencia en estas estructuras de participación crea un aspecto de comunión entre los miembros del grupo, los atenienses.

La capacidad de cambio, esto es, las posibilidades de innovación dentro de la estructura,⁴¹ reside en esta Pnyx, en la asamblea, que no es otra cosa que el *Dêmos* mismo, de hecho, '*dêmos*' en este período es sinónimo de *ekklesia*.⁴²

Si observamos a continuación los epítetos más importantes de Pueblo -*ágroikos orgén*, *Dêmos Pyknîtes*, *akrákholos*-, se advierte que *orgé* que nosotros tradujimos como 'carácter', significa también 'pasión', 'enojo', concepto clave en la literatura griega aún en la época democrática y crucial para la vida política de la ciudad.⁴³

El enojo, desde la retórica argumentativa propuesta en estos epítetos, desempeña una función importante. En *Retórica* 1379 a 25-30, aduce el Estagirita que uno puede ser fácilmente movido (*eukînetos*) por la ira (*orgé*). Esta pasión, que surge dentro del cuerpo como un líquido, puede ser movida (*kineîn*) por un agente externo que la genera,⁴⁴ pero también -fácil resulta inferirlo- tiene una potencialidad importante en

juicios, el objeto de una serie de apreciaciones— es un ser duradero en torno al cual se agrupa toda una ristra de fenómenos a los cuales da cohesión y significación. Pero como sujeto libre, la persona posee esta espontaneidad, este poder de cambiar y transformarse, esta posibilidad de ser persuadida y resistirse a la persuasión, lo cual hacen del hombre un objeto de estudio *sui generis*".

40 HANSEN (1993:158): "La Pnyx était presque le symbole de l'Assemblée, et même de la démocratie".

41 Al respecto es importante destacar la insistencia de GIDDENS (1982) en las posibilidades de innovación del agente dentro de la estructura, compuesta esta última de reglas y recursos ejemplificados concretamente (*instantiated*) en los sistemas sociales pero cuya existencia es virtual. Estos recursos, propiedades estructuradas del sistema social, pero que existen solamente en la capacidad de los actores, en su capacidad de actuar de otra manera, están dados en el contexto de la democracia radical que nos ocupa en la asamblea. Cf. COHEN (1995: 381-8).

42 HANSEN (1993: 155).

43 ALLEN (2000: 50-9).

44 Al respecto señala PADEL (1992: 51) que éste es el modo dominante en el siglo V: "In all classical Greek genres, and in the thought world behind them, outer and inner worlds explain

tanto causa eficiente del movimiento, de la acción política en definitiva. Unidos los tres epítetos, *Pyknítes*, *ágroikos orgén* y *akrákholos*, se están enfatizando las posibilidades de agencia del *Dêmos* dentro de la estructura, posibilidades que tienen en la *Pnyx*, en la asamblea su centro de operaciones.⁴⁵

Pero, por supuesto, esta caracterización de *Dêmos*, a la manera de un Jano bifronte, trabaja sobre un *a priori* no formulado explícitamente en el texto, que consiste ya, *ab initio*, en presentar a este personaje con los rótulos de ‘problema’ y ‘peligrosidad’, construcción sobre la que se basan en general todas las ideologías de exclusión. El retrato de *Dêmos* va construyendo una gramática o retórica en contra de la democracia radical por inferencia. Volcarse de lleno en contra del *dêmos* ateniense, habría sido inconcebible en el contexto de una representación teatral. La construcción de los epítetos está formulada de manera tal que no se perciban con nitidez los predicados en contra de la democracia radical en los que se apoyan. Pero sí puede afirmarse que, a partir de la presentación de *Dêmos* como un problema y, de ahí, peligroso, se marca una línea de lectura que contradice la idea de que se trata de una mera parodia al demagogo Cleón.⁴⁶

El otro vértice de la relación asimétrica es el demagogo, presentado en el texto de la misma forma, a través del procedimiento del retrato y de la etopea.

b. 2 Retrato y etopea del demagogo Paflagonio:

Paflagonio es definido a partir del tipo de actos que ejecuta:

Οὔτος καταγνοῦς τοῦ γέροντος τοὺς τρόπους,
ὁ βυρσοπαφλαγῶν, ὑποπεσῶν τὸν δεσπότην

and influence each other. But in the fifth century, the dominant influence is not the inner world, as in our own Freud-framed era, but the outer”.

45 Respecto de la asamblea y la posibilidad de creación de nuevas políticas en el seno de la democracia ateniense, cf. GALLEGO (1996: 177-82). Respecto del epíteto ‘*ágroikos*’ podría objetarse que coincide con las representaciones propias de la oligarquía en la visión del *dêmos*, conforme aparece, por ejemplo descrita en Platón, República, 560d-561a, donde la *agroikía*, un vicio de la democracia, se opone a la *metriótes* considerada como virtud en la oligarquía. cf. al respecto GIL (1995: 14-17). La obra intenta apelar a todo tipo de público, así también en la *agroikía* en relación al carácter de *dêmos* puede constituir también una señal de alerta sobre el peligro que representa para quienes no adhieran por completo a la democracia radical.

46 Cf. Para la cuestión de las gramáticas o retóricas de la identidad peligrosa *a priori*, cf. el estudio de HALL (1982) y DELFINO (1998: 36-40).

ἤκαλλ', ἐθώπευ', ἐκολάκευ', ἐξηπάτα
κοσκυλματίοις ἄκροισι, τοιαυτὶ λέγων·
«ὦ Δῆμε, λοῦσαι πρῶτον ἐκδικάσας μίαν,
ἐνθοῦ, ρόφησον, ἔντραγ', ἔχε τριώβολον.
Βούλει παραθῶ σοι δόρπον;»

Éste, el curtidor paflagonio, dándose cuenta de las costumbres del viejo, cayendo a sus pies, al dueño de casa lo mimaba, lo acariciaba, lo adulaba, lo engañaba con recortes de cuero, diciéndole esto: “¡Pueblo, después de haber juzgado una sola vez, bañate primero, tomate, tragá, embuchá, tené tu trióbolo! ¿Querés que te dé una segunda cena?

Aristófanes, *Caballeros*, 46-52

La acumulación de verbos sinónimos -mimar, acariciar, adular- coordinados por *asyndeton*, subraya la prodigalidad en los servicios ofrecidos por el demagogo. El cuero, símbolo de su actividad comercial, sirve para engañar al pueblo. En segundo lugar, lo que le ofrece a *Dêmos* es la satisfacción de sus necesidades: actuar como juez, darse un baño, tomar, tragar, embuchar el trióbolo. En tercer lugar, el alimento, la cena. Hay una simbiosis de los símbolos públicos y los privados. Lo público, manifestado a través del *dikázein*, el actuar como juez, y la recepción de una paga, el trióbolo, como resultado de esta participación, se funden con la esfera de lo privado, el baño, el alimento. La participación democrática, que se reduce a una sola vez -nótese el acusativo adverbial μίαν-, genera la posibilidad del cobro del trióbolo, que se traduce en baño y comida, gustos, sobre todo el primero, atestiguados en otras fuentes como un rasgo peculiar de la democracia ateniense.⁴⁷

Lo curioso, empero, es que *Dêmos* no pide nada y, por lo que sabemos hasta el momento, apenas escucha. Parecería que Paflagonio ofrece todos estos bienes a cambio de haber sido ‘comprado’ por *Dêmos* para conducirlo, pero no existe ningún principio de equivalencia entre la compra y todo lo que ofrece el demagogo esclavo. La oferta es mucho mayor que una respuesta ‘agradecida’ a un simple acto de compra.

47 El baño representa un objeto de lujo y placer, cf. Ps. Xen. III 0 y Crates fr.17 KA 1-5, del cual puede gozar el *dêmos*. Cf. al respecto CECCARELLI (1996: 146-8). En este detalle concreto puede advertirse también la aseveración según la cual la democracia ateniense en muchos aspectos ofrecía a todos los ciudadanos las oportunidades que anteriormente sólo estaban ofrecidas a los nobles y ricos; el extendido pero cerrado cuerpo de la ciudadanía adoptó muchos de los puntos de vista y actitudes de la élite social. Hasta cierto punto, la democracia no sólo democratizó la aristocracia sino que aristocratizó al *dêmos*. Cf. al respecto OBER (1989: 290-1) y RAAFLAUB (1994: 126).

Los actos de Paflagonio parecerían, en un principio, encuadrarse dentro de una reciprocidad positiva generalizada -la propia de los líderes populares- cuya función es demostrar poder y dinero, pero negar, a la vez, la existencia de tal relación de poder.⁴⁸ De ahí también que una de las ofertas se formule como una estrategia de cortesía negativa, punto al que volveremos más adelante. En el tipo de intercambio recíproco descrito el acento está puesto también en la lucha de los políticos para ganarse adeptos, donde cada uno debe intentar superar al otro a través de la oferta de dádivas, puesto que, en realidad, no existe una superioridad real en ninguno.⁴⁹

b. 3 Anécdota de la torta de Pilos

La segunda oferta de Paflagonio a *Dêmos* se articula a través de otro recurso, la anécdota:

“Βούλει παραθῶ σοι δόρπον;” Εἴτ' ἀναπάσας
 ὃ τι ἂν τις ἡμῶν σκευάσῃ τῷ δεσπότη
 Παφλαγῶν κεχάρισται τοῦτο. Καὶ πρώην γ' ἐμοῦ
 μᾶζαν μεμαχότος ἐν Πύλῳ Λακωνικῆν,
 πανουργότατά πως παραδραμῶν ὑφαρπάσας
 αὐτὸς παρέθηκε τὴν ὑπ' ἐμοῦ μεμαγμένην.
 Ἡμᾶς δ' ἀπελαύνει κούκ ἐξ τὸν δεσπότην
 ἄλλον θεραπεύειν, ἀλλὰ βυρσίνην ἔχων

48 Respecto de la negación de la relación de poder en la reciprocidad, cf. VAN WEES (1998: 47). Para el potencial de explotación enmascarado bajo las normas de reciprocidad, cf. SAHLINS (1972: 134) “everywhere in the world the indigenous category for exploitation is reciprocity”. GOULDNER (1960: 165-7) presenta una visión menos comprometida al mostrar las dos tradiciones de análisis sociológico respecto de la reciprocidad, la comtiana y la marxista, de acuerdo con las cuales es factible ponderar el factor de cohesión social, o el de explotación: The “Comteian” tradition approached reciprocity through its emphasis on ways in which the reciprocity problem is the division of labor, viewed as a major source of social cohesion. The “Marxian” tradition emphasized the opposite end of reciprocity namely, exploitation”.

49 Cf. ALLEN (2000: 63) “In such acts of unlimited reciprocation, the size of the gift is not considered by notions of equivalence. The model is that of the potlach where chiefs and community leaders return gifts to outdo one another with acts of reciprocity that aspire to an unstinting or unlimited generosity”. El ejemplo provisto por Allen es Homero, *Iliada*, 119-23. No es que pretendamos equipar la sociedad homérica con la Atenas clásica, donde hay un fuerte cambio en lo que respecta a la cuestión de la reciprocidad, sobre todo a partir de Pericles, con el cambio del modelo del evergetismo al modo de Cimón a un tipo de intercambio recíproco redistributivo a partir del estado. Sobre este punto, cf. PLÁCIDO (1997: 13ss.) y para el caso de las relaciones internacionales entre Atenas y Esparta en el s.V cf. MISSIOU (1998). Lo que sí queremos ilustrar es el hincapié en la lucha entre políticos para cooptar al pueblo, tal como después se argumenta en la anécdota de la torta de Pilos y subrayar la idea de negación de una relación de poder en todas las formas de reciprocidad en la vida política, de acuerdo con VAN WEES (1998).

δειπνοῦντος ἔστως ἀποσοβεῖ τοὺς ῥήτορας.

¿Quieres que te dé una segunda cena? Entonces, después de agarrar lo que alguno de nosotros preparó para el dueño, Paflagonio está satisfecho por esto. Y anteayer, teniendo yo amasada una torta laconia en Pilos, pésimamente, corriendo, sacándomela, le ofreció él mismo la amasada por mí. Y a nosotros, nos echa y no deja que ningún otro sirva al dueño, sino con una correa, parado, mientras cena, le espanta a los políticos.

Aristófanes, *Caballeros*, 52-60

Lo ofrecido por Paflagonio es fruto del hurto y del trabajo ajeno. Este segmento es una alusión a la campaña de Pilos, en la que Demóstenes, al parecer, había ocupado el promontorio homónimo para atacar desde allí la isla de Esfacteria, pero Cleón, en circunstancias poco claras, se le unió y se quedó con el fruto de la victoria.⁵⁰ La torta simboliza la campaña de Pilos, que Paflagonio ofrece como alimento a *Dêmos*. Los versos mencionados presentan un trabajo sobre el significante de *memakhótos*, ‘teniendo amasada’, que evoca el verbo *mákhomai* ‘luchar’, pero cuyo participio perfectivo es *memakheménos*. La implicatura de este juego verbal es la siguiente: Demóstenes amasa o lucha, mientras Cleón se lleva los frutos de la victoria.⁵¹ Por otra parte, se presenta en el nivel del ideologema la idea de que el imperialismo ateniense, con la toma de ciudades partidarias de Esparta, constituye la fuente nutricia del *Dêmos* ateniense. La oferta de una segunda cena (*dórpon*) subraya por otra parte el exceso de

50 Tucídides, 4, 29-30; 4, 32.4. Hablamos de circunstancias poco claras, apoyándonos también en otros testimonios amén del de Tucídides. Según aparece testimoniado en Éupolis fr. 308 K y escolios a Plutarco, 322, Cleón fue el primero en utilizar la fórmula *kháirein* para reportar la victoria de Pilos en una supuesta carta enviada al pueblo y al Consejo. Las cartas, contrariamente a lo que podría pensarse, merecían la desconfianza del pueblo ateniense. Al respecto, cf. LEWIS (1996: 143-53). Por lo que el hecho de que Cleón haya enviado una carta para ser leída en público, puede muy bien haber generado en ciertos sectores la sospecha, por la falta de costumbre en la utilización de este tipo de comunicación y tal vez un exceso de información, de que el triunfo no le correspondía a éste, sino a Demóstenes. Para un estudio de la campaña de Pilos como un despliegue de retórica demagógica (en el sentido peyorativo del término) que involucra negativamente tanto a Cleón cuanto a Nicías, cf. YUNIS (1996: 101-9).

51 Al respecto señala MAC DOWELL (1995: 105) “Kleon claimed and received credit for the victory... We can safely infer from this play, although it is not mentioned in other texts, that he was rewarded with the two privileges mentioned in other texts, free meals at the Prytaneion (280-1, 709, 766, 1404) and a front seat at the theatre (702, 1405)...But Aristophanes repeatedly says or implies that it was Demosthenes who really deserved the credit (54-7, 392, 742-5, 1200-1). How much of the credit was actually due to each, is hardly possible for us to judge, but it is clear that Thucydides at least thought that Demosthenes, not Kleon, made the plan who led to the victory (4.32.4).

alimento de *Dêmos* a costa de las ciudades aliadas. Cleón, en calidad de *rhétor*, afianza la idea de que el imperio implica dinero y esto es bueno para el ciudadano ateniense (también para su calidad de vida).⁵²

Por otra parte, en la metáfora culinaria de amasar/luchar, se evidencia la actitud de Aristófanes contraria a Cleón y posiblemente favorable a Demóstenes. Sin embargo, a la luz de la poca claridad en las fuentes supérstites en relación con el grado de participación de uno y otro, Demóstenes y Cleón, en la campaña de Pilos, y, particularmente, teniendo en cuenta la posibilidad de un pacto secreto entre ambos,⁵³ podría interpretarse como una actitud denostatoria de ambos políticos. Se trataría entonces de la voz de Aristófanes, como enunciador, que se desliza en esta metáfora culinaria, erigiéndola en un símbolo de la “cocina política”, que tanto él, ¿comediógrafo o *rhétor*? o, mejor dicho, comediógrafo y *rhétor*, cuanto el público, seguramente, desconocían pero sospechaban.

Si la situación es tal como la ilustramos, podríamos estar ante una ironía mordaz del poeta hacia los dos políticos.⁵⁴

En cuanto al procedimiento general utilizado en el relato de la torta de Pilos, la alusión, cabe destacar que, como estrategia argumentativa, constituye un arma de agresión disimulada, pues difama al adversario, aparentando no tocarlo. El autor no asume, o finge no asumir, lo que el espectador o lector va a extraer del texto. Se trata de un juego psicológico en el que el autor tiene el beneficio de la agresión sin correr riesgos, por medio del cual vuelve al lector u oyente cómplice activo de lo que disimula en el discurso (Angenot 1987: 279-81).

Ahora bien, ¿qué implicancias tiene la elección de este recurso? Por un lado, desde el punto de vista del enunciador E_1 , no asumir riesgos frente a los enunciatarios e_2 o destinatarios del discurso, en relación con una cuestión de orden público respecto de la cual, seguramente, no había un consenso u opinión unívoca. La estrategia de la

52 Cf. KALLET-MARX (1994: 248) “Expenditure in the democracy in the form of public pay is seen as power as well. The formulation ‘empire= money = good for the ordinary citizen because of *misthós* reflects the social force of rhetoric. The linking of private prosperity with the empire is at least as central to the shaping of public consensus as the linking of private security -i.e. the power of the *polis*- with the money from the empire. The consensus is specifically that empire is necessary for both public and private self-interest, and a normal fact of life”.

53 KAGAN (1974: 242-5); CONNOR (1984: 116); MILLER (1998).

54 Para un desarrollo del procedimiento de la ironía en este pasaje y las marcas de enunciación, puede consultarse mi trabajo (2002).

alusión recorta, entonces, en especial dos tipos de enunciatarios posibles: por un lado, los paradestinatarios, a quienes el texto intenta sumar a 'la causa' y cuyo apoyo no se da por sentado; por otro, el contradestinatario, Cleón, que, al tratarse la alusión de una agresión velada, por falta de pruebas, no podrá demandarlo nuevamente.⁵⁵

En la expresión "¿Querés que te dé una segunda cena?", nótese que bajo la forma de una pregunta solícita, Paflagonio ofrece más allá de los deseos del propio *Dêmos* y, en principio, demasiado. Al respecto, señala Tucídides 2, 65, que a diferencia de Pericles, que gobernaba al pueblo, sus sucesores no, puesto que al no haber ninguno que descollara, debían ofrecer más al pueblo para ganarse sus favores.⁵⁶

La oferta bajo la formulación interrogativa -que rompe con la isotopía estilística de la acumulación de los imperativos del verso anterior (51)- representa una estrategia de cortesía del demagogo para mitigar la fuerza ilocucionaria de los imperativos. Intentar, en primer lugar, evitar correr riesgos en su imagen positiva ante un eventual rechazo de *Dêmos* y, en segundo lugar, en relación con este último, atenuar a través de una estrategia de cortesía negativa un acto que podría resultar atentatorio a la imagen negativa del oyente -lo que equivale a no invadir su espacio ni coartar la libertad de acción.

Al respecto, Brown y Levinson, al estudiar la cortesía lingüística, definen la cortesía negativa como una acción que tiende a compensar la imagen negativa del destinatario, el deseo, entre otros aspectos, de que no se invada su territorio y se dificulte su libertad de acción.⁵⁷ En síntesis, Paflagonio intenta atenuar el poder que

55 Decimos que Cleón no podrá demandarlo 'nuevamente' pues en la comedia del año anterior Aristófanes, *Acarnienses*, 378-80, 501-5, 514-8, 630-1 hace referencia a la acusación de Cleón ante el Consejo, generada en razón de la representación de *Babilonios* (426 a.C.).

56 Cf. al respecto SINCLAIR (1999: 71-85).

57 Cf. BROWN & LEVINSON (1978) estos autores trabajan las estrategias de cortesía sobre la noción de imagen, territorio y de rituales positivos y negativos, derivadas de la teoría de GOFFMAN (1979). La imagen es algo que está investido emocionalmente, que puede ser perdido, mantenido o mejorado y a la que se le debe prestar atención en la interacción. En general, la gente coopera (y supone la cooperación mutua) para mantener la imagen en la interacción, basándose tal cooperación en la mutua vulnerabilidad de la imagen. Esto es, la imagen de cada uno depende de que se mantenga la imagen del otro. La imagen pública de sí mismo que todo miembro desea tener consta de dos aspectos relacionados: una imagen negativa, consistente en un reclamo básico de territorio, derechos para la libertad de actuar y para no verse impedido de actuar; una imagen positiva o personalidad que incluye el deseo de que esta imagen de sí mismo sea apreciada, aprobada y reclamada por los interactuantes. Son actos atentatorios de la imagen negativa, por ejemplo, órdenes, pedidos, ofrecimientos que crean una deuda; son atentatorios de la imagen positiva críticas, acusaciones, insultos, contradicciones. Las estrategias de cortesía atenúan tales actos atentatorios; la cortesía positiva exalta la imagen del destinatario; la negativa, mitiga las invasiones a su territorio

crea tener sobre el destinatario, ofreciéndole a este último, una “vía de escape”, en caso de que no quiera aceptar la oferta. La cortesía negativa desempeña otra función al no dejar al desnudo la presencia de una relación de poder velada en estos gestos tendientes a la reciprocidad.⁵⁸

Por último, la imagen de “espantar a los políticos con una correa” genera un efecto de sorpresa.⁵⁹ En lugar de moscas o sirvientes, los esclavos se identifican con los políticos. Por otra parte, cabe destacar que Aristófanes se vale de la deformación y rejuvenecimiento de una imagen homérica:⁶⁰ la madre que espanta una mosca de su hijo. En lugar de la madre, la imagen ha tomado un cariz político y es el demagogo quien ahuyenta las moscas de *Dêmos*, representando éstas a los demás políticos.⁶¹ Paflagonio hace de madre de *Dêmos*, lo cual invita a pensar que “lo tiene de hijo”.

Tras esta anécdota, al considerar como alternativa inviable la huida, se vislumbra la posibilidad del suicidio, intercalando un ‘acontecimiento-pantalla’ o historia mítica, vinculada con la muerte de Temístocles.

b. 4 Acontecimiento-pantalla: la muerte de Temístocles

Entre las alternativas de evitar la crueldad de Paflagonio, se lee:

{ΔΗ} Ἀλλὰ σκόπει,
ὅπως ἂν ἀποθάνοιμεν ἀνδρικότατα.
{ΝΙ} Πῶς δῆτα, πῶς γένοιτ' ἂν ἀνδρικότατα;
Βέλτιστον ἡμῖν αἶμα ταύρειον πιεῖν·
ὁ Θεμιστοκλέους γὰρ θάνατος αἰρετώτερος.

DEMÓSTENES: Mirá cómo podríamos morir con más valentía.

NICIAS: ¿Cómo, entonces, cómo podría ser con más valentía? Lo mejor para nosotros es beber sangre de toro. Porque la muerte de Temístocles es la más preferible.

personal.

58 Cf. n. 48.

59 En lugar de lo esperado para espantar moscas (*myrsínen*), el texto mantiene la relación con el cuero (*byrsínen*).

60 *Iliada*, IV, 130-1: ὡς ὅτε μήτηρ/ παιδὸς ἔεργη μῦϊαν, “Como cuando una madre aparta de su hijo una mosca”.

61 Cf. Aristófanes, *Avispas*, 597. Para un estudio de las imágenes aristofánicas asociadas a las moscas, cf. TAILLARDAT (1965: 402). Respecto de la parodia homérica en Aristófanes, cf. LAMBERTERIE (1998); MACÍA APARICIO (1993)(2000); BILES (2005-2006); *pace* SCHERE (2010) quien sostiene el escaso trabajo sobre la relación Homero y Aristófanes.

Temístocles es la más preferible.

Aristófanes, *Caballeros*, 80-4

Este pasaje rememora una leyenda sobre la muerte de Temístocles, que se había suicidado bebiendo sangre de toro para no tener que someter a Atenas al dominio persa.⁶² La evocación de Temístocles funciona a la manera de lo que Angenot denomina un ‘acontecimiento pantalla’ o ‘historia-mítica’, en el que un hecho singular se transforma en catalizador de una proposición ideológica.⁶³ La mención del salvador de la ciudad y el patriotismo que éste evocaba se asocia con la expresión reiterada de valentía (*andrikótata*) que sintetiza una de las virtudes de la democracia y que se opondrá, más adelante, a Paflagonio (810-21), expresada en la cualidad de benefactor del pueblo, fundamentalmente a través de metáforas alimentarias.

El acontecimiento pantalla del Prólogo engarza, desde el punto de vista argumentativo, con la segunda mención de Temístocles en *Caballeros*, que refuerza las cualidades benéficas del sema alimento-cocina, como también la analogía del buen líder político con la figura del cocinero, que prepara buenos platos para el pueblo. De esta manera, en la segunda mención, Paflagonio sostiene:

{ΠΑ.} Οὐκουν δεινὸν ταυτί σε λέγειν δῆτ' ἔστ' ἐμὲ καὶ διαβάλλειν
πρὸς Ἀθηναίους καὶ τὸν δῆμον, πεποηκότα πλείονα χρηστὰ
νῆ τὴν Δήμητρα Θεμιστοκλέους πολλῶ περι τὴν πόλιν ἤδη;

¿No es terrible esto: que vos me difamés frente a los atenienses y al pueblo, a mí que tengo hechos, por Demeter, en mucho más servicios a la ciudad que Temístocles?

Aristófanes, *Caballeros*, 810-13

Paflagonio reproduce cierta línea también presente en la propaganda democrática a través de la fórmula *khrestà... perì tèn pólin*,⁶⁴ pero la respuesta del Morcillero redefine los conceptos como cita polémica:

62 SOMMERSTEIN (1996: *ad loc.*).

63 ANGENOT (1987: 347).

64 Cf. BROCK (1991: 164) “There are hints of an attempt to explore one possible line of criticism by defining the quality or application of excellence”. El ámbito de aplicación de la excelencia se redefine en los términos de la cita polémica del Morcillero.

καὶ πρὸς τούτοις ἀριστώσῃ τὸν Πειραιᾶ προσέμαζεν,
 ἀφελῶν τ' οὐδὲν τῶν ἀρχαίων ἰχθῦς καινοὺς παρέθηκεν·
 σὺ δ' Ἀθηναίους ἐζήτησας μικροπολίτας ἀποφῆναι
 διατειχίζων καὶ χρησμοφδῶν, ὁ Θεμιστοκλεῖ ἀντιφερίζων.
 Κάκεῖνος μὲν φεύγει τὴν γῆν, σὺ δ' Ἀχιλλείων ἀπομάττει.

¿Y vos te medís con Temístocles, que dejó a nuestra ciudad llena, después de haberla encontrado al borde y, además de esto, cuando almorzaba, le amasó el Pireo y, sin quitar nada de los antiguos peces, le añadió nuevos. Mientras que vos, levantando muros entre los ciudadanos y cantando oráculos, conseguiste hacer a los atenienses ciudadanos de un estado pequeño, vos, el que se mide con Temístocles. Y aquél es desterrado y vos te limpiás (los dedos) con pan de Aquiles.

Aristófanes, *Caballeros*, 813-21

La referencia a la construcción del Pireo, fundamental para la prosperidad de Atenas -cf. Tucídides, I 93 3 a 7- expresada en términos nuevamente culinarios -*prosémaxen* “amasó”- posibilita la asociación inmediata con la anécdota de la torta de Pilos y promueve la siguiente conclusión: Paflagonio nunca amasa nada para el pueblo, nada de lo que le brinda es fruto de su trabajo. Comienza a perfilarse con mayor nitidez la cuestión del cocinero como metáfora apta para el líder político.⁶⁵

La referencia a Temístocles sirve de pretexto para recordar los buenos viejos tiempos de la Pentecotecia y la riqueza existente en Atenas en ese período. Ésta aparece descripta, por un lado, en términos de *áriston* ‘almuerzo’ (considerado un lujo) y de peces (símbolo también suntuario),⁶⁶ que Temístocles no toma para sí, sino que deja los antiguos y agrega otros nuevos, pero, por otro, también básicamente a través de la oposición *prosmássein/ diateikhízein* ‘amasar’ o ‘dividir por la creación de muros’. ‘Amasar’ *máссо*, cuyo derivado principal es *máza*,⁶⁷ apunta a la unión de los elementos para formar un todo,⁶⁸ mientras que *diateikhízein* expresa la idea de separar a través de la construcción de muros.⁶⁹ Este último verbo evoca las argucias de Temístocles en lo

65 ANDERSON (1989: 15) asocia la referencia a Temístocles con el hurto de la torta de Pilos.

66 Respecto de los peces y fundamentalmente del pescado en la alimentación griega, cf. GARCÍA SOLER 1997, de carácter más general, pero más apropiado para el pasaje en cuestión; DAVIDSON (1993) no creemos que se aplique al caso en este contexto y GILULA (1995) aporta consideraciones de interés sobre el papel de algunos peces en la comedia aristofánica.

67 CHANTRAINE (1999: s. v.).

68 Cf. TAILLARDAT (1965: 98) “Cette ‘galette’ (*máza*) était une manière de grosse crêpe faite d’une pâte composée de farine d’orge, mêlée d’huile ou d’eau (ou de vin)”.

69 LSJ (1989: s. v.): ‘cut off and fortify by a wall/ divide as by a wall/ keep apart’.

la construcción de muros.⁶⁹ Este último verbo evoca las argucias de Temístocles en lo que hace a su capacidad de persuasión para que se terminaran de construir las murallas para defenderse de los persas sin ayuda de los espartanos, así como también la interpretación que éste hizo de un oráculo Delfico, según el cual se proponía la defensa a través de una muralla de madera, aludiendo, de esta manera, a las naves.

Este hecho representa un punto clave en el proceso democratizador de Atenas, ya que se rompe con la identidad del hoplita, el soldado de infantería capaz de costearse el armamento, y se comienza a perfilar la identificación del ciudadano como aquel que es capaz de defender la ciudad, independientemente de la propiedad.⁷⁰

Temístocles simboliza la unión nacional frente a la embestida extranjera (persa), pero también la unión dentro de la ciudad -muros de madera y el oráculo delfico aludido- se opone a los oráculos de menor prestigio de Paflagonio, mencionados explícitamente (*khresmodôn*) y, fundamentalmente, marca una diferencia antinómica en lo que respecta a la cualidad esencial de un líder, como aquel que debe unir los diferentes elementos de la sociedad y no trazar divisiones entre los mismos.

El retrato de Paflagonio continúa, luego de una pequeña interrupción dialógica donde uno de los esclavos considera la posibilidad de huida (74). Pero se trata de una falsa opción, que contribuye a acentuar la hipérbole con la que continúa el retrato de Paflagonio.⁷¹

{ΔΗ} Ἄλλ' οὐχ οἶόν τε τὸν Παφλαγόν' οὐδὲν λαθεῖν·
ἐφορᾷ γὰρ αὐτὸς πάντ'. Ἔχει γὰρ τὸ σκέλος
τὸ μὲν ἐν Πύλω, τὸ δ' ἕτερον ἐν τῆκκλησίᾳ.
Τοσσόνδε δ' αὐτοῦ βῆμα διαβεβηκός
ὁ πρωκτός ἐστιν αὐτόχρημ' ἐν Χάοσιν,
τὸ χεῖρ' ἐν Αἰτωλοῖς, ὁ νοῦς δ' ἐν Κλωπιδῶν.

DEMÓSTENES: Pero no es posible que nada pase inadvertido a Paflagonio. Pues él, en persona, vigila todo. Tiene una pierna en Pilos, la otra en la asamblea. Y tal es su paso cuando separa las piernas, que el culo, de hecho, está en los Caones, las manos en Etolia y el pensamiento en los Clópidas.

Aristófanes, *Caballeros*, 74-9

69 LSJ (1989: s. v.): 'cut off and fortify by a wall/ divide as by a wall/ keep apart'.

70 Cf. PLÁCIDO (1997: 11-2).

71 Respecto de la hipérbole o exageración señala STOREY (1998) que es la técnica cómica más frecuente.

La discordancia con el isótopo estilístico que se venía utilizando en el retrato de Paflagonio, donde cabría hablar de un registro ‘neutro’ de discurso -o, al menos, no tan vulgar- se rompe abruptamente con la grosería de esta hipérbole para intensificar las figuras de la agresión hacia el demagogo -Angenot (1987: 252-3).

La extrema vigilancia de Paflagonio (*ephorá gàr autòs pánta*) evoca por un lado la de Zeus o la del dios-sol en otros autores,⁷² pero subraya también su inmensurable poder y -¿por qué no?- el temor a perderlo. La referencia a lugares específicos por donde transita Cleón (Pilos, asamblea), se combina, en virtud de juegos de explotación de la disemia léxica, con lugares connotadores de otros rasgos en la etopea del personaje: los Caones mantienen un juego etimológico con *kháos* ‘apertura’ y *χάω*, ‘abrir’, Etolia con *αἰτέω* ‘pedir’, Clópidas con *κλώψ* ‘ladrón’.⁷³

Paflagonio vigilaba celosamente los oráculos. Demóstenes roba el oráculo que predice el derrocamiento de Paflagonio-Cleón (127-146):

{ΔΗ} Ἐνταῦθ' ἔνεστιν, αὐτὸς ὡς ἀπόλλυται.
 {ΝΙ} Καὶ πῶς;
 {ΔΗ} Ὅπως; ὁ χρησμὸς ἀντικρυς λέγει
 ὡς πρῶτα μὲν στυππειοπώλης γίνεται,
 ὃς πρῶτος ἔξει τῆς πόλεως τὰ πράγματα.
 {ΝΙ} Εἷς οὐτοσί πώλης. Τί τούντεῦθεν; λέγε.
 {ΔΗ} Μετὰ τοῦτον αὐθις προβατοπώλης δεύτερος.
 {ΝΙ} Δύο τώδε πῶλα. Καὶ τί τόνδε χρῆ παθεῖν;
 {ΔΗ} Κρατεῖν, ἕως ἕτερος ἀνὴρ βδελυρότερος
 αὐτοῦ γένοιτο· μετὰ δὲ ταῦτ' ἀπόλλυται.
 Ἐπιγίγνεται γὰρ βурсοπώλης ὁ Παφλαγών,
 ἄρπαξ, κεκράκτης, Κυκλοβόρου φωνὴν ἔχων.
 {ΝΙ} Τὸν προβατοπώλην ἦν ἄρ' ἀπολέσθαι χρεῶν
 ὑπὸ βурсοπώλου;
 {ΔΗ} Νῆ Δί'.
 {ΝΙ} Οἴμοι δειλαιοι. Πόθεν οὖν ἂν ἔτι γένοιτο πώλης εἷς μόνος;
 {ΔΗ} Ἔτ' ἔστιν εἷς ὑπερφυᾶ τέχνην ἔχων.
 {ΝΙ} Εἴτ', ἀντιβολῶ, τίς ἔστιν;
 {ΔΗ} Εἶπω;
 {ΝΙ} Νῆ Δία.

72 Dentro del *corpus* aristofánico, cf. Aristófanes, *Acarnienses*, 435: “¡Oh Zeus, tú que ves a través y bajo todo!”.

73 SOMMERSTEIN (1996: *ad loc.*). NAPOLITANO (2007) trata esta invención de nombres como casos de *aprosdóketon*, del efecto sorpresa frecuente entre los comediógrafos de la *Arkhaía*.

{ΔΗ} Ἀλλαντοπώλης ἔσθ' ὁ τοῦτον ἐξελῶν.
{ΝΙ} Ἀλλαντοπώλης; ὦ Πόσειδον, τῆς τέχνης.
Φέρε, ποῦ τὸν ἄνδρα τοῦτον ἐξευρήσομεν;
{ΔΗ} Ζητῶμεν αὐτόν. Ἄλλ' ὀδὶ προσέρχεται
ὥσπερ κατὰ θεὸν εἰς ἀγοράν.

DEMÓSTENES: Está aquí cómo muere éste.

NICIAS: ¿Y cómo?

DEMÓSTENES: ¿Cómo? El oráculo dice que directamente va a ser un vendedor de estopas el que va a tener los asuntos de la ciudad.

NICIAS: Uno es este vendedor. ¿Qué es lo siguiente?

DEMÓSTENES: Después de este, de nuevo un vendedor de ovejas en segundo lugar.

NICIAS: Dos son los vendedores. ¿Y qué debe padecer éste?

DEMÓSTENES: Tener el poder hasta que otro hombre más desagradable que éste venga. Y después de esto, muere. Porque viene después un vendedor de cueros, Paflagonio, rapaz gritón con una voz de Cicloro.

NICIAS: Luego, era necesario que el vendedor de ovejas fuera destruido por el vendedor de cueros.

DEMÓSTENES: ¡Sí, por Zeus!

NICIAS: ¡Ay de mí, desgraciado! ¿De dónde, por cierto, podría surgir un vendedor, uno solo?

DEMÓSTENES: Todavía hay uno que tiene un arte extraordinario.

NICIAS: Decí, te lo suplico, ¿quién es?

DEMÓSTENES: ¿Te lo digo?

NICIAS: ¡Sí, por Zeus!

DEMÓSTENES: Un vendedor de morcillas es el que lo va a sacar.

NICIAS: ¿Un vendedor de morcillas? ¡Oh Poseidón, qué arte! ¡Vamos! ¿Dónde vamos a encontrar al hombre este?

DEMÓSTENES: Lo buscamos. Pero éste se acerca al ágora como enviado por un dios.

Aristófanes, *Caballeros*, 127-46

En este segmento de texto el sema de la compra-venta alcanza la máxima expresión: quienes han precedido a Paflagonio, ya eran comerciantes (*pólai*) -un vendedor de estopas, otro vendedor de ovejas- y quien lo sucederá es también un vendedor, de morcillas (*allantopóles*). La acumulación de vendedores en puestos políticos refuerza el procedimiento de degradación superlativa del liderazgo en la democracia radical. Por otra parte, el mecanismo de reemplazo de los cargos políticos aparece ridiculizado: “¿Y qué debe padecer éste? Tener el poder hasta que otro hombre más desagradable (*bdeluróteros*) que éste venga” (133-5). La democracia, así descrita,

es una auténtica 'kakistocracia', como sostuvo en otros tiempos García Venturini.⁷⁴

Desde la perspectiva de la gratuidad, el interés en el señalamiento del comercio como actividad de origen en estos demagogos no es menor. Vender no es lo mismo que regalar: no sólo podemos adscribir estas acciones a campos semánticos diferentes -la compraventa, la reciprocidad del don y contradón y, en el mejor de los casos, la gratuidad del primer don- sino también anclarlos en referentes históricos de la dirigencia política ateniense distintos. De estos últimos se ha ocupado ya la crítica, adscribiendo, por ejemplo, a los comediógrafos de la *Arkhaía* -y no únicamente a Aristófanes- el papel de intelectuales procimonianos.⁷⁵

No nos interesa saber si estaban a favor o en contra de Cimón -aunque lo más probable es que no sea tan errado concebir cierto procimonianismo. Por el contrario, sí reviste importancia la identificación de Cimón como otro tipo de modelo de político previo asociado con una política de distribución de bienes -de sus propios bienes- y de banquetes gratis al pueblo. En definitiva, con la vinculación con una política de la generosidad y munificencia de los grandes líderes, de los *Big Men*, según la terminología de Sahlins, asociada con una reciprocidad generalizada ilimitada.

Por otra parte, se trata de una munificencia hecha a costa de lo propio. En este aspecto, nos atrevemos a trazar una línea que emparenta a Cimón -ausente en el texto, pero, seguramente, presente como modelo político anterior no tan distante- y al Morcillero. El vínculo se advierte en el regalo al pueblo de lo propio, hecho cuya manifestación textual se encuentra en el episodio de la canasta (1205-1228), al cual volveremos más adelante, en el que el Morcillero aporta todo lo que tiene. Paflagonio, por el contrario, como todos estos vendedores, se encuentra en otro campo semántico y de acción -la compraventa- y su manifestación en el nivel textual se advierte en que, cuando pretende regalar, no es lo propio, sino lo ajeno y, generalmente, fruto del robo (por ejemplo, la torta de Pilos).

Ahora bien, la narración del oráculo efectuada por Demóstenes, desde un punto de vista griceano es redundante: la pregunta de Nicías apuntaba únicamente a qué decía éste sobre la muerte de Paflagonio. ¿A qué se debe este exceso de información, con un oráculo que nos enfrenta también al pasado, a los comerciantes anteriores a Paflagonio?

La violación a la máxima de cantidad⁷⁶ -creemos- obedece al propósito de

74 GARCÍA VENTURINI (1975).

75 Cf., por ejemplo, de STE. CROIX (1972).

76 GRICE (1968) Entendemos que la categoría de cantidad, que obedece a la máxima "No haga

marcar que la historia de la democracia radical es una historia de decadencia progresiva, decadencia, que implica la destrucción del antecesor y su sustitución por otro aún peor.

La apelación al testimonio del oráculo, que funciona a la manera de un experto calificado para describir la situación política del *oikos/ pólis* ateniense, reclama la adhesión de un auditorio universal.⁷⁷ Se trata de apelar al prodestinatario, es decir, a los partisanos, al paradestinatario y al contradestinatario mismo, a todo destinatario posible, puesto que la decadencia de la dirigencia política atañe a todos por igual.

La sucesión de los vendedores subraya también la idea de decadencia progresiva a través del tipo de producto vendido por cada comerciante: de los insumos para uso general (estopa), a las ovejas (lana, carne, grasa), luego al cuero (de usos diversos, pero en especial para el calzado) algo visible que enmascara lo privado, se llega a las morcillas (son tripas, hechas a partir de vísceras producidas para satisfacción plenamente del estómago, un órgano invisible y privado).⁷⁸

Nótese, por otra parte, que el acento está puesto en la condición de vendedores (*pôlai*) de estos demagogos y no en la de artesanos, pues estos últimos, trabajadores, no eran en sí objeto de desprecio para Aristófanes.⁷⁹

La aparición del Morcillero en escena da pie para un *crescendo* en la definición

su contribución más informativa de lo que se requiera” pueda ser objetada, situación, de todas formas, ya prevista por Grice, para la que había creado otra máxima en la categoría de relación, la de relevancia: “Sea relevante”. En este sentido, ya consideremos que sea la máxima de cantidad, ya la de relevancia, es evidente que Demóstenes está infringiendo el principio cooperativo.

77 ANGENOT (1987: 289).

78 Cf. THIERY (1993: 518-19) para una interpretación diferente de esta degradación en función de las imágenes olfativas: *bdelurós* traduce lo nauseabundo, de la estopa que no tiene un olor demasiado desagradable, al olor a establo del vendedor de ovejas, al curtidor, que trabaja con el cuero de animales muertos.

79 Cf. Aristófanes, *Paz*, 296-8, *i.e.*, la invocación a todos aquellos a quienes se pide ayuden a liberar la estatua de la Paz, donde se excluye al pueblo más bajo (*pénetes* o *misthotoi*) y se solicita el auxilio de los representantes de oficios, aparentemente, de los sectores ‘medios’ (al menos, desde el punto de vista económico), ya que se apunta a los campesinos, mercaderes (*émporoi*, *i.e.* aquellos que se dedican al comercio a gran escala, básicamente, exterior, y diferente del *kápelos*, o pequeño comerciante), carpinteros, artesanos, metecos y extranjeros. De acuerdo con MOSSÉ (1979: 118) no es neta la diferencia entre el *émporos* o importador y el *kápelos* o minorista, en tanto que EHRENBERG (1962: 113-20; 136-46), sí establece tal diferencia, al igual que DOUGLAS OLSON (1998: *ad loc.*) De todas formas, para el caso de *Caballeros*, el acento está puesto en la calidad genérica de comerciante, sin distinción del alcance de las ventas. Para un comentario sobre la valorización del trabajo artesanal durante la democracia periclea y la inmediatamente posterior, cf. MOSSÉ (1979: 161-3). Respecto de la valorización del trabajo no comercial en Aristófanes puede consultarse también mi trabajo, COSCOLLA (2003a).

argumentativa del significado del liderazgo político (157-194):

{ΔΗ} ὦ μακάρι', ὃ πλούσιε,
ὃ νῦν μὲν οὐδεὶς, αὔριον δ' ὑπέρμεγας,
ὃ τῶν Ἀθηναίων ταγὲ τῶν εὐδαιμόνων.
{ΑΛ.} Τί μ', ὦγάθ', οὐ πλύνειν ἔῃς τὰς κοιλίας
πωλεῖν τε τοὺς ἀλλήντας, ἀλλὰ καταγελαῖς;
{ΔΗ} ὦ μῶρε, ποίας κοιλίας; Δευρὶ βλέπε.
Τὰς στίχας ὄρῃς τὰς τῶνδε τῶν λαῶν;
{ΑΛ.} Ὅρῳ.
{ΔΗ} Τούτων ἀπάντων αὐτὸς ἀρχέλας ἔσει,
καὶ τῆς ἀγορᾶς καὶ τῶν λιμένων καὶ τῆς πυκνός·
βουλήν πατήσεις καὶ στρατηγούς κλαστάσεις,
δήσεις, φυλάξεις, ἐν πρυτανείῳ λαϊκάσεις.
{ΑΛ.} Ἐγώ;
{ΔΗ} Σὺ μέντοι κούδέπω γε πάνθ' ὄρῃς.
Ἄλλ' ἐπανάβηθι κάπῃ τούλεδον τοδὶ
καὶ κάτιδε τὰς νήσους ἀπάσας ἐν κύκλῳ.
{ΑΛ.} Καθορῶ.
{ΔΗ} Τί δαί; τὰμπόρια καὶ τὰς ὀλκάδας;
{ΑΛ.} Ἐγωγε.
{ΔΗ} Πῶς οὖν οὐ μεγάλως εὐδαιμονεῖς;
Ἔτι νυν τὸν ὀφθαλμὸν παράβαλλ' εἰς Καρίαν
τὸν δεξιόν, τὸν δ' ἕτερον εἰς Καρχηδόνα.
{ΑΛ.} Εὐδαιμονήσω δ', εἰ διαστραφήσομαι;
{ΔΗ} Οὐκ, ἀλλὰ διὰ σοῦ ταῦτα πάντα πέρνεται·
γίγναι γάρ, ὡς ὁ χρησμὸς οὐτοσί λέγει,
ἄνθρωπος μέγιστος.
{ΑΛ.} Εἰπέ μοι, καὶ πῶς ἐγὼ
ἀλλαντοπώλης ὢν ἄνθρωπος γενήσομαι;
{ΔΗ} Δι' αὐτὸ γάρ τοι τοῦτο καὶ γίγναι μέγας,
ὅτι πονηρὸς κὰξ ἀγορᾶς εἶ καὶ θρασύς.
{ΑΛ.} Οὐκ ἀξιῶ γὰρ 'μαυτὸν ἰσχύειν μέγα.
{ΔΗ} Οἴμοι, τί ποτ' ἔσθ' ὅτι σαυτὸν οὐ φῆς ἄξιον;
Ἐυνειδέειν τί μοι δοκεῖς σαυτῷ καλόν.
Μῶν ἐκ καλῶν εἶ κάγαθῶν;
{ΑΛ.} Μὰ τοὺς θεούς,
εἰ μὴ 'κ πονηρῶν γ'.

{ΔΗ} ὦ μακάριε τῆς τύχης,

DEMÓSTENES: ¡Oh bienaventurado, oh rico, oh ahora nadie, pero mañana muy grande! ¡Oh comandante de la feliz Atenas!

MORCILLERO: ¿Por qué, amigo, no me dejás lavar mis tripas y vender mis morcillas, sino que te burlás?

DEMÓSTENES: ¡Tonto! ¿Qué tripas? Mirá aquí. ¿Ves las filas de estos pueblos?

MORCILLERO: Las veo.

DEMÓSTENES: Vas a ser vos mismo jefe de todos estos, y del ágora y de los puertos y de la Pnyx. Vas a pisotear al Consejo y abatir, atar, vigilar a los estrategos, en el Pritáneo te vas a emputecer.

MORCILLERO: ¿Yo?

DEMÓSTENES: Vos, por supuesto. Y, todavía, no ves sin embargo todo. Subite también sobre esta mesa y mirá hacia abajo las islas todas en círculo.

MORCILLERO: Las estoy viendo.

DEMÓSTENES: ¿Qué además? ¿Los comercios y los barcos de carga?

MORCILLERO: Sí.

DEMÓSTENES: En efecto ¿cómo no vas a ser grandemente feliz? Todavía entonces echá tu ojo, el derecho, a Caria, el otro a Cartago.

MORCILLERO: ¿Y voy a ser feliz si me quedo bizco?

DEMÓSTENES: No, sino que a través de vos todo esto se vende. Porque sos, como dice este oráculo, un hombre muy importante.

MORCILLERO: Decime vos ¿cómo yo, que soy un morcillero, voy a llegar a ser un hombre muy importante?

DEMÓSTENES: Por esto mismo, también, vas a llegar a ser grande, porque sos pillo, del ágora y un sinvergüenza.

MORCILLERO: No me considero digno de un gran poder.

DEMÓSTENES: ¡Ay de mí! ¿Por qué, acaso, es que decís que no sos digno? Me parece que tenés conciencia de algún bien. ¿Acaso descendés de buenos y distinguidos?

MORCILLERO: ¡No, por los dioses, sino de pillos!

DEMÓSTENES: ¡Oh, bienaventurado por tu suerte! ¡Cuánto bien tenés experimentado para la política!

MORCILLERO: Amigo, no sé música, excepto las letras y éstas, sin embargo, mal, de mala manera.

DEMÓSTENES: Esto solamente te hizo mal, que aún mal y de mala manera las sepas. Porque el conducir al pueblo no es para un hombre versado en las humanidades, ni noble en sus costumbres, sino para un ignorante y despreciable. Pero no dejés de lado lo que los dioses te dan en las predicciones.

Aristófanes, *Caballeros*, 157-94

En primer lugar, la invocación hiperbólica al Morcillero enfatiza las posibilidades que brinda la política: una movilidad social ascendente, subrayada por las construcciones antitéticas. A la pareja de oposición temporal ahora/ mañana, se la acompaña con dos estadios absolutamente disímiles en la escala social: al 'ahora nadie', se esperaría 'mañana alguien', pero el procedimiento de maximización de los beneficios otorgados por la política se expresa en términos de la hipérbole 'mañana muy grande'. La hipérbole continúa mediante la hipotiposis, que en este caso incluye a los

espectadores, el *Dêmos* ateniense en definitiva, mencionado a modo de sinécdoque,⁸⁰ como la ‘fila de pueblos’. Esta inclusión de los enunciatarios en la sinécdoque reivindica, en cierto modo, el régimen democrático en la medida en que cualquiera, un don nadie (*oudeís*) con el que cualquier espectador pueda sentirse identificado y representado, pueda llegar a ser alguien. En este sentido, desde un análisis crítico de la sociología de las ‘aspiraciones’ que construye la democracia radical en este período, convendría revisar no sólo lo que la gente quiere ser, sino también en relación con qué prácticas institucionales o comunes articula tanto sus conflictos como su historia.⁸¹

La posición de líder popular denota la posesión de un poder absoluto -aunque por un breve periodo de tiempo-, en cuya implicatura presuposicional puede leerse a qué ha quedado reducida la soberanía de *Dêmos*:

{ΔΗ} ὦ μῶρε, ποίας κοιλίας; Δευρὶ βλέπε.
 Τὰς στίχας ὄρᾳς τὰς τῶνδε τῶν λαῶν;
 {ΑΛ.} Ὅρῶ.
 {ΔΗ} Τούτων ἀπάντων αὐτὸς ἀρχέλας ἔσει,
 καὶ τῆς ἀγορᾶς καὶ τῶν λιμένων καὶ τῆς πυκνός·
 βουλὴν πατήσεις καὶ στρατηγούς κλαστάσεις,
 δῆσεις, φυλάξεις, ἐν πρυτανείῳ λαικάσεις.

DEMÓSTENES: Tonto, ¿qué tripas? Mirá aquí. ¿Ves las filas de estos pueblos?

MORCILLERO: Las veo.

DEMÓSTENES: Vas a ser vos mismo jefe de todos estos, y del ágora y de los puertos y de la Pnyx. Vas a pisotear al Consejo y abatir, atar, vigilar a los estrategos, en el Pritáneo te vas a emputecer.

Aristófanes, *Caballeros*, 160-7

Las instituciones de la vida pública ateniense, enfatizadas a través del *polysíndeton*, el ágora, los puertos, la Pnyx (asamblea), el Consejo, el Pritáneo quedan absolutamente absorbidas por el líder popular de turno. El Pritáneo, lugar donde se honraba a los personajes célebres de la vida pública ateniense, queda transformado en el lugar de la prostitución. Pero Atenas no es todo para un líder. Al modo de una *teikhoskopía* homérica ridiculizada -puesto que se trata de una *eleoskopía*, la

80 Para estas inclusiones del espectador, cf. GOLDHILL (1991:185-6) y DOBROV (1995: 87-8).

81 HEBDIGE (1990); DELFINO (1998).

observación desde la mesa de carnicero (*eleón*), en lugar de la muralla, *teikhos*- se muestra el dominio de un demagogo sobre la *arkhé*, el imperio: “Subite también sobre esta mesa y mirá para abajo las islas todas en círculo...los comercios y los barcos de carga...por medio de vos todo esto es vendido”, 168-76. El dominio del demagogo queda planteado tanto en términos de una concentración absoluta del poder sobre las demás magistraturas e instituciones atenienses cuanto de poderío económico excesivo, en Atenas y en el imperio. El sema de la compra-venta alcanza aquí su máxima expresión.

La imagen del futuro demagogo, el Morcillero, mirando desde arriba -literalmente, ‘hacia abajo’ (*kathoráo*)- de su mesa de trabajo el dominio que tendrá sobre la *arkhé*, se asocia en el eje paradigmático con la de Paflagonio en *Caballeros*, 312-13, a quien se le reprocha que gritando, desde arriba, de las rocas (de la Pnyx), observa los tributos como si fueran atunes. La asociación de Paflagonio-Cleón con un pescador de atunes representa para el mundo griego una masacre sangrienta.⁸² Esto sugiere la crueldad del demagogo sobre las ciudades aliadas, a las que ‘desangra’ como los atunes con los tributos.

Por otra parte, la vinculación asociativa del Morcillero en calidad de futuro demagogo y Paflagonio es reforzada a través de una metáfora de orientación (arriba), que si bien traduce una actitud favorable al observador y, en el caso de Paflagonio, tiene un referente real elevado -las rocas de la colina de la Pnyx donde funcionaba la asamblea sugiere, asimismo, la idea de un *status* social elevado y de control sobre aquello que está abajo (el pueblo y la *arkhé*).⁸³

Ahora bien, dado que las metáforas de orientación varían de una cultura a otra, ¿qué implicatura se desprende del hecho de que los demagogos estén ‘arriba’ en un contexto como la Pnyx y el ágora? Sabemos que los oradores contaban con un espacio

82 TAILLARDAT (1965: 422) “Pour les Grecs la pêche au thon évoquait une massacre sanglant: Homero, *Odisea*, 10, 124; Ésquilo, *Persas*, 424 ss. (imitado por Aristófanes, *Avispas*, 1088); Heródoto, 1, 62.

83 Cf. LAKOFF & JOHNSON (1998: 50-58) Estos autores consideran que hay otro tipo de concepto metafórico que no estructura un concepto en términos de otro, sino que organiza un sistema global de conceptos en relación con otro. Llamam a este último grupo ‘metáforas orientacionales’, ya que la mayoría tiene que ver con la orientación espacial arriba-abajo, dentro-fuera, delante-detrás, central-periférico, etc. Estas orientaciones espaciales surgen del hecho de que tenemos cuerpos de un tipo determinado y que funcionan en nuestro medio físico. Así, feliz es arriba, triste es abajo: ‘Estoy bajoneado’, diríamos en rioplatense actual. Pero “aunque las oposiciones polares arriba-abajo, dentro-fuera, etc., son de naturaleza física, las metáforas orientacionales pueden variar de una cultura a otra.

particular para hablar en la asamblea, una tribuna (*bêma*),⁸⁴ pero este término que en sentido lato significa ‘paso’ y en sentido estricto ‘tribuna de la Pnyx’, no autoriza a pensar en un espacio elevado.⁸⁵

Por otra parte, sabido es que el espacio privilegiado por la democracia ateniense es el *méson*, el centro, que implica, según Vernant, “el espacio de la igualdad, de lo no dominado, arrancar el privilegio de la supremacía a todo individuo particular para que nadie domine a nadie”.⁸⁶ En consonancia con lo expuesto, sugerimos que la idea, entonces, de ‘subir’, de ‘estar arriba’, es explotada por el comediógrafo para connotar negativamente a los líderes que se juzgan superiores al pueblo, sin serlo.

Si bien mirar ‘desde arriba’ o ‘hacia abajo’, parecen equivalentes, la elección de una u otra perspectiva no lo es y trae aparejadas connotaciones de carácter diferente. En Paflagonio, el énfasis está puesto en *áno* ‘arriba’, en tanto que en el Morcillero en *káto* ‘abajo’. Esta elección no es casual: la metáfora de orientación del Morcillero se vincula con una virtud, la humildad,⁸⁷ y es esto, en definitiva, lo que cree advertir Demóstenes en su exclamación: “Me parece que tenés conciencia de algún bien” (184) Aquí se cuele nuevamente la voz del autor, el enunciador E₁, que toma como blanco al Morcillero y, a la vez, guiña un ojo al público, básicamente a los prodestinatarios, para que quede claro que el liderazgo político no es para cualquiera.

Si el poder se concentra de manera absoluta en un líder, el demagogo, la implicatura que se desprende permitiría inferir, para nosotros, modernos, que *Dêmos* se queda sin poder. Por eso, es descripto, explotando la tradición iconográfica pero

84 HANSEN (1993: 158).

85 CHANTRAINE (1999: s. v.). Para un intento de reconstrucción de las condiciones materiales de la Pnyx y del *bêma* c. 424 a.C., cf. LYLE JOHNSTONE (1996).

86 VERNANT (1962: 80-1 y 1973: 198 ss.); BROCK (1991: 167-8).

87 Si bien las metáforas orientacionales varían de una cultura a otra y se nos podría objetar la aplicación de marcos conceptuales y axiológicos de “abajo” con la humildad (de *humilis* como quien está cerca del *humus*, ‘tierra’ (ERNOUT-MEILLET (1985: s. v.) y del cual se deriva nuestra palabra en español (COROMINAS: 1987: s. v.), no es menos cierto también que en las etimologías griegas hay, de hecho, una asociación de lo bajo en la base lexemática de *ptokhós* ‘mendigo’, por ejemplo, como aquel que se inclina para pedir, inclinación, orientada espacialmente hacia abajo. Cf. CHANTRAINE (1999: s. v.).

atribuyéndole un valor inverso,⁸⁸ como un personaje senil.⁸⁹ Pero nada autoriza a pensar en la eliminación de la categoría de líder popular, para evitar este mal.

El liderazgo político de los demagogos se juzga necesario y en ningún momento es puesto en tela de juicio.⁹⁰ Lo que molesta en esta presentación de los demagogos es el excesivo poder y alcance de este liderazgo, presentado en el texto a través de la acumulación de instituciones, magistraturas sobre las que tiene un *imperium* absoluto. De todas formas, entre todo aquello que comprende su poder, afloran con carácter predominante los elementos que guardan relación con el tema de la compra-venta: el mercado (ágora), los puertos, islas, Caria y Cartago –hipérbole de la extensión de la talasocracia ateniense, de este a oeste– los comercios y los barcos de carga. La enumeración se cierra con un interesante colofón: “Por medio de vos todo esto es vendido”.

En esta lista, que acentúa el aspecto comercial del imperio, se advierte por una parte un guiño de ojo al espectador para que la asocie al *tópos* de la glorificación de la grandeza de la *arkhé*, tal como aparece en otros autores y en otros pasajes del *corpus*

88 La alegoría del *dêmos* ateniense como un hombre viejo no es privativa de Aristófanes señala CARTLEDGE (1999: 47-8): la misma representación, aunque visual y no verbal, fue empleada en el relieve al frente de una inscripción de una ley contra la tiranía del 337/6 a.C. La elección de un anciano al frente de la ciudadanía y de la Atenas democrática era una manera de celebrar la virtud de la sabiduría política, experiencia y adhesión a los valores tradicionales, producto de la edad. Sin embargo, apunta Cartledge, algunos viejos, lejos de ser hombres de estado ancianos y sabios, eran notoriamente seniles e irracionalmente obstinados, y proverbialmente, “there’s no fool like an old fool”. El *Dêmos* de Aristófanes presenta ambos estereotipos populares. cf. también BROCK (1991:161; 164-5), quien alega: “Imagery favourable to the *dêmos* is hard to find”, pero también atribuye al surgimiento de la democracia el desarrollo de la personificación de la ciudad y del *dêmos*: “The rise of democracy was accompanied by the development and personification of the city and the *dêmos*. In Solon’s poems there are already signs of the *dêmos* acting as a unit (6.1; 9.4), as the city does in Simonides (fr. 15 W), and by the time of Aeschylus’ *Suppliants* the achievement is complete, with both the city and *demos* seen as fully characterized and virtually interchangeable entities. Such personification is frequent thereafter in the “political plays” of Sophocles and Euripides and its firm establishment is also illustrated by the comic presentation of Demos on stage by Aristophanes (*Knights*), Eupolis (fr. 346 KA) and Plato Comicus (fr. 201 K.-A.), and by a reference to the portrait of Demos painted by Parrhasius (Plinio, *NH* 35.69)”.

89 De ahí también que sea necesario rejuvenecer a *Dêmos* hacia el final de la obra.

90 Cf. la tesis de los demagogos estructurales de FINLEY (1988: 69): “The demagogues were a structural element in the Athenian political system. By this I mean, first, that the system could not function at all without them; secondly, that the term is equally applicable to all leaders, regardless of class or point of view; thirdly, that within rather broad limits they are to be judged individually not by their manners or their methods, but by their performance”.

aristofánico.⁹¹ Pero de la comparación con las listas de glorificación del imperio ateniense propias del período, se advierte en ésta un sesgo: sólo se presenta el aspecto comercial y no aquello que directamente representa el bienestar de *Dêmos*. Ello -creemos- se debe, por un lado, a la situación comunicativa, ya que se está dirigiendo al futuro demagogo, el Morcillero, que ya vislumbra como alguien distinto de la masa del pueblo, pero también para mantener la ilación argumentativa, con los puntos que tratará subsiguientemente: el bajo origen y la falta de educación de la clase dirigente.

Unos versos más adelante, tras la paráfrasis del contenido del oráculo, el Morcillero insiste nuevamente con la pregunta:

{ΑΛ.} ... θαυμάζω δ' ὅπως
τὸν δῆμον οἷός τ' ἐπιτροπεύειν εἴμ' ἐγώ.
{ΟΙ. Α'} Φαυλότατον ἔργον· ταῦθ' ἄπερ ποεῖς ποιεῖ·
τάραττε καὶ χόρδευ' ὁμοῦ τὰ πράγματα
ἅπαντα, καὶ τὸν δῆμον ἀεὶ προσποιοῦ
ὑπογλυκαίνων ῥηματίοις μαγειρικοῖς.
Τὰ δ' ἄλλα σοὶ πρόσεστι δημαγωγικά,
φωνὴ μιὰρά, γέγονας κακῶς, ἀγοραῖος εἶ·
ἔχεις ἅπαντα πρὸς πολιτείαν ἃ δεῖ·

MORCILLERO: Me sorprende cómo yo voy a ser capaz de gobernar al pueblo.

DEMÓSTENES: ¡Sencilísimo trabajo! Hací esto que precisamente hacés: revolvé y enmorcillá la cosa pública, toda, y al pueblo ganáelo siempre, endulzándolo con palabritas de cocina. Y está junto a vos lo otro demagógico: una voz horrible, bajo nacimiento, sos del ágora. Tenés todo lo que es necesario para la política.

Aristófanes, *Caballeros*, 211-19

En esta definición sobre los nuevos políticos se subraya el origen bajo, que se vincula con la ignorancia desarrollada unos versos más adelante, muy a la manera platónica en lo que respecta a la asociación del mal con la ausencia de sabiduría. Ahora la presentación del demagogo entrante se define en términos culinarios: *khordeúo* 'enmorcillar', apunta a la actividad específica del Morcillero, pero *tarátto*, 'revolver', puede ser considerado tanto un término culinario, cuanto uno alusivo a la actividad de los demagogos, así como *kinéo* y *phláo*.⁹²

Por otra parte, el Morcillero utiliza un verbo sugestivo para la actividad de

91 Aristófanes, *Avispas*, 656 ss.; Hermipo fr. 63 KA y para un trabajo sobre este último, cf. GILULA (2000: 79-83).

92 TAILLARDAT (1965: 348).

‘gobernar’, *epitropéuein*, que guarda relación con *trépho*, ‘nutrir’, y con la nodriza, *trophós*, que posee en general una connotación peyorativa.⁹³ Pero también en este verbo y en sus derivados se advierte, tal como sostiene Demont, un juego polisémico en sus usos: ‘constituir’, ‘hacer tomar’, ‘volver sólido’, ‘formar’, antes que ‘nutrir’, ‘educar’.⁹⁴ Esta idea de formación que está en el sentido concreto del verbo, que hace referencia en textos de carácter técnico a la coagulación de los elementos, a partir de la cual se forma algo diferente, es la que subyace como valor en el verbo que da origen al denominativo ‘gobernar’ (*epitropéuein*). Las otras metáforas del demagogo que apuntan a la actividad culinaria comienzan también a cobrar sentido a la luz de estas acepciones diferentes de *trépho* y sus términos cognados. Pues, si para que se forme el coágulo y surja algo diferente, es necesario revolver, mover (*taráttein, kineîn*), la actividad del demagogo es esencial y la metáfora culinaria es la más apta para describir su actividad y el papel esencial que éste representa en la sociedad.

Esta idea, al parecer, es la que aparece también descrita por Heráclito en el fragmento 125 DK: *καὶ ὁ κυκεῶν δίσταται μὴ κινούμενος* “El que agita también se desintegra, si no es movido”.⁹⁵ Aquí se puede advertir cierta interdependencia entre el papel del demagogo y el *dêmos*: tanto si uno u otro permanecen inmóviles, se desintegra la sociedad en su conjunto. De ahí que para que se logre la cohesión social necesaria para el funcionamiento de la *pólis*, la idea de movimiento sea fundamental; en esto, también se advierte el papel crucial de los demagogos y del *dêmos* mismo que actúa, ‘mueve’ y promueve nuevas políticas a través de la asamblea.

I. II. 1. 3 El episodio de la canasta

Uno de los episodios más significativos en esta comedia desde el punto de vista de los intercambios es el de la canasta que lleva cada uno de los dos aspirantes a

93 CONNOR (1971).

94 DEMONT (1978)

95 Fr. 125 D.-K.: Al respecto cf. LORAU (1997: 106-20): “Héraclite n’est pas un agitateur mais un penseur du mouvement. À y regarder de près, que dit le fragment 125, si on prend le partie de traduire en langue politique les formes verbales *diístatai* et *kinóúmenos*?: Même le *kúkeon* se décompose si on ne l’agite pas”; traduction: il y a *diástasis* s’il n’y a pas *kínesis* (et l’on ajoutera donc *stásis*). En d’autres termes, s’il n’y a pas agitation, il y a division. Ou encore: sans conflit, c’est la division... Ce qui paradoxalement unit (ou, plus exactement, mélange), ce pourrait bien être une certaine conflictualité.”

ganarse los favores de Pueblo. No es el único, pero simbólicamente respresenta con mayor claridad un aspecto de las relaciones de reciprocidad: la generosidad o la ausencia de ésta.

El episodio precedente presenta el robo del Morcillero a Paflagonio de unas tajadas de liebre, con lo que la cualidad de ladrón -el caso más extremo y antisocial de la reciprocidad negativa según Sahlins- no es privativa de ninguno de los dos candidatos a demagogo. No resulta importante la apropiación de lo ajeno -de hecho, tanto el Morcillero cuanto el demagogo lo han hecho. Hasta casi parecería un guiño del comediógrafo al público, como aquello que es prácticamente inevitable en los políticos de esos tiempos.⁹⁶

En el episodio del canasto se lee:

{ΔΗ.} Ἄπιθ'· οὐ γὰρ ἀλλὰ τοῦ παραθέντος ἢ χάρις. 1205
 {ΠΑ.} Οἶμοι κακοδαίμων, ὑπεραναιδευθήσομαι.
 {ΑΛ.} Τί οὐ διακρίνεις, Δῆμ', ὀπότερός ἐστι νῶν
 ἀνήρ ἀμείνων περὶ σέ καὶ τὴν γαστέρα;
 {ΔΗ.} Τῷ δῆτ' ἂν ὑμᾶς χρησάμενος τεκμηρίῳ
 δόξαιμι κρίνειν τοῖς θεαταῖσιν σοφῶς; 1210
 {ΑΛ.} Ἐγὼ φράσω σοι. Τὴν ἐμὴν κίστην ἰὼν
 ξύλλαβε σιωπῇ καὶ βασάνισον ἄττ' ἔνι,
 καὶ τὴν Παφλαγόνος· κάμελει κρινεῖς καλῶς.
 {ΔΗ.} Φέρ' ἴδω, τί οὖν ἔνεστιν;
 {ΑΛ.} Οὐχ ὄρᾳς κενήν, 1215
 ᾧ παππίδιον; Ἄπαντα γὰρ σοι παρεφόρουν.
 {ΔΗ.} Αὕτη μὲν ἢ κίστη τὰ τοῦ δήμου φρονεῖ.
 {ΑΛ.} Βάδιζε νυν καὶ δεῦρο πρὸς τὴν Παφλαγόνος.
 Ὅρᾳς <τάδ'>
 {ΔΗ.} Οἶμοι, τῶν ἀγαθῶν ὅσων πλέα.
 Ὅσον τὸ χρῆμα τοῦ πλακοῦντος ἀπέθετο· 1220
 ἐμοὶ δ' ἔδωκεν ἀποτεμῶν τυννουτονί.
 {ΑΛ.} Τοιαῦτα μέντοι καὶ πρότερόν σ' ἠργάζετο·
 σοὶ μὲν προσεδίδου μικρὸν ὧν ἐλάμβανεν,
 αὐτὸς δ' ἑαυτῷ παρετίθει τὰ μείζονα.
 {ΔΗ.} ὦ μισαρέ, κλέπτων δὴ με ταῦτ' ἐξηπάτας; 1225
 Ἐγὼ δέ <τυ ἐστεφάνιζα κήδωρησάμαν>.
 {ΠΑ.} Ἐγὼ δ' ἔκλεπτον ἐπ' ἀγαθῷ γε τῇ πόλει.
 {ΔΗ.} Κατάθου ταχέως τὸν στέφανον, ἴν' ἐγὼ τουτῶι
 αὐτὸν περιθῶ.

DEMOS: Andá. Porque mi agradecimiento es del que las ha servido.

PAFLAGONIO: ¡Ay, desgraciado de mí! Me va a pasar en desvergüenza.

MORCILLERO: ¿Por qué no decidís, Pueblo, cuál de nosotros dos es

96 Cf. al respecto, por ejemplo, TAYLOR (2001).

mejor para vos y para tu estómago?

DEMOS: ¿Usando qué prueba podría parecer a ustedes, los espectadores, que juzgo con sabiduría?

MORCILLERO: Yo te lo voy a mostrar. Andá a mi canasto, recogelo en silencio y comprobá lo que hay adentro.

DEMOS: Vamos, miro, ¿qué hay adentro?

MORCILLERO: ¿No la ves vacía, papá? Porque todo te lo serví.

DEMOS: Esta canasta, por lo menos, está bien dispuesta en lo de Pueblo.

MORCILLERO: Venite entonces también aquí, al lado de la de Paflagonio. ¿Ves esto?

DEMOS: ¡Fa! ¡De cuántas cosas buenas está llena! ¡Qué pedazo de torta se guardó! Y después de cortarla, a mí me dio uno así de chiquito.

MORCILLERO: Algo parecido te hacía también antes: te daba un poco de lo que agarraba y él se reservaba para sí mismo la mayor parte.

DEMOS: ¡Roñoso! ¿Robándome esto me engañabas? Y yo “te coroné y obsequié”.⁹⁷

PAFLAGONIO: Yo robaba por el bien de la ciudad.

DEMOS: ¡Sacate rápido la corona para que se la ponga a éste!

Aristófanes, *Caballeros*, 1205-1228

Un rasgo digno de mención en esta escena es el hecho de que Morcillero le ha dado a Pueblo todo lo que tenía: símbolo de ello es su canasta vacía. Por supuesto, esto parecería inconsistente con la idea del robo por parte de los políticos desde algún ángulo. Sin embargo, no podemos pedirle a una comedia la consistencia de un ensayo de teoría política. De hecho, justamente, la inconsistencia y la discontinuidad forman parte de los rasgos de la poética misma de Aristófanes.⁹⁸ Aquello que podemos rescatar, sin embargo, es la generosidad como requisito del líder popular. El texto parecería marcarnos la capacidad de desapego de lo propio como condición necesaria en un líder popular a través de diferentes marcas, no únicamente la poderosa imagen de la cesta vacía de Paflagonio.

El líder popular debe poder responder ante la carencia del pueblo con actos de generosidad. A lo largo de toda la obra se subraya esta carencia del pueblo materializada: en la mala alimentación, 714-718; en la incomodidad de estar sentado sobre una roca dura, la Pnyx, 783; en el hacinamiento, 792-794; en la ausencia de calzado -ἐμβόδες, 'sandalias'-, 869, y de túnica en pleno invierno, 881 -ἄνευ

97 Intentamos reproducir en la traducción el tono solemne de la parodia.

98 Cf. al respecto SILK (2000a: 207 ss.).

χιτῶνος...χειμῶνος ὄντος; en el hambre, resultado de una mala distribución de alimentos, 1101-1103. La enumeración de los padecimientos y carencias de Pueblo en esta comedia dista mucho de ser exhaustiva,⁹⁹ pero nos permite aproximarnos a través de una muestra significativa a la idea de lo que reclama el pueblo y la generosidad con la que debe responder y, de hecho, lo hace el nuevo líder popular, el Morcillero.

El vendedor de morcillas, sin embargo, no sólo sabe dar respuesta a las necesidades de Pueblo, sino también interpretar los gustos de éste por aquello que es gratis, en lo que también podría verse cierto tono de sarcasmo aristofánico.

Consideremos, en primer lugar, las necesidades: la fórmula del triunfo del Morcillero es, justamente, la respuesta a las carencias. Ante la incomodidad física de estar sentado sobre las rocas de la Pnyx (783), le regala algo mullido cosido por él, -ἐγὼ ῥαψάμενός σοι τουτὶ φέρω “yo cosí esto, te lo traigo”- un almohadón, presumimos (784-785);¹⁰⁰ frente a la ausencia de calzado (869) y de túnica (881), le regala un par de sandalias -ἄλλ' ἐγὼ σοι ζεῦγος πριάμενος ἐμβάδων τουτὶ φορεῖν δίδωμι, “yo compro un este par de sandalias, te doy para que las uses”- y una túnica (883) ἐγὼ σοι τουτοῖ δίδωμι, “pero yo te doy esto”; ante la comida de baja calidad (κριθή, 'cebada') y una manutención diaria (βίον) 1101, ofrece masitas recién horneadas y otros manjares como la carne o el pescado cocido (Ἐγὼ δὲ μαζίσκας γε διαμεμαγμένας/ καὶ τοῦψον ὀπτόν· μηδὲν ἄλλ' εἰ μὴ 'σθιε, “y yo, masitas horneadas y pescado asado. Ninguna otra cosa, salvo comer”, 1105-1107).¹⁰¹ Todas estas ofertas parecen ser gratis.

El verso 1107 parece reunir la idea de las expectativas de Pueblo por lo gratuito, de aquello que viene 'de arriba' diríamos actualmente, sin necesidad de esfuerzo alguno: “ninguna otra cosa salvo comer”.

La interpretación y el saber dar respuesta a las necesidades de Pueblo, la

99 Para mayor exhaustividad puede consultarse nuestro trabajo, COSCOLLA (2002).

100 Cf. LSJ (1989: s.v.): ῥαψάμενος τουτὶ [1 sc. τὸ προσκεφάλαιον]1 having got it stitched, Ar.; but also, to sew on or to one, id=Ar.”. Los versos subsiguientes dan la idea de que se trata de algo mullido, si bien el original sólo marca algún elemento en escena por medio del pronombre demostrativo con su iota deíctica *touti*. Ἄλλ' ἐπαναίρου, κᾶτα καθίζου μαλακῶς, ἵνα μὴ τρίβῃς τὴν ἐν Σαλαμῖνι, “Levantate, y después sentate blandamente para no desgastar el de Salamina”, donde, evidentemente, hace referencia a la actividad de pueblo como remero y su marca en el cuerpo consistente en las colas chatas, mencionado como “el de Salamina” sc. πυγῆ. Cf. Aristófanes, *Caballeros*, 1366, ὑπόλιστα πυγίδια, “culitos chatos” y COSCOLLA (2004b).

101 Respecto de la importancia de la comida en la comedia, cf. GILULA (1995); WILKINS (2000: 257-311); en relación con la construcción de la identidad campesina sobre la base de la comida, cf. GOUPIL (2007: 89-107).

capacidad de desapego de lo propio y la generosidad son aspectos que no han sido lo suficientemente considerados por la crítica de *Caballeros*. El Morcillero ha superado en desvergüenza a Paflagonio -ὑπεραναιδευθήσεσθαι, 1206-, los oráculos han predicho que uno más desagradable que Paflagonio lo iba a derrocar -βδελυρώτερος, 134-, incluso se ha medido con Temístocles y lo ha superado en inventiva, como celebra Pueblo por haberlo provisto de una túnica -ἐπινοεῖν, 884- y el Coro -ἐπίνοια, 1322- por hervir de nuevo a Pueblo para rejuvenecerlo. Esto ha dado lugar a que la crítica se centrara en este aspecto, no considerando la generosidad como una cualidad importante para el liderazgo político.¹⁰²

Mencionamos la cualidad de ladrones de ambos demagogos, rasgo que parecería inherente a la política.¹⁰³ Pero una cosa es guardarse casi todo o la mayor parte -como se ilustra en el episodio de la canasta con Paflagonio- y otra muy distinta -aunque eventualmente subsista la sospecha de que se quedan con una parte- es la intención de satisfacer lo más posible al pueblo. En cierto modo, continúa vigente en el nivel de las expectativas el modelo político anterior, el del evergetismo, al modo de Cimón en Aristófanes también.

En resumidas cuentas, lo que se está destacando es la capacidad del líder de desprendimiento de lo suyo para entregárselo al pueblo. En este caso, como se dijo, se trata de una reciprocidad generalizada según la terminología de Sahlins. Aunque el Morcillero sea de bajo origen también debe poder dar de lo suyo a Pueblo y esto es lo que aparece representado en la escena de la canasta. La razón de ello es la relación de gratitud (χάρις) que se genera entre el líder y el pueblo, concepto que aparece subrayado en el texto al comienzo de la escena. Es en virtud de este vínculo de generosidad que el Morcillero puede llegar a conducir y a ser reconocido como líder de Pueblo.

I. II. 1. 4 La declaración del Coro de Caballeros de luchar gratis

102 Cf. por ejemplo ANDERSON (1989: 15-6): "Comically the Sausage-seller and not the Paphlagonian is judged to have surpassed the national hero Themistocles in cleverness."

103 Cf. Éupolis Fr. 126 KA cuyo referente es Temístocles: σοφὸς γὰρ ἀνὴρ, τῆς δε χειρὸς οὐ κρατῶν, "Sabio, el hombre pero no dominaba la mano".

En consonancia con lo expuesto en el apartado precedente, la relación de gratitud entre los dos polos de una relación asimétrica y, más precisamente, entre los líderes -o la élite, en general- y el pueblo, resulta un elemento de cohesión social de importancia subrayado por el poeta a comienzos del episodio mismo en las propias palabras de Demos (*kháris*, 1205).

Ahora bien, la gratitud implica un reconocimiento de haber recibido un bien por parte de alguien y se pone de manifiesto a través de algún gesto, generalmente, por medio de una actitud activa. En este caso, a través de la coronación del Morcillero como el nuevo comandante de la *pólis* y la destitución del curtidor Paflagonio. En definitiva, se trata de una relación de reciprocidad del tipo *quid pro quo*: ante los favores, obsequios y adulación por parte de los aspirantes a demagogo, la respuesta del pueblo es la coronación del mejor postor. No obstante, con una vuelta de tuerca más: la manifestación activa de la gratitud que es el premio, en este caso, a la generosidad del Morcillero -lo cual nos invita a pensar en una reciprocidad generalizada.

Un paso más adelante está representado por el Coro de Caballeros que declaran no poseer la intención de obtener nada a cambio de sus buenas acciones. En efecto, en 565-580 se lee:

Εὐλογῆσαι βουλόμεσθα τοὺς πατέρας ἡμῶν, ὅτι
ἄνδρες ἦσαν τῆσδε τῆς γῆς ἄξιοι καὶ τοῦ πέπλου,
οἵτινες πεζαῖς μάχαισιν ἔν τε ναυφράκτῳ στρατῷ
πανταχοῦ νικῶντες ἀεὶ τήνδ' ἐκόσμησαν πόλιν·
οὐ γὰρ οὐδεὶς πάποτ' αὐτῶν τοὺς ἐναντίους ἰδῶν
ἠρίθμησεν, ἀλλ' ὁ θυμὸς εὐθὺς ἦν ἀμυνίας·
εἰ δέ που πέσοιεν εἰς τὸν ὄμον ἐν μάχῃ τινί,
τοῦτ' ἀπεψήσαντ' ἄν, εἴτ' ἠρνοῦντο μὴ πεπτωκένας,
ἀλλὰ διεπάλαιον αὐθις. Καὶ στρατηγὸς οὐδ' ἄν εἴς
τῶν πρὸ τοῦ σίτησιν ἦτησ' ἐρόμενος Κλεαίνετον·
νῦν δ' ἐὰν μὴ προεδρίαν φέρωσι καὶ τὰ σιτία,
οὐ μαχεῖσθαί φασιν. Ἡμεῖς δ' ἀξιοῦμεν τῇ πόλει
προῖκα γενναίως ἀμύνειν καὶ θεοῖς ἐγχωρίοις.
Καὶ πρὸς οὐκ αἰτοῦμεν οὐδὲν πλὴν τοσοῦτον ἰμόνον·
ἦν ποτ' εἰρήνη γένηται καὶ πόνων παυσώμεθα,
μὴ φθονεῖθ' ἡμῖν κομῶσι μηδ' ἀπεστλεγγισμένοις.

Queremos alabar a nuestros padres, porque eran hombres dignos de

esta tierra y del peplo. Los cuales, venciendo siempre en las batallas por tierra y en la formación naval, adornaron nuestra ciudad. Porque jamás ninguno de ellos, al ver a los enemigos, se paró a contarlos, sino que su valor era directamente su defensa. Y, si en alguna batalla caían de espalda, sacudiéndose (el polvo) de ésta, negaban entonces el haber caído y seguían peleando de nuevo. Y ni un solo general de los de antes hubiera pedido alimento a expensas públicas, reclamándose a Cleeneto. Pero ahora, si no reciben el primer asiento (proedría) y los alimentos, dicen que no combaten. Nosotros, sin embargo, esperamos defender gratis, con nobleza, la ciudad y a los dioses de la región. Y además no pedimos nada, salvo esto solo: si alguna vez llega la paz y nos libramos de penas, no nos envidien porque tenemos el pelo largo y andamos limpios.

Aristófanes, *Caballeros*, 565-80

El juego de los versos precedentes, que pertenecen a la *parábasis*, consiste de tres aspectos fundamentales: el primero, el agradecimiento a los padres por haber defendido la tierra gratis con valor; el segundo, la imitación por parte de los caballeros en la defensa de la ciudad gratuitamente; el tercero, el *aprosdóketon*, armado sobre la figura de la obliteración: justamente, aquello que dicen que no van a hacer, pedir, reclamar algo en compensación, es lo que hacen. Pero el reclamo, por su contenido de sorpresa y de ridículo, como también por la nimiedad, no logra empañar el alegato sino otorgarle un tono de comicidad y un guiño a los espectadores sobre las costumbres propias de los nobles caballeros.

Podría argumentarse en contra de la presencia de gratuidad en este alegato del Coro de los caballeros en virtud del pedido final, pero -creemos- el comentario de los últimos versos contribuye a amenizar lo expresado, no a negarlo, amén de que se adecua formalmente a otros pedidos de las *parabáseis* aristofánicas,¹⁰⁴ cuyo contenido se presume serio.¹⁰⁵

Hay tres rasgos en esta declaración de los caballeros que conspiran contra la negación de seriedad en el alegato. La alabanza a los padres, que han combatido valerosamente por la patria sin exigir ninguna retribución, representa en sí un acto de agradecimiento -máxime si tenemos en cuenta la ausencia de expresiones características para dar las gracias en griego tal como sostiene Quincey.¹⁰⁶ El εὐλογεῖν o la actitud de

104 Cf. Aristófanes, *Acarnienses*, 497 ss.

105 Sobre la *parábasis* en Aristófanes ineludible resulta MASTROMARCO (1987); HUBBARD (1991); RIU (1995); DA SILVA DUARTE (2000).

106 QUINCEY (1966).

reconocer que se ha recibido un bien se expresa a través de dos facetas, una pasiva, la gratitud y otra activa, que se corresponde con la introyección e imitación de esa buena acción hacia otros, la actitud generosa.¹⁰⁷ El acto generoso es luchar por la patria sin exigir retribución alguna, es decir, gratuitamente.¹⁰⁸

II. Las relaciones asimétricas entre otros funcionarios y el pueblo

Hacia el final del apartado precedente, consideramos un tipo particular de funcionarios, los caballeros, que alegaban defender gratuitamente la ciudad, manteniendo el ideario de la nobleza de otros tiempos. En este apartado hemos de enfocar otro tipo de funcionarios, más *aggiornados* a los tiempos de democracia, ciertos embajadores y enviados.

II. 1 Embajadores y enviados

Desde la primera comedia conservada en su totalidad, *Acarnienses*, se plantea la temática de los embajadores como impostores que reciben gran cantidad de regalos y una vida lujosa, prácticamente a cambio de no hacer nada.¹⁰⁹ En cierto aspecto, estas escenas pretenden mostrar la representación de una vida 'regalada', que contribuye a la creación de comicidad, pero que, aparentemente, recargaba las tintas en relación con el papel efectivo y real de las embajadas en el siglo V.

En efecto, frente a los heraldos *kérukes* de la época arcaica, las *póleis* griegas delegaron el tratamiento de sus relaciones con otros estados en representantes especiales, llamados *présbeis* o *presbeutai* en la época clásica. Estos funcionarios, de carácter *amateur* como señala Mosley, debían, sin embargo, rendir cuentas por su desempeño ante las autoridades competentes, consultar antes de la aceptación o rechazo de una propuesta, so pena de ser sancionados, particularmente, en caso de recibir sobornos.¹¹⁰

Ante la escena de la asamblea al comienzo de *Acarnienses*, mientras el

107 Cf. este aspecto desarrollado ampliamente en el capítulo 1, apartados IV.I y IV. II.

108 Cf. también en el *corpus auctoris* sobre la falta de gratitud hacia los combatientes de Maratón, Aristófanes, Frr. 429 KA y 445 KA en referencia a la ingratitud hacia el padre.

109 Sobre la relación entre la diplomacia, el derecho ático y los impostores o falsos extranjeros en la comedia, cf. BUIS (2008). Para un desarrollo de las escenas de *Acarnienses* desde la construcción de la identidad, cf. WHITEHORNE (2005).

protagonista, Diceópolis, intenta pedir la palabra para alegar por la paz, un heraldo lo manda sentarse (κἀθησο, 58) -o su equivalente en el contexto asambleario, callar- y anuncia la llegada de unos embajadores venidos de la corte del rey (61).

El episodio en su conjunto representa una dramatización de los lujos de los representantes enviados en embajadas a Persia. Se desconoce si el texto hace referencia a una embajada en concreto, pero, de acuerdo con Douglas Olson, hay pocas razones para dudar de la posibilidad de embajadas a Susa a fines de la década de los 430 y principios de la década siguiente.¹¹¹ A juzgar también por las palabras del heraldo, hay más de un embajador en escena, aunque sólo uno habla y el otro permanece en calidad de personaje mudo.¹¹²

De todas formas, ya sea que hayan sido dos o más los embajadores en escena, lo cierto es que gozan de mayor derecho a la palabra que el protagonista, Diceópolis, a quien el heraldo mandó callar. La aparición de los embajadores (*présbeis*) atenienses ante el rey persa (*Acarnienses*, 65-127), subraya la condición de quienes, desde un punto de vista práctico, tienen un privilegio de entrada para hablar. Estos funcionarios públicos atenienses, que en esta comedia cobran dos dracmas diarias y viven una vida suntuosa y confortable, en apariencia, a expensas del erario público.¹¹³ Así, en 65-67 se lee:

{ΠΡΕΣΒΥΣ}

Ἐπέμψαθ' ἡμᾶς ὡς βασιλέα τὸν μέγαν
μισθὸν φέροντας δύο δραχμὰς τῆς ἡμέρας
ἐπ' Εὐθυμένους ἄρχοντος.

{ΔΙ.}

Οἴμοι τῶν δραχμῶν.

EMBAJADOR: Nos enviaron junto al Gran Rey, cobrando una soldada de dos dracmas por día durante el arcontado de Eutimenes.

DICEÓPOLIS: ¡Ay, de las dracmas!

Aristófanes, *Acarnienses*, 65-67

110 BUIS (2008: 255). Para MOSLEY (1972: 116) resulta sintomático de este control la mención de la inconducta en una embajada a través de un término específico y el resto de las magistraturas, no.

111 (2002: 89-90).

112 DOUGLAS OLSON (2002: *ad loc.*).

113 Cf. *Acarnienses*, 65-86 y 607-14. Aunque los testimonios del s. V son escasos, las estimaciones de la dieta de un embajador para el s. IV según MILLER (1997: 112) o de una dracma y media, de acuerdo con WESTERMANN (1910); cf. BUIS (2008: n. 46).

La respuesta del campesino parece hacerse eco del sentir popular ante estas dietas un tanto excesivas para quienes tenían acceso a las embajadas como también frente a la duración de la embajada misma -habían transcurrido, de hecho, once años desde el arcontado de Eutimenes y la fecha de representación de *Acarnienses*, el 425 aC-. Más adelante, al dirigirse al Coro de Carboneros de Acarnia, justamente retomará esta indignación, uniendo los dos tipos de funcionarios, los embajadores y los estrategos (v. 599-606), a quienes contraponen al Coro de ancianos, quienes nunca habían tenido acceso a este tipo de vida.

La misión del embajador pretende ser sacrificada, pero desborda en lujos, como se lee en 67-92:

{ΠΡ.} Καὶ δῆτ' ἐτρυχόμεσθα τῶν Καῦστρίων
πεδίων ὁδοιπλανοῦντες ἐσκηνημένοι,
ἐφ' ἄρμαμαξῶν μαλθακῶς κατακείμενοι, ἀπολλύμενοι.

...
{ΠΡ.} Ξενιζόμενοι δὲ πρὸς βίαν ἐπίνομεν 73
ἐξ ὑαλίνων ἐκπωμάτων καὶ χρυσίδων
ἄκρατον οἶνον ἠδύν.

{ΔΙ.} ὦ Κραναὰ πόλις, 75
ἄρ' αἰσθάνει τὸν κατάγελων τῶν πρέσβεων;

{ΠΡ.} Οἱ βάρβαροι γὰρ ἄνδρας ἠγοῦνται μόνους
τοὺς πλεῖστα δυναμένους φαγεῖν τε καὶ πιεῖν.

{ΔΙ.} Ἡμεῖς δὲ λαικαστάς τε καὶ καταπύγονας. 80

{ΠΡ.} Ἐτεὶ τετάρτῳ δ' εἰς τὰ βασίλει' ἦλθομεν
ἀλλ' εἰς ἀπόπατον ᾤχετο στρατιὰν λαβῶν,
κᾶχεζεν ὀκτῶ μῆνας ἐπὶ χρυσῶν ὀρῶν.

...
{ΠΡ.} Κᾶτ' ἀπῆλθεν οἴκαδε.
Εἴτ' ἐξένιζε παρετίθει θ' ἡμῖν ὄλους 85
ἐκ κριβάνου βοῦς.

{ΔΙ.} Καὶ τίς εἶδε πώποτε
βοῦς κριβανίτας; Τῶν ἀλαζονευμάτων.

{ΠΡ.} Καὶ ναὶ μὰ Δί' ὄρνιν τριπλάσιον Κλεωνύμου
παρέθηκεν ἡμῖν· ὄνομα δ' ἦν αὐτῷ φέναξ.

{ΔΙ.} Ταῦτ' ἄρ' ἐφενάκιζες σὺ δύο δραχμὰς φέρων. 90

{ΠΡ.} Καὶ νῦν ἄγοντες ἤκομεν Ψευδαρτάβαν,
τὸν βασιλέως Ὀφθαλμόν.

EMBAJADOR: Y entonces nos consumíamos, deambulando en tiendas por las llanuras del Caustro, recostados muellemente en carruajes techados, extenuados.

...

EMBAJADOR: Recibidos como huéspedes, por la fuerza bebíamos en copas de cristal y oro un agradable vino puro. 75

DICEÓPOLIS: ¡Oh, ciudad de Cránao! ¿Acaso no te das cuenta de la burla de los embajadores?

EMBAJADOR: Los bárbaros consideran hombres solo a los que pueden comer y beber más.

DICEÓPOLIS: Pero nosotros, putetes y maricones. 80

EMBAJADOR: Al cuarto año llegamos al palacio del rey. Pero tomó su ejército y se fue al retrete y cagó durante ocho meses en los Montes Aureos.

...

EMBAJADOR: Y después volvió a su casa. Luego nos hospedó y nos ofrecía bueyes enteros horneados. 85

DICEÓPOLIS: ¿Y quién vio alguna vez un buey horneado? ¡Qué pavadas!

EMBAJADOR: Y, sí, por Zeus, nos sirvió un pájaro como tres veces Cleónimo. Tenía por nombre Tramposo.

DICEÓPOLIS: Eso, vos hacías trampa cobrando dos dracmas. 90

EMBAJADOR: Y ahora llegamos, conduciendo a Pseudartabas, el Ojo del Rey.

Aristófanes, *Acarnienses*, 67-92

La descripción del embajador nos presenta, por un lado, la vida muelle de los enviados atenienses en delegaciones al extranjero -nótese *μαλθακῶς*, v. 70- , como también otro tipo de comodidades y de lujos, los de los persas. La institución que está en juego es la hospitalidad, la *xenia*, marcada a través de los elementos léxicos -*ξενιζόμενοι*, 73 y *ἐξέτιζε*, 85-, y del agasajo por medio de bebidas y comidas suntuosas. Si bien la crítica reconoce la presencia de cambios profundos desde la época arcaica a la clásica en relación con la institución de la *xenia* -que transforma su condición de pacto privado a uno público y adquiere una dimensión política en la medida en que afecta la relación entre dos estados-, sigue signada bajo las mismas normas de la generosidad que la caracterizaban en la época arcaica.¹¹⁴

Si el discurso de la hospitalidad parece subvertido en este pasaje, no es menos cierto que ello es para crear comicidad en la escena.¹¹⁵ Las palabras del embajador no dejan de expresar los diferentes tipos de agasajos que han recibido los embajadores.

114 IRIARTE (2007: 204-5). Respecto de las normas de reciprocidad en materia de política internacional en lo referente a dones y contradones para los atenienses, la perspectiva de MISSIOU (1997: 196) es diferente, pero un tanto tajante: "reciprocal generosity, considered as a manifestation of the aristocratic *ethos of the gift* was incompatible with democracy."

115 Tal es la posición de BUIS (2008: 257 y *passim*).

Estas manifestaciones de hospitalidad, si bien son exageradas, sirven al protagonista para compararlas con las del ciudadano ateniense común y, más adelante, para la argumentación en su favor ante el Coro de Acarnienses.

El rey persa, quien pareció haberse desentendido de agasajar a sus huéspedes -puesto que, tal como se afirma en 82-83, a través de un *aprosdóketon*, se fue ocho meses al retrete en los Montes Áureos-, en cuanto regresa, les brinda una buena recepción, ofreciéndoles un buey entero asado (86) y un pájaro enorme (87).¹¹⁶ No se trata de negligencia ante los huéspedes atenienses, sino, justamente, esta referencia escatológica, pretende exagerar los excesos a los que estaba acostumbrado el pueblo persa, ante la mirada griega. Al rey le lleva ocho meses liberar su vientre por todo lo que está acostumbrado a comer. Del mismo modo, el exceso se subraya en el pasaje al mencionar que sólo consideran hombres a quienes comen y beben mucho y la ornitofagia que, aparentemente, era considerada bizarra entre el pueblo griego.¹¹⁷

El foco de atención se desvía al final del episodio hacia el resultado de la gestión de la embajada, que no es más que un fraude de los mismos embajadores atenienses ante el *dêmos*. De ahí, la presencia del Ojo del Rey, Pseudartabas, a quien traen con la promesa de oro, junto con dos eunucos, que no resultan ser más que los atenienses maricones Clístenes y Estratón.¹¹⁸ Todo este episodio del Ojo del Rey culmina con el desenmascaramiento del fraude ante el *dêmos* ateniense -puesto que el Ojo del Rey, Pseudartabas en su media lengua logra hacerse entender bastante bien (104): Οὐ ληψι χρυσο, χαννόπρωκτ' Ἴαοναυ, “no recibir oro culiancho joniú”.¹¹⁹

116 DOUGLAS OLSON (2002: 100) en relación con φένωξ: lit. “cheat”, “deceiver”, destaca un juego verbal con φοῖνιξ, el ave fénix.

117 MILLER (1997). Interesante resulta la propuesta de CASSIO (1991: 138) en que la alusión a los Montes Áureos se elabora sobre la base de un elemento real, a la que se le añade la comicidad escatológica *para prosdokían*. Cassio basa su trabajo en un supuesto relato de Ctesias.

118 Cf. KAVANOU (2011: 32-33) respecto del nombre Pseudartabas, construido sobre la base de una medida persa -άρτάβη- y la raíz de mentira: “giver of false measure, cheat”. SOMMERSTEIN (1980: 162) y DOUGLAS OLSON (2002: 101) vinculan el nombre con un comandante bactrio en Ésquilo, *Persas*, 317 llamado Artabes.

119 Frente a *Acarnienses*, 100-101 donde la crítica no se ha puesto de acuerdo en si se trata de auténtico persa (por ejemplo, WILLI 2004) o de pseudo-persa (DOVER 1963), el griego mal pronunciado por el persa resulta absolutamente comprensible e, incluso, señala DOUGLAS OLSON (2002: *ad loc.*) que el término utilizado por los persas para referirse a los griegos era semejante: *Yauna*. KAVANOU (2011) enfatiza el rasgo peyorativos en el apelativo: “Although *Yauna* ‘Ionia(n)’ 134 was the normal Persian term for the Greeks (cf. A. *Pers.* 178), its effect was comically insulting, since it is known that for the Athenians it had negative connotations (Hdt. 1.143.3), and Aristophanes only used it for non-Athenians and in

En este episodio cabe destacar dos ejes: la comunicación entre estados y la comunicación entre la *pólis* ateniense y sus ciudadanos en el contexto asambleario.¹²⁰ Por lo que se sabe, la comunicación entre estados en la Grecia antigua era problemática¹²¹ y, según lo que aparece testimoniado por algunas fuentes, hay casos de información falsa proveniente de la parte extranjera para influir en las decisiones políticas de la otra parte.¹²² El caso planteado en el pasaje de *Acarnienses* es diferente ya que son los propios embajadores de Atenas quienes tergiversan la información para presentarla al pueblo en la asamblea.¹²³ La pregunta que nos planteamos a continuación ya no es cómo se informa -ya sabemos que mal- sino por y para qué se desinforma.

En primer lugar, consideremos el contenido positivo: la información. Hay cierto consenso en pensar que, en general, el contenido de las noticias transmitidas públicamente no tenía por objeto principal informar al pueblo sobre un acontecimiento verdaderamente nuevo y desconocido para los oyentes, sino que, a menudo, se daba noticia sobre algo que el pueblo ya conocía a través de otros canales de comunicación no oficiales. Este aspecto lleva a Lewis (1996) a destacar en el anuncio oficial tres funciones básicas: afirmativa, propagandística y perlocutiva.¹²⁴

El caso en cuestión pretende ilustrar, tanto un hecho novedoso -aunque, como se advierte, falso- cuanto una propaganda de gestión en el extranjero, *i.e.* realzar, de alguna manera, la labor del enviado en misiones especiales y los beneficios que el *dêmos* ateniense obtendría de tal gestión. Como resultado de la embajada (y de las dietas diarias), la contraprestación que ofrecen los embajadores es la presencia del Ojo del Rey, con la promesa del oro persa. En un punto, estamos ante una función de propaganda del gobierno, que juega con el horizonte de expectativas del pueblo de

contexts suggesting cowardice and effeminacy (cf. the comic repetition 'ἰόνοαζ by Dikaiopolis at 107).

120 Retomamos a partir de aquí una pequeña parte de la argumentación efectuada en COSCOLLA (2004).

121 Cf. LEWIS (1996: 63-68).

122 Tal parece ser el caso de Egesta en 415 a.C., narrado en Tucídides 6.46, en que se desinforma deliberadamente a los enviados atenienses, encargados de saber cuánta ayuda financiera podrían obtener de esta ciudad al planear la invasión a Sicilia. Los habitantes de Egesta fingen poseer plata y oro ante los embajadores, que dan el reporte de la gran riqueza de los atenienses, engaño que fue recién descubierto cuando las tropas alcanzaron Egesta.

123 En este aspecto estamos de acuerdo con BUIS (2008) en que se trata de farsantes, pero no, como se dijo, en adjudicarle este carácter a todo el discurso subyacente de la hospitalidad.

124 Aunque, de hecho, LEWIS (1996: 4) no aluda a la función que hemos dado en llamar perlocutiva, queda claro que al anunciar algo, se apunta a los efectos perlocutivos del acto de habla. La noticia es lo que ocurre cuando un evento es reportado, no el evento en sí.

recibir algo de arriba, gratuito.

En 98-99 parecería que la función de los embajadores es meramente protocolar y que actúan de acompañantes y traductores del Ojo del Rey:

ΠΡ.} Ἄγε δὴ σὺ βασιλεὺς ἅττα σ' ἀπέπεμψεν φράσον
λέξοντ' Ἀθηναίοισιν, ὃ Ψευδαρτάβα.

EMBAJADOR: VAMOS, explique, Pseudartabas, lo que el Rey le ordenó decir ante los atenienses.

Aristófanes, *Acarnienses*, 98-99

¿Cuál es el carácter novedoso? Sin duda, la presencia de este personaje extraño, el Ojo del Rey. Pero, como en principio no se le entiende -cf. v. 100- el portador de la falsa noticia -esto es, el embajador- es quien tiene el privilegio de ofrecerla como una mercancía vendible ante el pueblo reunido en la asamblea. Y la vende de esta manera para realzar su labor de embajador que es, a fin de cuentas, una contraprestación de servicios a la *pólis*. El primer parlamento del jefe de los embajadores subraya tanto el carácter oficial de su mensaje cuanto el gasto que la *pólis* ha destinado en estos funcionarios (las dos dracmas diarias), vv. 65-67.

Más adelante, se señala que la embajada duró unos cuantos años, con lo que el gasto de la ciudad fue de una magnitud más que considerable. El gasto (*dapáne*) de la ciudad -uno de 'los' tópicos de la oratoria deliberativa- debe ser contemplado por toda persona que ocupe un cargo de liderazgo en la *pólis*.¹²⁵ Con ello, sin duda, se subraya también la ecuación dinero-poder, puesto que el gasto público en concepto de salarios es considerado como una manifestación importante del poderío ateniense.¹²⁶ Ésta es la otra función de propaganda del gobierno y de la delegación oficial ante la asamblea, del mismo tenor que la promesa del oro persa.

Ahora bien, nos habíamos referido a una contraprestación de servicios ya que la

125 Nótese en este aspecto referencias coincidentes en lo que respecta al deber ser de un discurso público, tanto en Jenofonte, *Recuerdos de Sócrates*, 3.6.12: economía, aspectos militares, ingresos y expensas del estado, fuerzas relativas de Atenas y de otros estados (en función de la conveniencia o no de declarar la guerra), defensa de la ciudad, requerimientos para las importaciones, cuanto en Aristóteles -*Retórica* 1359b19-23- tópicos de la oratoria deliberativa: los recursos, la guerra y la paz, la defensa del país, la provisión de alimentos, la legislación.

126 Al respecto señala KALLET-MARX (1994: 248): “El gasto en la democracia en la forma de paga pública es visto igualmente como una manifestación de poder”, idea que desde una perspectiva hermenéutica contemporánea, resulta difícil de comprender tras tantas recetas de reformas del estado y creación en todo caso de burocracias eficientes.”

función del embajador tiene una retribución pecuniaria. La presentación y actuación como intérprete del Ojo del Rey constituye, como se dijo, el servicio brindado por el embajador. La noticia falsa que intenta transmitir tiene un carácter oficial y, por ello, el enunciado debería gozar de un estatuto si no de verdad, al menos de validez mayor. Sin embargo, el episodio deja bien en claro que el funcionario miente, por lo que sus palabras en la práctica tienen el estatuto de validez de cualquier particular y, más aún, se asemejan a las de cualquier *logopoiós* o narrador de cuentos, ejemplo prototípico del narrador no oficial de noticias.¹²⁷

Señalamos “en la práctica”, pues, en teoría un *présbys*, un enviado o embajador, era el elegido para representar a la ciudad en asuntos de política internacional. El papel que ostentaban, al igual que el de los generales, si bien no conllevaba una función informativa o de comunicación social específica, les otorgaba la facultad de traer noticias de una ciudad a otra.¹²⁸

Hasta el momento nos referimos a una contraprestación de servicios por parte del embajador, por una paga. De modo semejante, la función del *présbys* y la institución de la *proxenia* de modo más general en la democracia ateniense -una relación entre un individuo y el estado- reemplaza lo que en la Grecia Arcaica se conoce como la relación de *xenia*, la amistad personal entre individuos (ricos) de diferentes estados. Así, el enviado, por un proceso similar, devino el representante de todos los ciudadanos. La negociación todavía se llevaba a cabo de manera individual, entre pequeños grupos de hombres a menudo poderosos, aunque éstos actuaran a favor del estado y no de ellos mismos y sus familias.¹²⁹

Respecto de los embajadores, puede sostenerse la existencia de un doble privilegio de entrada y de valuación de la producción lingüística en un “mercado lingüístico” cuyo marco es la asamblea.¹³⁰ Por un lado, el *status* de rico o poderoso les

127 En relación con el *logopoiós*, cf. Teofrasto, *Caracteres*, 8. Para los canales no oficiales de circulación de noticias, notablemente el rumor o chisme, cf. OBER (1989: 148) quien le adjudica un papel clave en una sociedad que carece de medios masivos de comunicación; HUNTER (1994: 116-119, *passim*) que insiste en la inserción del chisme dentro de la estructura institucional y LEWIS (1996: 76 ss.) desde una perspectiva de comunicación social.

128 Cf. LEWIS (1996: 51).

129 Para una evolución y significados de los conceptos de hospitalidad *ξενία* y *προξενία* y, particularmente, sus relaciones con la gratuidad (*εὐεργεσία*, *χάρις* y *βοήθεια*), resulta ineludible HERMAN (1987: 128-142).

130 Respecto del mercado lingüístico, cf. BOURDIEU (1984: 119-34 y, en especial 143-58). Para su aplicación al análisis del discurso en la comedia de Aristófanes, puede consultarse COSCOLLA (2004).

como vos, escapando, a unos en Tracia, recibiendo pagas de tres dracmas, los Tisamenofenhipos y Malhechipárquidas, a otros con Cares, unos en Caonia, los Geres, los Teodoros, los farsantes de Diomía, a unos en Camarina, en Gela y Jajagela.

Aristófanes, *Acarnienses*, 599-606

De acuerdo con Diceópolis hay dos grupos, el de los ancianos ἄνδρες πολιοί, 600, frente a los muchachos comisionados para distintos lugares, algunos reales (Tracia, los Caones, Camarina, Gela) y otros inventados o elegidos por su potencial connotativo. De la misma manera, los nombres propios, unos son reales, otros ficticios o, al menos, no identificables por la crítica con algún personaje en particular. El punto de discusión es la cobranza de una buena soldada y el acceso a estas misiones especiales o embajadas, mientras los canosos siguen luchando en las filas del ejército. La indignación lleva a individualizar a distintos personajes del Coro con las preguntas (607-614):

{ΔΙ.} Αἴτιον δὲ τί
ὕμᾱς μὲν ἀεὶ μισθοφορεῖν ἀμηγέτη,
τωνδὶ δὲ μηδέν'; Ἐτεόν, ὦ Μαριλάδη,
ἤδη πεπρέσβευκας σὺ πολὺς ὦν ἔν; Ἦν,
ἀνένευσε· καίτοι γ' ἐστὶ σῶφρων κάργάτης.
Τί δ' Ἀνθράκυλλος ἢ Εὐφορίδης ἢ Πρινίδης;
Εἶδέν τις ὑμῶν τάκβάταν' ἢ τοὺς Χάονας;
Οὐ φασιν. Ἄλλ' ὁ Κοισύρας καὶ Λάμαχος...

DICEÓPOLIS: ¿Y cuál es la causa de que ustedes siempre, de un modo u otro, cobren un salario y estos otros para nada? Polvocarbónida, en verdad, vos, que ya estás canoso, fuiste en embajada una sola vez? Y vos, Carboncito o Buencargadórída o Róblida? ¹³²¿Conoce alguno de ustedes Ecbatana o los Caones? Dicen que no. Pero sí el hijo de Cesira y Lámaco...

Aristófanes, *Acarnienses*, 607-14

La estrategia de argumentación de Diceópolis gira sobre dos ejes, íntimamente

¹³² Para los nombres relacionados con el oficio de carbonero, cf. DOUGLAS OLSON (2002: *ad loc.*) y KAVANOU (2011: 36-37). Mantenemos, pace DOUGLAS OLSON (2002) y KAVANOU (2011), la conjetura de Reiske, adoptada por los primeros editores Coulon y Wilson, Ἀνθράκυλλος, en vez de δαί Δράκυλλος, que aparece en la lectura de los Mss, por parecernos más acorde con el espíritu de los nombres rehechos.

imbricados entre sí: la mala distribución de cargos y de pagas y el conflicto generacional entre viejos y jóvenes.¹³³ Este último aspecto, sobre el que Aristófanes ya se había ocupado en *Banquetantes* y al cual recurre en varias obras, resulta clave para la temática de la reciprocidad y constituye uno de los marcadores más relevantes de fallas en los intercambios.

En este sentido, el Coro de ancianos en *Acarnienses*, 676-678 plantea su reclamo en los siguientes términos:

Οἱ γέροντες οἱ παλαιοὶ μεμφόμεσθα τῇ πόλει·
οὐ γὰρ ἀξίως ἐκείνων ὧν ἐναυμαχήσαμεν
γηροβοσκοῦμεσθ' ὑφ' ὑμῶν, ἀλλὰ δεινὰ πάσχομεν,

Los viejos, los antiguos, hacemos reproches a la ciudad, porque no en una manera digna de aquellos que luchamos en la batalla naval [i. e. Salamina], somos cuidados por ustedes en la vejez, sino que padecemos cosas terribles.

Aristófanes, *Acarnienses*, 676-78

El reclamo del Coro de viejos carboneros de *Acarnienses* tiene toda la impresión de un discurso que apunta a las relaciones de reciprocidad, no a la gratuidad. A cambio de los servicios brindados por ellos durante la juventud, es natural que fueran cuidados en la vejez (γηροβοσκεῖσθαι) de manera digna.¹³⁴ Detrás del reproche de los carboneros, se hacen evidentes las relaciones de reciprocidad entre padres e hijos -en virtud de la omnipresente analogía *oikos/pólis*- y la idea de deuda que debe pagar la nueva generación a la anterior. En estos términos aparece planteado, pero también en este γηροβοσκεῖσθαι subyace la demanda de una acción de reconocimiento y de gratitud de las jóvenes generaciones hacia los viejos. En definitiva, si se examina con mayor detenimiento el *corpus auctoris*, no es la única vez que se efectúa este reclamo.¹³⁵

De manera semejante también en *Avispas*, 503-506, Bdelicleón ofrece a su anciano padre, el juez Filocleón, una vida sin privaciones:

133 Para el conflicto generacional, cf. STRAUSS (1993), SUTTON (1993).

134 Cf. LSJ: s. v.) to feed or tend in old age, Eur.: --Pass. to be so cherished, Ar.; BAILLY (1989: s.v.) "prendre soin d'un vieillard, particul. de ses parents dans la vieillesse, Eur. *Med.* 1033, *Alc.* 663. De la misma raíz, nótese γηροβοσκοὶ χάριτες (DH 8, 47): reconnaissance qu'on témoigne à des parents âgés, en prenant soin d'eux.

135 Estos reclamos son retomados en este capítulo, sección IV. 2 y en el capítulo 4, sección II.

{Bδ.}... καὶ νῦν ἐγώ,
 τὸν πατέρ' ὅτι βούλομαι τούτων ἀπαλλαχθέντα τῶν
 ὀρθροφουτοσυκοφαντοδικοταλαιπῶρων τρόπων
 ζῆν βίον γενναῖον ὥσπερ Μόριχος...

BDELICLEÓN: También ahora yo quiero que mi padre viva una vida noble como Mórico, alejado de las costumbres de madrugadorsicofantopleiteros...¹³⁶

Aristófanes, *Avispas*, 503-506

Si bien la ubicación de la aseveración de Bdelicleón en su conjunto apunta de modo general a la crítica ante quienes, por cualquier motivo, acusaban de tiranía a quienes no estuvieran de acuerdo con la democracia de asamblea y, particularmente, con los jurados populares (*dikastéria*), el texto expresa claramente el género de vida que, en calidad de hijo pudiente, quiere brindarle a su padre anciano. Las palabras de Bdelicleón, de alguna forma, pueden considerarse el correlato en el ámbito del *oikos* de los cuidados de la vejez (*geroboskeísthai*) que reclamaba el Coro de viejos acarnienses.

Por otra parte, en esta misma comedia, *Avispas*, Bdelicleón argumenta respecto de los funcionarios de diverso tenor -demagogos, embajadores, estrategos- la aceptación de regalos y de una vida suntuosa.¹³⁷

En este sentido, en 665-679 se lee:

{Φι.} καὶ ποῖ τρέπεται δὴ 'πειτα τὰ χρήματα τᾶλλα;
 {Bδ.} ἐς τούτους τοὺς “οὐχὶ προδώσω τὸν Ἀθηναίων κολοσυρτόν,
 ἀλλὰ μαχοῦμαι περὶ τοῦ πλήθους ἀεὶ”. σὺ γάρ, ὦ πάτερ,
 αὐτοὺς
 ἄρχειν αἰρεῖ σαυτοῦ τούτοις τοῖς ῥηματίοις περιπεφθείς.
 κᾶθ' οὗτοι μὲν δωροδοκοῦσιν κατὰ πεντήκοντα τάλαντα
 ἀπὸ τῶν πόλεων ἐπαπειλοῦντες τοιαυτὶ κἀναφοβοῦντες·
 “δώσετε τὸν φόρον, ἢ βροντήσας τὴν πόλιν ὑμῶν ἀνα-

136 El tal Mórico era un rico y conocido *gourmand*, cf. DOVER (1972: *ad loc*). Reaparece en Aristófanes, *Avispas*, 1142, *Acarnienses*, 887, *Paz*, 1008.

137 Al respecto, TAYLOR (2001: 163) señala: “Athenian ambassadors were often leading politicians of the day and embassies were not removed from the 'daily conflicts of partisan politics.’”, en virtud de lo cual el parlamento de Bdelicleón no representa una mera manipulación ni inclusión arbitraria de funcionarios dentro de una misma categoría. Cf. también dentro de la misma línea de pensamiento, MOSLEY (1973: 12); MILLER (1997: 114) “to go to embassies was the prerogative of the politically conspicuous -that is the moneyed, often aristocratic Athenians-”.

τρέψω.”

σὺ δὲ τῆς ἀρχῆς ἀγαπᾷς τῆς σῆς τοὺς ἀργελόφους περι-
τρώγων.

οἱ δὲ ζύμμαχοι, ὡς ἦσθηται τὸν μὲν σύρφακα τὸν ἄλλον
ἐκ κηθαρίου λαγαρίζομενον καὶ τραγαλίζοντα τὸ μηδέν,
σὲ μὲν ἡγοῦνται Κόννου ψῆφον, τούτοισι δὲ δωρο-
φοροῦσιν

ὑρχας, οἶνον, δάπιδας, τυρόν, μέλι, σήσαμα, προσκεφάλαια,
φιάλας, γλανίδας, στεφάνους, ὄρμους, ἐκπάματα, πλουθυγείαν.

σοὶ δ', ὧν ἄρχεις “πολλὰ μὲν ἐν γῆ, πολλὰ δ' ἐφ' ὑγρᾷ
πιτυλεύσας”,

οὐδεὶς οὐδὲ σκορόδου κεφαλὴν τοῖς ἐψητοῖσι δίδωσιν.

FILOCLEÓN: Y, ¿a dónde va a parar después la otra plata?

BDELICLEÓN: A éstos que dicen “no voy a traicionar a la masa tumultuosa, sino que voy a luchar siempre por la muchedumbre”. Porque vos, padre, elegís que te gobiernen a vos mismo, engañado por esas palabritas. Y después, éstos reciben coimas de hasta cincuenta talentos de las ciudades aliadas, amenazándolas y asustándolas con esto: “Denme el tributo o, tronando, voy a destruir su ciudad”. Y vos, al roer los desechos de tu magistratura, los querés, pero los aliados, cuando se dan cuenta de que el populacho, el otro, vive magramente¹³⁸ y no come prácticamente nada de su urnita de juez, te consideran a vos un voto de Cono, mientras que a éstos les regalan jarras de encurtidos, vino, mantas, queso, miel, sésamo, almohadas, copas, mantos, coronas, collares, copones, salud y riqueza. Pero a vos, ninguno de los que gobernás, remando mucho en tierra y en mar, te da ni una cabeza de ajo para los pescaditos hervidos.”

Aristófanes, *Avispas*, 665-679

El discurso de Bdelicleón apunta a la desigualdad en la distribución del tributo de las ciudades aliadas: a los jueces les dan muy poco, mientras que unos pocos sacan provecho de las misiones especiales al extranjero, traducido en artículos de lujo: jarras, vino, mantas, etcétera, una acumulación de bienes suntuarios que culmina con un elemento *parà prosdokían*: salud y riqueza (πλουθυγεία), dones que pueden ser sólo concedidos por los dioses. En este sentido, también estos funcionarios, ubicados en el

138 En relación con *lagarizomai*, cf. TAILLARDAT (1963: 83-84), cuya interpretación adoptamos: “de *lagarós*.. 'maigre, éfflanqué'... 'vivre maigrement de l'urne à suffrages”.

estrato social más elevado, a juzgar por los regalos que les prodigan, reciben el trato de dioses.

En el mismo tenor se expresaba también con ironía Platón el Cómico, respecto de Mórico, un rico y conocido *gourmand*, Fr. 114 KA:

ὦ θεῖε Μόρυχε, πῶς γὰρ οὐ δαίμων ἔφυς;
καὶ Γλαυκέτης ἢ ψῆττα, καὶ Λεωγόρας,
οἱ ζῆτε τερπνῶς οὐδὲν ἐνθυμούμενοι.

¡Oh divino Mórico! ¿Cómo no naciste como una divinidad?
Y Glaucetes, el pescado, y Leógoras,
Ustedes que viven agradablemente sin desear nada.

Platón el Cómico, Fr. 114 KA

Respecto de los regalos y agasajos recibidos por estos funcionarios la crítica, en general, suele asociar los presentes exóticos y, en especial, de oro, con Persia. Los vínculos con estados autocráticos de Persia y Macedonia -en su carácter de no griegos- hacían a los embajadores más vulnerables a los cargos de cohecho, que si se vinculaban con otros estados griegos. Allí donde el trato de los representantes de Atenas es con un rey -Persia, por ejemplo, aunque no exclusivamente- hay una tendencia mayor a la acusación de δωροδοκία y de traición al *dēmos* ateniense.

En los casos del *corpus* de Comedia Antigua en que se conservan fragmentos aislados es más compleja la identificación de la recepción de regalos con argumentaciones o acusaciones de cohecho. No obstante, por ejemplo, en *Πρέσβεις Embajadores*, de Platón el Cómico, de los tres fragmentos asignados a la obra dos de ellos asocian la recepción de regalos con el extremo más antisocial de la reciprocidad negativa: el robo (Fr. 128- 129 KA)¹³⁹. Se ignora si se trató de una embajada real de Epícrates,¹⁴⁰ de todos modos, la asociación con los presentes notables es manifiesta en 127 KA:

κατ' ἔλαβον Ἐπικράτης τε καὶ Φορμίσιος

139 Plat. Com. Fr. 128 KA: κυάθους ὅσους ἐκλεπτέτην ἐκάστοτε “unas copas cuantas ambos robaron cada vez”; Fr. 129 KA “Habiendo robado utensilios, se deshizo de ellos, llevándose los”.

140 Respecto de la duda sobre la base del fragmento 127 en una embajada real de Epícrates, cf. DOVER (1950: 6).

παρὰ τοῦ βασιλέως πλείστα δωροδοκήματα,
ὀξύβαφα χρυσᾶ καὶ πινακίσκους ἀργυροῦς.

Y después, Epícrates y Formisio recibieron del rey numerosos regalos, salseras de oro y bandejitas de plata.

Platón el Cómico, Fr. 127 KA

Por otra parte, tanto en el segmento de texto de *Avispas* en que Bdelicleón pretendía persuadir a su padre de abandonar su actividad como jurado popular (503-506), cuanto en los pequeños fragmentos que hemos mencionado, se apunta al nivel de vida suntuoso y 'regalado' de determinados funcionarios de la élite. De la misma manera, es posible encontrar otros marcadores, o índices, donde el pueblo en su conjunto sería beneficiado, esto es, en definitiva, otra expresión de la gratuidad. La imagen en cuestión es la del tributo (φόρον) de las ciudades aliadas y la forma en que éste se puede traducir en bienestar para el pueblo.

Luego de la mención de Bdelicleón sobre los regalos de los funcionarios, en 706-712, enumera el significado del tributo para el *dēmos* ateniense:

εἰ γὰρ ἐβούλοντο βίον πορίσαι τῷ δήμῳ, ῥάδιον ἦν ἄν.
εἰσὶν γε πόλεις χίλαιοι αἱ νῦν τὸν φόρον ἡμῖν ἀπάγουσιν·
τούτων εἴκοσιν ἄνδρας βόσκειν εἴ τις προσέταξεν ἐκάστη,
δύο μυριάδ' ἄν τῶν δημοτικῶν ἔζων ἐν πᾶσι λαγώοις
καὶ στεφάνοισιν παντοδαποῖσιν καὶ τυῶ καὶ τυριάτη.
ἄξια τῆς γῆς ἀπολαύοντες καὶ τοῦ 'ν Μαραθῶνι τροπαίου.
νῦν δ' ὥσπερ ἐλαολόγοι χωρεῖθ' ἅμα τῷ τὸν μισθὸν ἔχοντι.

BDELICLEÓN: Porque, si quisieran -*scil.* los demagogos- proveer de un medio de vida al pueblo, sería fácil. Hay al menos miles de ciudades que nos aportan el tributo. Si alguien hubiera ordenado alimentar a veinte hombres con cada una de esas, veinte mil del pueblo vivirían entre todas las carnes de liebre y con coronas de distinto tipo y calostro y cuajada, aprovechándose dignamente de la tierra y del trofeo de Maratón.¹⁴¹ Pero ahora, como jornaleros recolectores de aceitunas, se van ustedes con el que tiene el sueldo.

Aristófanes, *Avispas*, 706-712

Se advierte en este segmento de texto, como en otras fuentes del s. V, lo que representa el tributo de las ciudades aliadas para el pueblo ateniense: la posibilidad de

141 CHANTRAINE (1999: s.v.) Marca el uso vulgar y muchas veces irónico de ἀπολαύω.

acceder a lujos, si hubiera una buena distribución de los mismos. En ningún momento parecería ponerse en tela de juicio el tributo como forma de exacción de las ciudades aliadas en las fuentes del s. V.

III. Las relaciones asimétricas entre ciudadanos y extranjeros.

Acarnienses presenta un amplio espectro de vínculos entre ciudadanos y extranjeros. Amén del persa, Pseudartabas y los odomantas tracios ya mencionados en el contexto de la asamblea, hay un megarense y un beocio en la segunda parte de la obra en el mercado privado de Diceópolis.

Tras haber concluido su tratado de paz privado, Diceópolis crea un mercado privado al cual concurren diversos tipos de personajes extranjeros: un megarense (729-835) y un beocio (860-958). Estos dos personajes, incluidos a modo de episodios paralelos, ilustran diferentes tipos de relación con el extranjero.

-El episodio del megarense

En *Acarnienses*, 729-835, concurre un megarense al mercado privado de Diceópolis intentando vender lo único que tiene, sus dos hijas, disfrazadas de cerditas. El megarense, que pretendía ser astuto y engañar al campesino con una argucia megarense -738 Ἄλλ' ἔστι γάρ μοι Μεγαρικά τις μαχανά ("tengo cierto artificio megarense")-, sale perdiendo en la transacción comercial, puesto que las termina vendiendo por ajo y sal, productos que, anteriormente, exportaba la Megáride.

La venta llevada a cabo por el megarense de sus dos hijas a cambio de ajo y sal se presenta como consecuencia de la escasez extrema de alimentos generada por el bloqueo ateniense de Mégara, situación a la que otros pasajes de la obra ya habían hecho referencia -en la *parábasis*, 532-37, se mencionan las causas del bloqueo por el rapto de dos cortesanas de Aspasia y unos versos más atrás se había aludido a los controles atenienses sobre los productos provenientes de la Megáride (516-517)-.¹⁴²

¹⁴² Para un desarrollo de la cuestión del bloqueo de Mégara, véase PLÁCIDO (1997: 34), que aduce que en los problemas con Mégara en los inicios de la Guerra del Peloponeso deben verse contiendas sobre problemas de límites territoriales así como sobre la acogida de esclavos fugitivos de origen ateniense. En este último punto hay coincidencia con MAC DOWELL (1983: 151-53) y (1995: 65).

La causa del bloqueo, que algunos identifican con la imputación a Mégara de haber recibido esclavos fugitivos de origen ateniense, puede concebirse como un acto de reciprocidad hostil contra Mégara, mostrando de qué manera Atenas puede intervenir a través del hambre y la escasez en el *oikos* de sus no aliados.¹⁴³

Como intentamos demostrar en otro trabajo,¹⁴⁴ hay un elemento que subyace en toda esta cuestión: la deuda. Una, la que presuntamente obliga al padre megarense a vender a sus hijas a guisa de cerditas, otra, la de los megarenses con Atenas, un daño que exige también un resarcimiento.¹⁴⁵ En la primera, cabe suponer la situación de endeudamiento donde se venden las hijas a cambio de la muerte por inanición, es decir, una racionalización de recursos dentro del hogar, de modo de prevenir una caída en cesación de pagos y, en consecuencia, la esclavitud por deudas de los padres;¹⁴⁶ en la segunda, la deuda megarense con Atenas se resuelve en el plano poético a través de una puesta en escena de cierta confusión de esferas del intercambio de diverso tenor.

Consideremos a continuación en qué consiste esta confusión de esferas. Por un lado, en la estructura profunda hay un daño provocado por Mégara que debe ser resarcido: la imputación de recibir esclavos fugitivos.¹⁴⁷ Atenas, en calidad de víctima o

143 Preferimos en este caso la noción más llana de reciprocidad hostil -frente a una 'amigable' o positiva- de SEAFORD (1994: 7, 25-29) a la negativa, ya que esta última presenta diferentes definiciones según la crítica. GOULDNER (1960: 172), define el principio de reciprocidad negativa sobre la base de que el énfasis no está puesto en el retorno de beneficios sino en el de injurias. Creemos, sin embargo, con VAN WEES (1998: 20), que “a single principle of exchange unites reciprocity and retaliation. Both involve the notion of paying back or compensation for past actions. What unites the two kinds of requital is that they pay back not just any kind of action but actions perceived as gratuitous”.

144 COSCOLLA (2007).

145 Cabe notar que la deuda en sentido estricto no aparece mencionada en este episodio. Coincidimos con DE STE. CROIX (1981) en que el pasaje autoriza a pensar en una situación de “*debt bondage*” y venta de hijos en calidad de esclavos, aunque, de hecho, sólo esto último sea lo planteado en el nivel de la estructura superficial.

146 Nótese la disyunción en *Acarnienses*, 734-35: πεπράσθαι... ἢ πεινῆν κακῶς, “haber sido vendidas... o morir de mala manera de hambre”.

147 En sentido estricto, la *parábasis* de *Acarnienses*, 523-29, alude como causa del estallido de la guerra del Peloponeso al rapto de una prostituta megarense, Simaíta, por parte de unos atenienses jóvenes y borrachos, acción que es vengada con el rapto megarense de dos cortesanas de Aspasia. Lo interesante de la referencia no radica en la autenticidad de los hechos, desde ya, sino en la mención de una injuria y su venganza y en la vinculación, en el plano de la *póiesis*, con las mercancías megarenses prohibidas por el bloqueo, muchas de ellas con doble sentido sexual -cf. HENDERSON (1991: *ad loc.*)- y con el episodio del megarense y la venta de sus hijas como esclavas destinadas en un futuro a la prostitución. Cf. MAC DOWELL (1983: 153), que presume que las tres mujeres eran esclavas, por lo que se relacionaría con Tucídides, 1, 139, 1: ἐπικαλοῦντες... ἀνδραπόδων ὑποδοχὴν τῶν ἀφισταμένων, “acusándolos de albergar a esclavos, a los que huyeron”. Ver VICKERS (1997: 78).

de “acreedor”, recibiría a las hijas de un ciudadano megarense, ahora en carácter de esclavas, a modo de resarcimiento.¹⁴⁸ El pago es considerablemente mayor que la deuda –dos esclavas por dos hijas de un ciudadano megarense– por lo menos, desde un punto de vista ateniense si, con Mac Dowell, presumimos que el rapto de las dos cortesanas de Aspasia (vv. 523-29) alude a esclavas.

Por otra parte, en el plano del *oïkos*, las hijas son el elemento de pago o de cancelación de una hipotética deuda privada del padre megarense, quien se hace cargo abiertamente de los términos en que va a efectuar la venta (v. 738). La obscenidad del pasaje se relaciona con la farsa megárica como género poético cuya grosería aparece parodiada en otras obras,¹⁴⁹ pero también con la venta de las hijas como esclavas posiblemente destinadas en un futuro a la prostitución.¹⁵⁰

El pasaje, al convertir en mercancías a las hijas del megarense, muestra prácticas aberrantes de Mégara, reforzando, de este modo, los valores de la *pólis* ateniense, particularmente la economía moral de Atenas según la cual ciertos objetos o personas quedarían excluidos del mercado,¹⁵¹ a la par que aplica una reciprocidad hostil -o venganza poética- como ya hemos sostenido.¹⁵²

-El episodio del beocio

El otro caso que se ilustra en el mercado privado de Diceópolis está representado por un beocio, un vendedor profesional (860-958), que en un aspecto se opone a la penuria del megarense. El beocio está tan lleno de mercadería que, de

148 De ahí que hayamos planteado que se trata de un acto de reciprocidad negativa. Para una parodia de este tipo de actos en el *corpus* aristofánico, cf. *Riqueza*, 482-85; ver ALLEN (2000: 62-65).

149 Cf. *Avispas*, 57. Así lo interpretan COULON & VAN DAELE (1967), aunque SOMMERSTEIN (1998: *ad loc.*), analiza *Acarnienses*, 738, en los siguientes términos: “this probable means a «low trick»; according to the scholia the Megarians had a reputation for double-dealing”. HENDERSON (1991: 227-28), punto en el que coincidimos, en que la apelación a Mégara en los poetas de la *Arkhaía* era una excusa para el uso de un humor demasiado bajo.

150 En relación con el uso y las fuentes de esclavos para el entretenimiento y la prostitución, cf. FISHER (1993: 55). Para una lectura que, aunque no menciona la posibilidad de esclavitud, apunta a la cosificación de las niñas, a su anulación en calidad de humanas a través de la transformación del *lógos* en onomatopeyas animales (*koî, koî*), cf. TAAFFE (1993: 28-29).

151 En cuanto al concepto de economía moral, cf. KOPYTOFF (1986: 64-68) y VON REDEN (1997) para una aplicación del mismo y para los conceptos de confusión de esferas del intercambio.

152 La justificación en el nivel textual que hallamos para el rechazo ante este tipo de prácticas, como la venta de hijos, surge de *Acarnienses*, 833.

transportarla, le ha salido incluso un callo y se vale de un esclavo para poder llevar todos sus productos -aves, 'cuadruvolátiles', menta, orégano, póleo, esteras de junco, patos, ocas, liebres, zorras, erizos, tablillas, nutrias, anguilas de Copais, etcétera.

Entre todos estos productos hay uno preciadísimo, la anguila de Copais, que da lugar a todo un juego paratrágico, con un verso de *Alceste* de Eurípides. De la mercadería, Diceópolis se lleva, entre otros, la anguila y entrega a cambio un sicofanta, empaquetado como un producto regional. La transacción, de más está decirlo, se efectúa entre un objeto de mucho valor por otro que, de acuerdo con la perspectiva aristofánica, es nocivo y no debería valer nada. Por lo cual, el beocio vende un objeto de mucho valor por casi nada y más que una venta, la transacción de Diceópolis está más próxima a una estafa.

Ambos episodios, a juzgar por el resultado, ponen en escena la obtención de algo a cambio de nada -o de casi nada- gozando de impunidad, que es, justamente, la brindada por la noción de mercado 'privado'. Un mercado donde un individuo impone sus propias reglas no consensuadas con nadie y donde no existe ningún tipo de control sobre lo que se compra y vende.

Ahora bien, detrás de la noción de "obtención de algo a cambio de nada gozando de impunidad", que obedece al concepto de reciprocidad negativa dentro de la terminología de Sahlins, estamos bastante cerca de la noción de 'casi gratis', sólo que enfocada desde su aspecto más sombrío.¹⁵³

En relación con los intercambios entre ciudadanos y extranjeros, si observamos los resultados que el mercado le ha brindado a Diceópolis, podemos concluir que ha obtenido buenas ganancias 'casi gratis' o a un costo muy bajo. No podemos considerar, sin embargo, estos intercambios como expresiones de la gratuidad ni de lo gratuito a secas, puesto que algún precio ha debido pagar Diceópolis por las mercaderías obtenidas, como también la creación misma del mercado le ha significado un esfuerzo considerable -en la economía del texto, toda la primera parte de la obra.

IV. Las relaciones asimétricas entre marido y mujer, padre e hijo.

El vínculo entre marido y mujer, considerablemente asimétrico dentro de la

153 SAHLINS (1972: 213).

sociedad griega,¹⁵⁴ en el contexto de la comedia antigua -cuyo foco de interés nunca ha sido el amor, como se sabe- puede leerse como figuración de otro tipo de relaciones.

Las lecturas alegóricas siempre son posibles -aunque no siempre justificables, principalmente cuando trabajamos con fragmentos. En este sentido, es posible leer algunos fragmentos en clave política, como el Fr. 105 KA atribuido a *Pisandro* de Platón el Cómico, como ha sugerido Sommerstein,¹⁵⁵ o bien mantener cierta estructura de cajas chinas, como marca la tendencia actual de la crítica sobre Cratino y, de esta forma, interpretar dos o más planos según sea el caso.¹⁵⁶

Por ejemplo, en el Fr. 105 KA de Platón el Cómico se lee:

γυνή γάρ, ἦν μὲν αὐτήν
ἀεὶ κολάζης, ἐστὶ πάντων κτημάτων κράτιστον,
ἐὰν δ' ἀνής, ὕβριστόν χρεῖμα κάκόλαστον.

Porque la mujer, si la castigás siempre, es la mejor de todas tus posesiones, pero si la dejás libre, es una cosa insolente e insubordinada.

Platón el Cómico, Fr. 105 KA

Este fragmento ha dado lugar a lecturas en clave política, asociando la mujer con las ciudades aliadas y al marido, con Atenas o, más bien, con el imperio, la *arkhé*. Otros han querido ver cierto sentido obsceno en κολάζω, el cual tampoco representaría una interpretación errónea, en la medida en que su uso se encuentra atestiguado en otros pasajes de la Comedia Antigua.¹⁵⁷

Ahora bien, hay un número considerable de fragmentos de distintos autores del *corpus* primario que representan a las ciudades aliadas como mujeres y a Atenas, como hombre o marido. En esta alegorización ya se plantea la idea de una relación desigual, donde notoriamente se destaca un movimiento unidireccional, del aliado a la metrópoli en el flujo de bienes y, en ciertos casos también, de sumisión. No es nuestra intención realizar un análisis pormenorizado de este tipo de fragmentos, sino simplemente el de destacar ciertos rasgos generales a través de la ilustración con ejemplos, con el objeto

154 Otras fuentes apuntan a la complementariedad del papel hombre-mujer en la economía del hogar, cf. Jenofonte, *Económico*, 7.18 y 7.28.

155 SOMMERSTEIN (2000); ROSEN (1997).

156 BAKOLA (2010).

157 Cf. SOMMERSTEIN (1997: 188, n. 25) Aristófanes, *Lisístrata*, 162, 520.

de contrastarlo con el análisis de *Nubes* y con otras fuentes del *corpus* de confrontación.

En varios de los fragmentos de *Póleis* de Éupolis se mencionan diferentes ciudades aliadas con atributos femeninos, como en el Fr. 246 KA: la belleza, las aportaciones en caso de necesidad de hombres y trirremes y la obediencia a la autoridad, con una nota de carácter cómico “como un caballo”, una comparación de viejo cuño, desde Hesíodo, Semónides hasta Aristóteles. Así, en una suerte de elogio a la ciudad de Quíos, que es un acto de agradecimiento por lo que representa para Atenas el tenerla como aliada, Éupolis se expresaba:¹⁵⁸

αὕτη Χίος, καλή πόλις ...
πέμπει γὰρ ὑμῖν ναῦς μακρὰς ἄνδρας θ' ὅταν δεῖσῃ,
καὶ τᾶλλα πειθαρχεῖ καλῶς, ἄπληκτος ὥσπερ ἵππος.

Ésta es Quíos, linda ciudad...
Porque cada vez que se necesita nos envía grandes naves y hombres,
y en las otras cosas, obedece a nuestra autoridad bien, sin necesidad
de golpes como un caballo.

Éupolis, *Ciudades*, Fr. 246 KA

En el siguiente fragmento, Fr. 247 KA, la última ciudad cuya riqueza se destaca -está llena de estateras- es Cícico, donde al parecer el personaje marca la superioridad ateniense por todo lo que ha podido lograr en una suerte de turismo sexual con una monedita de escaso valor: κόλλυβος. Así, se lee:

ἢ δ' ὑστάτη ποῦ 'σθ'; B. ἦδε Κύζικος πλέα στατήρων.
A. ἐν τῇδε τοίνυν τῇ πόλει φρουρῶν ποτ' αὐτὸς
γυναῖκ' ἐκίνουν κολλύβου καὶ παιῖδα καὶ γέροντα...

¿Y la última, dónde está? A: Ésta es Cícico, llena de estateras. En esta ciudad yo una vez que estaba de guardia, por una monedita me moví a una mujer, a un chico y a un viejo...¹⁵⁹

158 Cf. Aristófanes, *Aves*, 877-80: {IE.} διδόναι Νεφέλοκοκκυγεῦσιν ὑγίειαν καὶ σωτηρίαν/ αὐτοῖσι καὶ Χίοισι, “Dad a los Nefelococugienses salud y salvación, a ellos y a los de Quíos”, donde la referencia a Quíos entra dentro de la plegaria del sacerdote, puesto que esta ciudad aliada, junto con Metymna, gozaba de un *status* especial dentro de los aliados, ya que no contribuían con el tributo, sino con naves. Según Teopompo -*FGrH* 115 F 104- Atenas había adoptado la práctica de añadir “y a los de Quíos” a todas las plegarias oficiales. Cf. DUNBAR (1997: 513).

159 Coincidimos con STOREY (2003: 22) en la lectura con dos personajes y no como un pasaje continuo como en KASSEL-AUSTIN, aunque nos parece innecesaria la atribución del segundo

El indicio del dominio de Atenas radica en la oposición entre las estateras en v. 1 y el κόλλυβος, v. 3. No importa cuán rica sea Cícico, si un funcionario mediano de Atenas puede obtener a cambio de casi nada los favores sexuales de tres personas.¹⁶⁰

En este caso, Fr. 247 KA, se hace referencia a una ciudad aliada con un pago del tributo en una moneda extranjera, la estatera y la desigualdad de la relación viene incluso marcada de cierto desprecio. En Fr. 246 KA, la situación de aliado ilustre de Quíos convierte la referencia en un acto de alabanza y gratitud. En ambos casos, se advierte un movimiento de bienes y riqueza de la ciudad aliada -o mujer- a Atenas, como si el hombre solo estuviera en carácter de consumidor.

Esta misma condición de proveedoras de bienes -y servicios- en que se encuentran las ciudades aliadas o mujeres frente a Atenas u hombres, queda marcada también en *Nubes* de Aristófanes. La comedia entera trabaja sobre un elemento implícito de la mujer como proveedora de riquezas *ab initio*, pero justamente esto es también lo que el transcurso de la comedia se encargará de desmentir.

IV. 1 La relación asimétrica entre marido y mujer en *Nubes* de Aristófanes: ¿habrá algo gratis?

En *Nubes* se presenta un conflicto de intereses dentro del matrimonio, articulado en función de las expectativas del protagonista sobre el papel de la mujer en la economía doméstica, básicamente su función si no en la provisión, en la distribución y administración de bienes y recursos. En virtud del conflicto, la trama adquiere cierta profundidad de las relaciones de poder en el seno del hogar, con su correlato en la esfera social, en el tipo de actividades que despliegan -o, se espera, desplieguen- las mujeres dentro y fuera del hogar.

La situación inicial planteada por *Nubes* gira en torno de las deudas incurridas como consecuencia del matrimonio desdichado del protagonista, un campesino, con una noble de la ciudad. Con un procedimiento bastante frecuente en la comedia

hablante al personaje del *bomolochos*.
160 Al respecto, cf. FIGUEIRA (1998: 273-95).

aristofánica, el prólogo se inicia con la queja de Estrepsíades ante una situación sobre la que versará toda la obra (40-42):

εἴθ' ὦφελ' ἢ προμνήστρι' ἀπολέσθαι κακῶς
ἥτις με γῆμ' ἐπῆρε τὴν σὴν μητέρα.

“Ojalá hubiera muerto mal la casamentera que me incitó a casarme con tu madre.”

Aristófanes, *Nubes*, 40-42

Detrás de la maldición del matrimonio, que recuerda el comienzo de la *Medea* de Eurípides y el arrepentimiento por su boda, nos informa que recurrió a una mediadora o alcahueta (*promnéstria*) para un arreglo matrimonial con una noble de la ciudad.¹⁶¹ No nos interesa anclar aquí en la figura de la alcahueta que, como se sabe, ha de tener una larga tradición literaria, sino en el papel o función social de ésta como mediadora entre dos grupos sociales bien diferenciados: los campesinos y los nobles de la ciudad. La *promnéstria* opera a la manera de ‘puente’ entre los campesinos y nobles.

Las fiestas en el nivel de los *dêmoi*, las pequeñas comunidades aldeanas, posibilitaban una serie de contactos entre el campesinado y la nobleza; sin embargo, se desconoce en las fuentes la presencia de uniones matrimoniales entre casas campesinas y nobles de la ciudad. El silencio de las fuentes no resulta, desde ya, un argumento absolutamente decisivo en sustento de la no existencia de este tipo de uniones, pero permite, al menos, hacernos una idea de que no se trataba de algo muy común o, simplemente, de que este elemento pueda formar parte de la ficción literaria.¹⁶²

En otro trabajo encaramos el matrimonio de Estrepsíades desde la perspectiva del capital social, esto es, a partir de la estructura de las relaciones sociales o del número de contactos con que cuenta un agente individual o colectivo. Desde este punto de vista y en consonancia con una vertiente de estudios sobre el campesinado inclinada a ver en el campesino una intención de incrementar las ganancias y no de una simple

161 Cf. al respecto de la *promnéstria*, Platón, *Teeteto* 149 d ss. y Jenofonte, *Recuerdos de Sócrates*, 2.6.36 quienes presentan la figura de la mediadora como un fenómeno social.

162 Para desarrollos en otra dirección, cf. BROWN (1991) quien sostiene la dudosa reputación de la esposa de Estrepsíades como causa del matrimonio de la noble con el campesino, esto es, una especie de envío a la periferia, en lugar de soluciones drásticas como la ejecución o la venta como esclava. Por otro lado, GRIFFITH (1993) sostiene que Estrepsíades era, por un lado, un “relatively wealthy farmer” y que luego de casarse, “represents a bourgeois rather than a peasant way of life”. Nos interesa destacar fundamentalmente el hecho de su relativa riqueza, que abona a nuestra perspectiva maximizadora de beneficios.

autosubsistencia, estudiamos las expectativas de Estrepsíades al casarse con una noble de la ciudad.¹⁶³ A continuación retomamos una pequeña parte de los resultados de dicha investigación en función del objetivo central de nuestra tesis.

En primer lugar, Estrepsíades recurre a una casamentera, a un elemento generalmente externo al grupo de campesinos, con la intención de lograr un incremento patrimonial rápido y sustancioso. El aumento del patrimonio -o mejor dicho, la expectativa que tenía el protagonista de lograrlo- guarda estrecha relación con el recurso a este lazo débil y externo al grupo de campesinos. Dentro un mismo grupo, -o lo que se considera 'lazo fuerte'- la información suele ser repetitiva y poco original. Por ello, está demostrado empíricamente que los lazos débiles son para los agentes más provechosos que los fuertes para incrementar el capital social -y, de ahí, el económico-. La razón reside en que la función del lazo débil es la de ligar actores desvinculados entre sí, en este caso, al campesino y a su futura mujer noble de la ciudad.¹⁶⁴

En segundo lugar el puente, la primera relación social -la casamentera- da lugar a un segundo contacto, el objetivo o blanco, la futura mujer noble de Estrepsíades. Y de modo que no nos queden dudas sobre los móviles de Estrepsíades, se expone con claridad en el segmento de texto que la mujer tiene la potencialidad de abrirle una nueva red de contactos: es la sobrina de Megacles, hijo de Megacles, una señora elegante como Cesira. Si bien pueden considerarse los tales Megacles como nombres parlantes, jugando con el radical de la grandeza (*méga*) y la fama (*kléos*), lo cierto es que también se hace referencia a un personaje histórico, de gran riqueza, presente en algunas inscripciones y quien pasaba por tener una casa con columnas, hecho que se menciona también, más adelante, en la misma comedia (*Nubes*, 815).¹⁶⁵ Todos estos personajes de la familia y el entorno de la mujer de Estrepsíades darían lugar a pensar, si nos manejamos en los mismos términos especulativos de Estrepsíades, en el acceso a un nuevo mundo donde se conjugaría la nobleza, las riquezas y la posibilidad de otros contactos -en otras palabras, en una movilidad socio-económica ascendente de cierta

163 COSCOLLA (2008).

164 Respecto de estas nociones de lazos fuertes y débiles y de estudios empíricos realizados, cf. LEMIEUX (2001: 83) y GRANOVETTER (1973: 1360-80). Para una aplicación concreta y exposición del marco teórico al caso de *Nubes* cf. COSCOLLA (2008) *ut supra*.

165 Si bien señala DOVER (1968: *ad loc.*) que había un tal Megacles (*IG².237.56*), mencionado como uno de los del Tesoro de Atenas, cree que alude simplemente a un personaje ficticio y, de alguna manera, a un nombre parlante. La casa con columnas sugiere la riqueza de este pariente.

envergadura para el campesino-.

El segmento de texto en cuestión que narraba la vida de soltero del campesino apunta a las relaciones entre sujetos, analizadas como recursos –el campesino/ la alcahueta; el campesino/ su mujer), y a objetos, entes del mundo material. Detengámonos, a continuación, en estos últimos, con la finalidad de corroborar la tesis de la mentalidad particularmente inversora de Estrepsíades en el contexto de su matrimonio:

ἔμοι γὰρ ἦν ἄγροικος ἡδιστος βίος,
εὐρωτιῶν, ἀκόρητος, εἰκῆ κείμενος,
βρύων μελίτταις καὶ προβάτοις καὶ στεμφύλοις.
ἔπειτ' ἔγημα Μεγακλέους τοῦ Μεγακλέους
ἀδελφιδῆν ἄγροικος ὦν ἐξ ἄστεως,
σεμνὴν, τρυφῶσαν, ἐγκεκοισυρωμένην.
ταύτην ὄτ' ἐγάμουν, συγκατεκλινόμενην ἐγὼ
ὄζων τρυγός, τρασιᾶς, ἐρίων, περιουσίας,
ἢ δ' αὖ μύρου, κρόκου, καταγλωτισμάτων,
δαπάνης, λαφυγμοῦ, Κωλιάδος, Γενετυλλίδος.
οὐ μὴν ἐρῶ γ' ὡς ἀργὸς ἦν, ἀλλ' ἐσπάθα,
ἐγὼ δ' ἂν αὐτῇ θοιμάτιον δεικνὺς τοδὶ
πρόφασιν ἔφασκον· ὃ γύναι, λίαν σπαθᾶς.

ESTREPSÍADES: Porque yo llevaba la más agradable vida campestre de los muy mugrientos, no perturbado por los insectos, yaciendo a la ventura, [una vida] llena de abejas, de corderos, de pasta de aceitunas. Y, entonces, me casé con la sobrina de Megacles, hijo de Megacles, yo, un campesino, con una de la ciudad, una señora, finoli, ‘encensirada’. Cuando me casé, yo estaba acostado con ella oliendo a mosto, a planchas para secar higos, a lanas, a abundancia y ella, en cambio, a perfume, a azafrán, a caricias con la lengua, a gasto, a glotonería, a la diosa de Colias, a la engendradora. Por cierto, no voy a decir que era vaga, sino que... apretaba el tejido. Pero yo, mostrándole el manto éste, le decía como pretexto: “Mujer, apretás demasiado el tejido.”

Aristófanes, *Nubes*, 43-55

La narración se detiene para describir con cierto detalle los objetos del mundo rural que interactúan con los sujetos evocados allí y contrastarlos con aquellos del ambiente citadino. En esta retórica del objeto se observa cómo las cadenas acumulativas de imágenes realzan la importancia del último y el primer término en el verso: *periousía* para la vida campestre, *dapáne* para la ciudadana.

abejas y, fundamentalmente, de los rebaños (*próbata*), podrían autorizar una lectura de una vida fácil, si se comparan estos elementos a la luz de otros pasajes del *corpus*, como por ejemplo el fragmento 402 KA.¹⁶⁸

Pero el énfasis en la producción rural es tal, que la primera cadena de objetos descriptos se cierra con *stémphylla*, la pasta de aceitunas trituradas, y no, simplemente, con las aceitunas;¹⁶⁹ la segunda abre con el mosto (*trýx*), que ya supone el procesamiento de la uva, y continúa, no con los higos, sino con *trasiá*, el enrejado, la plancha de secar higos, y, luego, no con las ovejas, sino con la lana (*érion*). La elaboración, el trabajo humano sobre la materia prima parecería ser lo que genera la abundancia, el excedente (*periousía*) de Estrepsíades.

El relato de la vida de soltero se detiene por unos breves instantes, para brindarnos una auténtica *ékfrasis*, donde el tiempo se ve reemplazado por el espacio como principio regulador y el acento está puesto en el resultado del trabajo y la producción humana sobre la naturaleza bruta.¹⁷⁰

En este sentido, el matrimonio del campesino de cierto buen pasar con una mujer de la ciudad y de buena familia puede considerarse, dentro de la misma línea, en el plano de las intenciones y expectativas del personaje, al menos, como una inversión –sumamente riesgosa, según deja traslucir la obra- o una alianza estratégica para lograr una promoción social y económica.¹⁷¹

Peloponeso. Creemos, por el contrario, que esa añoranza puede ser aplicable a Diceópolis en *Acarnienses* u otros personajes, como Trigeo, el protagonista de *Paz*, pero Estrepsíades parece ser un campesino bastante pudiente –cf. GRIFFITH (1993: 133, n.8)- y en ningún momento se menciona en la obra la guerra. Para la alabanza de la vida campestre frente a las preocupaciones de la ciudad, cf. CAVALLERO (1997). En el *corpus* aristofánico el elogio del campo, asociado muchas veces a imágenes de gratuidad y al cual volveremos en el capítulo siguiente, se encuentra, por ejemplo, en *Acarnienses*, 32-36, *Caballeros*, 805-8, 1394-5, *Paz*, 555-9, 595-9, 1140-3, Fr. 402 KA.

168 En confronte con el ganado bovino, hemos pretendido demostrar a partir del Fr. 402 KA en el que los rebaños constituyen algo que “va de suyo” en el paisaje rural. Cf. al respecto mi trabajo inédito COSCOLLA “De bueyes no tan perdidos. El problema de la tenencia de ganado bovino en la Atenas del s. V a través de los testimonios literarios”, *Primeras Jornadas Nacionales de Historia Antigua*, Córdoba, 2005.

169 BRUN (2003) considera al *stémphylon* una preparación bastante elaborada, comercializada en Atenas (Ateneo, *Banquete de los sofistas*, II 55e) y que, más que un residuo de las prensas, debería tratarse de una pasta hecha con la carne de la aceituna, conservada en aceite.

170 Para un interesante desarrollo del énfasis en el material a partir del cual están constituidos los objetos de la *ékfrasis* en Hesíodo y sus potencialidades simbólicas, cf. KONSTAN (2000: 64-65).

171 AMBROSINO (1986-7) lee en este matrimonio una alegoría de la relación entre las clases más bajas y más altas de Atenas. MAC DOWELL (1995: 115) rechaza esta opinión. GALLANT (1991:

En este sentido, el matrimonio del campesino de cierto buen pasar con una mujer de la ciudad y de buena familia puede considerarse, dentro de la misma línea, en el plano de las intenciones y expectativas del personaje, al menos, como una inversión –sumamente riesgosa, según deja traslucir la obra- o una alianza estratégica para lograr una promoción social y económica.¹⁷¹

Frente a esto, se nos presenta el gasto (*dapáne*) de la mujer, al que se sumará su hijo, como veremos en el apartado siguiente. Un gasto en el que se enfatiza el carácter superfluo y, de alguna manera, improductivo: perfumes, vestimentas, glotonería, cierto apetito sexual desmedido, etcétera.

Pese a todos los esfuerzos del campesino en incrementar su producción, la comedia ilustra una situación de endeudamiento feroz, que se debe al consumo desmedido de la familia urbana de Estrepsíades.

En carácter previo a la situación del consumo desmedido que genera deuda, retomemos los versos 52-53: οὐ μὴν ἐρῶ γ' ὡς ἀργὸς ἦν, ἀλλ' ἐσπάθα “por cierto no voy a decir que era vaga, sino...que apretaba el tejido”. Podríamos considerar que, bajo la figura retórica de la obliteración, subyace la afirmación de que era haragana. Por otro lado, también los enunciados son importantes no sólo por lo que dicen sino también por lo que no dicen, lo que nos permite leer, en el fondo, cuál era la expectativa del personaje respecto de su mujer: la contribución con cierto trabajo en el ámbito del hogar.

Sin embargo, los versos 52-55 parecen alejarse bastante de lo que esperaba el personaje. Estos versos han dado lugar a distintas posturas en la crítica respecto de la

171 AMBROSINO (1986-7) lee en este matrimonio una alegoría de la relación entre las clases más bajas y más altas de Atenas. MAC DOWELL (1995: 115) rechaza esta opinión. GALLANT (1991: 161) al describir las relaciones patrono-cliente como un tipo frecuente en sociedades agrarias preindustriales, observa que por el matrimonio o el padrinazgo una casa campesina podía crear una poderosa conexión con un patrón rico. Pero para Grecia agrega que no conocían una institución equivalente al padrinazgo, por lo cual, debían recaer en el segundo tipo de mecanismo para aumentar los lazos patrono-cliente de las sociedades campesinas: “co-membership in a corporate entity or association”. Sin embargo, nada dice en contra del matrimonio como posibilidad de fortalecimiento del vínculo entre una casa campesina y un noble de la ciudad. Creemos, con CHRISTESEN (2003: 53 n.44) que este tipo de racionalidad, ‘income maximizing investment’, no estaba restringida a la élite, como opina CARTLEDGE (2002: en esp. 160) sino que se trataría de un caso de racionalidad expresiva, en los términos definidos por CHRISTESEN p.32.

mujer de Estrepsíades. Por un lado, BROWN (1991) subraya el énfasis en la sexualidad un tanto exacerbada de la mujer, lo que lo lleva a la hipótesis de una joven con una virtud comprometida y, por ende, poco apta para un matrimonio entre miembros de su misma clase noble. El matrimonio sería el resultado de un relego de la joven a la periferia de la sociedad, en lugar de otros tipos de “soluciones” para evitar la deshonra de la familia, como la ejecución o la venta como esclava. Consideramos la interpretación de Brown perfectamente compatible con nuestra lectura del comportamiento de Estrepsíades, sólo que está vista desde la perspectiva de otros agentes, la familia de la mujer, y no del campesino y sus intenciones de ascenso en la escala socio-económica.¹⁷² Por otro lado, Griffith (1993) sostiene posibilidad de una parodia del poema de Semónides, *Sobre las mujeres*, (fr. 7 West, v. 57-8), particularmente, de la mujer-yegua en el retrato cómico de la mujer de Estrepsíades.¹⁷³

Por último, se ha especulado también con la impotencia del personaje -cf. la escena del manto-, frente a alusiones de sentido erótico del verbo *σπαθᾶν* -Kleve (1989: 80) en coincidencia con otros muchos especialistas.

Lo cierto es que la mujer no vuelve a ser mencionada, pero el prólogo permite pensar en clave también de cierta disfuncionalidad, de ausencia de contacto entre este matrimonio y falta de acuerdo hasta en cómo nombrarían a su hijo, tema que se tratará a continuación.

Nada de lo que ha hecho Estrepsíades es gratuito, tampoco hay siquiera reciprocidad positiva, se entiende.

IV. 2 Las relaciones entre padre e hijo en *Nubes* de Aristófanes

En cuanto a las relaciones padre-hijo, el hijo, por otra parte, continúa con las costumbres de la madre en lo que a gastos se refiere.

Veamos, a continuación, cómo la obra plantea a través de distintas imágenes la idea del gasto superfluo de los parientes de la ciudad de Estrepsíades con el que aparecen directamente relacionadas las deudas que lo aquejan.

Así, ya en el prólogo, consultando su libretita de cuentas (*grammateïon*),¹⁷⁴ en los

172 BROWN (1991: 30-32).

173 GRIFFITH (1993: 140-1).

174 En relación con el *grammateïon* y los *grámmata* no debemos entender contratos bilaterales, sino cuentas particulares que llevaba el prestamista (FINLEY [1952], 214, n. 59); de manera

vv. 21-23 el protagonista se pregunta:

φέρ' ἴδω, τί ὀφείλω; δώδεκα μνᾶς Πασία.
τοῦ δώδεκα μνᾶς Πασία; τί ἐχρησάμην;
ὄτ' ἐπριάμην τὸν κοππατίαν.

“¿Qué debo? Doce minas a Pasias. ¿De qué doce minas a Pasias?
¿Por qué le pedí prestado? ¡Ah! Cuando compré el caballo marcado
con la koppa.”¹⁷⁵

Luego, en el v. 31 Estrepsiades declara deber tres minas a Aminias por una sillita de carro (*diphriskos*) y dos ruedas (*trokhó*). Como si se tratara de una propensión atávica al gasto de cierta elite ciudadana, frente a las costumbres campesinas del ahorro, en los v. 60-66 Estrepsiades hace referencia a las discusiones con su mujer en torno del nombre de su hijo. Así, en el v. 65 alega haber querido llamar a su vástago, en honor de su abuelo, *Pheidon*, *Pheidonides* (literalmente, “hijo del ahorro” [*pheidô*])¹⁷⁶, pero que su madre prefirió llamarlo Fidípides, de relación etimológica con *hippos*, de donde le vino la enfermedad de las carreras de caballos que, como padre, lo ha endeudado. E igualmente, una vez nacido y siendo aún pequeño, su madre lo imagina con una túnica púrpura (v. 70: *xystída ékhon*), mientras que su padre, con una pelliza de cuero (v. 72: *diphthéra*). Otros rasgos abonan el retrato del hijo y su consumo: en el v. 800 se dice: *κᾶστ' ἐκ γυναικῶν εὐπτέρων καὶ Κοισύρας* “salió de las mujeres de alto vuelo y las Cesiras”; en el v. 815, ante la negativa del hijo de acudir al Pensadero socrático para aprender, el padre lo manda a comerse las columnas de su tío Megacles; y en los vv. 872-73 Sócrates se burla de la pronunciación afectada de Fidípides. Por otra parte, en sustento de la idea de que estos gastos en lujos representan

análoga, apunta MILLETT (1991: 137), el deudor Estrepsiades en *Nubes*, 19-20, lleva el detalle del dinero que adeuda. Se trata de un contrato semiformal en este caso. Respecto del uso de los *grámmata* bancarios como una prueba especial en los litigios en la medida en que se les otorgaba gran credibilidad, cf. COHEN (1992: 124-25).

175 El caballo marcado con la *koppa* o *hippos koppatías*, alude a una raza de caballos que se acostumbraba marcar con esta letra como garantía de su pedigree. Cf. DOVER (1968: *ad loc.*) De acuerdo con MYRES (1933: 124), se trata de un caballo de raza egipcia o libia. En efecto, sostiene que el signo *ankh*- egipcio (o *tau-cross*), que tiene un simbolismo mágico, es similar a la *koph*- fenicia o a la *koppa* corintia.

176 Cf. también *Nubes*, 134. Respecto de *Pheidippides*, DOUGLAS OLSON (1992: 308), propone llamarlo “*Son of Cheap-Horse*” o “*Thrifty-Knightson*”, lo que, de alguna manera, marca una línea interpretativa hacia la falta de autenticidad en el linaje ilustre de la familia política de Estrepsiades.

un consumo superfluo, el protagonista señala en diversas instancias que ellos han sido los causantes de su ruina económica.¹⁷⁷

Nada de lo que ha hecho Estrepsiades en relación con sus vínculos de parentesco ni como marido ni como padre parecen haber sido inspiradas en ningún espíritu de gratuidad, desde ya. El matrimonio tampoco le ha reportado siquiera un vínculo de reciprocidad de ninguna especie.

¿Podría haberse esperado algo más de la relación entre padre e hijo? Dado que el motor de las acciones de Estrepsiades en la obra es la evasión de deudas y pervertir a la justicia -como hemos señalado en varios trabajos-¹⁷⁸ y que el objetivo primordial de que su hijo acuda a aprender al Pensadero socrático está motivado por el puro afán de burlarse de los acreedores y de la justicia, difícilmente hubiera podido esperarse un resultado mejor.

No obstante, hay una demanda de reciprocidad -amigable- del padre anciano hacia el hijo, demanda que es satisfecha con reciprocidad hostil. Consideremos, en principio la amigable. Estrepsiades se dirige a su hijo en los siguientes términos:

Στ.} καὶ πῶς δικαίως; ὅστις ὦ 'ναῖσχυντέ σ' ἐξέθρεψα
αἰσθανόμενός σου πάντα τραυλίζοντος, ὅτι νοοίης.
εἰ μὲν γε βρῦν εἴποις, ἐγὼ γνοῦς ἂν πεῖν ἐπέσχον·
μαμμᾶν δ' ἂν αἰτήσαντος, ἦκόν σοι φέρων ἂν ἄρτον·
κακκᾶν δ' ἂν οὐκ ἔφθης φράσας, κἀγὼ λαβὼν θύραζε
ἐξέφερον ἂν καὶ προυσχόμεν σε. σὺ δέ με νῦν ἀπάγχων,
βοῶντα καὶ κεκραγὸθ' ὅτι
χεζητιώην, οὐκ ἔτλης
ἔξω 'ξενεγκεῖν, ὦ μιარέ,
θύραζε μ', ἀλλὰ πνιγόμενος
αὐτοῦ 'πόησα κακκᾶν.

ESTREPSIADES: ¿Y cómo con razón? Yo te crié, caradura, dándome cuenta de todo lo que pensabas al balbucear: si me decías “bri”, yo,

177 Así ocurre en los vv. 21-23; o en los vv. 116-18, intentando persuadir a su hijo para que estudie: ἦν οὖν μάθης μοι τὸν ἄδικον τοῦτον λόγον, / ἂ νῦν ὀφείλω διὰ σέ, τούτων τῶν χρεῶν / οὐκ ἂν ἀποδοίην οὐδ' ἂν ὀβολὸν οὐδενι “Si ciertamente aprendés para mí este discurso injusto, de estas deudas que debo por vos, no tendría que devolver ni un óbolo”; o en el v. 243, cuando responde a Sócrates sobre su endeudamiento: νόσος μ' ἐπέτριψεν ἵππικῆ, δεινὴ φαγεῖν, “Me consumió una enfermedad equina, terrible en el devorar”; o en los vv. 437-38: ἡ γὰρ ἀνάγκη με πιάζει / διὰ τοὺς ἵππους τοὺς κοππατίας καὶ τὸν γάμον ὅς μ' ἐπέτριψεν, “Porque la necesidad me agobia, por los caballos, los marcados con la *koppa*, y por el matrimonio que me perdió”.

178 COSCOLLA (1998a) (2002c).

entendiéndote, te daba algo para tomar; al pedir “mamá”, me llegaba a vos llevándote un pan; no terminabas de decir “caccá” que yo, llevándote a la puerta, te sacaba y te sostenía; y ahora vos, ahogándome, a pesar de que yo gritaba y vociferaba que tenía ganas de cagar, no te atrevías a llevarme afuera, roñoso, a la puerta, sino que acogotándome, ahí mismo me hice caca.

Aristófanes, *Nubes*, 1380-90

Por oscuro que sea el personaje de Estrepsíades, la recriminación a su hijo está elaborada en términos de lo esperable en el contexto de la moral popular griega y, claramente, sobre la base del principio de reciprocidad. En virtud del mismo principio, subyace la noción de deuda del hijo hacia el padre por todo lo que ha hecho por él durante su crianza. Aunque no mencione la noción de χάρις, si observamos parte del *corpus* de confrontación, la obligación de los hijos hacia los padres está elaborada en estos términos, donde se insiste en que esto es una manifestación de gratitud. Así, en Jenofonte, *Memorables*, 2.2.14, Sócrates amonesta a su hijo:

εἰ γάρ σε ὑπολάβοιεν πρὸς τοὺς γονέας ἀχάριστον εἶναι, οὐδεὶς ἂν νομίσειεν εὖ σε ποιήσας χάριν ἀπολήψεσθαι.

Pues si sospechan -*scil.* tus amigos- que tú eres ingrato hacia tus padres, ninguno consideraría que, tras haberte hecho bien, recuperará su favor.¹⁷⁹

Jenofonte, *Memorables*, 2.2.14.7-9

El reproche de Estrepsíades, por otra parte, está elaborado sobre la base de una noción de reciprocidad homeomórfica, donde se espera que el intercambio se efectúe en términos de un principio de equivalencia semejante o, mejor dicho, idéntico en la forma. De este modo, queda perfectamente ilustrado que ante el pedido de “caca” del niño, se esperaría una respuesta diferida ante el mismo pedido del anciano. La respuesta del hijo, en vez, no sólo consiste en la desatención de su padre en este aspecto, sino también en un acto de agresión, puesto que intenta ahorcarlo.

Ahora bien, la reciprocidad homeomórfica que reclama el anciano de su hijo, con toda la crudeza de sus imágenes, encuentra su más claro exponente, aunque no

¹⁷⁹ Sobre las obligaciones de los hijos hacia los padres, cf. Platón, *Leyes* 869 a-c; 930 e-32d; Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, 1163 b 12-28. MILLET (1991: 133). KONSTAN (1997: 81-2) para distinguir que *kháris* como la obligación de retribuir favores no estaba específicamente asociada con las relaciones entre amigos.

exclusivamente, en las formas negativas de la reciprocidad, como señala Gouldner.¹⁸⁰ De alguna manera -¿ironía trágica tal vez?-, justamente lo que obtiene del hijo se adecua muy bien a estas manifestaciones negativas de la reciprocidad.

Unos versos más adelante, en un conocido pasaje donde padre e hijo discuten sobre la arbitrariedad de las leyes y evocan la candente polémica entre *nómos* y *physis*, *thémis* y *dike*, se retoma la cuestión en los mismos términos del intercambio recíproco, en sus formas negativas. Así, se lee:

{Φε.} καὶ πρῶτ' ἐρήσομαί σε τουτί· παῖδά μ' ὄντ' ἔτυπτες;
{Στ.} ἔγωγέ σ', εὐνοῶν τε καὶ κηδόμενος.
{Φε.} εἰπέ δή μοι,
οὐ κάμῃ σοὶ δίκαιόν ἐστιν εὐνοεῖν ὁμοίως
τύπτειν τ', ἐπειδήπερ γε τοῦτ' ἔστ' εὐνοεῖν, τὸ τύπτειν;

FIDÍPIDES: Y primero te voy a preguntar esto: ¿me golpeabas cuando era chico?

ESTREPSÍADES: Yo sí, con buena intención y cuidándote.

FIDÍPIDES: Decime, ¿para vos no es justo que también yo tenga buena intención y asimismo te golpee, ya que precisamente eso, el golpear, es tener buena intención?

Aristófanes, *Nubes*, 1409-12

Más allá de la ironía sobre la buena intención del “buen chirlo dado a tiempo”, la respuesta de Fidípides tiene todos los visos de una respuesta en términos de la reciprocidad homeomórfica en su forma negativa. El recurso a la ironía logra, sin embargo, enmascarar y mitigar, de alguna manera, que se trata del aspecto negativo de la reciprocidad, intentando hacerlo pasar por un acto de reciprocidad en su forma positiva, es decir, como la devolución de un acto de cuidado -κῆδεσθαί, 1410- y de buena intención hacia el padre -εὐνοεῖν, 1412. En efecto, se lee:

180 GOULDNER (1960: 172) en referencia a la reciprocidad homeomórfica sostiene: “In homeomorphic reciprocity, equivalence may mean that exchanges should be concretely alike, or identical in form, either with respect to the things exchanged or to the circumstances under which they are exchanged. In the former, (*i.e.* heteromorphic) equivalence calls for “tit for tat”; in the latter, (*i.e.* homeomorphic) equivalence calls for “tat for tat.” Historically, the most important expression of homeomorphic reciprocity is found in the negative norms of reciprocity, that is, in sentiments of retaliation where the emphasis is placed not on the return of benefits but on the return of injuries, and is best exemplified by the *lex talioni*.”

{Στ.} ἀλλ' οὐδαμοῦ νομίζεται τὸν πατέρα τοῦτο πάσχειν.
 {Φε.} οὐκ οὐκ ἀνὴρ ὁ τὸν νόμον θεὸς τοῦτον ἦν τὸ πρῶτον,
 ὥσπερ σὺ κἀγώ, καὶ λέγων ἔπειθε τοὺς παλαιούς;
 ἥτιόν τι δῆτ' ἔξεστι κάμοι καινὸν αὖ τὸ λοιπὸν
 θεῖναι νόμον τοῖς υἱέσιν, τοὺς πατέρας ἀντιτύπτειν;
 ὅσας δὲ πληγὰς εἶχομεν πρὶν τὸν νόμον τεθῆναι,
 ἀφίεμεν, καὶ δίδομεν αὐτοῖς προῖκα συγκεκρικόφθαι.
 σκέψαι δὲ τοὺς ἀλεκτρυόνας καὶ τᾶλλα τὰ βοτὰ ταυτί,
 ὡς τοὺς πατέρας ἀμύνεται· καίτοι τί διαφέρουσιν
 ἡμῶν ἐκεῖνοι, πλὴν γ' ὅτι ψηφίσματ' οὐ γράφουσιν;

ESTREPSÍADES: Pero en ninguna parte está legislado que el padre sufra eso.

FIDÍPIDES: ¿El que estableció la ley no era, en primer lugar, como vos y como yo, y hablando persuadía a los antiguos? ¿Es en algo menos posible para mí establecer una ley nueva, de ahora en más, para los hijos, el devolver a los padres los golpes? Cuantas palizas tuvimos antes de haber establecido la ley, las sobreseemos y les concedemos gratis el habernos golpeado. Pero mirá a los gallos y a estas otras bestias cómo se desquitan contra sus padres. Por cierto, ¿en qué se diferencian de nosotros, salvo en que no escriben decretos?

Aristófanes, *Nubes*, 1420-30

En este segmento de texto, que apela a la no retroactividad de la ley -de ahí, el sobreseimiento por las palizas recibidas- pretende cortar con la cadena de reciprocidades anterior al instaurar la nueva ley y juega con el concepto de gratuidad -προῖκα, 1427-. Sostenemos que está planteado a la manera de un juego, como si se tratara de un primer don, otorgado gratuitamente, cuando, de hecho, la nueva ley instaurará otro orden o cadena de reciprocidades, al permitir que los hijos devuelvan a los padres los golpes. Una nueva ley donde queda bien delimitada y establecida la reciprocidad homeomórfica en su forma negativa, sin ningún tipo de procedimiento mitigador que enmascare la devolución de injuria por injuria.

Conclusión

En conclusión a las relaciones asimétricas entre los hombres, en la mayor parte de los casos analizados se observan vínculos de reciprocidad.

En el caso de los demagogos y el pueblo, de manera general, se advierte una relación de donante-receptor signada por su carácter recíproco: el demagogo, en

condición de donante, le otorga al pueblo como receptor diversos favores y regalos y, a cambio, el pueblo lo mantiene en su lugar.

Cabe distinguir entre las expectativas del pueblo de gratuidad, de recibir sin estar obligados a dar nada a cambio -difícil, pero con el estado como mediador se reduciría un poco la posibilidad de clientelismo- y aquello que, de hecho, se manifiesta en el desarrollo de la ficción, aunque se cuente únicamente con una obra completa en su totalidad como muestra: *Caballeros* de Aristófanes. A pesar de que las ofertas de los demagogos sean regalos y favores -dones aparentemente gratuitos-, daría la impresión de que el pueblo queda ligado en la ética del don y del contradón, con una relación de obligación velada con el primer donante, el demagogo. De la misma forma en que también es velada la relación de poder existente en un vínculo asimétrico: *Dêmos* es el dueño de casa en la alegoría y, sin embargo, Paflagonio domina en el *oîkos*.

Estos vínculos de reciprocidad demagogo-pueblo se manifiestan en gran parte del *corpus* en calidad de formas negativas de reciprocidad -el robo, como la más extrema y antisocial-, aunque se advierte también otra forma tendiente a una reciprocidad más amigable: la reciprocidad generalizada. En este caso, notablemente el del Morcillero de *Caballeros* de Aristófanes, se destaca la capacidad del líder popular de desprendimiento de lo suyo, de generosidad, que genera y es generada a través de una relación de gratitud ($\chi\acute{\alpha}\rho\iota\varsigma$) entre el líder y el pueblo. En virtud de este vínculo de gratitud, se cimenta el poder y la cohesión social entre el pueblo y su conductor.

En relación con los otros funcionarios, embajadores y enviados, se observan relaciones de reciprocidad y la aceptación de regalos de diverso tenor ofrecidos por los líderes de los diferentes lugares a donde estos enviados han sido destinados. Estos lazos, que continúan las relaciones de $\xi\epsilon\nu\acute{\iota}\alpha$ de la época arcaica, se expresan a menudo a través del intercambio de favores y, particularmente, de regalos y de grandes banquetes. En el *corpus* analizado, sin embargo, se advierte el reproche no tanto ante la percepción de los dones en sí y los presentes de la hospitalidad ($\xi\epsilon\nu\acute{\iota}\alpha$), cuanto ante la sensación de una profunda desigualdad en la posibilidad de acceso a estos cargos -destinados a la élite- y, fundamentalmente, en la forma en que se redistribuye la riqueza.

En cuanto a la redistribución de la riqueza, que ya requiere de un poder centralizado y la presencia del estado como mediador, observamos en el *corpus*

referencias al tributo (φόρον) provisto por las ciudades aliadas. Si bien el tributo -consecuencia de una relación desigual entre Atenas y las ciudades aliadas- se expresa en imágenes de abundancia y de lujo de que podría gozar el pueblo ateniense gratuitamente -aunque a costas de otros, pero esa es otra cuestión- el *corpus* estudiado se centra en la mala distribución de los beneficios para el pueblo ateniense.

Por otra parte, en la relación entre particulares, ciudadanos y extranjeros, de acuerdo con los episodios analizados, el del megarense y el del vendedor beocio en el mercado privado de *Acarnienses*, se advierte una noción muy cercana a la gratuidad, aunque no equivalente. Los resultados de la transacción comercial ilustran la obtención de algo a cambio de nada -o de casi nada- gozando de cierta impunidad: la brindada justamente por un mercado privado. Hay intercambio recíproco, sólo que en sus formas negativas y, dentro de éstas, en aquella considerada como la más económica: el trueque. Si bien desde un polo, el del ateniense, la transacción comercial le ha reportado grandes beneficios a cambio de prácticamente nada -como vimos- no pueden considerarse gratuitos estos intercambios, ya que algo ha debido dar a cambio el protagonista por ellos, además del denodado esfuerzo que le ha significado la posibilidad misma de creación del mercado.

Por último, en lo que respecta a las relaciones asimétricas en el ámbito familiar, tanto en el de marido y mujer cuanto en el de padre e hijo, prima cierto vínculo de reciprocidad, aunque con bastantes problemas.

En las relaciones entre marido y mujer, especialmente en las lecturas alegóricas de la mujer como ciudad aliada y Atenas como marido, se advierte un flujo unidireccional de dinero o bienes de la mujer al hombre, que genera un vínculo de gratitud expresado en forma de alabanza, aunque no sin cierto tono de sarcasmo. No obstante, puede considerarse una relación de reciprocidad amigable.

Del mismo modo en que la alegoría de las ciudades aliadas analizadas en los fragmentos de distintos comediógrafos se expresaba en términos de la mujer como proveedora de bienes, así también, se advirtió esto mismo en las expectativas del personaje Estrepsíades en *Nubes* de Aristófanes. Sólo que el plano de las expectativas difiere bastante de la realidad ficcional del texto y, en vez de un incremento patrimonial, el matrimonio le devengó gastos y la ruina económica.

Para concluir respecto de las relaciones entre padres e hijos, los resultados tienden a una relación de reciprocidad, pero de diverso tipo:

1. Como presuposición en el caso de Bdelicleón con su padre, aunque presentada al modo de un ofrecimiento gratuito -la oferta de una vida sin privaciones;
2. Como demanda por parte de los padres, en la mayor parte de los casos: en el reclamo del Coro de viejos de Acarnia a la ciudad, de ser cuidados en la vejez (γηροβοσκεῖσθαι) como retribución por los servicios prestados a la ciudad durante la juventud, manteniendo la analogía οἶκος/ πόλις frecuente en el pensamiento griego; en el reclamo de Estrepsíades a su hijo por los cuidados durante su crianza, efectuado en términos de una reciprocidad homeomórfica, generalmente asociada con las formas negativas de la reciprocidad y bastante alejada de una reciprocidad del tipo amigable.
3. Como respuesta a las demandas: el caso de Fidípides representa un corte voluntario en la cadena de reciprocidades, en la medida en que desatiende las demandas primero y luego, procede a las formas hostiles de la reciprocidad con la instauración de una nueva ley en la que está permitido a los hijos devolver los golpes a sus padres.

Por último, como colofón de la relación padres e hijos y en consonancia con la polaridad οἶκος/ πόλις, la declaración de los Caballeros de combatir gratis representa el ejemplo más saliente, si no el único, en que la gratuidad se manifiesta en las relaciones asimétricas. El acto de alabanza a los padres por haber defendido gratis la ciudad, sin la exigencia de una paga representa en sí mismo un acto de gratitud, cuya introyección tiene como manifestación externa las mismas intenciones en el Coro de Caballeros de querer defender, a imitación de los padres, gratuitamente la ciudad. En este sentido, la gratuidad y la gratitud van unidas y se expresan en términos del reconocimiento por el bien recibido, como actitud pasiva y en la expresión de la intención de continuación de dicha liberalidad, como actitud activa.

SEGUNDA PARTE

LAS RELACIONES SIMÉTRICAS

CAPÍTULO 3

LAS RELACIONES SIMÉTRICAS ENTRE PARES O IGUALES CAMPESINOS

A diferencia de los vínculos estudiados en la primera parte, las relaciones simétricas u horizontales presentan otro tipo de intercambios en los que los lazos de *philia* y de vecindad plantean ciertos constreñimientos para los participantes. De manera general, puede sostenerse que en esta clase de lazo horizontal nos encontramos ante una relación de reciprocidad equilibrada o balanceada -el punto medio, donde $(A \rightarrow B)$ - de acuerdo con el espectro de reciprocidades de Sahlins, y que tiene como rasgo la incapacidad para tolerar la corriente en un solo sentido, como sucede, de hecho, en las relaciones asimétricas. Mientras que en los casos considerados de reciprocidad generalizada, la corriente material se ve sustentada por las relaciones sociales prevaletentes, en este tipo de intercambio equilibrado los lazos sociales se apoyan en el flujo de objetos materiales.¹

En este capítulo tenemos por objeto centrarnos en los aspectos conflictivos de los vínculos entre pares, aun cuando el *corpus* de trabajo también permitiría una lectura de las relaciones entre pares en sus vertientes más felices.² Nos hemos de basar en los siguientes parámetros de análisis: I. las relaciones entre pares, campesinos: Diceópolis y su par, Derketes; II. El demo y los compañeros de actividades; III. Las relaciones de amistad en materia de obsequios; IV. La disyuntiva de dar o no dar: IV. I en *Asambleístas* de Aristófanes; IV. II en otros fragmentos de la comedia antigua.

I. Diceópolis y su par, Derketes

En *Acarnienses* de Aristófanes, luego del episodio del beocio, analizado en el capítulo dos, un enigmático personaje de nombre Derketes, un labrador, acude al mercado privado del campesino Diceópolis. En 1018-36 se lee:

{ΓΕΩΡΓΟΣ} Οἶμοι τάλας.
{ΔΙ.} ὦ Ἡράκλεις, τίς οὐτοσί;

1 Cf. SAHLINS (1972: 212-13).

2 Respecto de los vínculos de amistad, vecindad y compañerismo en sus aspectos más positivos en Aristófanes, cf. GALLEGO (2009: 128-40).

{ΓΕ.} Ἄνῆρ κακοδαίμων.
 {ΔΙ.} Κατὰ σεαυτὸν νυν τρέπου.
 {ΓΕ.} ὦ φίλτατε, σπονδαὶ γάρ εἰσι σοὶ μόνω, 1020
 μέτρησον εἰρήνης τί μοι, κἄν πέντ' ἔτη.
 {ΔΙ.} Τί δ' ἔπαθες;
 {ΓΕ.} Ἐπετρίβην ἀπολέσας τῷ βόε.
 {ΔΙ.} Πόθεν;
 {ΓΕ.} Ἀπὸ Φυλῆς ἔλαβον οἱ Βοιώτιοι.
 {ΔΙ.} ὦ τρισκακὸδαίμον, εἴτα λευκὸν ἀμπέχει;
 {ΓΕ.} Καὶ ταῦτα μέντοι νῆ Δί' ὅπερ μ' ἔτρεφέτην 1025
 ἐν πᾶσι βολίτοις.
 {ΔΙ.} Εἴτα νυνὶ τοῦ δέει;
 {ΓΕ.} Ἀπόλωλα τῷφθαλμῷ δακρύων τῷ βόε.
 Ἄλλ' εἴ τι κήδει Δερκέτου Φυλασίου,
 ὑπάλειψον εἰρήνη με τῷφθαλμῷ ταχύ.
 {ΔΙ.} Ἄλλ', ὦ πόνηρ', οὐ δημοσιεύων τυγχάνω. 1030
 {ΓΕ.} Ἴθ' ἀντιβολῶ σ', ἦν πως κομίσωμαι τῷ βόε.
 {ΔΙ.} Οὐκ ἔστιν, ἀλλὰ κλᾶε πρὸς τοὺς Πιττάλου.
 {ΓΕ.} Σὺ δ' ἀλλά μοι σταλαγμὸν εἰρήνης ἕνα
 εἰς τὸν καλαμίσκον ἐνστάλαξον τουτονί.
 {ΔΙ.} Οὐδ' ἂν στριβλικίγξ· ἀλλ' ἀπιὼν οἴμωξέ ποι. 1035
 {ΓΕ.} Οἴμοι κακοδαίμων τοῖν γεωργοῖν βοιδίον.

LABRADOR: ¡Ay de mí, desdichado!

DICEÓPOLIS: ¡Por Heracles! ¿Quién es éste?

LABRADOR: Un hombre infortunado.

DICEÓPOLIS: Entonces ¡tomátelas!

LABRADOR: (1020) Queridísimo, puesto que el tratado de paz es para vos solo, prestame una medida de paz, aunque sea de cinco años.

DICEÓPOLIS: ¿Qué te pasó?

LABRADOR: Estoy hecho bolsa, perdí mis dos bueyes.

DICEÓPOLIS: ¿Por qué?

LABRADOR: Los beocios se los llevaron de File.

DICEÓPOLIS: ¡Tres veces desgraciado! ¿Y encima te vestís de blanco?

LABRADOR: (1025) Y, te lo aseguro, por Zeus, que los dos me nutrían...entre todas las bostas.

DICEÓPOLIS: Entonces, ¿qué necesitas ahorita?

LABRADOR: Perdí mis dos ojos llorando por mis dos bueyes. Pero si en algo te preocupás por Dercetes Filasio, untame los ojos rápido.

DICEÓPOLIS: (1030) Pero, desgraciado, no ejerzo justamente de médico público.

LABRADOR: Vení, te suplico, a ver si de algún modo recupero mis bueyes.

DICEÓPOLIS: No es posible, pero llorale a los de Pítalo.

LABRADOR: Por lo menos, tirame una sola gota de paz en esta cañita.

DICEÓPOLIS: (1035) Ni un cachito. Andá a quejarte a otro lado.

LABRADOR: ¡Ay de mí infortunado por mis dos bueyes de labranza!

Hace más de dos décadas, Mac Dowell había considerado este episodio como uno de los más desconcertantes de la obra.³ He aquí una síntesis de las líneas principales de su desconcierto. Toda la argumentación de Mac Dowell se centra en destacar la falta de egoísmo del campesino Diceópolis, aspecto sobre el que se ha escrito bastante,⁴ quien, ante la queja y el pedido de ayuda de Derketes, responde con una negativa. Para ello, considera necesario aclarar quién es verdaderamente este personaje, si se trata de un *georgós* como apuntan los escoliastas y la mayoría de los editores —una interpretación natural, pues el personaje declara haber perdido dos bueyes de labranza—, o si se trata de otra persona. Lo que produce desconcierto es la actitud de Diceópolis ante un campesino que, como él mismo según el prólogo, ha sido igualmente perjudicado por la guerra. Para Mac Dowell la clave de este pasaje radica en considerar a Derketes de Phyle no como un personaje de ficción sino como una persona real, como Lámaco o Teoro en otras partes de la obra.⁵ Destaca dos evidencias de inscripciones de la primera mitad del siglo IV (*IG*, II², 75, 7; 1698, 5-6) e insiste en que, al tratarse de un nombre poco común, sumado a la coincidencia del *demo*, muy probablemente aluda o a la misma persona o a un pariente de ésta. Por ende, debería aceptarse que el Derketes de *Acarnienses* es una persona real. A partir de aquí, su propuesta para explicar la actitud de Diceópolis se centra en una serie de suposiciones: que el auditorio sabía de quién se estaba hablando, que el verdadero Derketes tal vez hubiera hecho una moción en la asamblea a favor de continuar la guerra y que se trataría de una sátira de la actitud de ciertos hombres que sólo pensaban en la paz cuando se veían perjudicados en sus bienes. Mac Dowell concluye: “That is my guess and you may be able to think of a better alternative about what the real Derketes did”.⁶

La serie de suposiciones y adivinanzas de Mac Dowell es inobjetable pero también incontrastable. Consideramos probable la hipótesis de que se trate de una persona real y, en esta línea, formaría parte de la lista de los *komodoúmenoi* de la comedia antigua.⁷ Simplemente, creemos, podría ser útil enfocar nuevamente el pasaje

3 MAC DOWELL (1983: 159).

4 Sobre la *ponería* de Diceópolis, cf. WHITMAN (1964: 26, 79); DOVER (1972: 87); THIERCY (1986: 197-98), FISHER (1993: 41, *passim*). En contra PARKER (1991: 205-6) y DOUGLAS OLSON (2002: xliii).

5 *Idem* FISHER (1993: 39-40), aunque con disidencias en otros puntos.

6 MAC DOWELL (1983: 160).

7 Cf. respecto de los *komodoúmenoi*, cf. SOMMERSTEIN (1996: 353), que incluye a Derketes en

a la luz de los intercambios en las relaciones simétricas que nos ocupan y de ciertas consideraciones relativas a las formas de sociabilidad del campesinado ateniense.⁸

En este sentido, en primer lugar, el pedido de ayuda ante la pérdida de los bueyes da cuenta de la apelación a los lazos de solidaridad campesina y a toda una red de reciprocidades inherente a los miembros de este grupo.⁹

En segundo lugar, permitiría vislumbrar la situación de un endeudamiento posible para Derketes ante la pérdida de sus bueyes por diferentes motivos. La posibilidad de una deuda o, al menos, de un “lucro cesante” importante surge de la consideración de que la yunta de bueyes representaba una fuente de ingresos en sí, a través de distintos mecanismos atestiguados en los documentos epigráficos como la *místhosis* -“locación” a particulares para las faenas agrícolas o al estado para la construcción en tiempos en que eran de menor utilidad para el trabajo agrario (*i.e.* en verano, julio-septiembre).¹⁰ Por ende, este aspecto daría lugar a pensar no únicamente en términos de pérdidas económicas vinculadas con la producción particularmente agrícola, sino también de posibilidades de lograr ganancias extra en tiempos de baja de producción agraria a través del programa de construcción de edificios públicos.¹¹

De esta manera, se advierte tanto una articulación considerable entre la economía campesina y la de la ciudad cuanto diferencias no menos importantes de perspectivas de lucro entre el campesino poseedor y el no poseedor de una yunta de bueyes, mensurables no sólo en términos de la producción agraria, sino también de modos distintos de inserción en la economía de la *pólis*.¹² El campesino no poseedor de bueyes

su lista pero declara “we do not know what had brought Derketes to public notice”.

8 Para un análisis de este episodio en función de las deudas, cf. COSCOLLA (2007) del que se retoma que una parte.

9 A modo de ejemplo, cf. GALLANT (1991: 143-58), que plantea el intercambio de dones y contradones y las relaciones de colaboración y ayuda mutua entre vecinos, parientes y amigos en situaciones de riesgo para la supervivencia de la economía doméstica campesina. Cf. también GALLEGRO (2003: 336-48), con un énfasis en el estudio del *corpus* aristofánico.

10 Cf. al respecto CHANDEZON (2003: 282-83), para fuentes sobre la rentabilidad de bovinos, caballos y mulas.

11 Para la articulación entre estas etapas de baja producción agraria y el programa público de construcción ateniense, cf. SALMON (2001: 199-201). Nótese, por otra parte, que Derketes declara haber sido nutrido “entre todas las bostas” (*Acarnienses*, 1026: ἐν πᾶσι βολίτοις), lo que permitiría pensar, en clave cómica, en una comercialización también del estiércol como abono. Para estrategias de mejoramiento del suelo, cf. GALLEGRO (2001: 182) y en cuanto a la comercialización del estiércol AULT (1999). Desde el punto de vista literario, la expresión es un *aprosdóketon*, esperaríamos en vez que él había sido nutrido ἐν πᾶσι ἀγαθοῖς, como en *Mineros* de Ferécates Fr. 113.2 KA; *idem*, Aristófanes *Avispas* 709.

12 Por algo Solón clasificó la sociedad y puso una clase como *zeugítai*.

vería restringidas a tres vías las posibilidades de incrementar los ingresos en el ámbito de la *pólis*: la venta de la producción rural en el ágora y la participación en los tribunales y la asamblea –caso este último del campesino Diceópolis en el prólogo de *Acarnienses*– con una ganancia comparativamente menor.¹³

En tercer lugar, la consideración de dos tipos de campesinos diferentes, el poseedor de una yunta de bueyes y el que, aparentemente, no (Diceópolis) no logra, a nuestro juicio, explicar del todo, aunque sí en parte, las presuntas anomalías de la negativa de ayuda.¹⁴ De hecho, la situación de Derketes es homologable a la evocada por los lamentos de Diceópolis en el prólogo (*Acarnienses*, 1 ss.): ambos campesinos se han visto perjudicados por la guerra, por lo tanto, lo esperable sería la ayuda.¹⁵ Caben, entonces, dos interpretaciones posibles y no necesariamente contradictorias.

La primera se basa en la explotación del nombre como nombre parlante y la presentación por parte del autor de un juego velado con *dérkomai*, “mirar”, verbo que contrastaría con la actitud de Diceópolis a lo largo de toda la obra, la necesidad de la acción humana para superar las carencias, de “hacer” (*poieîn*) y, dentro de ello, el plan principal de la obra, *spondàs poiésai*, “celebrar un tratado de paz” y no simplemente contentarse con mirar (*dérkomai*) y lamentarse por los bienes perdidos.¹⁶ Pero aún así, -y aquí esbozamos un aspecto que se relaciona con la segunda interpretación-, la acción humana no depende exclusivamente de los agentes, sino de acciones materiales mediadas por realidades no menos concretas. En este sentido, al reconsiderar la relevancia del papel de los objetos dentro de los cursos de la acción humana, la reacción de Diceópolis podría explicarse como una incapacidad de hacer frente al poder de éstos en su carácter de obstáculos o constreñimientos de su accionar. Dicho en otras palabras, la ausencia de bueyes de labranza ocasiona una serie de perjuicios al campesino cuando no, dependiendo de la calidad de la tierra, imposibilita toda tarea agrícola e impide la obtención de ganancias extra como animales de carga fuera de los

13 Al respecto MARKLE (1985: 297) argumenta que estos pagos democráticos lograrían subvencionar confortablemente a una familia de cuatro personas.

14 Para la identidad del *zeugítes* con el hoplita, como aquel que posee un yugo de bueyes, que se combina con la imagen del campesino, soldado y ciudadano, cf. RHODES (1993: 138). Para una puesta a punto de la bibliografía, con una posición contraria a la anterior, cf. ROSIVACH (2002).

15 En relación con la guerra y el ganado como botín, cf. THORNE (2002: 245-46).

16 Para una interpretación como nombre parlante, cf. DOUGLAS OLSON (1992: 317 y n. 47), que señala la posibilidad de una broma sobre la base del nombre y el hecho de que este personaje aparezca como enceguecido.

tiempos del calendario agrario.¹⁷

La segunda interpretación, vista a la luz de un enfoque de desigualdad dinámica o intracategorial, y asumiendo, de esta forma, que el campesino ático, amén de sus diferencias, se comportaba como un único grupo,¹⁸ permitiría explicar la conducta de Diceópolis, como reacción especular ante Derketes, en términos de las dificultades de resignación o de aceptación del resultado de los cambios coyunturales.¹⁹ La actitud, entonces, apunta a ver reflejada la posibilidad de encontrarse él mismo también privado de sus bienes y al carácter efímero de su tregua privada.

Una interpretación de la negativa de ayuda, que complementa la última, la de una reacción especular, está basada en la noción popular de que la mala suerte es contagiosa. En este sentido, la expresión utilizada ante la declaración del infortunio de Derketes Κατὰ σεαυτὸν νῦν τρέπου, en 1019, tiene un carácter apotropaico y refleja la resistencia del individuo a involucrarse en las desgracias ajenas, como señala Dover.²⁰

Señalamos la posibilidad de dos campesinos diferentes, los poseedores y los no poseedores de una yunta de bueyes, lo cual determinaba también variaciones considerables en los ingresos no exclusivamente agrarios y, tal vez, modalidades distintas de inserción económica en la *pólis*.

Otros pasajes del *corpus* aristofánico autorizan este tipo de lectura e ilustran de

17 De hecho, se presume un incremento en la cantidad de trabajo humano con la azada, la imposibilidad de todo trabajo en algunas zonas de tierra arcillosa por la necesidad de animales de tracción y, en otras, una merma considerable en la producción (de hecho, una segunda cosecha en el año sería imposible sin un arado) o costos adicionales en estiércol para abono. A esto se suman otros efectos de no menor importancia: por un lado, la imposibilidad del uso de los bueyes para la obtención de cuero y carne, y, por el otro, la venta de los semovientes, recurso para obtener dinero en tiempos de escasez. Cf. GALLANT (1991: 51, 124-25); para el estiércol, con referencias documentales, cf. HODKINSON (2003: 157-58).

18 Cf. JAMESON (1977/78: 145); OSBORNE (1985: 142).

19 El concepto de desigualdades dinámicas o intracategoriales (*i.e.* aquellas que se dan dentro de un mismo grupo social), debidas generalmente a cuestiones coyunturales pero que presentan otros problemas graves pues atentan contra la identidad misma de los individuos, ha sido tomado de la distinción entre desigualdades estructurales y dinámicas de FITOUSSI & ROSANVALLON (1997).

20 DOVER (1994: 141), quien hace referencia a diversos pasajes del *corpus* aristofánico en donde se encuentra este tipo de actitud: *Nubes*, 1263, cuando rechaza a un acreedor, o las bromas contra enfermedades de la piel o los ojos de algún personaje: *Aves*, 150 ss., *Asambleístas*, 400 ss., *Riqueza*, 665 ss., 716, 25. Cf. DOUGLAS OLSON (2002: 323) y PARKER (2001: 219) quien afirma la existencia de una serie de cualidades o condiciones que pueden ser quitadas bruscamente o de las que uno puede llenarse: locura, inmoralidad, mala suerte y similares. El contagio de la mala suerte -afirma- es frecuente en la comedia, y de ahí, expresiones de este tipo tenderían a intentar alejarla.

modo elocuente la importancia de los bueyes para el campesino ático. En efecto, tres fragmentos de Aristófanes, Frr. 83, 111 y 402 KA, muestran: la añoranza por la pérdida de bueyes -Fr. 83 KA-; la yunta de bueyes como una condición ideal para el campesino, en la que se presenta una dicotomía entre el ágora y el campo -Fr. 111 y 402 KA-. El propietario de una yunta debió de ubicarse en una posición privilegiada respecto de los demás, de la misma forma que esto permitiría delinear al menos distinciones dentro del grupo más o menos homogéneo del campesinado ático.²¹

En síntesis, la negativa de ayuda de Diceópolis a un par puede verse desde la perspectiva de un campesino poseedor de una yunta, frente a otro que ya no y del temor a contagiarse de la mala suerte.

II. El demo y los compañeros: la naturaleza de los acreedores en *Nubes* de Aristófanes

De todo el *corpus* aristofánico supérstite, es en *Nubes*²² donde se plantea abiertamente la cuestión de los préstamos a interés (*tókon*), que supone la distancia social entre las partes.

Ante los pasajes de *Nubes* considerados en el capítulo dos, en el caso de las relaciones simétricas se nos presentan en *Nubes* ejemplos sobre los vínculos a la hora de prestar. Como se dijo al comienzo del capítulo, en presencia de un tipo de reciprocidad balanceada, como es el caso en una relación simétrica, el intercambio se apoya en el flujo de objetos materiales en ambas direcciones.

En primer lugar, hay relaciones marcadas por el distanciamiento social entre las partes. Estrepsíades, de hecho, menciona situaciones de endeudamiento y acreedores anteriores a las representadas en escena, pérdidas de juicios, donde se hace referencia a casos de embargos e intereses como garantía. En efecto, en los vv. 34-35 se lee: ὅτε καὶ δίκας ὄφληκα χάρτεροι' ἐνεχυράσεσθαί φασιν “cuando también perdí juicios

21 Respecto de la tenencia o no de una yunta de bueyes, cf. COSCOLLA 2005 (inédito). Para una lectura sugestiva del episodio de Derketes en clave cómica y en términos de alusiones obscenas, tomado como episodio paralelo del de los novios a continuación Aristófanes *Acarnienses*, 1048-69, cf. WHITEHORNE (2002: 207-8). La propuesta de este último, de todas formas, no invalida otras interpretaciones, dada la posibilidad de convivencia de varias capas de significado en el *corpus* aristofánico.

22 Amén de un pasaje aislado de *Tesmoforiantes*, 839-45, un contexto de burla a la madre del demagogo Hipérbolo, de quien se dice que prestaba dinero a interés.

[por deudas] y otros [acreedores] dicen que se tomarán una garantía por el interés”.²³ No se sabe en qué términos habían sido pactadas las obligaciones precedentes, sólo tenemos los resultados: costas judiciales, embargos, intereses, etcétera. Pero si bien representan situaciones ya pasadas, las tiene muy presentes a la hora de evaluar los resultados de las deudas actuales. Y, en previsión de un futuro semejante, engloba en el presente los casos de los acreedores que sí aparecen representados en escena. Así, en 240-41, sostiene ante Sócrates: ὑπὸ γὰρ τόκων χρηστων τε δυσκολωτάτων ἄγομαι, φέρομαι, τὰ χρήματ' ἐνεχυράζομαι, “soy conducido, soy llevado por los intereses y por los acreedores más desagradables, me embargan los bienes”.

En segundo lugar, no sabemos tampoco demasiado sobre otros acreedores mencionados; también ignoramos tanto los términos en que las obligaciones fueron pactadas cuanto la naturaleza de éstas: sólo sabemos que los préstamos son mensuales (756).²⁴ De los dos acreedores nombrados en el prólogo de la obra, Pasion y Aminias, sólo en el caso del primero se trata claramente de un préstamo y en el segundo, no se especifica si es una operación de compra-venta con pago diferido o de un préstamo, aunque Dover se inclina por la opción de la venta de mercancías mencionadas (31: *díphriskos, trokhó*; “sillita de montar”, “dos ruedas”).²⁵

En tercer lugar, están los acreedores efectivamente representados en escena, nombrados como el Acreedor A y el Acreedor B, que ilustran dos tipos de relaciones sociales diferentes: el de los miembros de un mismo demo (*demótai*) y la consecuente obligación de ayuda mutua -el Acreedor A- y el de los compañeros o amigos y los préstamos entre ellos -el Acreedor B.

En cuanto al primer tipo de lazo social, en los vv. 1214-21 el acreedor A²⁶ se expresa en estos términos:

{ΧΡΗΣΤΗΣ Α΄}
εἶτ' ἄνδρα τῶν αὐτοῦ τι χρὴ προῖεναι;

23 Cf. DOVER (1968: *ad loc.*).

24 En *Nubes*, 749-55, en un pasaje donde el protagonista idea una estrategia para evadir a los acreedores -hacer descender la luna y encerrarla en una caja para que no salga nunca más y, así, no llegar a los vencimientos y no tener que pagar los intereses-, se alega que los préstamos son mensuales. Cf. también el v. 756.

25 DOVER (1968: 29).

26 Adoptamos, siguiendo a DOVER (1968: 31 y *ad loc.*), los parlamentos como provenientes de un *khrestes A* y un *khrestes B*, y no la atribución de los manuscritos medievales con *daneistés A* y *B*, que no es ático, tal como aparece en la edición de COULON & VAN DAELE (1967).

οὐδέποτε γ', ἀλλὰ κρεῖττον εὐθὺς ἦν τότε 1215
ἀπερυθριάσαι μᾶλλον ἢ σχεῖν πράγματα,
ὄτε τῶν ἑμαυτοῦ γ' ἔνεκα νυνὶ χρημάτων
ἔλκω σε κλητεύσοντα, καὶ γενήσομαι
ἐχθρὸς ἔτι πρὸς τούτοισιν ἀνδρὶ δημότη. 1220
ἀτὰρ οὐδέποτε γε τὴν πατρίδα καταισχυνῶ
ζῶν, ἀλλὰ καλοῦμαι Στρεψιάδην –

ACREEDOR A: ¿Entonces, tiene que dejar escapar uno algo de lo propio? ¡Nunca! Pero hubiera sido mejor directamente, entonces, enrojecer de vergüenza antes que tener problemas, cuando, ahora, por mi dinero, te arrastro para que testifiques y me voy a volver enemigo ante éstos, por un paisano. Pero nunca voy a traicionar a mi patria, mientras viva, sino que voy a citar a Estrepsiades.

Aristófanes, *Nubes*, 1214-22

El pasaje da cuenta de varias cuestiones: no se trata de un prestamista profesional, pero tampoco de un préstamo de amistad. La identidad común del demo, construida a partir de la participación en actividades sociales, políticas y religiosas en el nivel local, crea ciertas expectativas de comportamiento, incluido el ideal de que sus habitantes, como los parientes y amigos, deberían ayudarse unos a otros en lugar de litigar entre sí.²⁷ En consonancia con esta ideología de la solidaridad y las presiones sociales que impone y que entran en contradicción con la defensa del interés personal, el personaje declara su arrepentimiento: κρεῖττον εὐθὺς ἦν τότε ἀπερυθριάσαι μᾶλλον ἢ σχεῖν πράγματα, 1215-16.

Por otro lado, muy probablemente en el *πρὸς τούτοις* se infiera la presencia de los demás *demótai* reunidos en un tribunal en el nivel del demo para dirimir litigios.²⁸ El último verso del segmento de texto citado, “no voy a traicionar a mi patria”, parodia la manía de litigar de los atenienses, en conformidad con *Nubes*, 208.²⁹ Frente a los lazos de solidaridad del demo se plantea en clave cómica una visión de los atenienses en general que halla eco en otros pasajes del *corpus* aristofánico.

Por último, la ambigüedad del *proiénai*, que indica tanto “dejar escapar” cuanto “prestar”, permite interpretar el problema del intercambio y de la deuda desde

27 Al respecto, cf. OSBORNE (1985); WHITEHEAD (1986: 227-31); CHRIST (1998: 178-79).

28 Cf. *Nubes*, 37, donde se hace referencia al demarco, el encargado local de terciar en los litigios entre miembros de un mismo demo. Cf. WHITEHEAD (1986: 126, 332, 337).

29 Sobre el gusto ateniense por las causas judiciales, cf. también *Paz*, 505; *Aves*, 41, 109; *Avispas*, *passim*. Para una interpretación diferente que apunta a la patria chica del demo y no a Atenas, cf. GALLEGO (2003: 338) (2009: 128-40).

diferentes enfoques. Por un lado, hace referencia a los constreñimientos sociales y los daños en los bienes del acreedor, como Estrepsíades en 483-85, quien declara ser muy memorioso (*mnémon pány*) si se le debe algo (*èn opheiletai*) y muy olvidadizo (*epilésmon pány*) si él mismo es el deudor (*eàn opheílo*). Por otro, leído a la luz de otras representaciones del imaginario ateniense en el *corpus* aristofánico, parecería vincularse con la costumbre popular del *lambánein* “tomar” parodiada en algunas obras y, en caso de tener bienes, de no querer desprenderse de ellos, tema que retomamos más adelante.³⁰

En los vv. 1260-97 el Acreedor B se expresa del siguiente modo:

{ΧΡΗΣΤΗΣ Β΄}	
ιώ μοι μοι.	
{Στ.} ἔα· τίς οὐτοσί ποτ' ἔσθ' ὁ θρηνηῶν; οὐ τι που	1260
τῶν Καρκίνου τις δαιμόνων ἐφθέγγατο;	
{Χρ.} τί δ', ὅστις εἰμί, τοῦτο βούλεσθ' εἰδέναι;	
ἀνήρ κακοδαίμων.	
{Στ.} κατὰ σεαυτὸν νυν τρέπου.	
{Χρ.} ὦ σκληρὲ δαῖμον· ὦ τύχαι θραυσάντυγες	
ἵππων ἐμῶν· ὦ Παλλάς, ὡς μ' ἀπόλεσας.	1265
{Στ.} τί δαί σε Τλημπόλεμός ποτ' εἵργασται κακόν;	
{Χρ.} μὴ σκῶπτέ μ', ὦ τᾶν, ἀλλά μοι τὰ χρήματα	
τὸν υἱὸν ἀποδοῦναι κέλευσον ἄλαβεν,	
ἄλλως τε μέντοι καὶ κακῶς πεπραγότι.	
{Στ.} τὰ ποῖα ταῦτα χρήμαθ';	1270
{Χρ.} ἀδανείσατο.	
{Στ.} κακῶς ἄρ' ὄντως εἶχες, ὡς γ' ἐμοὶ δοκεῖς.	
{Χρ.} ἵππους γ' ἐλαύνων ἐξέπεσον νῆ τοὺς θεούς.	
{Στ.} τί δῆτα ληρεῖς ὥσπερ ἀπ' ὄνου καταπεσών;	
{Χρ.} ληρῶ, τὰ χρήματ' ἀπολαβεῖν εἰ βούλομαι;	
{Στ.} οὐκ ἔσθ' ὅπως σύ γ' αὐτὸς ὑγαινεις.	1275
{Χρ.} τί δαί;	
{Στ.} τὸν ἐγκέφαλον ὥσπερ σεσεῖσθαι μοι δοκεῖς.	
{Χρ.} σὺ δὲ νῆ τὸν Ἑρμῆν προσκεκλήσεσθαί γ' ἐμοί,	
εἰ μὴ ποδώσεις τάργυριον.	
{Στ.} κάτειπέ νυν·	
πότερα νομίζεις καινὸν αἰεὶ τὸν Δία	
ὑεῖν ὕδωρ ἐκάστοτ', ἢ τὸν ἥλιον	1280
ἔλκειν κάτωθεν ταῦτ' οὗθ' ὕδωρ πάλιν;	
{Χρ.} οὐκ οἶδ' ἔγωγ' ὀπότερον, οὐδέ μοι μέλει.	
{Στ.} πῶς οὖν ἀπολαβεῖν τάργυριον δίκαιος εἶ,	
εἰ μὴδὲν οἶσθα τῶν μετεώρων πραγμάτων;	

30 Cf. e.g. Riqueza, 1009; *Asambleístas*, 311-71, 776-83, tomando la constipación como símbolo de no querer desprenderse de los bienes, al que remitiremos en este mismo capítulo. Cf. ROTHWELL (1990: 52-53).

{Χρ.} ἀλλ' εἰ σπανίζεις τάργυριον μοι τὸν τόκον ἀπόδοτε. ³¹	1285
{Στ.} τοῦτο δ' ἔσθ', ὁ τόκος, τί θηρίον; {Χρ.} τί δ' ἄλλο γ' ἢ κατὰ μῆνα καὶ καθ' ἡμέραν πλέον πλέον τάργυριον αἰεὶ γίγνεται ὑπορρέοντος τοῦ χρόνου; {Στ.} καλῶς λέγεις.	
τί δῆτα; τὴν θάλατταν ἔσθ' ὅτι πλείονα νυνὶ νομίζεις ἢ πρὸ τοῦ; {Χρ.} μὰ Δί', ἀλλ' ἴσῃν. οὐ γὰρ δίκαιον πλείον' εἶναι. {Στ.} κᾶτα πῶς αὕτη μὲν, ὧ κακόδαιμον, οὐδὲν γίγνεται ἐπηρεόντων τῶν ποταμῶν πλείων, σὺ δὲ ζητεῖς ποῆσαι τάργυριον πλέον τὸ σόν; οὐκ ἀποδιώξει σαυτὸν ἀπὸ τῆς οἰκίας; φέρε μοι τὸ κέντρον.	1290 1295

ACREEDOR B: ¡Ay de mí!

ESTREPSÍADES: (1260) ¿Quién es éste que se lamenta? ¿No se pronunció alguna de las divinidades de Carcino?

ACREEDOR B: ¿Qué? ¿Que quién soy? ¿Eso quieren saber ustedes?
¿Un hombre infortunado!

ESTREPSÍADES: ¡Tomátelas!

ACREEDOR B: ¡Oh, inflexible divinidad! ¡Oh fortunas quebrantarruedas de los carros de mis caballos! (1265) ¡Oh, Palas, cómo me arruinaste!

ESTREPSÍADES: Eh, ¿qué mal te hizo entonces Tlepólemo?

ACREEDOR B: No te burlés de mí, querido, sino ordenale a tu hijo que me devuelva la guita que me tomó prestada, a mí, que de verdad la estoy pasando mal.

ESTREPSÍADES: (1270) ¿Cuál es esa guita?

ACREEDOR B: La que pidió prestada a interés.

ESTREPSÍADES: De verdad estabas mal como me parece.

ACREEDOR B: Me caí andando a caballo, ¡por los dioses!

ESTREPSÍADES: ¿Por qué decís burradas, como caído de un burro?

ACREEDOR B: ¿Digo burradas si quiero recuperar mi guita?

ESTREPSÍADES: (1275) No es posible que estés en tu sano juicio.

ACREEDOR B: ¿Por qué?

ESTREPSÍADES: Porque me parece que tu cerebro se sacudió.

ACREEDOR B: Vos, ¡por Hermes!, me parece que vas a ser demandado por mí si no me devolvés la plata.

ESTREPSÍADES: Decime, entonces, ¿pensás que Zeus hace llover agua (1280) nueva cada vez o que el sol arrastra la misma agua de abajo para arriba de nuevo?

31 En este caso se elimina el *locus desperatus* adoptando la conjetura de Blaydes –reemplazo de singular por plural (*spanízete* en lugar de *spanízeis*) que sigue, de hecho, la *lectio* de uno de los códices más recientes, el Vaticanus Urbinas del siglo XIV–, aunque, pace Dover, no creemos necesario suprimir *moi*. “Recentiores, aliquando non deteriores”.

ACREEDOR B: Yo no lo sé ni me importa.
 ESTREPSÍADES: ¿Cómo, entonces, es justo que te devuelva la plata si no sabés nada de los asuntos siderales?
 ACREEDOR B: (1285) Si estás mal de fondos, pagame por lo menos el interés de la plata...
 ESTREPSÍADES: Y éste, ¿qué bicho es el interés?
 ACREEDOR B: ¿Qué otra cosa sino que cada mes y cada día el dinero deviene siempre más y más con el paso del tiempo?
 ESTREPSÍADES: Hablás bien (1290) ¿Qué, entonces? ¿Es posible que consideres el mar más grande ahora que antes?
 ACREEDOR B: ¡No, por Zeus!, sino igual. Porque no es normal que esté más grande.
 ESTREPSÍADES: Y, entonces, ¿cómo él, desdichado, para nada se hace más grande por los ríos afluentes, (1295) y vos, en cambio, buscás aumentar tu caudal? ¿No vas a rajarte de casa? (A un esclavo) Traeme el rebenque.

Aristófanes, *Nubes*, 1260-97

A través de indicios textuales da la impresión de que este segundo acreedor estaba en una relación de paridad con el hijo de Estrepsíades: en 1264-5, por medio de un *hápax eireménon*, invoca a las fortunas “quebrantarruedas de los carros de los caballos” y en 1272, declara haberse caído del caballo.

Al manifestar su infortunio, Estrepsíades lo echa con una expresión ya presente en el episodio analizado en el apartado anterior, el de *Acarnienses* y el labrador Derketes -κατὰ σεαυτὸν νῦν τρέπου, 1263-. Ante la declaración de desdicha e infortunio del segundo acreedor, la respuesta de carácter apotropaico de Estrepsíades manifiesta un interés por sacárselo de encima cuanto antes, como si la mala suerte fuera contagiosa. Pero, en definitiva, es la negación de ayuda y la ausencia total de compasión frente a quien se encuentra en una situación infortunada -aspecto que, en efecto, llama la atención-. Nótese que todavía no había anunciado que era un acreedor: el anciano no sabía siquiera de quién se trataba y lo echa por “mala suerte”.³²

Estrepsíades vence a este segundo acreedor a través de una prueba meteorológica, aplicada al ámbito económico -si el mar no crece, tampoco pueden hacerlo los intereses-. De manera análoga, Estrepsíades había vencido al primer acreedor por medio de una prueba lingüística sobre el género de las palabras (1247 ss.), semejante a aquella a la que lo había sometido Sócrates anteriormente a él mismo.

Como conclusión a estas dos viñetas sobre los acreedores, queda claro que no

32 Cf. n. 20 de este capítulo para otras expresiones apotropaicas y bibliografía.

son prestamistas profesionales y que no existe distanciamiento social entre las partes. El acreedor A es un vecino del demo que da a entender el préstamo como resultado de la presión social y, por idénticos motivos, el cobro de la obligación incumplida se le torna un tanto embarazoso;³³ el acreedor B parece ser otro corredor de carros o amigo de su hijo que –diríamos– “casi como una actividad más” vendía insumos ecuestres y, al haberse quedado en la ruina, pide, prácticamente como un favor, al menos, el pago de los intereses.

Ambos casos ilustran dos tipos de relaciones simétricas: una de vecindad, con el consecuente constreñimiento social de la ayuda mutua que impone este lazo, la otra, presuntamente, de compañerismo -nótese que no aparece mencionada en ninguna parte la idea de que fueran amigos-. El reclamo de las deudas marca, como sostiene GALLANT (1991: 147), que, en cierto punto, la idea de obligación y de reciprocidad están presentes en el corazón de las relaciones interpersonales. De todas formas, aun cuando no sea mencionada en términos de un vínculo de amistad, se presume el de cierto compañerismo entre Fidípides y el acreedor B, de cierta *philia* y confianza entre ambos.

Al respecto, Aristóteles señala:

προσαγορεύουσι γοῦν ὡς φίλους τοὺς σύμπλους καὶ τοὺς συστρα-
τιώτας, ὁμοίως δὲ καὶ τοὺς ἐν ταῖς ἄλλαις κοινωνίαις. καθ'
ὅσον δὲ κοινοῦσιν, ἐπὶ τοσοῦτόν ἐστι φιλία· καὶ γὰρ τὸ καὶ γὰρ τὸ
δίκαιον. καὶ ἡ παροιμία “κοινὰ τὰ φίλων,” ὀρθῶς ἐν κοι-
νωνία γὰρ ἡ φιλία. ἔστι δ' ἀδελφοῖς μὲν καὶ ἐταίροις
πάντα κοινά, τοῖς δ' ἄλλοις ἀφορισμένα, καὶ τοῖς μὲν
πλείω τοῖς δ' ἐλάττω· καὶ γὰρ τῶν φιλιῶν αἱ μὲν μᾶλ-
λον αἱ δ' ἧττον. διαφέρει δὲ καὶ τὰ δίκαια·

Denominan como amigos a los compañeros de navegación y a los que combaten juntos, y de manera semejante también a aquellos con los que están en las otras comunidades. Según cuanto estén en comunidad, hasta tanto se extiende la amistad. Y también hasta tanto (se extiende) pues lo justo. Y el proverbio “comunes, las cosas de los amigos”, correctamente afirma. Pues en la comunidad (de intereses) está la amistad. Pero, entre hermanos y compañeros, todas las cosas son comunes, mientras que, entre los otros, determinadas cosas, para unos más, para otros, menos. También pues de las amistades, unas lo son más, otras, menos. Y difiere también lo justo.

Ética Nicomaquea 1159 b 31 ss.

33 Al respecto, cf. WHITEHEAD (1986), 227-31; CHRIST (1998), 178-79.

El compañerismo, la comunidad de intereses -si presumimos a partir de los datos que tenemos de la actividad ecuestre del Acreedor B- permite reflexionar en cierto grado de lo justo, como sostiene Aristóteles, que equivaldría a la restitución de lo tomado en préstamo por Fidípides. Un δίκαιος es, de acuerdo con la moralidad popular, quien devuelve lo que tomó prestado.³⁴

III. Las relaciones de amistad en materia de obsequios.

Tal como quedara planteado en el apartado precedente, de acuerdo con Aristóteles -EN 1159 b 31 ss.- hay varios grados de relaciones de *philia* cuya distancia, en el fondo, demanda diversos grados de lo justo. En cierto aspecto, dependiendo de la postura teórica de la que se parta al leer los textos, podremos advertir cuál es el espacio -si lo hay- para la gratuidad y para el don entregado de manera gratuita.

En efecto, si adoptamos una visión contractualista, de un *do ut des*, como es el caso de muchos críticos,³⁵ nos resultará muy restringido el campo de acción del don entregado gratuitamente. Si adoptamos la contraria, como por ejemplo, la de KONSTAN (1997), se corre el riesgo de cierto idealismo que niega la realidad de los hechos. Intentaremos mantenernos alerta en esta zona borrosa entre el don libremente ofrecido y la ética del don y contradón. Es, justamente, en la relación entre pares -la relación, por otra parte, de *philia* por excelencia, según Aristóteles- donde se advierte también esta zona borrosa del regalo ofrecido, en apariencia libremente.

El texto que lo ilustra, el episodio del Hombre Justo en *Riqueza* de Aristófanes, precisamente, muestra la conjunción de la ayuda a los más necesitados dentro de un grupo de pares y amigos -a diferencia del compañero de demo o Acreedor A de *Nubes* de Aristófanes, que implica un lazo de vecindad, no de amistad- y la entrega de dinero en carácter de regalo, no ya de préstamos de amistad -el caso, aparentemente, del Acreedor B en *Nubes*.

Este episodio del Justo permite apreciar las motivaciones al regalar dinero a sus amigos, pero también la ayuda al necesitado. Tras la restitución de la vista del dios

34 Cf. DOVER (1994) y COSCOLLA (2002c). Disentimos con KONSTAN (1997: 82), quien, al citar este pasaje, -tal vez por la disposición de su argumentación- considera al área de la amistad como una que parece estar libre de la expectativa o exigencia de una retribución justa. Nada más alejado de lo que presenta el texto del Estagirita.

35 ADKINS (1963: 30-45); GOLDHILL (1986: 79-83); HERMAN (1987); MILLETT (1991: 113-26).

Riqueza y en acto de agradecimiento, en *Riqueza* de Aristófanes el Hombre Justo declara:

{ΔΙ.} Πρὸς τὸν θεὸν
 ἦκω. μεγάλων γάρ μουστὶν ἀγαθῶν αἴτιος.
 Ἐγὼ γὰρ ἰκανὴν οὐσίαν παρὰ τοῦ πατρὸς
 λαβὼν ἐπήρουν τοῖς δεομένοις τῶν φίλων,
 εἶναι νομίζων χρήσιμον πρὸς τὸν βίον. 830
 {ΚΑ.} Ἦ πού σε ταχέως ἐπέλιπεν τὰ χρήματα.
 {ΔΙ.} Κομιδῆ μὲν οὖν.
 {ΚΑ.} Οὐκοῦν μετὰ ταῦτ' ἦσθ' ἄθλιος.
 {ΔΙ.} Κομιδῆ μὲν οὖν. Κάγῳ μὲν ὄμην οὐς τέως
 εὐεργέτησα δεομένους ἕξιν φίλους 835
 ὄντως βεβαίους, εἰ δεηθείην ποτέ·
 οἱ δ' ἐξετρέποντο κοῦκ ἐδόκουν ὄραν μ' ἔτι.
 {ΚΑ.} Καὶ κατεγέλων γ' εὖ οἶδ' ὅτι.
 {ΔΙ.} Κομιδῆ μὲν οὖν·
 αὐχμὸς γὰρ ὦν τῶν σκευαρίων μ' ἀπώλεσεν.
 Ἄλλ' οὐχὶ νῦν. Ἄνθ' ὦν ἐγὼ πρὸς τὸν θεὸν 840
 προσευζόμενος ἦκω δικαίως ἐνθάδε.
 {ΚΑ.} Τὸ τριβώνιον δὲ τί δύναται, πρὸς τῶν θεῶν,
 ὃ φέρει μετὰ σοῦ τὸ παιδάριον τουτί; φράσον.
 {ΔΙ.} Καὶ τοῦτ' ἀναθήσων ἔρχομαι πρὸς τὸν θεόν.
 {ΚΑ.} Μῶν οὖν ἐμνήθης δῆτ' ἐν αὐτῷ τὰ μεγάλα; 845
 {ΔΙ.} Οὐκ, ἀλλ' ἐνεργίωσ' ἔτη τριακαίδεκα.
 {ΚΑ.} Τὰ δ' ἐμβάδια;
 {ΔΙ.} Καὶ ταῦτα συνεχειμάζετο.
 {ΚΑ.} Καὶ ταῦτ' ἀναθήσων ἔφερες οὖν;
 {ΔΙ.} Νῆ τὸν Δία.
 {ΚΑ.} Χαρίεντά γ' ἦκεις δῶρα τῷ θεῷ φέρων.

HOMBRE JUSTO: Vengo hasta el dios, ya que él es el causante de mis grandes bienes; porque yo, después de recibir de mi padre bastante fortuna, ayudé a los más necesitados entre los amigos,(830) considerando que era algo justo para la vida.

CARIO: Seguramente el dinero se te fue rápido.

HOMBRE JUSTO: Completamente, por cierto.

CARIO: Después de esto fuiste desgraciado.

HOMBRE JUSTO: Completamente, por cierto. Y yo creí que aquellos a los que antes había beneficiado por estar necesitados (835) los tendría como amigos realmente seguros, si alguna vez yo tenía necesidades. Pero ellos se dieron vuelta y parecían no verme más.

CARIO: Y se burlaban, sé bien que sí.

HOMBRE JUSTO: Completamente, por cierto. Pero habiendo sequía de alacénitas eso me perdió.

CARIO: Pero no ahora.

HOMBRE JUSTO: (840) Por lo que vengo junto al dios para adorarlo con

justicia.

Pero, por los dioses, ¿qué sentido tiene la capita gastada que el chiquito este lleva con vos?

CARIO: Explicate.

HOMBRE JUSTO: Vengo para presentar esto ante el dios.

CARIO: (845) Sin duda, ¿fuiste iniciado en los grandes misterios?

HOMBRE JUSTO: No, pero tirité de frío con él durante trece años.

CARIO: ¿Y las alpargatas?

HOMBRE JUSTO: Ellas compartieron el invierno.

CARIO: ¿También las traés para ofrecerlas?

HOMBRE JUSTO: Sí, por Zeus.

CARIO: Venís trayendo al dios amables dones.

850

Aristófanes Riqueza, 827-49

El episodio consta de tres partes significativas para nuestra tesis en cuestión: el agradecimiento al dios Riqueza, el regalar a los amigos y la ofrenda al dios. Por cuestiones de practicidad no hemos dividido el episodio, pero remitimos, en lo referente a la ofrenda a los dioses a lo expresado en el capítulo uno.³⁶

En primer lugar, el nuevo orden instaurado tras la restitución de la vista del dios Riqueza constituye una ‘eutopía’ en la que los justos han de beneficiarse y la riqueza estará bien distribuida, a diferencia del antiguo orden social. En consecuencia, el Hombre Justo se acerca al dios en carácter de agradecimiento y, luego, a ofrendarle sus vestimentas, testimonio de su desdicha, aspecto que hemos estudiado en el capítulo 1.³⁷

A continuación, el Justo narra sus cuitas al regalar dinero a los más necesitados entre sus amistades. En esta cuestión mucho depende, como dijimos, de la postura teórica que adoptemos al interpretar el texto. Si mantenemos una visión anclada en la reciprocidad, la actividad de regalar dinero entre los amigos puede ser considerada, en algún punto, como un modo de inversión a largo plazo. De acuerdo con ella, puede leerse como sostiene el Hombre Justo εἶναι νομίζων χρήσιμον πρὸς τὸν βίον “considerando que era algo útil para la vida”, es decir, un seguro a ser utilizado en tiempos de necesidad.

La vigencia de las relaciones de reciprocidad permite seguir pensando, en cierto modo, en un primitivo sistema de seguros ofrecido por la amistad, tal como las concibe Gabriel Herman, sólo que, tal vez, sin posibilidad de acciones reivindicatorias, más que

³⁶ Cf. Capítulo 1, apartados IV. I y IV. II.

³⁷ Cf. capítulo 1, apartado IV. II.

las quejas y el dolor por la defraudación de su “seguro de vida”.³⁸

Existe, empero, todavía un espacio para pensar en actitudes menos interesadas de parte del Hombre Justo. Hay también una defraudación de la confianza, la *pístis*, un elemento clave en la relación de amistad,³⁹ con la que contaría también el Justo en referencia a sus amigos. Por otra parte, al declarar que es algo útil para la vida, no debe verse necesariamente desde un aspecto únicamente utilitario y considerar todos los otros usos de *khrestón* como 'bueno' también.⁴⁰ En efecto, el acto de dar en sí a los amigos en estado de necesidad sin esperar nada a cambio, *motu proprio* -αὐτεπάγγελτος-, sin que lo pidan, aparece en las fuentes del *corpus* de confrontación como algo recomendable. Por ejemplo, Isócrates, I, 24-26 (*A Demónico*):

Μηδένα φίλον ποιοῦ, πρὶν ἂν ἐξετάσης πῶς κέ- 24
 χρηταὶ τοῖς πρότερον φίλοις· ἔλπιζε γὰρ αὐτὸν καὶ περὶ σὲ
 γενέσθαι τοιοῦτον, οἷος καὶ περὶ ἐκείνους γέγονεν. Βρα-
 δέως μὲν φίλος γίγνου, γενόμενος δὲ πειρῶ διαμένειν.
 Ὅμοίως γὰρ αἰσχροὺς μηδένα φίλον ἔχειν καὶ πολλοὺς 24.5
 ἑταίρους μεταλλάττειν. Μήτε μετὰ βλάβης πειρῶ τῶν
 φίλων μήτ' ἄπειρος εἶναι τῶν ἑταίρων θέλε. Τοῦτο δὲ
 ποιήσεις, εἰ μὴ δεόμενος τὸ δεῖσθαι προσποιῆ. 25
 Περὶ τῶν ῥητῶν ὡς ἀπορρήτων ἀνακοινοῦ· μὴ τυχῶν μὲν γὰρ
 οὐδὲν βλαβήσει, τυχῶν δὲ μᾶλλον αὐτῶν τὸν τρόπον ἐπιστή-
 σει. Δοκίμαζε τοὺς φίλους ἕκ τε τῆς περὶ τὸν βίον
 ἀτυχίας καὶ τῆς ἐν τοῖς κινδύνοις κοινωνίας· τὸ μὲν γὰρ 25.5
 χρυσίον ἐν τῷ πυρὶ βασανίζομεν, τοὺς δὲ φίλους ἐν ταῖς
 ἀτυχίαις διαγιγνώσκομεν. Οὕτως ἄριστα χρήσει τοῖς φίλοις,
εἰ μὴ προσμένης τὰς παρ' ἐκείνων δεήσεις, ἀλλ' αὐτεπάγ-
γελτος αὐτοῖς ἐν τοῖς καιροῖς βοηθῆς. 26

Ὅμοίως αἰσχροὺς εἶναι νόμιζε τῶν ἐχθρῶν νικᾶσθαι ταῖς κακοποιαῖς
 καὶ τῶν φίλων ἠττᾶσθαι ταῖς εὐεργεσίαις. Αποδέχου τῶν
 ἑταίρων μὴ μόνον τοὺς ἐπὶ τοῖς κακοῖς δυσχεραίνοντας
 ἀλλὰ καὶ τοὺς ἐπὶ τοῖς ἀγαθοῖς μὴ φθονοῦντας· πολλοὶ γὰρ 26.5
 ἀτυχοῦσιν μὲν συνάχθονται, καλῶς δὲ πράττουσι φθονοῦσιν.
 Τῶν ἀπόντων φίλων μέμνησο πρὸς τοὺς παρόντας, ἵνα
 δοκῆς μηδὲ τούτων ἀπόντων ὀλιγορεῖν.

38 Cf. HERMAN (1987: 92), que, en función de los esfuerzos para mantener ciertas relaciones de amistad, la ritualizada, asume la confianza como un rasgo de importancia en este tipo de vínculos: “the confidence that the other side would be morally committed to reciprocate. This confidence acted as a kind of primitive insurance system, increasing the likelihood that engagements would be kept and obligations honoured”.

39 Para una propuesta de relación etimológica entre φίλος y πίστις, cf. TAILLARDAT (1982: 10-11): “nous proposons de reconnaître dans φίλος un ancien *bhi-ló- signifiant qui a engagé sa foi dans un pacte”.

40 LSJ: s.v.: I. useful, good of its kind, serviceable.

(24) No hagas a nadie tu amigo, antes de examinar cómo ha usado a sus amigos de antes. Pues espera que él sea contigo de modo semejante a como era también con ellos. Vuélvete amigo despacio, y una vez que te volviste amigo, intenta que permanezca. Pues es igualmente vergonzoso no tener ningún amigo que cambiar muchos compañeros. Ni pruebes a los amigos por medio de tu propio daño, ni quieras estar sin prueba por tus compañeros. Harás esto si no, estando necesitado, finges estarlo. (25) Confía en ellos sobre lo que puede ser contado como si fuera secreto. Pues si fallas, en nada serás dañado, pero si tienes éxito, sabrás más sobre la forma de ser de ellos. Somete a prueba a los amigos en los infortunios de la vida y de la compañía en los peligros. Pues probamos el oro en el fuego, y a los amigos reconocemos en los infortunios. Así serás útil a tus amigos de la mejor manera, si no aguardas las necesidades de aquéllos, sino, ofreciéndote por tí mismo, sin que te lo pidan, los ayudas en el momento oportuno. (26) Considera que es igualmente vergonzoso ser vencido por maldades de los enemigos y vencer por las buenas acciones de los amigos. De los compañeros admite no solo a los que soportan en tus males sino también a los que no te envidian en tus buenos momentos. Pues muchos se conduelen de los infortunados, pero odian a los que les va bien. Recuerda a los amigos ausentes frente a los presentes para parecer que, si están ausentes ellos, en nada los dejarás de lado.

Isócrates, *A Demónico*, 24-26

El Justo, sin embargo, en *Riqueza*, 835 ss. expresa la creencia de que si se encontraba en una situación semejante -una eventualidad, no un hecho consumado, por el cual él regalaba esperando un contradón- los tendría de amigos. Aquí se observa el “good deeds make friends” y, en un punto, lo que se sostuvo al principio, que la corriente material en estas relaciones *inter pares* refuerza y confirma la amistad. De hecho, la amistad se rompe ante la negativa de ayuda y de préstamos, ilustrada en οἱ δ' ἐξετρέποντο κοῦκ ἐδόκουν ὀρᾶν μ' ἔτι, 837.

IV- *To give or not to give: that is the question*

IV. a. Aristófanes, *Asambleístas*

Hemos de pasar ahora a la situación de *Asambleístas* donde se marca de modo más que evidente la dificultad de algunos personajes para dar. El plan de Praxágora de

propiedad comunal de los bienes todavía no fue puesto en marcha, pero las mujeres se han marchado de sus hogares y dos hombres dialogan entre ellos (*Asambleístas*, 311–477). La constipación aparece como símbolo visible de no querer desprenderse de los bienes.⁴¹

La falta de voluntad de dar se va marcando a través de una reiteración de imágenes que insisten en la constipación del personaje. Se trata de unas trece ocurrencias en torno de la idea de ir o no ir de cuerpo, acumuladas en un espacio relativamente estrecho, que dan lugar a pensar en algo más que referencias casuales de la comedia a lo escatológico y que, por el contrario, revelan una verdadera insistencia en el no ‘largar’ lo propio, en un no dar. En mérito a que el pasaje resulta más que reiterativo y extenso, reproducimos sólo algunos versos del parlamento de Blépiro:⁴²

{Βλ.} κάγωγ', ἐπειδὴν ἀποπατήσω· νῦν δέ μοι
ἀχράς τις ἐγκλήσασ' ἔχει τὰ σιτία.

...

ἀτὰρ τί δράσω; καὶ γὰρ οὐδὲ τοῦτό με
μόνον τὸ λυποῦν ἐστίν, ἀλλ' ὅταν φάγω,
ὅποι βαδιεῖται μοι τὸ λοιπὸν ἢ κόπρος.
νῦν μὲν γὰρ οὗτος βεβαλάνωκε τὴν θύραν,
ὅστις ποτ' ἔσθ' ἄνθρωπος ἀχραδούσιος.

41 Cf. ROTHWELL (1990: 53); CALVO MARTÍNEZ (2000: 19) analiza la escena de Blépiro como un caso de humor situacional cuyo objeto es contrastar la diligencia de las mujeres en la asamblea frente a la indolencia masculina: “frente al marco de seriedad y diligencia femenina, la estupidez e indolencia masculina; frente al intento de sacar adelante una idea política, el intento frustrado de hacer salir una pera silvestre que se le ha atravesado en el recto; frente a la autoafirmación y la vanidad masculina, la triste imagen de su incapacidad para las operaciones fisiológicas más elementales. En fin, frente al homo erectus, el animal agachado con el cinturón al cuello.” Para la importancia de lo escatológico en la comicidad y la degradación en la comedia, cf. EDWARDS (1991). STEINER (2008: 92) interpreta esta escena en términos de cierto juego pederástico con la pera. La interpretación en términos de tacañería de no largar lo propio nos parece la más adecuada, si bien, no puede descartarse la acumulación de significados para generar un efecto cómico.

42 En referencia al potencial de Blépiro como nombre parlante, cf. PAGANELLI (1978/9: 231-5), que lo ve como observador de los hechos, mientras a Praxágora, como la que actúa, jugando con la raíz de βλέπω y de πράττω, respectivamente. SOMMERSTEIN (1998: 168) en confrontación con la otra pareja de viejos de Riqueza, Crémilo y Blepsidemo, considera que podría significar “he who peers”, es decir, aquel que ve poco y, por eso, fija la vista como un miope. Cf. ahora también KAVANOU (2010: 43).

BLÉPIRO: Yo voy a ir también, en cuanto acabe de cagar; porque ahora una pera silvestre me ha bloqueado los alimentos... Pero ¿qué voy a hacer? Porque no es sólo esto lo que me aflige, sino pensar a dónde va a parar la mierda, de ahora en adelante, cuando coma. Ahora éste ha echado el cerrojo a la puerta, quienquiera sea este hombre Perense.

Aristófanes, *Asambleístas*, 354-362

El personaje de Blépiro en *Asambleístas* de Aristófanes presenta ciertos visos de la avaricia y, de ahí, su constipación como la manifestación efectiva de no querer desprenderse de nada de lo propio, ni siquiera de los propios desechos. El pasaje -cuyos versos no reproducimos en toda su extensión- menciona también a un personaje, que podría ayudarlo: Antístenes, un conocido rico y avaro, probablemente, un corego, que vuelve a ser mencionado en 806-808 como el 'estreñido'.⁴³ Por lo que sabemos, la imagen del estreñimiento como marca de avaricia tiene continuidad en esta obra más allá de los versos citados, pero ignoramos su presencia en las demás obras del *corpus* de trabajo.⁴⁴ Anotar la importancia de lo escatológico para la comicidad y degradación.

De manera similar, al anunciar Praxágora las medidas de propiedad comunal conforme las cuales se exigía la entrega de todas las riquezas particulares para ponerlas en común, Blépiro y un vecino dialogan:

{Γε.} πῶς οὖν ὅστις μὴ κέκτηται γῆν ἡμῶν, ἀργύριον δὲ
καὶ Δαρεικοὺς, ἀφανῆ πλοῦτον;
{Πρ.} τοῦτ' ἐς τὸ μέσον καταθήσει.
{Βλ.} καὶ μὴ καταθεῖς ψευδορκήσει. κάκῆσατο γὰρ διὰ τοῦτο.
{Πρ.} ἀλλ' οὐδὲν τοι χρήσιμον ἔσται πάντως αὐτῷ.
{Γε..} κατὰ δὴ τί;
{Πρ.} οὐδεὶς οὐδὲν πενία δράσει· πάντα γὰρ ἔξουσιν ἅπαντες, 605
ἄρτους, τεμάχη, μάζας, χλαίνας, οἶνον, στεφάνους, ἔρε-
βίνθους.
ὥστε τί κέρδος μὴ καταθεῖναι; σὺ γὰρ ἔξευρῶν
ἀπόδειξον.
{Χρ.} οὐκουν καὶ νῦν οὗτοι μᾶλλον κλέπτουσ' οἷς ταῦτα
πάρεστιν;
{Πρ.} πρότερόν γ', ὅταϊρ', ὅτε τοῖσι νόμοις διεχρώμεθα τοῖς
προτέροισιν·
νῦν δ' ἔσται γὰρ βίος ἐκ κοινοῦ, τί τὸ κέρδος μὴ κατα- 610
θεῖναι;

43 De acuerdo con CANTARELLA (1949-1964: *ad loc.*), hay un juego en el nombre de Antístenes como "aquel que se opone con fuerza".

44 Otras marcas de avaricia son la suciedad, ῥύπος, γλίσχος 'viscoso, pegajoso' (Fr. 455 KA). Cf. TAILLARDAT (1963: 245-6).

VECINO: ¿Y cómo va a hacer el que de nosotros no tenga tierra, sino plata y Daricos, una riqueza invisible?

PRAXÁGORA: La va a depositar en el fondo común.

BLÉPIRO: ¿Y si no la deposita y jura en falso? Porque también por esto la tiene.

PRAXÁGORA: Pero, de todas formas, en nada le va a ser útil.

BLÉPIRO: ¿Por qué?

PRAXÁGORA: Nadie va a hacer nada por pobreza. Porque todos van a tener todo: (605) panes, pescado salado, galletas, mantos, vino, coronas, garbanzos.

PRAXÁGORA: De modo que ¿qué provecho va a ser no entregarlo? Vos, descubrílo y decímelo.

BLÉPIRO: Por cierto, también ahora ¿no son los que tienen esto los que roban más?

PRAXÁGORA: Antes, compañero, cuando usábamos las leyes de los de antes.

Pero ahora va a haber una vida en común, ¿cuál es la ventaja de no entregarla? (610)

Aristófanes, *Asambleístas*, 601-10

En el parlamento hallamos uno de los modos de evasión de liturgias y otro tipo de 'evergesías' por parte de los ricos: ἀφανής πλοῦτος. El ocultamiento del dinero constituye una manifestación más de los problemas en el dar lo propio en aras del bien común.

En cierto aspecto, en el comentario de Praxágora, se evidencia la pobreza como fuente de algún delito -aunque el enunciado en este caso es muy neutro: οὐδεὶς οὐδὲν πενία δράσει- lo cual ha dado lugar a interpretaciones diferentes. De acuerdo con Sommerstein, el poeta podría haber brindado dos argumentos para sustentar la ausencia de necesidad de dinero en el nuevo orden: o bien, el ex-rico podría tener todo lo que quiere gratis y no necesitaría el uso del dinero para satisfacerlo; o bien, el ex-pobre no estaría más obligado por la pobreza para producir bienes y servicios y, entonces, no habría nada que el dinero pudiera comprar. Pero el poeta, según Sommerstein, parece oscilar entre estas dos alternativas.⁴⁵

Otra posibilidad de lectura, aunque sesgada a nuestro criterio en función de

45 SOMMERSTEIN (1998: *ad loc.*); DOUGLAS OLSON (*apud* SOMMERSTEIN: 1998) sugiere leer la oración como parte de un argumento (el segundo: el ex-pobre no estaría obligado a trabajar) o bien, en consonancia con el verso 608-de lo que se deduciría la potencialidad de la delincuencia. Sobre las relaciones entre pobreza y delincuencia en la comedia aristofánica, cf. COSCOLLA (1998).

abonar en otra argumentación sobre la relación pobres y ricos y la posibilidad de clientelismo, es la de Plácido:

En Aristófanes (*Asambleístas*, 602), la duda de Blépiro consiste en saber cómo se puede hacer común el *aphanès ploúton*, la riqueza oculta o 'dinero negro'. Praxágora contesta que ese bien no le servirá en absoluto porque, si todos son ricos, nadie hará nada por culpa de la pobreza (v. 605), **de lo que se deduce que la riqueza oculta servía para evadir liturgias y ganar prestigio y clientelas a través de las evergesias a los pobres.** En la utopía de Aristófanes, todos tendrán todo lo que se puede esperar de las evergesias. No harán falta las clientelas, ya que éstas se fundamentan en las diferencias de fortuna.⁴⁶

No creemos, conforme hemos resaltado en negrita, que “se deduzca” de este enunciado que la ἀφανῆς οὐσία sirva para evadir liturgias. Ciertamente es que otros muchos testimonios manifiestan el ocultamiento de riquezas con ese fin, ya ante la amenaza de ser inscripto en el registro de ricos -*Caballeros*, 923-6-, ya como modo de no desprenderse de lo suyo, pero esto no revela necesariamente la voluntad de ganar prestigio a través de un comportamiento clientelar.⁴⁷ Sólo se presenta como manifestación de cierto individualismo y egoísmo.

La siguiente viñeta refleja en clave cómica parte de lo que, aparentemente, será gratis en este nuevo orden, aunque las escenas siguientes -aquellas donde las viejas tiran de un joven para obtener sus favores- marcarán uno de los aspectos menos felices de esta *dystopía*:

{Βλ.} ἦν μείρακ' ἰδὼν ἐπιθυμήσῃ καὶ βούληται σκαλαθῦραι,
ἔξει τούτων ἀφελῶν δοῦναι, τῶν ἐκ κοινοῦ δὲ μεθέξει
συγκαταδαρθῶν.
{Πρ.} ἀλλ' ἐξέσται προῖκ' αὐτῷ συ-
καταδαρθεῖν.

46 PLÁCIDO (2008: 235).

47 Sobre las tensiones y la oposición al sistema de liturgias en el s. V, dentro del *corpus* aristofánico: Aristófanes, *Ranas*, 1063-68 (405 a.C.) -estudiado en COSCOLLA (2003: 171-2)-, dentro del *corpus* de Comedia Antigua: Eúpolis, Fr. 300 KA; Antífanes Fr. 202 KA del *Soldado* o *Tycho*; y en el *corpus* de confrontación: Lisias, Fr. 35 Thalheim (después del 413 B.C.), Lisias 20.23 (ca. 410 B.C.), 21.12 (403/2 a.C.) e Isócrates, 18.59-60 (400/399 a.C., que hace referencia a la situación económica del 405 a.C.). Cf. CHRIST (1990: 151); COHEN (1992: 8,12, 153-4); GABRIELSEN (1994: 53-60), sobre la práctica del ocultamiento de riquezas en el s. IV, pero, probablemente, también en el V. Para fricciones a principios del s. IV entre ricos y pobres, cf. STRAUSS (1986: 55-59) y OBER (1989: 98-99).

BLÉPIRO: Y si, al ver a una muchacha, uno la desea y quiere pinchársela, ¿va a poder tomar del fondo común, dárselo, y compartir lo de lo común, al dormir con ella?

PRAXÁGORA: Le va a ser posible dormir con ella gratis.

Aristófanes, *Asambleístas*, 611-13

La gratuidad ofrecida por Praxágora es de un orden un tanto ordinario y, como sostuvimos, de acuerdo con el episodio de las tres viejas que le sucede, poco factible.

Pero hay otro tipo de gratuidad que sí parece manifestarse en la obra: la del banquete en común, en el que quiere participar incluso el personaje del Disidente -aquel que no quería desprenderse de lo suyo, vv. 746-876-. Retomaremos más adelante el personaje del Disidente.

La escena del banquete -vv. 838-52- incluye todo tipo de manjares que pueden compartir libremente los ciudadanos. La lista es semejante a otras de banquetes dentro y fuera del *corpus* aristofánico:⁴⁸ todo tipo de comidas -tajadas de pescado, liebre, tortas, golosinas-, crateras con vino, vendedoras de perfumes, camas con mantas lujosas, etcétera. Todos están invitados al banquete a expensas del estado en el nuevo gobierno de Praxágora: todo guarda la apariencia de lo gratuito, pero sabemos que, por lo pronto, la mayoría ha debido poner sus bienes en común, con lo cual nada tiene de gratis.

La mayoría, aun contra su voluntad, se ha plegado al plan de Praxágora. Sin embargo, hay dos personajes que no: uno no completamente, Crémilo -tal vez, por no comprender bien el nuevo plan-; otro, para nada por su propia voluntad: el Disidente.

El primero, Cremes, organiza todos los utensilios de cocina para llevarlos al ágora y ponerlos en común, a la manera de una procesión panatenaica doméstica que inaugura la nueva era, como sostiene Bowie, pero sobre cuyos resultados niega que apunten a un mundo mejorado.⁴⁹ Cremes presenta sus bienes de una forma tal que se asemeja a la igualdad de los simposiastas, dado que bajo este nuevo régimen comunista, orientado a la comensalidad, todo es un bien común.⁵⁰ En términos de Bowie (1997: 19):

Deipnon, symposium and komos are thus all taken care of. One

48 Cf., por ejemplo, Aristófanes, *Acarnienses*, 1085 ss.; *Ranas* 505 ss. para listas similares.

49 BOWIE (1993: 163). De manera similar, cf. SAID (1979: 55, 60).

50 Al respecto, cf. el desarrollo en PÜTZ (2003: 74-75).

change in sympotic practice will be that the prostitutes, who seem to include the *hetairai* who could be hired for symposia, will be replaced by citizen women (718-24): if *oikos* becomes *polis*, wives must have a 'public' role. Finally, just as the equality of the diners was central to the symposium, so everything is now to be held in common, and, as at an *eranos*, everyone will pool their goods (εἰς τὸ μέσον, 602).

Existe, sin embargo, la posibilidad de que Cremes no haya entendido bien de qué se trataba el nuevo orden.⁵¹ La comparación de Bowie con el *éranos* -el préstamo de amistad, pero también, el festín donde cada cual aportaba su parte- nos acerca a otro modo de compartir que no deja de tener sus tintes nobles en su origen, como veremos en el próximo capítulo.

El segundo personaje, el Disidente, como se dijo, representa a quien quiere participar del banquete comunitario pero se niega a poner sus bienes en común. En él, se encarna lo que se conoce actualmente en la jerga económica como *free rider*, aquel que se beneficia de los bienes de carácter público sin aportar nada de lo propio.⁵² Representaría uno de los lados oscuros de la gratuidad. Incluso, en su última aparición en escena declara:

{Av.} νῆ τὸν Δία, δεῖ γοῦν μηχανήματός τινος,
ὄπως τὰ μὲν ὄντα χρήμαθ' ἔξω, τοῖσδέ τε
τῶν ματτομένων κοινῇ μεθέξω πως ἐγώ.
ὀρθῶς, ἔμοιγε φαίνεται βαδιστέον
ὀμόσ' ἐστὶ δειπνήσοντα κού μελλητέον.

HOMBRE: Sí, por Zeus, necesito sin embargo alguna estratagema para, por un lado, retener la plata que tengo y, también, de algún modo, participar con esos de lo amasado en común. Está bien, me parece: tengo que marchar de prisa para cenar y no demorarme.

51 Para la cuestión de la innovación política o revolución en *Asambleístas* cf. COSCOLLA (2002b: 306-10).

52 Un *free rider* es alguien que recibe un beneficio por utilizar un bien o un servicio pero evita pagar por él. En una estructura de interacción colectiva los *free riders* son aquellos jugadores o actores que bajo diversas circunstancias, se ven beneficiados por las acciones de los demás, sin ellos mismos cargar con el coste de esas acciones. En economía pública, un *free rider* es aquel individuo que tiene interés en beneficiarse de un bien público, pero no está dispuesto a pagar por él. Los bienes públicos se definen como aquellos bienes en que nadie puede quedar excluido. Precisamente y debido a esta propiedad de no exclusión, generan el problema del *free rider*.

Valgan estos ejemplos como muestra de aquellos que no se quieren desprender de su propiedad en *Asambleístas*.⁵³

IV. b. Otros testimonios en Fragmentos.

Hemos analizado a lo largo del capítulo las relaciones entre pares campesinos y la negativa de ayuda -apartado I-, los préstamos entre vecinos y compañeros -apartado II-, las disyuntivas de los particulares en la contribución al bien común, junto con posibilidades de *free riders* -apartado IV-. En esta sección, tenemos por objeto estudiar referencias dispersas a lo largo del *corpus* primario de Comedia Antigua en relación con los constreñimientos para dar y advertir cómo se intenta dar lo menos posible.

La manutención de los lazos de sociabilidad, como vimos, imponía a los miembros de un grupo ciertas obligaciones. El fragmento que comentaremos a continuación, Aristófanes Fr. 299 KA, aparentemente de *Drámata*

ἀλλ' εὔχομαι 'γῶγ' ἑλκύσαι σε τὸν σταθμὸν,
ἵνα μὴ με προσπράττωσι γραῦν οἱ φράτερες.

Te ruego yo, por mi parte, empujá para abajo la balanza para que los miembros de la fraternía no me exijan además en pago una [oveja] vieja.

Aristófanes, Fr. 299 KA

Esta escueta referencia nos da la imagen de al menos un campesino que intenta evitar ciertas exigencias de la fraternía. Se reflejan, por una parte, las presiones institucionales que pesan sobre los individuos: una presunta obligación (aparentemente, ya cumplida) a la que se le agrega otra -nótese el preverbio *προς*- con el valor de

⁵³ Cf. CHRIST (2008: 179-80) quien juzga en la escena del Disidente en términos de probar los límites de la reciprocidad y de la ciudadanía, concluyendo que, en realidad, no representa a un mal ciudadano sino al prototipo del ateniense común.

“además”-. El contenido de la obligación parece ser la exigencia de entrega de una oveja vieja y no de una anciana a secas -γραύς- como el texto parecería sugerir.

El ritual de las Apaturias tenía como función la admisión de un nuevo miembro -un niño- en la fraternidad e implicaba, entre otras cosas, un banquete en común y el sacrificio de algún animal.

Nos interesa enfocar aquí la preocupación del campesino por las exigencias de los demás miembros, los πρότερες.⁵⁴ Son obligaciones institucionales por una parte que pesan sobre los individuos. Aparentemente, la primera obligación está cumplida con la aportación del cordero a quien se dirige el hablante.

En cuanto al temor de una segunda y eventual obligación, que constituye el objeto de la plegaria al cordero -que trate de pesar más para que los miembros de la fraternidad no le exijan además (προς-) otra cosa-, refleja la renuencia del hombre a entregar más de lo impuesto por el vínculo social de pertenencia a una fraternidad.

En relación con γραύς, sugerimos traducirlo por 'oveja vieja', o 'madura', aún aprovechable para la parición, conforme cierta mentalidad campesina centrada en la producción y maximización de sus excedentes.⁵⁵

Por último, para los demás miembros de la fraternidad el cordero representa la posibilidad de comer gratis a cambio de enrolar al hijo del hablante en la fraternidad.⁵⁶ Pero, como se advierte, el espacio para lo gratuito es muy limitado: ellos también, a su turno, cuando enrolen sus propios hijos, deberán aportar lo suyo. Claramente, parece ser un acto de reciprocidad a cambio de un enrolamiento para el hablante.

El escepticismo ante la ayuda gratis de los amigos manifiesta Antífanos en un

54 Cf. otras referencias a los miembros de una fraternidad en Aristófanes: *Caballeros*, 255 -Cleón dirigiéndose a los viejos heliastas como πρότερες τριώβολου “cófrades del trióbolo” en pedido de ayuda; *Aves*, 765; *Ranas*, 418 (en un contexto de burla al demagogo Arquedemo, que apunta a sembrar la duda sobre su carácter de bastardo).

55 Para un estudio orientado a la maximización de excedentes en Aristófanes, cf. COSCOLLA (2008). Si bien en el *corpus auctoris* γραύς aparece también con la segunda acepción de 'nata' en *Riqueza*, 1205 con un juego sobre la cara arrugada de una vieja, no nos parece que en este caso el personaje tema que le exijan, además, nata. Según TAILLARDAT (1965: 99) la metáfora es común y es utilizada por Epicrates 10, 2 (= 9,3 Fr. KA) para aludir a la espuma del vino.

56 Cf. LSJ: s.v. Π. μείον, ου, “the lamb which was offered at the Apaturia, when a boy was enrolled in his φρατρία. It was to be of a certain weight; and the πρότερες, whose perquisite it was, used to cry out μείον, μείον, too light!”. El subrayado es nuestro.

fragmento en el que se lee:

ἀρετὴ τὸ προῖκα τοῖς φίλοις ὑπηρετεῖν.
{B.} λέγεις ἔσεσθαι <τὸν> Τιθύμαλλον πλούσιον.
εἰ πράξεται γὰρ μισθὸν ἐκ τοῦ σοῦ λόγου
παρ' οἷσι δειπνεῖ προῖκα, συλλέξει συχνήν.

Virtud es ayudar gratis a los amigos.

B- Decís que Titímalo va a ser rico. Porque si exige una paga por su discurso entre quienes cena gratis, va a recolectar durante el día.

Antífanos Fr. 208 KA

El fragmento en cuestión evoca una máxima frecuente y la retruca el siguiente interlocutor para mencionar a Titímalo, un personaje conocido como un parásito, tema que escapa al estudio de nuestra tesis.⁵⁷ Lo que sí nos interesa destacar es cómo la ayuda desinteresada y gratis es puesta en tela de juicio no en sí misma, sino por la presencia de aprovechadores.

Conclusiones

A lo largo del presente capítulo, hemos intentado enfocar las zonas de fricción de las relaciones simétricas, en especial en aquéllas de los campesinos. Tal como insistimos, en este tipo de intercambios horizontales es importante el flujo en una y otra dirección para mantener el vínculo social.

De acuerdo con las fuentes analizadas, poco espacio queda para el don gratuitamente ofrecido, pero, de todas maneras, esto no implica que debamos limitar el análisis a la esperanza de que todo aquello que se otorga en una relación horizontal deba, exclusivamente, ser considerado desde la perspectiva e intención de los actores de recibir algo a cambio.

En consonancia con el énfasis puesto en las zonas de fricción, advertimos la ausencia de ayuda entre pares, desconocidos, pero no amigos -el caso de Diceópolis y el labrador Derketes.

En segundo lugar, consideramos la ayuda entre vecinos -el Acreedor A y Estrepiades de *Nubes*- y las obligaciones morales derivadas de la condición de

57 Cf. ARNOTT (1996: 481).

vecindad y de pertenencia a un mismo demo, las cuales constituyen préstamos informales con cierta exigencia de restitución.

En tercer lugar, se estudió el préstamo entre compañeros -el Acreedor B y el hijo de Estrepsíades-, vínculo social cercano a la amistad -aunque no idéntico- y, de alguna forma, basado en la confianza entre los participantes. En este caso el reclamo de la restitución de lo adeudado, aun cuando el personaje, haya bajado sus pretensiones y sólo tuviera la intención de cobrar una parte -el interés-, su petición no es satisfecha.

En cuarto lugar, el análisis de la escena del Hombre Justo y sus amigos mostró las relaciones de *philia* en materia de obsequios en conjunción con el imperativo de ayuda a los más necesitados entre las amistades. Las motivaciones y expectativas del personaje del Justo pueden interpretarse desde un punto de vista básicamente interesado: ya como un sistema primitivo de seguros en caso de necesidad, ya como un acto engendrador de *kháris*, de gratitud cuyo potencial radica, justamente, en otras buenas acciones de parte del receptor. Nos inclinamos por esta segunda postura, cuyo sustento textual también hallamos en la actitud de agradecimiento que tiene con el dios Riqueza. La gratitud es la manifestación de que se ha recibido algo bueno como actitud pasiva y aquello que produce, cuando queda hecho carne, en un nivel activo, la generosidad para con otros. Sostenemos que ésta era la expectativa del Justo al regalar dinero: que otros fueran generosos con él, si llegaba a necesitarlo.

En quinto lugar, en *Asambleístas*, se estudiaron las dificultades de los ciudadanos para aportar de lo propio al fondo común impuesto por el gobierno de Praxágora. De los dos personajes considerados, el primero, Blépiro, presenta síntomas físicos de su resistencia a desprenderse de los bienes; el segundo, el Disidente, se las ingenia para no hacerlo y disfrutar, sin embargo, del banquete en común. El lugar de lo gratuito es muy reducido en la obra: el costo parece ser bastante alto. La puesta en común de los bienes implica también la propiedad comunal de las personas, particularmente, de las mujeres. Los resultados y la gratuidad parecen beneficiar a los *free riders*, como el Disidente.

Por último, de las fuentes analizadas en fragmentos, el Fr. 299 KA, en consonancia con las dificultades para desprenderse de los bienes consideradas en *Asambleístas*, revela, por una parte, las obligaciones de aportar un cordero en el ritual de las Apaturias, donde el padre inscribía a su niño en la fraternidad, y los temores del personaje ante la posible exigencia de algo más. Si bien el festín era gratis para los

miembros de la fraternidad, en esa ocasión, toda vez que fueran a inscribir un hijo estarían obligados a aportar de lo suyo y expuestos a las exigencias de los demás *phrateres*.

El último fragmento, Fr. 208 KA de Antífanos, refleja con escepticismo una máxima de “ayudar gratis a los amigos”, argumentando -el otro hablante, probablemente un *bomolókhos*- que esto dará lugar a que un personaje, aparentemente un parásito, cene gratis, también, de día. De manera paralela con el *free rider* de la propiedad común, la oferta de gratuidad en el ámbito privado genera también el problema de los que se abusan de la generosidad de los particulares.

En resumen, las relaciones simétricas suelen presentar zonas de fricción y conflictividad, fundamentalmente derivadas, ya de las presiones sociales que imponen la ayuda a los pares sin que medie voluntad por parte del donante; ya de su naturaleza un tanto más endeble por cuanto se sustenta en la corriente material del don y del contradón.

No obstante, la principal área de conflicto está representada -sostenemos- en el caso de una ayuda a los amigos genuina, de buena fe, gratuita que, sin embargo, no engendre agradecimiento alguno: *kháris*.

CAPÍTULO 4

LAS RELACIONES SIMÉTRICAS EN EL INTERIOR DE LA *POLIS* *ÉRANOS*

Hemos analizado en el capítulo anterior las relaciones horizontales entre miembros del ámbito especialmente rural, los constreñimientos de ayuda entre vecinos, la ausencia de ayuda o las deudas (*χρέος*) y, en general, las dificultades de los agentes para dar y las zonas en especial de fricción.

En este capítulo tenemos por objeto el análisis de otro tipo de relaciones simétricas entre miembros en particular del ámbito urbano, tomando como centro de interés la práctica del *ἔρανος* como una forma de ayuda mutua -y préstamo informal- entre pares, entre miembros de la élite primero y en sus distintas acepciones, literales -comida comunitaria, préstamo de amistad, asociación- y metafóricas -contribución, servicio, favor del que se pretende una retribución.

En cuanto a los significados de este término, cabe destacar tres acepciones básicas: 1. la de una comida que consiste en contribuciones hechas por los que participan en ella;¹ 2. la de un tipo de préstamo particular, de amistad, pero no necesariamente libre de intereses; también con un uso metafórico de 'favor' o 'servicio';² 3. la de una asociación permanente, en apariencia, religiosa, que funciona como una sociedad de amigos y que podría, eventualmente, prestar a quienes no fueran miembros.³

En todas las acepciones del *ἔρανος*, la gratuidad está ausente, pero los lazos de solidaridad y de reciprocidad están enraizados en esta práctica en todas sus variantes de manera tal que a menudo resultan inseparables los planos económico, social y religioso.

Dentro del *corpus* de Comedia Antigua existen solamente tres referencias al *éranos*, pertenecientes a Aristófanes -ubicadas probablemente todas en el s. V y

¹ LSJ: s.v. I. "a meal to which each contributed his share"; GERNET (1980: 171); MILLETT (1991: 154); COHEN (1992: 208).

² LSJ: s.v. II. "a loan raised by contributions for the benefit of an individual, bearing no interests, but recoverable at law"; GERNET *ibid.* 171; TODD (1990: 225); MILLETT (1990: 183; 186-7), (1991:153-159 (con bibliografía en n. 33); COHEN, *ibid.* 207-21, esp. 214, donde cuestiona que se trate de un préstamo de amistad sin interés, aunque DAVIES (2008: 360) sostiene en relación con el *éranos*: "interest-free loans made for social purposes as an important component of social solidarity". Cf. también DAVIES (1984: 62-3).

³ LSJ: s.v. III. "a permanent association apparently religious in character (cf. *ἔραμιστής*); it could apparently lend to a non-member".

comienzos del IV- y otras pocas en el s. IV, correspondientes a Alexis y a Antífanos.⁴

El capítulo se articula sobre la base de cuatro apartados, de acuerdo con un criterio cronológico, que obedece a las ocurrencias dentro del *corpus* primario, analizadas como: 1. la ayuda mutua entre amigos pertenecientes a la élite para enfrentar, aparentemente, gastos de prestigio o “consumo conspicuo”, con una posible exigencia de retribución de lo prestado -*Acarnienses* de Aristófanes-; 2. el uso metafórico como contribución, aporte o servicio que engendra *kháris* -*Lisístrata* de Aristófanes-; 3. la acepción de ‘comida en común’ en la que cada miembro aportaría lo suyo al club o asociación de ἔραμιστοῖ -Aristófanes, Fr. 419 KA-; 4. otros usos como una metáfora de contribución o favor -Alexis, Fr. 145 y Fr. 282 KA; Antífanos Fr. 260 KA.

I. El ἔρανος como préstamo de amistad entre miembros de la élite

La primera ocurrencia del *éranos* se presenta en *Acarnienses*, 615, en el contexto de una argumentación que intenta persuadir al coro de ancianos de Acarnia a aceptar la tregua del protagonista, Diceópolis. En sucesivos pasajes se había hecho referencia a la vestimenta, boato y fanfarronería del estratega Lámaco.⁵ En este contexto argumentativo Diceópolis alega, en son de crítica a las embajadas costosas, conforme se ha visto en el capítulo dos, dirigiéndose al Coro:

Εἶδέν τις ὑμῶν τάκβάταν' ἢ τοὺς Χάονας;
Οὐ φασιν. Ἄλλ' ὁ Κοισύρας καὶ Λάμαχος,
οἷς ὑπ' ἐράνων τε καὶ χρεῶν πρώην ποτέ,
ὥσπερ ἀπόνιπτρον ἐκχέοντες ἐσπέρας,
ἅπαντες “ἐξίστω” παρήνουν οἱ φίλοι.

DICEÓPOLIS: ¿Conoce alguno de ustedes Ecbatana o los Caones? Dicen que no. Pero sí, el hijo de Cesira y Lámaco, a quienes todos los amigos, por los préstamos y las deudas aún anteayer, como los que vierten agua sucia al atardecer, decían «apartate».

⁴ Respecto de la consideración de Alexis como comediógrafo de la Comedia Media, cf. ARNOTT (1996: 18) donde sostiene que la clasificación de “Media” corresponde más bien a una indicación de período de tiempo -*grosso modo*, 403-323 a.C- que a tipos de argumentos dominantes.

⁵ Aristófanes, *Acarnienses*, 574: un escudo labrado con Gorgona; 582-89: un casco con pluma de *kompólakuthos*, “fanfavestruz”; y, más adelante, 964-65: tres penachos; 1181, 1222-24.

Estos dos personajes, Lámaco y el hijo de Cesira, corresponden a personas identificables en la arena pública. Sobre Lámaco, se sabe que era hijo de Jenófanes y un soldado destacado por su valentía en otras obras de Aristófanes, marcadamente pobre según Plutarco, si bien esta referencia suena un tanto exagerada según Douglas Olson.⁶ En relación con el hijo de Cesira, se lo vincula con Megacles -el mismo al que hemos hecho referencia-, por lo cual vendría a ser el primo del personaje ficticio Fidípides de *Nubes*. Megacles, aparentemente, era conocido por sus gustos caros. De acuerdo con Davies (*APF* 9688 XIV), el tal Megacles en el 436 había ganado una carrera de caballos en Olimpia y habría debido hipotecar propiedad real a causa de sus deudas. Este estudioso lo compara con Calias III (*APF* 7826), conocido también por sus refinados gustos y consumo conspicuo y caricaturizado por los cómicos por su estado de deuda permanente.⁷

Al retomar el texto citado, estos dos personajes -conocidos por sus deudas o no en la vida real- han violado en el mundo de la ficción poética un préstamo fiduciario entre amigos al no responder recíprocamente y pagar las deudas -unas designadas en general como deudas *χρεοί* y otras, como *ἔρανοι*-. Se advierte, por un lado, la relación directa entre este tipo de préstamo y las relaciones de amistad,⁸ que, por una parte, generan la obligación de prestar, así como también, por otra, la de restituir lo adeudado. En otro orden de cosas, el pasaje da cuenta del destino que estos miembros de la élite dan al dinero recibido -gastos de prestigio como la compra de artículos de

⁶ CORTASSA (1988) sostiene que el Lámaco histórico es un general destacado por su valentía en otras obras del *corpus* aristofánico como sostiene, tras efectuar un contraste entre las apariciones de este personaje en *Acarnienses* y *Paz* con sentido negativo y el cambio que opera en *Tesmoforiantes* y, especialmente, en *Ramas*, donde se destaca su valentía y la muerte por la patria. Respecto de otras fuentes, que apuntan al Lámaco histórico como un estratego pobre, o al menos moderadamente pobre, cf. OLSON (1991: 201), quien, basándose en Plutarco, *Nicias* 15.1, transmite el testimonio de que este personaje no tenía ni para comprarse las botas. Para información en detalle y más bibliografía, cf. DOUGLAS OLSON (2002: 149-50).

⁷ Sobre Calias, hijo de Hipónico: cf. Cratino 12 KA; Aristófanes, Fr. 583 KA: en ambos se describe a Calias arruinado por las prostitutas y rodeado de aduladores; Éupolis, *Aduladores*, Fr. 156 KA marca el estilo de vida modesto del padre de Calias, frente a Fr. 174 que describe los lujos de la casa de Calias -incluso con *γυναικεις ἐλιπόδες*-. Para consumo conspicuo, cf. DAVIES (1971); MILLETT (1991: 65-67); para Calias en los fragmentos, cf. BETA (1995); STOREY (2003: 179-95); NAPOLITANO (2005).

⁸ Cf. MILLETT (1991: 145, 153-9 y en especial 156-7).

lujo, vestimenta y armaduras, y no una inversión en actividades productivas, es decir, de aquéllas en las que claramente se podría extraer un excedente.⁹

En efecto, al leer este pasaje junto con 599-606,¹⁰ donde se menciona una serie de personajes ficticios contruidos sobre bases léxicas que evocan un origen noble –condición para la *strategía*-,¹¹ pero, a la vez, la inadecuación moral¹² y que son enviados en embajadas costosas a diferentes lugares, se advierte el sentido de los préstamos para subvencionar un nivel de vida elevado que deviene, luego, capital simbólico. La motivación del endeudamiento y de los gastos no es de naturaleza económica, sino, principalmente, política y social, entre otras cosas, amén de los ya mencionados lujos, obtener una magistratura electiva, como hacerse nombrar embajador y evadir, así, el frente de combate, donde han luchado los ancianos del Coro de Acarnia.¹³

Si retomamos *Acarnienses*, 612-17, la argumentación se traslada de la pequeña comunidad de amigos a la *pólis*, que resulta ahora la entidad que termina subvencionando, en definitiva, los gastos suntuarios de estos dos personajes. El punto es que, en el caso de la *strategía*, el *misthós* no podía ser utilizado para gastos de carácter privado, como, de hecho, se presume, hacen estos dos personajes que ni han podido pagar sus deudas con amigos. Para este grupo social, la utilización del *misthós* en elementos suntuarios de carácter privado era mal vista.¹⁴

Se advierte, entonces, la posibilidad de utilizar el marco de la representación teatral para lanzar un mensaje de alerta a la *pólis*: no gastar en este tipo de individuos,

⁹ Sin embargo, DESCAT (1987: 246-47), señala que los más ricos invierten en producciones de lujo como el mobiliario, vestimentas y cosmética, calzado y metalurgia. Respecto de la vestimenta, advierte que el área textil, a juzgar por el presupuesto de una familia acomodada, supera en gastos a los alimentos. Cf. *Lisias* 32: 20.

¹⁰ Cf. Aristófanes, *Acarnienses*, 599-606, estudiado en el capítulo 2, sección II.I.

¹¹ Al respecto, DAVIES (1984) sostiene que los integrantes de la esfera militar pertenecen a la clase propietaria y aun en la democracia radical se observa una correlación alta entre la casta militar y la clase propietaria. En relación con las fuentes antiguas, tanto en [JENOFONTE], *Constitución de los atenienses*, 1, 3, como en Aristóteles, *Política*, 1282a 31-32, se afirma que el campo de reclutamiento para las magistraturas militares era el de aquellos de buena familia (*khrestoî*) o de los ricos (*éuporoi*).

¹² Cf. las bases léxicas de los nombres: por ejemplo, *Panourgiparkhides*, de *panourg-* por *panourgos* 'malhechor', Hiparco y el patronímico *-ides*: DOUGLAS OLSON (2002: 229) especula que el tal Hiparco podría haber sido el hijo de Pisístrato o su primo; *Teisamenophainippos*, donde no se identifica a Tisamenes, pero sí a Fenipo, bisabuelo de Calias y embajador a mediados del s. V, según Hall & Geldart. Cf. DOUGLAS OLSON *ibid*; para otras especulaciones, cf. KAVANOU (2010: 38 n. 160 y 161).

¹³ Cf. CHRIST (2004: 38), que puntualiza diferentes alternativas de evasión del servicio militar.

¹⁴ En este sentido, para los miembros de la élite en la Atenas democrática, sostiene VON REDEN (1995: 92): "it [*misthós*] praised individuals only as members of a political community".

pues, si en la pequeña *koinonía* de *phíloi* no han sabido pagar sus deudas, se presume adoptarán una conducta semejante en el marco de la gran *koinonía* que es la *pólis* y los beneficios obtenidos serán exclusivamente personales y no volcados hacia la comunidad.¹⁵ Nos interesa destacar también aquí, más allá de la veracidad del *target* o blanco y del contexto argumentativo, la serie de gastos y deudas de estos miembros de la élite para subvencionar una vida de ostentación, que se muestra, en cierto modo, inevitable para lograr acceder y mantenerse en ciertas posiciones de poder como el generalato.

El punto donde ancla Aristófanes es el de las deudas y los gastos privados de algunos miembros de la élite para sus propósitos argumentativos, pero permite leer entre líneas situaciones de endeudamiento entre los miembros de la élite dentro y fuera del *corpus* para afrontar los imperativos del *status* y las cargas que les eran impuestas durante el período democrático.¹⁶

Nada de esto era gratis tampoco para los miembros de la élite. De acuerdo con las acusaciones vistas en este pasaje de *Acarnienses*, 615-17, los préstamos de amistad (*éranoi*) y deudas (*khreoi*) darían la impresión de estar únicamente destinados a cubrir las exigencias del *status* y del consumo conspicuo de Lámaco y el hijo de Cesira. Sin embargo, bien se sabe, a partir de otros pasajes tanto del mismo *corpus* aristofánico y de otros autores de la *Arkhaía* cuanto del *corpus* de confrontación, que particularmente respecto de los últimos treinta años del s. V y el IV a.C. hay bastante evidencia de consumo conspicuo que hacía incurrir a la élite y a los políticos en un estado de endeudamiento.¹⁷

II. El *έρανος* como metáfora de servicio a la ciudad

El otro contexto de ocurrencia del *éranos* concebido como metáfora del servicio

¹⁵ Cf. Aristóteles, *Política*, 1.1.1: 1252a para quien la *pólis* es en sí una *koinonía*. Para un tipo de actitud semejante, cf. las recomendaciones de Isócrates, *Ad Demonicum*, 24, 1-2: Μηδένα φίλον ποιού, πρὶν ἂν ἐξετάσῃς πῶς κέχρηται τοῖς πρότερον φίλοις, “No hagas a nadie tu amigo, antes de examinar a fondo cómo sirvió a los amigos anteriores”, analizado en el capítulo 3, sección III.

¹⁶ En esta tónica, cf. las referencias a las presiones de estas aportaciones voluntarias sobre los ricos: *Caballeros*, 912-18: trierarquía; 923-26: *eisphorá*; y, finalmente, en *Ranas*, 1065-68, el ocultamiento de la riqueza para evitar la trierarquía. Para una argumentación que toma como base las contribuciones de diverso tipo de la élite como sustento de la necesidad de inserción de éstas en el mercado, cf. OSBORNE (2003: 207).

¹⁷ MILLETT (1991: 67).

a la *pólis* es *Lisístrata*.¹⁸ En una argumentación de la Corifeo con el coro de ancianos se lee:

Ἄρα προῦφείλω τι χρηστὸν τῇ πόλει παραινέσαι;
Εἰ δ' ἐγὼ γυνὴ πέφυκα, τοῦτο μὴ φθονεῖτέ μοι,
ἦν ἀμείνω γ' εἰσενέγκω τῶν παρόντων πραγμάτων.
Τοῦράνου γάρ μοι μέτεστι· καὶ γὰρ ἄνδρας εἰσφέρω.
Τοῖς δὲ δυστήνοισι γέρουσιν οὐ μέτεσθ' ὑμῖν, ἐπεὶ
τὸν ἔρανον τὸν λεγόμενον παπῶον ἐκ τῶν Μηδικῶν
εἴτ' ἀναλώσαντες οὐκ ἀντεισφέρετε τὰς εἰσφοράς,
ἀλλ' ὑφ' ὑμῶν διαλυθῆναι προσέτι κινδυνεύομεν.

¿Acaso debo aconsejar algo útil a la ciudad? Si yo nací mujer, no me odien por esto, si, en las circunstancias presentes, apporto mejores cosas. Porque yo también formo parte del festín, porque también apporto hombres. Pero ustedes, viejos desgraciados, no forman parte, dado que, malgastando el fondo llamado de los abuelos de las Guerras Médicas, no retribuyeron las aportaciones, sino que además estamos en riesgo de quebrar por ustedes.

Aristófanes, *Lisístrata*, 648-55

En este pasaje convergen dos puntos relevantes. Por un lado, las aportaciones de diverso tenor al estado subsumidas en *eisphérein* y términos cognados *-eisphorá-* utilizados de manera metafórica y el sentido más antiguo del *éranos* como banquete en el que cada cual aportaba su parte.

La corifeo en *Lisístrata* plantea ambos tipos de contribuciones –el *éranos* y la *eisphorá*– como créditos en ambos sentidos: el literal, de lo que han de cobrarse y el figurado, el plano simbólico del discurso, el que sus palabras y acciones sean creídas y respetadas.¹⁹ En virtud de esta acreencia, las mujeres también serían merecedoras de una retribución en forma de *kháris*, que se traduce, en definitiva, en el poder ficticio que adquieren en la obra.²⁰

¹⁸ Para referencias sobre la recurrencia a la metáfora del *éranos* para significar los servicios al estado, cf. MILLETT (1991: 154-55).

¹⁹ En este sentido, es elocuente el parlamento de la protagonista en *Lisístrata*, 1124: Ἐγὼ γυνὴ μὲν εἰμι, νοῦς δ' ἔνεστί μοι (“Soy mujer, pero tengo entendimiento”).

²⁰ Subyace, por supuesto, una gran ironía detrás de las aportaciones de las mujeres: no son mensurables pecuniariamente sino en hombres: maridos e hijos. En este sentido, se enlaza con la idea metafórica del *kállistos éranos*, la vida misma, a cuyo uso remitimos más adelante en el presente capítulo.

III. El *éranos* como comida en común y reunión social

Como testimonio del *éranos* en su carácter de comida en común y de reunión, contamos con el siguiente fragmento de Aristófanes:

πρώην ἐρανιστὰς ἐστιῶν ἤψησα ἔτνος.

Ayer dando una comida al club cociné una sopa de arvejas.

Aristófanes, Fr. 419 KA.

En cuanto a este fragmento no se cuenta con más referencias que las brindadas por el texto, pero, incluso, a partir de éstas, se deduce que hay un grupo, al que llamamos club o asociación conformado por los *ἐρανισταί* -ignoramos de qué naturaleza-, al cual el hablante ofrece una comida -desconocemos también si la brinda por completo, o si otros ofrecen otro tipo de comidas a su turno.

De todas maneras, queda clara la idea del *ἐράνος* como un grupo, o una asociación, que participa de una comida en común. En su estudio sobre las asociaciones en la Atenas Clásica, Jones sostiene, a partir de Aristóteles, que la función primaria tanto de las asociaciones de *eranistai*, cuanto de los *thiasotai*, era la de socializar. En Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, se lee:²¹

[ἔνναι δὲ τῶν κοινωπιῶν δι' ἡδονὴν δοκοῦσι γίνεσθαι, θιασωτῶν καὶ ἐρανιστῶν· αὐταὶ γὰρ θυσίας ἔνεκα καὶ συνουσίας.] ... θυσίας τε ποιοῦντες καὶ περὶ ταύτας συνόδους, τιμὰς <τε> ἀπονέμοντες τοῖς θεοῖς, καὶ αὐτοῖς ἀναπαύσεις πορίζοντες μεθ' ἡδονῆς.

Parece que algunas comunidades, como²² las de miembros de un *tiaso* y de *eranistas*,²³ se forman a partir del placer. Éstas pues son para sacrificios y hacer sociales... (la gente) hace sacrificios y reuniones en torno de éstas, distribuye honores a los dioses y se proporciona recreaciones con placer.

Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, VIII 1160 a 19-25

²¹ JONES (1999: 28) remite a todo el pasaje de Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, 8, 9. 4-6: 1160 a 19-30.

²² A los fines de la traducción agregamos *οἶον* como ZANETTO (1986: 1021 n.14).

²³ ZANETTO (1986: *ibid.*) traduce *ἐρανισταί* por "coloro che prendono parte banchetto a quota".

IV- El éranos como comida en común y otros usos metafóricos e irónicos

El Fr. 145 KA de *Mandragorizoméne* de Alexis presenta una serie de actitudes contradictorias en el hombre. El fragmento en cuestión en su totalidad está estructurado en tres partes: 1. en v. 1-2, una pequeña introducción sobre las conductas paradójicas en el hombre; luego, en 3-5, la ilustración a través de ejemplos de las contradicciones en lo referente a las prácticas sociales; 2. v. 6 un señalamiento de cambio de tema: la contradicción apunta ahora a las prácticas alimentarias, cuyos ejemplos comprenden 7-13; 3. el cierre del fragmento, a través de una conocida máxima de 14-16.

Para nuestros propósitos, son importantes los versos 1-5, particularmente el v. 5, a cuyo comentario nos limitaremos, pero transcribimos el fragmento en su totalidad, de modo de brindar una visión de conjunto:

εἴτ' οὐ περίεργόν ἐστιν ἄνθρωπος φυτὸν
ὑπεναντιωτάτοις τε πλείστοις χρώμενον;
ἐρῶμεν ἀλλοτρίων, παρορῶμεν συγγενεῖς.
ἔχοντες οὐδὲν εὐποροῦμεν τοῖς πέλας,
ἐράνους φέροντες οὐ φέρομεν ἄλλ' ἢ κακῶς. 5
τάκ τῆς τροφῆς δὲ τῆς καθ' ἡμέραν πάλιν
γλιχόμεθα μὲν τὴν μᾶζαν ἵνα λευκὴ παρῆ,
ζωμὸν δὲ ταύτῃ μέλανα μηχανώμεθα,
τὸ καλὸν δὲ χρῶμα δευσοποιῶ χράζομεν. 10
καὶ χιόνα μὲν πίνειν παρασκευάζομεν,
τὸ δ' ὄψον ἂν μὴ θερμὸν ἢ διασύρομεν.
καὶ τὸν μὲν ὄξυν οἶνον ἐκτυτίζομεν,
ἐπὶ ταῖς ἀβυρτάκαισι δ' ἐκβακχεύομεν.
οὐκοῦν τὸ πολλοῖς τῶν σοφῶν εἰρημένον,
τὸ μὴ γενέσθαι μὲν κράτιστόν ἐστ' αἰεὶ, 15
ἐπὶ γένηται δ' ὡς τάχιστ' ἔχειν τέλος.

¿Entonces, un hombre no es un retoño desconcertante, que se engancha en muchísimas cosas contrarias? Deseamos lo ajeno, desdeñamos a los parientes. Sin tener nada, proveemos bien a los que están cerca, aportando nuestra parte de comida, no la pasamos sino mal. (5) Luego, en el alimento de cada día, deseamos, una galleta para que quede blanca,²⁴ pero fabricamos con ésta un caldo negro, y coloreamos la bella superficie con tintura. Y preparamos copos de nieve para beber. (10) Y cortamos el pescado cocido, cada vez que no está caliente. Y enloquecemos con las salsas especiadas. Entonces, lo dicho por la mayoría de los sabios: (15) El no nacer siempre es mejor,

²⁴ Cf. WILKINS (2000c: 17, n. 48) respecto del discurso cómico que alaba las tortas blancas de cebada.

puesto que llega muy rápidamente el fin.

Alexis, *Mandragoradrogada*, Fr. 145 KA

Las prácticas sociales reseñadas en los versos 3-5 muestran, de alguna manera, ya bien adentrado el s. IV, los mismos problemas analizados en capítulos anteriores en lo referente a las obligaciones para dar. En v. 3, aquello que parece una máxima universal pero de una ambigüedad considerable -ἐρῶμεν ἀλλοτρίων, παρορῶμεν συγγενεῖς- puede interpretarse como desear los bienes ajenos (lo del otro). Coincidimos, empero, con ARNOTT (1996: 433) en que, frente a συγγενεῖς, probablemente sea la mujer o el marido de los otros o, directamente, aquél o aquélla de los extranjeros, pero que se trata, en todo caso de personas y no de cosas o bienes, simplemente. La manutención de una hetera o concubina -señala Arnott al respecto- disminuye los bienes del *oikos*²⁵ y la posibilidad de un matrimonio con alguien del mismo *génos*.

El v. 4 -ἔχοντες οὐδὲν εὐποροῦμεν τοῖς πέλας- muestra la actitud de disimular las carencias y que otros crean que uno tiene más -tal vez, como aquel dicho popular nuestro “si hay miseria, que no se note”-. Pero destaca, por otra parte, un aspecto que ya habíamos venido observando: los imperativos de la ayuda mutua a los vecinos, en este caso, aún más allá de los propios medios y el disimulo de una mala situación económica. Se desconoce quién es el hablante del fragmento, ni qué origen o condición social tiene. De todos modos, ya sea noble o de una condición social menor, el trato es con los que están cerca -οἱ πέλας-, en un vínculo, en apariencia, simétrico.

Respecto de 5 -ἐράνους φέροντες οὐ φέρομεν ἀλλ' ἢ κακῶς- sugerimos una continuación temática con el verso anterior: “haciendo favores, no lo llevamos sino mal” o “aportando nuestra parte de comida, no lo llevamos sino mal”. En cualquiera de los dos casos, hay un juego de antítesis entre uno de los verbos usuales para el préstamo de amistad, favor, o parte de comida -ἐράνον φέρειν ο εἰσφέρειν- y φέρειν como “soportarlo sino mal”. Arnott (1996: *ad loc.*) interpreta “Alexis' point here is that when we try to help people, we succeed only in doing 'badly', *i.e.*, the help is insufficient, clumsily offered or accepted with bad grace”. En definitiva, podríamos resumirlo en otro refrán criollo: “no hay comedido que salga bien”, si se sigue la interpretación de Arnott.

En cierto aspecto, no obstante, sostenemos que el v. 5 logra sintetizar varias

²⁵ Cf. n. 7 sobre Calias en este mismo capítulo.

cuestiones: del lado del donante, la obligación de asistencia, de prestar o dar a otros y cierta renuencia ante la presión social de tener que hacerlo; del lado del receptor, tal vez, la insuficiencia de la ayuda, o el sentimiento de inferioridad del receptor, que hace que ésta no sea bien recibida.²⁶ El tono pesimista del fragmento ilustra que no necesariamente este ἔρανος -favor o ayuda- se traduzca en χάρις, en gratitud por parte del receptor.

Sugerimos interpretar este fragmento en consonancia con el Fr. 167 considerado en el capítulo uno, en función de una teleología propia de Alexis. Aquello que no está dado con buena predisposición, mal puede ser bien recibido. En el acto de dar también es necesaria también una buena intención para hacerlo -no únicamente el resultado de una presión social-. En este sentido, el Fr. 167, 1-3 -τοὺς εὐτυχοῦντας ἐπιφανῶς /δεῖ ζῆν φανεράν τε τὴν δόσιν τὴν τοῦ θεοῦ/ ποιεῖν· “Es necesario que los que son manifiestamente afortunados vivan y hagan manifiesto el don del dios”-, podría concebirse como una instigación a actuar de buena gana, al menos.

Puede objetárenos que el enunciador del Fr. 145 KA de *Mandragorizoméne*, a diferencia del Fr. 167 KA de Alexis, no considera al hombre como manifiestamente afortunado, sino bastante carente. Ante ello -respondemos- la vida misma, en cierto aspecto, es considerada en muchas fuentes, no únicamente en Alexis, como un préstamo de los dioses y, en este sentido, por el mero hecho de vivir, el hablante del Fr. 145 KA, está obligado a hacer manifiesto el préstamo del dios, a su vez, con sus pares.²⁷ Y, dentro también de la terminología del *éranos*, la máxima contribución que puede aportar un ser humano: *kállistos éranos*, por ejemplo, como sostiene Pericles sobre los caídos en combate en el discurso narrado en Tucídides.²⁸

En este sentido, el Fr. 282 KA de Alexis, un padre se dirige a su hijo en los siguientes términos:

²⁶ En cuanto a lo último, afirmamos que, aun cuando se trata de una relación simétrica, el beneficiario queda en una posición de poder disminuida y esto explique que la ayuda no sea suficiente, ni bien recibida, como interpreta ARNOTT (1996).

²⁷ Respecto del concepto de la vida humana como préstamo de los dioses, cf. Simónides Fr. 139 Diehl; Eurípides, *Andrómaca*, 1272; *Alceste*, 419 -γίγνωσκε δὲ/ ὡς πᾶσιν ἡμῖν καθθανεῖν ὀφείλεται-, 782 -βροτοῖς ἅπασι καθθανεῖν ὀφείλεται-; Platón, *Timeo*, 942e-43a, por mencionar algunos ejemplos.

²⁸ Para la consideración de la vida como *kállistos éranos*, cf. Tucídides, 2.43. 1-2, donde Pericles elogia a los caídos en combate alegando que, al haber brindado su 'mejor contribución' (κἀλλιστος ἔρανος) merecen un 'elogio atemporal' (ἔπαινος ἀγήρων). Nótese que la alabanza es equivalente de la gratitud -QUINCEY (1966)-. Cf. para comentarios sobre el pasaje HORNBLLOWER (2003: I, 311-12).

Ὡ παῖ, μέγιστος ἔρανος ἐστὶ μοι τὸ σε
θρέψαι κατὰ τρόπον· ὃν γὰρ αὐτὸς ἀπέλαβον
παρὰ τοῦ πατρὸς, δεῖ τοῦτον ἀποδοῦναί με σοί.

Hijo, para mí la mejor contribución es criarte bien. Porque la que recibí de mi padre, ésta tengo que yo que devolverte a vos.

Alexis, Fr. 282 KA

En relación con este fragmento Arnott (1996: 777) sostiene:

A father addresses his son about their mutual obligations, presumably after some favour has been requested, granted or turned down; one contextual possibility is a scene where a father and son agree over the latter's marriage. (cf. e.g. Men. *Dysk*, 784ss, *Sam*. 694ss) The idea expressed here that the greatest favor any father can bestow on a son is to bring it up properly, thus, repaying his own father's services to himself, was clearly an article of popular faith in Athens in 5th/4th century.

Sobre el contexto de ocurrencia pueden elaborarse diferentes conjeturas incontrastables, por lo demás, de modo que no hemos de tratar el tema y nos ceñiremos a lo expresado en el fragmento en sí.

El fragmento está planteado claramente en términos de la reciprocidad, pero esta cadena de reciprocidades involucra tres agentes: el abuelo, el padre y el hijo (A, B y C). Hay un favor (*éranos*) que se transmite de generación en generación: lo recibido por el padre - ὃν γὰρ αὐτὸς ἀπέλαβον παρὰ τοῦ πατρὸς- constituye aquello que debe recibir el hijo también, a su turno -δεῖ τοῦτον ἀποδοῦναί με σοί-. El beneficiario es, en última instancia, C, el hijo. El padre estaría en algún aspecto pagando la deuda contraída con su propio padre (el abuelo, o A).²⁹

La razón de la inclusión de este pasaje en el presente capítulo se debe a la presencia del *éranos*, no a que se trate de una relación simétrica. De todas formas, se advierte la forma en que se elabora una cadena de reciprocidad que ya no es (B₁→C) según lo que aparece planteado en el texto. Subyace, sin embargo, en la estructura profunda una acreencia en el padre, no enunciada, pero inferida, en que deberá haber una retribución por parte del hijo en forma de *kháris*, hacia él, a su turno.

Por otra parte, en Antífanos Fr. 260 KA hallamos la conjunción del *éranos* y

²⁹ DOVER (1994: 219).

cierta idea de la gratuidad -πρὸς χάριν-, de una forma mucho más explícita y no inferida como en el fragmento anterior de Alexis -Fr. 282 KA-. En efecto, en Alexis se lee:

υἱῶ γὰρ ἀγαπητῶ τι πράττων πρὸς χάριν
ἔρανον ἑμαυτῶ τοῦτον οἶομαι φέρειν.

Porque, si hago algo para mi hijo querido por gusto, creo que esto es hacerme un favor a mí mismo.

Antífanos Fr. 260 KA

En el fragmento convergen dos circuitos del intercambio y depende de la postura teórica adoptada para interpretar la presencia o la ausencia de gratuidad. En efecto, v.1 el hacer algo “por el bien de” o “por consideración a” su hijo querido constituye una acción graciosa- en el sentido de agradable y que se da gratuitamente-³⁰ que, en cuanto tal, tiene el potencial de engendrar gratitud en su hijo, el beneficiario. En esta dirección –sostenemos- debe leerse el v. 2: en la capacidad de que su hijo le esté agradecido el hablante juzga estar haciéndose un favor a sí mismo.

Tal como sostiene Benveniste “por encima del circuito normal de los intercambios, de lo que se da para obtener, hay un segundo circuito, el del beneficio y de la gratitud de lo que se da sin intención de pago, de lo que se ofrece para agradecer”.³¹

Conclusiones

El estudio del *éranos* en el *corpus* analizado permite apreciar en referencia a la gratuidad un espacio bastante limitado.

En el *corpus* aristofánico, las dos primeras ocurrencias, tanto la de *Acarnienses* como 'préstamo de amistad', cuanto la de *Lisístrata*, en su uso como metáfora de servicio a la *pólis*, no presentan ningún tipo de gratuidad y reflejan, por otra parte, profundas fallas en el sistema de reciprocidad. Los personajes dan sin recibir nada a cambio, pero queda claro que esperaban recibirlo. En el caso de *Lisístrata* lo hacen explícito en el discurso, en *Acarnienses*, de otra manera, a través de la interrupción del vínculo de amistad.

³⁰ Cf. DRAE: s.v las acepciones 1 y 3 de 'gracioso'.

³¹ BENVENISTE (1983: 131).

De la tercera ocurrencia en Aristófanes -el Fr. 419 KA- poco puede inferirse sobre la gratuidad o no, dada la brevedad del fragmento. Éste resulta, empero, testimonio de una práctica de comensalidad entre un grupo de gente, los *eranistai* y, de alguna manera, la acepción de *éranos* como 'banquete en común', cuyo uso se encuentra ya en la poesía homérica, sigue vigente. Por otra parte, daría la impresión de estar ante una práctica más cercana al don que al intercambio recíproco, pero sólo podemos establecerlo en un nivel conjetural.

En lo que respecta a las otras ocurrencias del *éranos*, en Alexis y Antífanos, incluidas en función de tratarse de la misma práctica estudiada y no de relaciones simétricas, hay dos resultados diferentes. Mientras el Fr. 145 de Alexis de *Mandragorizoméne* refleja en su tono pesimista que no necesariamente un *éranos*, concebido como favor o servicio, se traduce en *kháris* en el beneficiario de una relación simétrica, el Fr. 282 del mismo comediógrafo espera tal retribución en carácter de *kháris* en una relación asimétrica entre padre e hijo -en virtud de una cadena de reciprocidad que involucra tres actores: el abuelo, el padre y el hijo.

En Antífanos, el Fr. 260 KA -resultado también de una relación asimétrica padre e hijo- hay cierto espacio para la gratuidad, que engendra potencialmente gratitud en el hijo y, en cuanto tal, un favor (*éranos*) para el donante inicial, el padre.

CAPÍTULO 5

LAS RELACIONES SIMÉTRICAS EN EL NIVEL GRUPAL

En el capítulo anterior estudiamos un tipo de institución particular, el *éranos*, en todas sus acepciones y mencionamos ciertas comunidades derivadas del mismo, como los *eranistaí*. En el presente capítulo tenemos por objeto estudiar cierto tipo de relaciones simétricas en un nivel grupal. Tal como se presentan en el *corpus* de trabajo, son más frecuentes en las fuentes del s. IV que en el V.

Uno de los aspectos en los que se presenta la ausencia de gratuidad es en el contexto de las comidas en común. Así como varias comedias de Aristófanes terminan con escenas de banquetes ofrecidos a la comunidad -por ejemplo, en *Acarnienses*, *Paz*, *Aves* y *Asambleístas*-, donde el festejo es gratuito para los convidados, hay también ocurrencias de otro tipo de prácticas que apuntan a las contribuciones de los particulares para una comida. Los primeros ya han sido en muchas ocasiones objeto de estudio, tanto en el ámbito de la comediografía aristofánica cuanto en otros géneros.¹ Los segundos, las prácticas de los banquetes privados, explorados de manera muy tangencial, constituyen nuestro objeto de análisis en este capítulo.²

En conformidad con los cambios políticos, económicos y sociales hacia fines del s. V y, fundamentalmente, en el IV, comienzan a surgir diferentes grupos, asociaciones o clubes con distintos propósitos. En parte, nos hemos referido a ellos en el capítulo 4, al mencionar diferentes tipos de asociaciones, como las de *eranistaí* y *orgéones*, que define Aristóteles -*Ética Nicomaquea*, VIII, 1160 a 19-25- como aquellas con una finalidad básicamente social, de hacer sacrificios y estar en compañía (θυσίας ἔνεκα καὶ συνουσίας).³

En cuanto a este tipo de asociaciones o clubes -*orgéones* y *eranistaí*-, nuestro *corpus* de trabajo no resulta demasiado promisorio para el análisis -puesto que se trata

1 Por ejemplo, para Aristófanes, con una exploración de la dimensión política del banquete, cf. CARRIÈRE (2000); en las relaciones con el *kómos*, PUTZ (2003); en la relación bebida y pensamiento, BOWIE (1997). Para los banquetes y comida en la comedia en general, cf. WILKINS (2000). Para otros géneros: MURRAY (1990).

2 Al decir que han sido explorados tangencialmente expresamos que sólo han sido objeto de algún comentario, como es el caso de ARNOTT (1996) o de alguna nota al pie en la edición de Kassel-Austin. El extenso y detallado estudio de WILKINS (2000) le ha dispensado escasa mención a este tipo de prácticas (pp. 64-65).

3 Cf. capítulo 4, apartado III.

de simples menciones-, pero sí hay una que estudiaremos en el apartado IV, la de los *tetradistaí*, hombres que se reunían a beber el cuarto día del mes.

Tanto en este tipo de reuniones tendientes a un grado mayor de institucionalidad, con sus propias reglas y su código de honor y de conducta, cuanto en otras más informales, como las prácticas de simposios y comidas privadas, las normas de reciprocidad parecen tener una vigencia grande. Enfocaremos nuestro análisis en cuatro tipos de prácticas: I. el *deípnon apò symbolôn* o banquete a partir de contribuciones individuales; II. el *epidósimon deípnon* o banquete de arriba; III. el *synagógimon deípnon* o picnic; IV. Los *tetradistaí* o los del banquete del cuarto día del mes.

Descartamos de nuestro objeto de estudio un tipo particular de gratuidad en el alimento como aquellas comidas a las que asiste el parásito, un personaje que, en efecto, entra en escena hacia el s. IV en la comedia griega y sobre el que hay suficiente crítica.⁴ En su origen, en el s. V, *parásitos* existía como un término técnico de determinados cultos, como el de Heracles de Cinosarges y del de Maratón, para designar al compañero de la fiesta, es decir, un hombre que recibía comida libre como pago de llevar a cabo tareas sagradas. El término que designaba en el s.V al parásito, era el de *kólax*, adulator, usado en el drama y en la vida real para aludir al *parásitos*. De manera festiva, '*parásitos*' empezó a utilizarse en el s. IV para designar un fenómeno social, consistente en su relativa pobreza, el gusto por la comida buena, la asistencia a banquetes en carácter de invitado o no. Tanto los parásitos cuanto los adultores -*kólakes*-, los predecesores de los parásitos en el s.V, se mueven en el marco de vínculos notoriamente verticales alrededor de un donante o proveedor con poder y dinero.⁵

I. Las contribuciones para un banquete (συμβολαί)

La primera ocurrencia de este término se presenta ya en Aristófanes, *Acarnienses*, 1010-11, en un intercambio entre Diceópolis y Lámaco:

4 Cf. respecto de los parásitos en la Comedia Antigua: en su diferenciación con los sicofantas, cf. DAVIDSON (1997: 269-77) y de los *alázones*, cf. GIL (1981-83); en WILKINS (2000: 71-86); en ARNOTT (2010: 322-23).

5 Para una diferenciación entre adultores y parásitos, cf. FISHER (2000: 372-73).

{ΛΑ.} Τάλας ἐγὼ ξυμβολῆς βαρείας.⁶
{ΔΙ.} Τοῖς Χουσι γάρ τις ξυμβολὰς ἐπράττετο;

LÁMACO: ¡Desdichado de mí por las pesadas contribuciones!

DICEÓPOLIS: ¿Alguien te exigió contribuciones para la fiesta de las Jarras?

Aristófanes, *Acarnienses*, 1010-11

Este intercambio, cuya comicidad radica en el choque del estilo paratrágico de Lámaco frente a la respuesta coloquial de Diceópolis -Lámaco ignora la presencia de Diceópolis en escena, éste irrumpe con una respuesta- presenta dos acepciones de ξυμβολή: como contribuciones a la guerra según Lámaco, como contribuciones a un banquete en común, según Diceópolis.⁷ En la última acepción de 'exigir una contribución' (ξυμβολὰς πράττεσθαι) hay testimonios en Alexis, Fr. 265, 3; Dífilo, Fr. 67, 12; Macón, Fr. 338.

Esta acepción de *Acarnienses* es la primera atestiguada sobre el δεῖπνον ἀπὸ τῶν συμβολῶν, comidas organizadas por un individuo en beneficio de un grupo, ya sea utilizando el dinero pagado por adelantado, o entendiendo que otros pagarían su parte después.

Otro testimonio también situado en el s. V, está representado por Frínico, Fr. 60 KA:

ἡδὺ δ' ἀποτηγανίζειν ἄνευ συμβολῶν.

Agradable, comer de la sartén sin contribuciones.

Frínico 60 KA⁸

La *persona loquens* pone en evidencia que no desea aportar su parte, pero nada autoriza a pensar que se trate de un parásito, sino de las mismas dificultades para compartir en las relaciones simétricas estudiadas en los capítulos 3 y 4. Las

6 La edición de base que utilizamos, DOUGLAS OLSON (2002: *ad loc.*), atetiza [τῆς ἐν μάχῃ] entre ἐγὼ y ξυμβολῆς por considerarlo una glosa al texto.

7 LSJ: "in Ar. Ach. there is a play on signfs. II and III, encounter and accounts, charge and charges."

8 WILKINS (2000: 32-33 y n. 115) destaca en relación con el Fr. 60 KA, que traduce por "It's sweet to benefit from the frying-pan without making a contribution" el gusto por la comida frita (además de la hervida).

expectativas del personaje parecen apuntar a guardarse su parte en lugar de compartir.⁹

Por otra parte, ya en el s. IV, en Alexis, Fr. 102 se lee:

ἀπὸ συμβολῶν ἔπινον ὀρχεῖσθαι μόνον
βλέποντες, ἄλλο δ' οὐδέν ὄψων ὀνόματα
καὶ σιτίων ἔχοντες. {B.} ὄψων; {A.} Κάραβος
καὶ Κωβιός. {B.} καὶ <σιτίων>; Σεμίδαλις.¹⁰

A: Bebían sobre la base de contribuciones, mirando solamente bailar y ninguna otra cosa, y tomaban el nombre de comidas ricas, de cereales. B: ¿De comidas ricas? A: Cangrejo, Gobio. B: ¿De cereales? A: Harina Fina...

Alexis, *Deigualvalor*, Fr. 102 Arnott

El fragmento ilustra la contribución por partes destacando la bebida, fundamentalmente, en posición marcada. Este tipo de práctica sería una forma de entretenimiento frecuente entre los jóvenes atenienses nobles y ricos, señala Arnott (1996: 87). El resto del fragmento, vv. 3-5, describe los sobrenombres con los que se identificaban entre sí, asociados con alimentos de prestigio. Por la calidad de las comidas -nótese ὄψα, los pescados y la harina fina- algunos críticos vinculan a estos personajes con políticos. Sin embargo, el único sobrenombre conocido era Cangrejo (*Kárabos*) apodo del político Calimedonte,¹¹ mientras que Gobio y Harina Fina -particularmente, el primero- parecen haber sido nombres de origen noble. Estos individuos participarían de una reunión social, con aportaciones de cada miembro (*apò symbolôn*) en este caso para la bebida, la comida y el espectáculo de la danza -nótese el *blépo* en v. 2.¹²

Nada hay de gratuito en esta comida, sino, por el contrario, aparece subrayado desde el comienzo que se trata de un entretenimiento costeadado, como diríamos

9 FISHER (2008: 195) lo adjudica a un parlamento de un parásito.

10 Seguimos el texto de ARNOTT (1985: 98 ss.) y (1996: 272), quien reordena el texto, atribuye el parlamento a dos personajes y asigna el fr. a la comedia *Isóstasion* -aparentemente, una cortesana. WILKINS (2000: 81) identifica estos personajes con nombre de comidas con políticos que podrían ser considerados parásitos.

11 Respecto del político Calimedonte, apodado "Cangrejo" poco se sabe sobre el inicio de su carrera. Su fortuna dependía por lo menos en parte de la minería (*IG ii². 1587*). Como orador y político apoyaba a Macedonia en contra de Demóstenes (cf. Ateneo, 3.100 c y Luciano, Encomio a Demóstenes, 46, 48-, y estuvo involucrado en una serie de intrigas que lo llevaron a la caída en 318 a.C. Cf. ARNOTT (1996: 178).

12 Cf. ARNOTT (1996: 270).

nosotros, 'a medias'. En estas prácticas, como señala Fisher, rigen las normas de la reciprocidad y el no respetarlas pagando la parte correspondiente, habría sido mal visto.¹³

Por otra parte, en Eubulo, este tipo de práctica de comensalidad por medio de contribuciones es vilipendiada. Así, en Fr. 72 KA se lee:

ὁ πρῶτος εὐρῶν τὰλλότρια δειπνεῖν ἀνὴρ
δημοτικὸς ἦν τις, ὡς ἔοικε, τοὺς τρόπους.
ὅστις δ' ἐπὶ δεῖπνον ἢ φίλον τιν' ἢ ξένον
καλέσας ἔπειτα συμβολὰς ἐπράξατο.
φυγὰς γένοιτο μηδὲν οἴκοθεν λαβῶν. 5

El que descubrió primero hacer una comida sobre la base de lo ajeno era cierto hombre común, como parece, en su forma de ser. El que, después de invitar a una cena, o a algún amigo o a un huésped, les exigía luego una contribución. ¡Ojalá fuera exiliado después de no tomar nada de la casa!

Eubulo, *Edipo*, Fr. 72 KA

Entendemos una *persona loquens* que juzga vituperable la costumbre de la exigencia de contribuciones (*symbolaí*, v. 4) para una cena. En este sentido, el fragmento puede dar a entender que es deseable la conducta contraria: quien invita debe recibir gratis a sus amigos o huéspedes.

II. El *epidósimon deípnon* o banquete de arriba

En este apartado tenemos por objeto analizar una figura particular, el *ἐπιδόσιμον δεῖπνον* el banquete o don voluntario. Etimológicamente, significa “lo que se da además” y así lo entiende Arnott.¹⁴ De todas maneras, podría estar representando, aun cuando tomemos la traducción más literal con este estudioso, lo que nosotros coloquialmente llamamos “yapa”, “de yapa”, o “de arriba”- algo gratis que se adjunta a otra cosa por la que se paga.¹⁵

En Alexis, Fr. 85 KA se lee:

νονί τέ μοι
ὁ δεσπότης προὔπεμψεν οἴνου κεράμιον 5

13 FISHER (2000: 372).

14 Cf. CHANTRAINE 1999: s.v. ἐπί; ARNOTT (1996: 230).

15 Al respecto, nota EDMONDS (1959: 409) sobre *epidósimon*, 'special o extra-special'.

τῶν ἔνδοθεν κομιοῦντ'. {B.} ἐκεῖθεν; μανθάνω·
ἐπιδόσιμον παρὰ τᾶλλα τοῦτ' ἔσται. {A.} φιλῶ
αἰσθητικὴν γραῦν.

Y, ahora, el patrón me envió llevar la vasija de vino desde allí dentro.
(B) Lo sé. Esto va a ser de yapa, al lado de lo restante. (A) Amo a esta
vieja astuta.

Alexis, *La que va al pozo*, Fr. 85 KA

El Fr. 85 KA parece reproducir un diálogo entre dos esclavos de dos casas diferentes, aparentemente representadas en escena. Uno de los esclavos es una vieja (v. 5), que vive en una casa con una bodega, el otro, uno más joven, que va a buscar una vasija de vino adonde vive la vieja. La escena representaría los antecedentes o la prolongación de una fiesta fuera de escena organizada por el patrón.¹⁶

La otra ocurrencia de la comida de yapa pertenece a otro comediógrafo del s. IV, Cróbilo, en la cual se lee:

Λάχης. {B.} ἐγὼ δὲ πρὸς σέ. {A.} πρόαγε. {B.} ποῖ;
{A.} ὅποι μ' ἐρωτᾷς; ὡς Φιλουμένην, παρ' ἧ
τάπιδόσιμ' ἡμῖν ἔστιν.

Laques. B: Y yo, a vos. A: Avanzá. B: ¿A dónde?
A: ¿A dónde, me preguntás? A lo de Filomena, donde tenemos una
comida de arriba.

Cróbilo, Fr. 5 KA

No puede conjeturarse demasiado sobre los interlocutores: lo único que podríamos inferir es cierto trato de confianza, por lo que podría tratarse de una relación simétrica. Un personaje insta a otro a ir a una comida 'de arriba' o 'que se ofrece además' (ἐπιδόσιμα δεῖπνα). Cualquiera de las dos acepciones da lugar a pensar en la tal Filomena -v. 3- como una *hetaira* que brinda, amén de otros servicios, una comida.

En este caso, la comida de arriba, o de yapa -ἐπιδόσιμον- se ofrece, como aditamento al pago de otros servicios que podría brindar la *hetaira*.

En el siguiente apartado estudiaremos las ocurrencias de otra práctica de comensalidad, la del συναγώγιμον o picnic.

¹⁶ Para simposios representados en escena, cf. KONSTANTAKOS (2005).

III. El picnic o συναγωγήμιον δείπνον

En nuestro *corpus* de trabajo se conservan dos ocurrencias del *synagógimon*, aparentemente, una práctica en la que cada cual llevaba su parte de comida. Se diferenciaría del banquete *apò symbolôn* por el hecho de que la aportación parece ser en especie con una parte de comida, mientras que la otra, a través de contribuciones pecuniaras.

En la primera ocurrencia, en Alexis, se lee:

κατάκεισο κάκεινας κάλει.
συναγωγήμιον ποιῶμεν. {B.} ἀλλ' εὖ οἶδ' ὅτι
κυμνοπρίστης ὁ τρόπος ἐστὶ σου πάλαι.

Acostate y llama a aquéllas. Hacemos un picnic.¹⁷ B: Pero sé bien que tu forma de ser hace tiempo es moledoradegradodecomino.

Alexis, *Ninfas*, Fr. 253 KA

El fragmento nos presenta a dos personajes: uno insta a otro a reclinarsse en las camas, como para un simposio, en el que también habría *hetaírai* -v. 2, ἐκεῖνοι-. Su interlocutor responde poco convencido, desconfiando de que el otro vaya a aportar lo suyo. La imagen -κυμνοπρίστην 'moler un grano de comino'- refleja la tacañería suma de intentar partir algo tan pequeño como esta semilla.¹⁸

Nuevamente, se reflejan los problemas para compartir en las relaciones simétricas y, posiblemente, también el texto deje entrever la tendencia al aprovechamiento y al paralelo de los *free ryders*, pero en el ámbito privado.

La segunda ocurrencia, muy breve, corresponde a un fragmento atribuido a Efipo, en el que se afirma:

καὶ συναγωγήμιον
συμπόσιον ἐπικληροῦσιν.¹⁹

17 Para la acepción de συναγωγήμιον y συναγωγήμιον, seguimos a LSJ: s.v. y BAILLY: s.v. de picnic y consideramos innecesaria, aunque no imposible, la interpretación de ARNOTT (1996: 716) como 'drinking party'.

18 Cf. TAILLARDAT (1965: 246) quien destaca que *kyminopristes* designa corrientemente al avaro.

Y a un picnic asignan a la suerte.

Efipo, Fr. 4 KA

Tarea vana resultaría elaborar conjeturas sobre este fragmento que hemos incluido meramente por el hecho de ser la otra ocurrencia de este tipo de reuniones donde cada cual aportaría su parte para comer y beber también.

Lamentablemente, no contamos con más testimonios sobre este tipo de prácticas de picnic: las otras ocurrencias pertenecen ya a la Comedia Nueva.

IV. Los *tetradistai* o cuartodiistas

Por último, en sintonía con las reuniones consideradas en los diferentes tipos de banquetes y prácticas de comensalidad privadas estudiadas en los apartados anteriores, incluimos la referencia a otro grupo de asociación voluntaria, los *tetradistai*.

Los *tetradistai* eran un grupo de gente reunida para celebrar el cuarto día del mes, asociado con el nacimiento o de Hermes, o de Heracles o de Afrodita Pandemia. Estos celebrantes eran conocidos como *tetradistai*.²⁰

En el Fr. 260 KA de Alexis se afirma:

ὄς τοῖς τετραδισταῖς μὲν παρέθηκεν ἐσθίειν
πρώην λέκιθον καὶ μεμβράδας καὶ στέμφυλα.

El que anteayer ofreció de comer a los tetradistas puré de lentejas y sardinas y pasta de aceitunas.

Alexis, *Corega*, Fr. 260 KA

El tipo de comida ofrecida a los compañeros de la asociación de celebrantes parece ser de calidad bastante baja. En este sentido, el fragmento tendría un tono de reproche. De esta forma lo interpreta Arnott.

19 Tomamos ἐπικληρῶσι de la versión de los Mss., transmitida por KASSEL-AUSTIN frente a la de Meinecke, Bergk y Kock, que toma Austin: ἐπιπληρῶσι, 'fill up', según LSJ: s.v. La traducción de EDMONDS '-and make a fresh gathering'- no refleja tampoco lo expresado en el fragmento. Una u otra lección no logran dar cuenta, a nuestro criterio, de las dificultades que entraña cualquiera de los dos verbos.

20 Cf. ARNOTT (1996: 728); WILKINS (2000: 65); FISHER (2000).

Sin embargo, las asociaciones, *koinoníai*, funcionaban como estructuras de integración también de diferentes estratos sociales.²¹ El referente puede haber sido, tal vez, un individuo de menor condición social y, de acuerdo con sus posibilidades, ofreció su comida.

Conclusiones

A partir de las prácticas de comensalidad de carácter privado estudiadas a lo largo del presente capítulo, observamos una escasa presencia de la gratuidad, la cual funciona en un solo caso como una expectativa de que el dueño de casa invite sin la exigencia de contribuciones a sus convidados -Eubulo, Fr. 72 KA, en el apartado I.

En el resto de las ocurrencias estudiadas en el *corpus* de trabajo advertimos la presencia de tres tipos de prácticas privadas de comensalidad -*deípnon apò symbolôn*, *epidósimon deípnon* y *synagógimon deípnon*- que, con diferentes matices, dan señal de ciertas tendencias al cooperativismo. Dos de ellas están insertas también dentro de estructuras de intercambio recíproco entre sus miembros en los que se espera que, o bien cada cual realice su aportación en dinero (*deípnon apò symbolôn*), o bien, en especie (*synagógimon deípnon*). En cuanto al *epidósimon deípnon*, “la comida de yapa”, una de las fuentes analizadas abre un espacio a la gratuidad -el Fr. 85 KA de Alexis-, mientras que la otra, el Fr. 5 KA de Cróbilo, conforme el sentido literal de *epidósimon* -‘lo que se da además’- implica un pago de algo previo y solo una parte, la “yapa”, sería gratis.

La última ocurrencia estudiada, los *tetradistaí*, “los cuatrodiístas”, se inserta, aparentemente, también dentro del marco de las reciprocidades y de las obligaciones de los miembros de una asociación de ofrecer a sus miembros comidas dignas. En confrontación con otras fuentes no comediográficas, la asociación de los *tetradistaí* junto con otras agrupaciones de culto, podría arrojar luz a la interpretación del fragmento en tanto expresión de las tensiones inherentes a estos clubes.²² Estas asociaciones funcionaban muchas veces como medios de integración de diferentes sectores sociales e, incluso, como agentes de aculturación de miembros ajenos al cuerpo cívico.²³

21 Al respecto, cf. ARNAOUTOGLOU (1998: 76-81); JONES (1999: *passim*); GABRIELSEN (2007: 187).

22 En efecto, es probable que dentro de sus normas internas de competencia y recompensa emergieran las diferencias de *status* y de prestigio existentes fuera de la asociación.

23 ARNAOUTOGLOU (1998: 80-1).

CONCLUSIONES GENERALES

CONCLUSIONES

Dado el desarrollo de esta investigación, podemos concluir que el espacio brindado a la gratuidad en la comediografía es, en líneas generales, estrecho pero de ninguna manera nulo.

En la mayoría de los casos observados tanto en las relaciones asimétricas estudiadas en la primera parte cuanto en las simétricas, consideradas en la segunda parte, se observan prácticas de reciprocidad en sus más variadas formas -generalizada, equilibrada y negativa, en la terminología de Sahlins; amigable y hostil, de acuerdo con Seaford.

En aquellas relaciones asimétricas referidas a los vínculos entre hombres y dioses o potencias superiores, hallamos dos casos de gratuidad, de dar sin expectativa alguna de recibir algo a cambio. El primero, en la estructura profunda o tradición del mito de *Faón* de Platón el Cómico, en la actitud desinteresada de Faón al transportar gratis a Afrodita, disfrazada de anciana -capítulo 1, apartado III.1-; el segundo, en las construcciones de la Edad de Oro y del *autómatos bíos* -capítulo 1, apartado V.

En particular, en las construcciones de la Edad de Oro expresadas en términos de la abundancia de bienes que fluyen espontáneamente sin necesidad del trabajo humano, concluimos que estas producciones de una vida feliz, fácil y con una provisión ilimitada de recursos son consideradas dones de los dioses en la mayor parte del *corpus* analizado. En cuanto tales, se constituyen como expectativas de gratuidad en el futuro, en algunos casos; en otros, como añoranza de un pasado mejor que puede retornar en cualquier momento. En todos los casos estudiados se trata de bienes que se obtienen sin el esfuerzo humano, es decir, gratis.

A diferencia de otros estudios sobre la Edad de Oro y el *autómatos bíos* -cuyo interés estaba centrado en la utopía o bien en lecturas en clave política de estos fragmentos, como por ejemplo en el fluir de bienes y lujos derivados del imperio y de la talasocracia ateniense- nuestra investigación, enfocada en la gratuidad, consideró estas construcciones como pertenecientes a una forma de pensamiento campesino y las sometió al cotejo con otros estudios del campesinado griego.

En este sentido, sobre la base de dos conceptos, resultados de la observación empírica del tipo de comportamiento campesino -a saber, la Imagen del Bien Limitado y la "salvación por la lotería" de Foster (1974)- y retomados, especialmente el primero,

por historiadores para la explicación de conductas individualistas en el campesinado griego, trabajamos las construcciones de la *autómatos bios*.

Analizados los fragmentos sobre la base estos dos conceptos, obtuvimos un resultado contrario al de Foster y de otros que han aplicado el modelo para el antiguo labrador griego -Millet (1984) y, en parte, Gallant (1991)- quienes habían advertido una respuesta individualista extrema en el campesino ante la percepción de que los recursos eran limitados y de que la prosperidad de un par, implica necesariamente el perjuicio propio. El análisis en el nivel de las expectativas de los fragmentos de la Edad de Oro del *corpus* investigado refleja, en todo caso, una esperanza colectiva de salvación, alejada de todo individualismo extremo.

Incluso, frente a la prosaica imagen de la salvación por la lotería -única alternativa viable de progreso para el campesino según la observación empírica de Foster- sostenemos que, todavía hoy en el cancionero popular asociado con el mundo rural, es posible escuchar expresiones de expectativas de bienestar colectivo como “¡Ojalá que llueva café en el campo, que caiga un aguacero de yuca y té!”. ¿Qué diferencia habría entre estas expresiones de deseo de gratuidad de zonas rurales contemporáneas y aquellas descripciones de Ferécates, por mencionar un ejemplo de nuestro *corpus* analizado, de caldo que fluye por los ríos y Zeus que hace llover vino ahumado? Nada, excepto que para las construcciones de la Edad de Oro en la *Arkhaía* son dones de los dioses que se traducen en abundancia. Más adelante, en la Comedia Nueva, que excede ya nuestro *corpus* de trabajo, serán asociados con la importancia y presencia cada vez mayor de Τύχη.

En el *corpus* de la *Arkhaía*, en parte de lo analizado, esta abundancia espontánea de bienes es el resultado de los dones divinos, que debe engendrar agradecimiento y promover buenas conductas entre los hombres. En estos casos, si un dios da dones, también puede quitarlos, como observamos en el capítulo 1, apartados IV. I y IV. II.

En cuanto a lo restante del *corpus* estudiado de las relaciones entre hombres, dioses y potencias superiores, se trata de vínculos de reciprocidad amigable, alejada en la mayor parte de los casos de una perspectiva de contrato del tipo *do ut des*. El único caso en que se presenta bajo la forma de un contrato -encima fraudulento, con requisitos imposibles de llevar a cabo por lo onerosos- corresponde al intercambio entre Afrodita y las mujeres en el Fr. 188 KA de Platón el Cómico.

Como parte de las representaciones de los dioses en la Comedia Antigua, los dioses -en particular, algunos como Afrodita o Hermes- se presentan en un plano de igualdad con el hombre. En este sentido, obran de acuerdo con un principio de reciprocidad equilibrada ($A \rightarrow B$), característico de las relaciones simétricas -el caso de los dones y contradones entre Afrodita y Paris en el *Dionysalexandros* de Cratino, capítulo 1. II-; o bien, negativa, es decir, “el intento de obtener algo a cambio de nada gozando de impunidad” -Afrodita con las mujeres en el Fr. 188 KA del *Faón* de Platón el Cómico- e incluso hostil -la ingratitud y perfidia de Hermes con algunos hombres que han sido generosos con él en Aristófanes, *Riqueza* (capítulo 1, IV. II).

Por el contrario, cuando los dioses no están representados a semejanza de los hombres, se advierte en las relaciones entre hombres y dioses o potencias superiores un tipo de relación de reciprocidad amigable: una intención del hombre de agradar al dios (*khairain*) en un vínculo de amistad y de confianza mutua. En este sentido, hay un vínculo de reciprocidad amistoso estudiado en las plegarias de petición a los dioses y a los muertos, donde el hombre tiene la intención de agradar al otro en la esperanza de que envíe bienes -*aníei tagathá-* a cambio *anth' hōn*, pero no de *do ut des* (capítulo 1. I).

Por otra parte, nuestra investigación pretendió destacar la importancia de la gratuidad, la gratitud y la generosidad como parte de un mismo campo semántico y de una misma cadena de dar y de recibir, estableciendo la gratitud (*kháris*) como el eje central sobre el que se articula el vínculo entre el hombre y el dios como también las buenas relaciones entre los hombres.

Por último, frente a la gran cantidad de estudios sobre *Riqueza* de Aristófanes -la última comedia conservada de manera completa- y a interpretaciones posibles de la obra, en pro o en contra de la ironía, nuestra aportación consistió en confrontar pasajes de esta comedia con el Fr. 267 KA de Alexis, al que juzgamos como una suerte de doctrina de gratitud hacia los dioses -capítulo I, IV. I.

En este sentido, la actitud de agradecimiento al dios, resultado del reconocimiento del hombre de haber recibido un bien como actitud pasiva, se traduce en el plano activo en virtud de una identificación con el donante inicial, en la cualidad de generosidad con otros en el plano activo. Por ende, la gratitud hacia los dioses, implica entonces generosidad entre los hombres y viceversa: la ingratitud, la avaricia.

En segundo lugar, en las relaciones asimétricas entre los hombres estudiadas en el capítulo 2, se observó un solo caso de gratuidad: la declaración de combatir gratis del

Coro de Caballeros en la obra homónima de Aristófanes -capítulo 2, V. En conformidad con nuestro modelo propuesto de gratuidad, gratitud y generosidad dentro de una misma cadena, interpretamos esa declaración de los Caballeros.

El acto de alabanza a los padres por haber defendido gratis la ciudad, sin la exigencia de una paga, representa en sí mismo un acto de gratitud, cuya introyección tiene como manifestación externa las mismas intenciones en el Coro de Caballeros de querer defender, a imitación de los padres, gratuitamente la ciudad. En este sentido, la gratuidad y la gratitud van unidas y se expresan en términos del reconocimiento por el bien recibido, como actitud pasiva, y en la expresión de la intención de continuación de dicha liberalidad, como actitud activa.

En el resto de las relaciones asimétricas entre hombres estudiadas -a saber, entre demagogos y el pueblo (I); entre otros funcionarios (embajadores y enviados) y el pueblo (II); entre ciudadanos y extranjeros (III); en las relaciones de parentesco: entre marido y mujer, padre e hijo (IV)- el elemento predominante es la reciprocidad en sus más diversas variantes: la reciprocidad negativa -ya en su variante más extrema y antisocial, el robo o en la más económica, el trueque, o en la más sociable, el regateo; incluso como reciprocidad homeomórfica-; la reciprocidad generalizada; la reciprocidad amigable y la hostil.

En la segunda parte de nuestra investigación, las relaciones simétricas u horizontales presentan escasas oportunidades de gratuidad, aunque no nulas. Entre los diversos tipos estudiados de relaciones simétricas -entre campesinos (capítulo III), en el interior de la *pólis*, el *éranos* (capítulo 4); en el nivel grupal, fundamentalmente, las prácticas de comensalidad privadas (capítulo 5)- el elemento prevaleciente es la reciprocidad aunque no sin dificultades.

En este tipo de intercambios horizontales, donde prima un tipo de reciprocidad equilibrada ($A \leftrightarrow B$), es importante el flujo de bienes o favores en una y otra dirección para mantener el vínculo social.

De acuerdo con las fuentes analizadas, poco espacio queda para el don gratuitamente ofrecido, pero, de todas maneras, esto no implica que debemos limitar el análisis a la esperanza de que todo aquello que se otorga en una relación horizontal deba, exclusivamente, ser considerado desde la perspectiva e intención de los actores de recibir algo a cambio.

En el capítulo 3, el análisis se centró en las zonas de fricción de las relaciones simétricas, en especial en aquéllas de los campesinos. Como resultado advertimos:

a. La ausencia de ayuda entre pares, desconocidos, pero no amigos -el caso de Diceópolis y el labrador Derketes, Aristófanes, *Acarnienses*;

b. Los constreñimientos sociales derivados de los lazos de vecindad o compañerismo que imponen la ayuda mutua, donde se observan fallas en el sistema de reciprocidad, puesto que no se restituye lo adeudado -Aristófanes, *Nubes*;

c. Las relaciones de *philia* en materia de regalos, en conjunción con el imperativo moral de ayudar a los amigos en caso de necesidad, no solo presentan disfunciones en la capacidad de respuesta de quienes han sido ayudados, sino también -lo cual es peor- ni siquiera engendran *kháris* -Aristófanes, *Riqueza*;

d. Allí donde parecería haber gratuidad, el banquete gratis de *Asambleístas*, no la hay para la mayoría, puesto que el resultado de la puesta en común de todos los bienes y personas no parece beneficiar sino a los *free riders*, como el personaje del Disidente;

e. Las dificultades para dar, en el festival de las Apaturias, festín gratis para el resto de los miembros de la fraternidad, donde un padre que inscribe a su hijo manifiesta sus temores ante la exigencia de algo más de lo propio -Aristófanes, Fr. 299 KA;

f. Ante la máxima de “virtud es ayudar gratis a los amigos”, un fragmento de Antífanes refleja con escepticismo que esto da lugar a los aprovechadores como los parásitos -Antífanes, Fr. 208 KA.

En resumen, el principal problema en las relaciones simétricas en especial entre campesinos parece ser que la ayuda genuina, de buena fe, gratuita a los amigos, no sea capaz de engendrar agradecimiento (*kháris*) -el caso del Justo en *Riqueza* de Aristófanes.

En el capítulo 4, las relaciones simétricas en el interior de la *pólis*, centradas en el estudio del *éranos* en el *corpus* de trabajo, otorga a la gratuidad un espacio acotado. Priman los lazos de reciprocidad, pero con tensiones en uno u otro polo de la cadena de donante y receptor.

En el *corpus* aristofánico, las dos primeras ocurrencias del término, tanto la de *Acarnienses* como 'préstamo de amistad', cuanto la de *Lisístrata*, en su uso como metáfora de servicio a la *pólis*, no presentan ningún tipo de gratuidad y reflejan, por otra

parte, profundas fallas en el sistema de reciprocidad. Los personajes dan sin recibir nada a cambio, pero queda claro que esperaban recibirlo. En el caso de *Lisístrata* lo hacen explícito en el discurso, en *Acarnienses*, de otra manera, a través de la interrupción del vínculo de amistad.

De la tercera ocurrencia en Aristófanes -el Fr. 419 KA- poco puede inferirse sobre la gratuidad o no, dada la brevedad del fragmento. Éste resulta, empero, testimonio de una práctica de comensalidad entre un grupo de gente, los *eranistai* y, de alguna manera, la acepción de *éranos* como 'banquete en común', cuyo uso se encuentra ya en la poesía homérica, sigue vigente. Por otra parte, daría la impresión de que se está ante una práctica más cercana al don que al intercambio recíproco, pero sólo podemos establecerlo en un nivel conjetural.

En relación con las otras ocurrencias del *éranos*, ya del s. IV, en Alexis y Antífanes, incluidas en función de tratarse de la misma práctica estudiada, el *éranos*, aunque no todas de relaciones propiamente simétricas, hay dos resultados diferentes. Mientras el Fr. 145 de Alexis de *Mandragorizoméne* refleja en su tono pesimista que no necesariamente un *éranos*, concebido como favor o servicio, se traduce en *kháris* en el beneficiario de una relación simétrica, el Fr. 282 KA del mismo comediógrafo espera tal retribución en carácter de *kháris* en una relación asimétrica entre padre e hijo -en virtud de una cadena de reciprocidad que involucra tres actores: el abuelo, el padre y el hijo.

Por el contrario, en Antífanes, el Fr. 260 KA -resultado también de una relación asimétrica padre e hijo- hay cierto espacio para la gratuidad, que engendra potencialmente gratitud en el hijo y, en cuanto tal, un favor (*éranos*) para el donante inicial, el padre.

Finalmente, de las prácticas de comensalidad de carácter privado estudiadas en las relaciones simétricas en el capítulo 5 -I. el *deîpnon apò symbolôn* o banquete a partir de contribuciones individuales; II. el *epidósimon deîpnon* o banquete de arriba; III. el *synagógimon deîpnon* o picnic; IV. los *tetradistai* o los del banquete del cuarto día del mes- se observa una escasa presencia de la cualidad de lo gratuito.

En las ocurrencias investigadas en el *corpus* de trabajo distinguimos tres tipos de prácticas privadas de comensalidad -*deîpnon apò symbolôn*, *epidósimon deîpnon* y *synagógimon deîpnon*- que, con diferentes matices, dan señal de ciertas tendencias al cooperativismo. Dos de ellas están insertas también dentro de estructuras de intercambio recíproco entre sus miembros en los que se espera que, o bien cada cual rea-

lice su aportación en dinero (*deîpnon apò symbolôn*), o bien, en especie (*synagógimon deîpnon*). Ninguna de estas dos prácticas es gratuita.

En una ocurrencia del *deîpnon apò symbolôn* o banquete a partir de contribuciones individuales, se advierte un solo caso de gratuidad pero en el nivel de las expectativas de que el dueño de casa invite sin la exigencia de contribuciones a sus convidados -Eubulo, Fr. 72 KA, capítulo 5, apartado I.

En cuanto a la tercera práctica, *epidósimon deîpnon*, “la comida de yapa”, una de las fuentes analizadas abre un espacio a la gratuidad -el Fr. 85 KA de Alexis-, mientras que la otra, el Fr. 5 KA de Cróbilo, conforme el sentido literal de *epidósimon* -‘lo que se da además’- implica un pago de algo previo y solo una parte, la “yapa”, sería gratis.

La última ocurrencia estudiada, los *tetradistai*, “los cuatrodíistas”, se inserta, aparentemente, también dentro del marco de las reciprocidades y de las obligaciones de los miembros de una asociación o club de ofrecer a sus miembros comidas dignas. En confrontación con otras fuentes no comediográficas, la asociación de los *tetradistai* junto con otras asociaciones de culto podría arrojar luz a la interpretación del fragmento en tanto expresión de las tensiones inherentes a estas agrupaciones. Estas asociaciones funcionaban muchas veces como medios de integración de diferentes sectores sociales e incluso, como agentes de aculturación de miembros ajenos al cuerpo cívico.

La Comedia Antigua, con toda la presencia del interés en la economía, presenta, a la vez, un material fecundo para el estudio de otro tipo de prácticas como las del don y del contradón presentes en las relaciones de reciprocidad, e incluso para el concepto de lo gratuito. La reciprocidad, ampliamente explorada en otras áreas y géneros en la Antigüedad no concitó el interés de los especialistas en la *Arkhaía*. Nuestra investigación pretende ser una aportación en esta área de vacancia.

¿Qué significa, entonces, en el contexto de la reciprocidad el espacio otorgado a la gratuidad? Un espacio acotado, pero de ninguna manera nulo. Un concepto que forma parte de y se diferencia, a la vez, de la noción de reciprocidad estableciendo un corte con ella. Un vacío para quienes adopten una visión meramente contractual de las relaciones humanas cuanto de las relaciones del hombre con los dioses.

BIBLIOGRAFÍA

BIBLIOGRAFÍA CONSULTADA

A. BIBLIOGRAFÍA PRIMARIA E INSTRUMENTAL

1. Ediciones de fragmentos de cómicos:

- EDMONDS, J.M. (1957-61) *The Fragments of Attic Comedy after Meinecke, Bergk and Kock, augmented, newly edited with their Contexts, annotated, and completely translated into English Verse*, vol. I y II, Leiden.
- KASSEL, R. & AUSTIN, C. (eds.) (1991) *Poetae Comici Graeci (PCG)*, Berlin and New York, 1983-
- Vol. II: Agathenor – Aristonymus, 1991
- Vol. III.1 Aristophanis fabulae undecim, en preparación
- Vol. III.2 Aristophanes: testimonia et fragmenta, 1984
- Vol. IV Aristophon-Crobylus, 1983
- Vol. V Damoxenus-Magnes, 1986
- Vol. VI Menecrates-Xenophon, 1989
- KOCK, T. (1880) *Comicorum Atticorum Fragmenta*, Vol. I y II, Leipzig: Teubner, 1880-1888.
- PAGE, D. (1942) *Greek Literary Papyri*, text, translation and notes by D. Page: Cambridge (Mass.): Harvard UP, pp. 194-226.

2. Ediciones comentadas de Aristófanes

- AUSTIN, C.- DOUGLAS OLSON, S. (2004) *Aristophanes 'Thesmophoriazusae'*, edited with introduction and commentary by Colin Austin and Douglas Olson, Oxford: Oxford University Press.
- CANTARELLA, R. (1949-1967) *Aristofane. Le Comedie*, edizione critica e traduzione a cura di R. Cantarella, vols. I-V, Milano.
- COULON, V & VAN DAELE, H. (1967) *Aristophane, Les Acharniens, Les Chevaliers, Les Nuées*, vol. I (texte établi par V. Coulon et traduit par Hilaire van Daele), Paris: Les Belles Lettres, 1967.
- COULON, V & VAN DAELE, H. (1977) *Aristophane, Les Oiseaux, Lysistrata*, vol. III (texte établi par V. Coulon et traduit par Hilaire van Daele), Paris: Les Belles Lettres, 1977.
- COULON, V & VAN DAELE, H. (1982) *Aristophane, L'Assemblée des femmes. Ploutos*, vol. V, (texte établi par V. Coulon et traduit par Hilaire van Daele), Paris: Les Belles Lettres, 1982.
- DOUGLAS OLSON, S. (1998) *Aristophanes, Peace*, edited with introduction and commentary, Oxford: Clarendon Press, 1998.
- DOUGLAS OLSON, S. (2002) *Aristophanes. Acharnians*, edited with introduction and commentary by Douglas Olson, Oxford: Oxford University Press.
- DOVER, K.J. (1968) *Aristophanes' Clouds*, Oxford: Clarendon Press, 1968.
- DOVER, K.J. (1993) *Aristophanes' Frogs*, edited with introduction and commentary by Kenneth Dover, Oxford: Clarendon Press, 1993.
- DUNBAR, N. (1995) *Aristophanes. Birds*, edited with Introduction and Commentary. Oxford: Clarendon Press, 1995.
- GUIDORIZZI, G. (2002) *Le nuvole*, a cura di Giulio Guidorizzi, introduzione e traduzione

de Dario del Corno, Fondazione Lorenzo Valla, Mondadori Editore, Milán.

- HENDERSON, J. (2007) *Aristophanes. Fragments*, ed. and translated by Jeffrey Henderson, Harvard UP.
- PADUANO, G. (1984) *Aristofane. Le donne al parlamento*, introduzione, traduzione e note di Guido Paduano, texto greco a fronte, Milano: Rizzoli.
- MAC DOWELL, D. (1971) *Aristophanes' Wasps*, Oxford: Clarendon Press.
- SOMMERSTEIN, A.H. (1980) *The Comedies of Aristophanes, vol. 1, Acharnians*, edited with translation and notes by Alan J. Sommerstein, Warminster: Aris & Philips.
- SOMMERSTEIN, A.H. (1997²) *The Comedies of Aristophanes, vol. 2, Knights*, edited with translation and notes by Alan J. Sommerstein, reprinted with corrections, Warminster: Aris & Philips.
- SOMMERSTEIN, A.H. (1991³) *The Comedies of Aristophanes, vol. 3, Clouds*, edited with translation and notes by Alan J. Sommerstein, Warminster: Aris & Philips.
- SOMMERSTEIN, A.H. (1991³) *The Comedies of Aristophanes, vol. 4, Wasps*, edited with translation and notes by Alan J. Sommerstein, Warminster: Aris & Philips.
- SOMMERSTEIN, A.H. (1985) *The Comedies of Aristophanes, vol. 5, Peace*, edited with translation and notes by Alan J. Sommerstein, Warminster: Aris & Philips.
- SOMMERSTEIN, A.H. (1990) *The Comedies of Aristophanes, vol. 7, Lysistrata*, edited with translation and notes by Alan J. Sommerstein, Warminster: Aris & Philips.
- SOMMERSTEIN, A.H. (1996) *The Comedies of Aristophanes, vol. 9, Frogs*, edited with translation and notes by Alan J. Sommerstein, Warminster: Aris & Philips.
- SOMMERSTEIN, A.H. (1998) *The Comedies of Aristophanes, vol. 10, Ecclesiazusae*, edited with translation and notes by Alan J. Sommerstein, Warminster: Aris & Philips.
- SOMMERSTEIN, A.H. (2001) *The Comedies of Aristophanes, vol. 11, Wealth*, edited with translation and notes by Alan J. Sommerstein, Warminster: Aris & Philips.

3. Comentarios particulares de autores de Comedia Antigua:

- ARNOTT, W. (1996) *Alexis. The fragments. A Commentary*, Cambridge: Cambridge University Press.
- BELARDINELLI, A. M. -IMPERIO, O.-MASTROMARCO, G.- PELLEGRINO, M.-TOTARO, P. (1998) *Tessere. Frammenti della commedia greca: studi e commenti*, a cura de A.M. Belardinelli, O. Imperio, G. Mastromarco, M. Pellegrino, P. Totaro, Bari: Adriatica Editrice. (texto y comentarios de Amipsias, Calias, Diodoro y Metágenes)
- BETA, S. (2009) *I Comici Greci*, introduzione, traduzione e note di Simone Beta, testo greco a confronto, Milán: BUR.
- CARRIÈRE, J. (1979a) *Le carnaval et la politique. Une introduction à la comédie grecque suivie d'un choix de fragments*, Paris: Centre de Recherches d'histoire ancienne, vol. 26.
- DOUGLAS OLSON, S. (2007) *Broken Laughter. Select Fragments of Greek Comedy*, Oxford: OUP.
- STOREY, I. (2003) *Eupolis. Poet of Old Comedy*, Oxford, Oxford University Press.

b. Instrumental

b.1. Dictionarios

- BAILLY, A. (1989) *Dictionnaire grec-français*, édition revue par P. Séchan et P. Chantraine, Paris: Hachette.
- BENVENISTE, É. (1983) *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas*, Vol. 1 Economía, parentesco, sociedad y Vol. 2 Poder, derecho, religión, Madrid: Taurus.(tít. Orig. 1969).
- CHANTRAINE, P. (1999₂) *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris: Klincksieck (1968).
- ERNOUT, A.- MEILLET, A. (1985) *Dictionnaire Étymologique de la langue Latine. Histoire des mots*. Paris: Klincksieck.
- DAREMBERG, M.-SAGLIO, E. (1900) *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, Paris.
- GRIMAL, P. (1965) *Diccionario de mitología griega y romana*, Barcelona.
- HORNBLOWER, S. & SPAWFORTH, A. (1996)(eds.) *The Oxford Classical Dictionary*, 3rd edition, Oxford and New York: Oxford UP.
- LIDDELL, H.G & SCOTT, R (comps.)(1989) *A Greek- English Lexicon*, revised and augmented by Stuart Jones & Mc Kenzie, Oxford: Clarendon Press, 1989¹⁵
- PAULY, A.-WISSOWA, G. (eds.) (1893-ss.) *Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, Stuttgart.
- RODRÍGUEZ ADRADOS, F. (1980-94) *DGE*, Madrid, C.S.I.C, 1980, 1986, 1991 y 1994, t. I a VI.
- ROSCHER, W.H. (1884-1890) *Ausführliches Lexicon der Griechischen und Römischen Mythologie*, Leipzig.
- SOPHOCLES, E. A. (1887) *Greek Lexicon of the Roman and Byzantine Periods from B.C. 146 to A.D. 1100*, Hildesheim, Olms, 1992 = Cambridge-Leipzig, 1914.
- VICUÑA, J.-SANZ DE ALMARZA, L. (1998) *Diccionario de los nombres propios griegos debidamente acentuados en español*, Madrid.

b. 2. Gramáticas, morfosintaxis, métrica

- BRANDENSTEIN, W. (1964) *Lingüística griega*, Madrid: Gredos.
- CHANTRAINE, P. (1973) *Morphologie historique du grec*, Paris: Klincksieck.
- DENNISTON, J. (1954) *The Greek particles*, Oxford: Clarendon Press.
- GOODWIN, W. (1992) *Syntax of the Moods and Tenses of the Greek Verb*, Philadelphia.
- HUMBERT, J. (1960) *Syntaxe grecque* Paris: Klincksieck.
- KOSTER, W. (1953) *Traité de métrique grecque*, Leyden: Sijthoff's.
- LEJEUNE, M. (1947) *Traité de phonétique grecque*, Paris: Klincksieck, 1987³.
- SMYTH, H. (1956) *Greek Grammar*, Cambridge Mass.: Harvard University Press, 1956 (1920).
- SCHWYZER, E. (1939-1953) *Griechische Grammatik*, 3 vols., Munich.
- VENDRYÈS, J. (1945) *Traité d'accentuation grecque*, Paris: Klincksieck, 1945.

B. BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA

- ADKINS, A. (1963) "'Friendship" and "self-sufficiency" in Homer and Aristotle', *CQ* 13 (1963) 30-45.
- ALLEN, D. (2000) "Cultural Context", en *The World of Prometheus. The Politics of Punishment in Democratic Athens*, Princeton: Princeton UP, 50-72.
- ANDERSON, C. (1989) "Themistocles and Cleon in Aristophanes' *Knights*, 763ff", *AJP* 110/ 1 (1989) 10-16.

- 110/ 1 (1989) 10-16.
- ANGENOT, M. (1987) *La parole pamphlétaire. Contribution à la typologie des discours modernes*. Paris: Payot.
- AMADO RODRÍGUEZ, M. (1994) "Homerokratizein", *Minerva* 8 (1994) 99-114.
- AMADO RODRÍGUEZ, M. (1997) "Crítica y elogio en los fragmentos de Cratino: algunos aspectos", en López Eire, A. (1997) *Sociedad, Política y Literatura*, Madrid, 233-42.
- AMBROSINO, D. (1986/87) "Aristoph. *Nub.* 46 s. (il matrimonio di Strepsiade e la democrazia ateniese)", *MC* 21-22, 95-127.
- AMEMIYA, T. (2005) "Comment on Davies", en Manning, J. G.- Morris, I. (2005) 157-60.
- AMEMIYA, T. (2007) *Economy and Economics in Ancient Greece*, London: Routledge.
- ARNAUTOGLOU, I. (1998) "Between *koinon* and *idion*: legal and social dimensions of religious associations in ancient Athens", en Cartledge, P., Millett, P. & von Reden, S. (eds.) (1998) *Kosmos. Essays in order, conflict and community in classical Athens*, Cambridge: Cambridge UP, 68-83.
- ARNOTT, W. (1968) "Studies in Comedy, I: Alexis and the Parasite's Name," *GRBS* 9 (1968) 161-168.
- ARNOTT, W. (1972) "From Aristophanes to Menander", *G&R* 19 (1972) 65-80.
- ARNOTT, W. (1986) "Menander and earlier drama", *Studies in honour of T.B.L. Webster*, Bristol Cassical Press, I, pp.1-9.
- ARNOTT, P. (1989) *Poet, public and performance in the Greek theatre*, London, New York, Routledge.
- ARNOULD, D. (1990) *Le rire et les larmes dans la littérature grecque d'Homère à Platon*, Paris, Les belles lettres.
- ASSAËL, J. (1985) "Misogynie et féminisme chez Aristophane et chez Euripide", *Pallas* 32.
- AUBRIOT-SÉVIN, D. (1992) *Prière et conceptions religieuses en Grèce ancienne jusqu'à la fin du ve siècle av. J.-C.*, Lyon: Maison de l'Orient et de la Méditerranée Jean Pouilloux, (Collection de la Maison de l'Orient méditerranéen ancien. Série littéraire et philosophique)
- AUGER, D. (1979) "Le théâtre d'Aristophane: le mythe, l'utopie et les femmes", en J.Bonnamour ed. *Aristophane, les femmes et la cité = Cahiers de Fontenay* 17 (1979) 71-97.
- AULT, B. (1999) "Koproneis and oil presses at Halieis. Interactions of town and country and the integration of the domestic and regional economies", *Hesperia* 68, 549-73.
- AUSTIN, M. & VIDAL NAQUET, P. (1986) *Economía y sociedad en la Grecia Antigua*, Buenos Aires: Paidós.
- BAKOLA, E. (2005) "Old Comedy Disguised as Satyr Play: A New Reading of Cratinus' "Dionysalexandros" (P. Oxy. 663)", *ZPE* 154 (2005) 46-58.
- BAKOLA, E. (2008) "The Drunk, the Reformer and the Teacher: Agonistic Poetics and the Construction of Persona in the Comic Poets of the Fifth Century", *CCJ (PCPS)* 54 (2008) 1-29.
- BAKOLA, E. (2010) *Cratinus and the Art of Comedy*, Oxford: Oxford University Press.
- BALDRY, H. (1952) "Who Invented the Golden Age?", *CQ* 2 1/2 (1952) 83-92.
- BALDRY, H. (1953) "The Idler's Paradise in Attic Comedy", *G&R* 22 (1953) 49-60.
- BAIN, D. (1977) *Actors and audience. A study of asides and related conventions in greek drama*, Oxford University Press.
- BASTIN-HAMMOU, M. (2009) "L' Homère tragique d' Aristophane", *Gaia* 12 (2008-2009)

133-51.

- BELFIORE, E. (1998) "Harming friends: problematic reciprocity in Greek tragedy", en Gill, C., Postlethwaite, N. & Seaford, R. (eds.) 1998, 139-158.
- BENVENISTE, É. (1966) "Don et échange dans le vocabulaire indoeuropéen", *Problèmes de linguistique générale*, vol. I, Paris: Gallimard.
- BERISTAIN, H. (1995) "El carnaval, la risa, la parodia, comedia", en E. Cohen ed. *Aproximaciones. Lecturas del texto*, México, UNAM, 223-236.
- BERTELLI, L. (2005) "Commedia e memoria storica: Cratino ed Eupoli", *Quaderni del Dipartimento di filologia, linguistica e tradizione classica*, Università degli studi di Torino, 49-89.
- BETA, S. (1995) "Le donne di Callia (Eupoli, fr. 174 Kassel- Austin)", *QUCC* 51/3 (1995) 92-8.
- BETA, S. (2002) "I rivali di Aristofane", *QUCC* 70-1 (2002) 141-46.
- BETA, S. (2007) "Giocare con le parole", en A. Camerotto (2007)(ed.) *Diafonie*, 13-43.
- BILES, Z. (2002) "Intertextual Biography in the Rivalry of Cratinus and Aristophanes", *AJPh* 123/ 2 (2002) 169-204.
- BILES, Z. (2006) "Homeric Allusion at Aristophanes "Wasps" 1029-37", *CJ* 101, No. 3 (2005-2006) 245-52.
- BONANNO, M. (1987a) "Paratragodia in Aristofane", *Dioniso* 57 (1987) 135-167.
- BONANNO, M. (1987b) "Metafore redivive e nomi parlanti (sui modi del Witz in Aristofane)", *Filologia e forme letterarie. Studi offerti a Francesco della Corte*, Urbino, I, pp.213-228.
- BONANNO, M. (1997) "All the Greek World's a Stage: Notes on (Not just dramatic) Greek Staging", en Edmunds & Wallace (eds.), 113-23.
- BOULIC, N. (2009) "On m'appelle *Outis*": une impuissance dérangeante chez Homère et Aristophane", *Gaia* 12 (2008-2009) 153-82.
- BOURDIEU, P. (1984) "Lo que quiere decir hablar" y "El mercado lingüístico", en *Sociología y cultura*, México D.F., Grijalbo, 119-34 y 143-58.
- BOURDIEU, P. (2000) *Esquisse d'une théorie de la pratique. Précédé de trois études d'ethnologie kabyle*, Paris: Éditions du Seuil. (orig. 1977)
- BOWIE, E. (1982) "The parabasis in Aristophanes: prolegomena, *Acharnians*", *CQ* 32 (1982) 27-40.
- BOWIE, A. (1993) *Myth, ritual and comedy*, Cambridge.
- BOWIE, A. (1997) "Thinking with Drinking. Wine and the Symposium in Aristophanes", *JHS* 117 (1997) 1-21.
- BOWIE, A. (2000) "Myth and ritual in the rivals of Aristophanes", en Harvey, D. & Wilkins, J. (eds) *Rivals*, 317-340.
- BOWIE, E. (1998) "Le portrait de Socrate dans les *Nuées* d'Aristophane", en M.Trédé et Ph. Hoffmann edd. *Le rire des anciens*, Paris, École Normale Supérieure, 53-65.
- BOWIE, E. (2002) "Ionian 'Iambos' and Attic 'Komoidia': Father and Daughter, or Just Cousins?", en Willi, A. (2002)(ed.) *The Language of Greek Comedy*, 33-50.
- BRAUND, D. (1998) "Herodotos on the problematics of reciprocity", en Gill, C., Postlethwaite, N. & Seaford, R. (eds.) 1998, 159-180.
- BRELICH, A. (1969) "Aristofane, commedia e religione", *Acta Classica* 5, pp. 21-30. (Ahora también en M. Detienne, ed.: *Il mito. Guida storica e critica*, Roma-Bari, Laterza, 1975, pp. 103-118, 262-267).
- BREMER, J.- HANDLEY, E. (1991) (eds.) *Aristophane* (Entretiens 38), Genève, Fondation Hardt.
- BREMER, J. (1991) "Aristophanes on his own poetry", en O. Reverdin ed. *Aristophane*

- (Entretiens 38), Genève, Fondation Hardt, pp. 125-172.
- BREMMER, J. (1998) "The reciprocity of giving and thanksgiving in Greek worship", en Gill, C., Postlethwaite, N. & Seaford, R. (eds.) 1998, 127-137.
- BRIXHE, C. (1988) "La langue de l'étranger non grec chez Aristophane", *Trav. et mémoire de l' Univ. de Nancy, Études anciennes IV*, Nancy, Presses Univ., 113-138.
- BROCK, R. (1991) "The emergence of democratic ideology", *Historia* 40 (1991) 160-9.
- BROWN, F. & G. LEVINSON (1978) "Universals in Language Usage: Politeness Phenomena", en Goody, E. (ed.) *Questions and Politeness. Strategies in Social Interaction*, Cambridge: Cambridge University Press.
- BROWN, CH. (1991) "Strepsiades' Wife: Aristophanes, *Clouds* 41ff.", *Prometheus* 17 (1991) 29-33.
- BROWN, C. (1997) "Politician, Pathic, Profligate: Three Targets (Aristophanes, *Frogs*, 416-430)", *Eikasmos* 8 (1997) 61-69.
- BRUN, J.-P. (2003) *Le vin et le huile dans la Méditerranée Antique. Viticulture, oléiculture et procédés de transformation*, Paris: Éditions Errance.
- BUIS, E. (2000) "Persuadir, legislar y juzgar en *Aves*: Aristófanes y los alcances jurídico-políticos del uso de hipótesis eventuales", *Argos* 24 (2000) 7-22.
- BUIS, E. (2002) "Labores propias ¿litigios ajenos?: la mujer frente a las controversias mercantiles en la comedia aristofánica", *QUCC* 72 (2002) 41-62.
- BUIS, E. (2003) "Arrojar luz al texto cómico: juego léxico denuncias por *phasis* en *Acarnienses* de Aristófanes", *Circe* 8 (2003) 91-109.
- BUIS, E. (2005) "Cómo plagiar la litigiosidad del enemigo y no perder en el intento: la estrategia desvergozada de la *mimesis* jurídica como clave de lectura en *Caballeros*", *Eirene* 41 (2005) 140-60.
- BUIS, E. (2008) "Diplomáticos y farsantes (Ar. *Ach.* 61-174): Estrategias para una desarticulación cómica de la política exterior ateniense", *CFC (G)*18 (2008) 249-66.
- BURELLI, L. (1973) "Metafore monetali e provvedimenti finanziari in Aristofane", *ASNSP Serie III, Vol. 3* (1973) 767-86.
- BURKE, E. (1992) "The Economy if Athens in the Classical Era: Some Adjustments to the Primitivist Model", *TAPhA* 122 (1992) 199-226.
- BYL, S. (1989) "La comédie d'Aristophane, un jeu de massacre", *LEC* 57 (1989) 111-126.
- CAIRNS, F. (1982) "Cleon and Pericles: A Suggestion", *JHS* 102 (1982) 203-204.
- CALVO MARTÍNEZ, J. (2000) 'Los mecanismos del humor en Aristófanes', *Antiqua VII (Jornadas sobre la Antigüedad, 27-29 de Diciembre)*, San Sebastián, KMK.
- CAMPBELL, A. (1984) "The Frogs in the *Frogs*", *JHS* 104 (1984) 163-5.
- CANTARELLA, R. (1965) "Atene: la polis e il teatro", *Dioniso* 39 (1965) 41-43.
- CANTARELLA, R. (1969) "Aspetti sociali e politici della commedia greca antica", *Dioniso* 43 (1969) 313-54.
- CARRIÈRE, J.-C. (1997) "Les métamorphoses des mythes et la crise de la cité dans la Comédie Ancienne", en Thiery-Menu 1997, 413-442.
- CARRIÈRE, J.-C. (2000) "L'Aristophane perdu: une introduction aux trente-trois comédies disparues avec un choix de fragments traduits et commentés", en Jouanna (2000), 197-236.
- CARRIÈRE, J.-C. (2003) "Les banquets de Démos dans les comédies d'Aristophane: stratégies poétiques et message politique", *Pallas* 61 (2003) 175-202.
- CARTLEDGE, P. (1999) *Aristophanes and his theatre of the absurd*, London.

- CARTLEDGE, P., COHEN, E. & L. FOXHALL (2002) (eds.) *Money, Labour and Land. Approaches to the economies of ancient Greece*, London: Routledge.
- CASOLARI, F. (2003) *Die Mythentravestie in der griechischen Komödie*, Munster.
- CASSIO, A. (1985) *Commedia e partecipazione. La Pace di Aristofane*, Napoli.
- CASSIO, A. (1991) "Un Re di Persia su monti dell'oro (Ar. *Ach.* 80ss.; Ctes. FGrH 688 F 45)", *Eikasmos* 2 (1991) 137-141.
- CAVALLERO, P. (1996) *Parádoxis. Los motivos literarios de la comedia griega en la comedia latina: el peso de la tradición*, Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras de la UBA.
- CAVALLERO, P. (2000) "Dioses y 'política' económica: la función de la utopía en *Plutos* de Aristófanes", *AHAM* 33 (2000) 23-36.
- CAVALLERO, P. (2006) "*Trygoidía*: la concepción trágica de *Nubes* de Aristófanes", *Emerita* 74 (2006) 89-112.
- CAVALLERO, P. (2007) "La historicidad del Sócrates de Aristófanes y la coincidencia de las fuentes", *REA* 109 (2007) 449-64.
- CAVALLERO, P. (2008) "Personajes silentes en *Nubes* de Aristófanes", *CFC (G)* 18 (2008) 267-77.
- CAVALLERO, P., COSCOLLA, M.J., FRENKEL, D. & J. GALLEGU (2002) *Aristófanes, Riqueza*. Introducción, versión, notas y apéndices por P. Cavallero, M.J.Coscolla, D. Frenkel y J. Gallego, Instituto de Filología Clásica, Sección de Filología Medieval, Facultad de Filosofía y Letras-U.B.A.
- CAVALLERO, P., COSCOLLA, M.J. et al. (2003) *Penía: los intelectuales de la Grecia antigua ante el problema de la pobreza*, Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras-UBA.
- CAVALLERO, P., FRENKEL, D., FERNÁNDEZ, C., COSCOLLA, M.J. y R. BUZÓN (2008) *Nubes de Aristófanes: edición revisada bilingüe con introducción, notas y apéndice*, Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras, UBA.
- CECCARELLI, P. (1996) "L' Athène de Périclès: un 'pays de cocagne'?", *QUCC* 54 (1996) 109-59.
- CECCARELLI, P. (2000) "Life among the savages and escape from the city in Old Comedy", en Harvey, D. & Wilkins, J. (eds) *Rivals*, 453-72.
- CHAPMAN, G. (1983) "Some notes on dramatic illusion in Aristophanes", *AJPh* 104 (1983) 1-23.
- CHRIST, M. (1998) *The Litigious Athenian*, Baltimore & London, The Johns Hopkins University Press.
- CHRIST, M.R. (2004) "Draft evasion onstage and offstage in Classical Athens", *CQ* 54/1 (2004) 33-57.
- CHRIST, M. (2008) "Imagining bad citizenship in Classical Athens: Aristophanes' *Ecclesiazusae* 730-876", en Sluiter- Rosen (eds.) *Kakos*, 169-84.
- CHRISTESEN, P. (2003) "Economic Rationality in Fourth Century Athens", *G&R* 50/1 (2003) 32-56.
- CLAUS, D. (1977) "*Aidos* in the language of Achilles", *TAPhA* 105 (1974- 1975) 13-28.
- COHEN, D. (1995) *Law, Violence and Community in Classical Athens*, Cambridge: Cambridge UP.
- COHEN, E. (1992) *Athenian Economy and Society. A Banking Perspective*, Princeton: Princeton UP.
- COLVIN, S. (1995) "Aristophanes: dialect and textual criticism", *Mnemosyne* 48/1 (1995) 34-47.
- COLVIN, S. (1999) *Dialect in Aristophanes and the Politics of Language in Ancient*

- Greek Literature*, Oxford (Oxford Classical Monographs)
- COLVIN, S. (2000) "The Language of non-Athenians in Old Comedy", en Harvey-Wilkins 2000 (edd.), 285-98.
- COMPTON-ENGLE, G. (1999a) "Aristophanes *Peace* 1265-1304. Food, Poetry, and the Comic Genre", *CPh* 94/3 (1999) 324-329.
- COMPTON-ENGLE, G. (1999b) "From Country to City: The Persona of Dicaeopolis in Aristophanes' *Acharnians*", *CJ* 94/4 (1999) 359-73.
- COMPTON-ENGLE, G. (2001) "Mock-tragic Priamels in Aristophanes' *Acharnians* & Euripides' *Cyclops*", *Hermes* 129/4 (2001) 558-61.
- COMPTON-ENGLE, G. (2003) "Control of Costume in Three Plays of Aristophanes", *AJP* 124 (2003) 507-35.
- CONNOR, W. (1971) *The New Politicians of Fifth-Century Athens*, Indianapolis: Hackett Publishing Company.
- CORSINI, E. (1986) "La polemica contro la religione di Stato in Aristofane", en *La polis e il suo teatro*, Padova, 149-184.
- CORTASSA, G. (1986) "Il poeta, la tradizione e il pubblico. Per una poetica di Aristofane", en *La polis e il suo teatro*, Padova, 185-204.
- CORTASSA, G. (1986) "Il poeta, la tradizione e il pubblico. Per una poetica di Aristofane" en Corsini, E. (1986) (ed.) *La polis e il suo teatro*, Padova, I, 1986, 185-204.
- CORTASSA, G. (1988) "L'eroe Lamaco: una palinodia di Aristofane", en Corsini, E. (1988) (ed.) *La polis e il suo teatro/2*, Editoriale Programma, Università degli Studi de Torino, 233-63.
- COSCOLLA, M.J. (1998a) "Themis versus Dike en Aristófanes", *Argos* 22 (1998) 51-68.
- COSCOLLA, M.J. (1998b) "Política y violencia: la visión de Aristófanes", *Anales de Filología Clásica*, 16-17 (1998-1999) 53-85.
- COSCOLLA, M.J. (2000) "Ampliación y exclusión del cuerpo de la ciudadanía en Aristófanes", *AHAM* 33 (2000) 5-22.
- COSCOLLA, M.J. (2001) "Juegos y juegos: el carácter de la innovación poética. De las Leyes de Platón a la comedia aristofánica", en J. Gallego (ed.) *Prácticas religiosas, regímenes discursivos y el poder político en el mundo grecorromano*, Buenos Aires, FFyL,UBA, 97-126.
- COSCOLLA, M.J. (2002a) "El discurso panfletario contra la democracia radical: una aproximación retórico-argumentativa: el prólogo de *Caballeros* de Aristófanes, 1-280", *Circe* 7 (2002) 97-144.
- COSCOLLA, M.J. (2002b) "Kainotomeîn o la apertura de nuevos caminos al problema de la pobreza en Aristófanes", en Buzón, R., Cavallero, P., Romano, A., Steinberg, M. E. (eds.) (2002) *Los estudios grecolatinos en el cambio del milenio: vida, muerte, cultura*, Buenos Aires, FFyL, Universidad de Buenos Aires, t. I, 300-22.
- COSCOLLA, M.J. (2002c) "Justicia Poética" en Cavallero, P., Frenkel, D., Coscolla, M.J., Gallego, J.(eds.) *Aristófanes, Riqueza*, Introducción, versión y notas, Buenos Aires, UBA, 2002, 205-28.
- COSCOLLA, M.J. (2003a) "Aristófanes", en Cavallero, P., Coscolla, M.J. et al. (2003) *Penía: los intelectuales de la Grecia antigua ante el problema de la pobreza*, Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, 2003, 105-84.
- COSCOLLA, M.J. (2003b) "Estrategias retóricas para la degradación de la democracia radical: el prólogo de *Caballeros* de Aristófanes, 1-280", en García Negroni, M.M. (2003) (ed.) *Actas del Congreso Internacional. La argumentación, 10-12 julio de 2002*, Instituto de Lingüística, FFyL, UBA, 357-67.
- COSCOLLA, M.J. (2003c) "Ranas de Aristófanes: por una poética de la acción política en

- la tragedia griega clásica", en Cavallero, P., Buzón, R., Frenkel, D. y A. Nocito (2003) (edd.) *Koronís. Homenaje al Prof. Carlos Ronchi March*, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, 2003, 143-80.
- COSCOLLA, M.J. (2004) "Historizando el mercado en la comedia aristofánica: el mercado lingüístico", en Andrade, N. (ed.) *Aventuras y desventuras del discurso político en la Grecia Antigua*, Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras, Univ. de Buenos Aires, 2004, 43-66.
- COSCOLLA, M.J. (2004b) "El trirreme ateniense: semblanza de una institución popular en la Comedia Antigua", en Zecchin, G. y Nápoli, J. (eds.) *Actas del Tercer Coloquio Internacional Ética y Estética: de Grecia a la Modernidad*, La Plata: Universidad Nacional de la Plata, 2004, 155-164.
- COSCOLLA, M.J. (inédito) "De bueyes no tan perdidos. El problema de la tenencia de ganado bovino en la Atenas del s. V a través de los testimonios literarios.", *Primeras Jornadas Nacionales de Historia Antigua. La Antigüedad Grecorromana. Investigación, perspectivas y problemas*, organizado por la Escuela de Historia de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad Nacional de Córdoba, con la ponencia: Córdoba, 26 al 28 de mayo 2005.
- COSCOLLA, M.J. (2007) "Endeudamiento, inversión y dinámica de los intercambios sociales en la comedia aristofánica", en J. Gallego & C.G. García Mac Gaw (comps.), *La ciudad en el mundo greco-romano. Política, agricultura y sociedad*, Buenos Aires: Ediciones del Signo, 127-154.
- COSCOLLA, M.J. (2008) "Lazos de sociabilidad campesina e inversión: un estudio de *Nubes* de Aristófanes", en Buzón, R. et al. (eds.) *Docenda. Homenaje a Gerardo H. Pagés*, Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, 2008, 237-48.
- COSCOLLA, M.J. (2010) "La guerra y el personaje de Pericles de Cratino: entre mito e historia", *XXI Simposio Nacional de Estudios Clásicos: θεωρεῖν/speculari: La palabra que ordena, interpreta y hace inteligible el mundo*, Universidad Nacional de Litoral, Facultad de Humanidades y Ciencias, Santa Fe, 21-24 de septiembre de 2010.
- COUAT, A. (1902) *Aristophane et l'ancienne comédie attique*, Paris: Société française d'imprimerie.
- COULET, C. (1996) *Communiquer en Grèce Ancienne. Écrits, discours, information, voyages*, Paris: Les Belles Lettres, Paris.
- COULON, V. (1933) *Essai sur la méthode de la critique conjecturale appliquée au texte d'Aristophane*, Paris: Les belles lettres.
- CRANE, G. (1997) "Oikos and Agora: mapping the polis in Aristophanes' *Wasps*", en Dobrov, G.W. (ed.) *The city as comedy. Society and representation in Athenian drama*, Chapel Hill/London: North Carolina UP, 198-229.
- CROISSET, M. (1904) "Le Dionysalexandros de Cratinos", *REG* 17 (1904) 297-310.
- CSAPO, E. & SLATER, W. (1995) *The Context of Ancient Drama*, Ann Arbor.
- CSAPO, E. (2000) "From Aristophanes to Menander ? Genre Transformation in Greek Comedy", en Depew, M. & Obbink, D. (2000) (eds.) *Matrices of Genre. Authors, Canons, and Society*. Cambridge, Mass. / London, England: Harvard UP, 2000, 115-134.
- CHANDEZON, C. (2003) *L'élevage en Grèce (fin V^e-fin I^{er} s. av. J.-C.). L'apport des sources épigraphiques*, Bordeaux.
- DA SILVA DUARTE, A. (2000) *O dono da voz e a voz do dono. A parábase na comédia d'Aristófanes*, São Paulo, FAPESP.

- DAVID, E. (1984) *Aristophanes and the Athenian Society of the Early Fourth Century B.C.*, Leiden: Brill.
- DAVIDSON, J. (1993) "Fish, Sex and Revolution in Athens", *CQ* 43/1 53-66.
- DAVIDSON, J. (1997) *Courtesans and Fishcakes*, Londres.
- DAVIE, J. (1979) "Herodotus and Aristophanes on monarchy", *G&R* 26 (1979) 160-68.
- DAVIES, J. (1971) *Athenian Propertied Families*, Oxford: Clarendon Press. (abrev. *APF*)
- DAVIES, J. (1984) *Wealth and the Power of Wealth in Classical Athens*, Salem-NH: The Ayer Company.
- DAVIES, J. (1998) "Ancient Economies: Models and Muddles", en Parkins, H. & Smith, C. (1998) (eds.) *Trade, Traders and the Ancient City*, London and New York: Routledge, 225-51.
- DAVIES, J. (2001a) "Temples, credit, and the circulation of money", en Meadows & Shipton, eds. (2001): 117-28.
- DAVIES, J. (2001c) "Rebuilding a temple: the economic effects of piety", en Mattingly & Salmon, eds. (2001): 209-229.
- DAVIES, J. (2002) "The strategies of Mr. Theopompos", en Cartledge *et al.*, eds. (2002): 200-8.
- DAVIES, J. (2005) "Linear and Nonlinear Flow Models for Ancient Economies", en Manning, J. -I. Morris eds. (2005) 127-156.
- DEL CORNO, D. (1986) "Scena e parola nelle *Rane* di Aristofane", en Corsini, E. (1986) (ed.) *La polis e il suo teatro*, Padova: Programma, 205-14.
- DEL CORNO, D. (1997) "La caratterizzazione dei personaggi di Aristofane attraverso i fatti di lingua e di stile", en Thierry, P. – Menu, M. (eds.) (1997) *Aristophane: la langue, la scène, la cité*, Bari, Levante, 1997, 243-52.
- DE LIGHT, L. & DE NEEVE, P. (1988) "Ancient periodic Markets: Festivals and Fairs", en *Athenaeum* 66 (1988) 391-416.
- DE ROMILLY, J. (1971) *La loi dans la pensée grecque des origines à Aristote*, Paris: Les Belles Lettres.
- DE SAINTE-CROIX, G. (1972) "The political outlook of Aristophanes", Appendix XXIX, en *The origins of the Peloponnesian War*, London: Duckworth, 355-376.
- DEGANI, E. (1987) "Insulto ed escrologia in Aristofane", *Dioniso* 57 (1987) 31-47.
- DEGANI, E. (1991) "Aristofane e la tradizione dell'invettiva personale in Grecia", en O. Reverdin (ed.) *Aristophane* (Entretiens 38), Genève, Fondation Hardt, 1-50.
- DELFINO, S. (1998) "Desigualdad y diferencia. Retóricas de la identidad en la crítica de la cultura", en *Doxa. Cuadernos de Ciencias Sociales*, Año IX, 18: 28-44.
- DELI, D. (1977) "Algunas incógnitas de la ecuación Eurípides-Aristófanes", *Argos* 1 (1977) 76-84.
- DEMONT, P. (1978) "Remarques sur le sens de *trépho*," *REG* 434-435 (1978) 358-84.
- DESCAT, R. (1987) "L' économie d'une cité grecque au IV^e Siècle avant J.-C.: l'exemple Athénien", *REA* 89 (1987) 239-52.
- DESCAT, R. (1988) "Aux origines de l'*oikonomia* grecque", *QUCC* 28 (1988) 103-119.
- DETIENNE, M. (1982) *La Muerte de Dionisos*, Madrid: Taurus.
- DETIENNE, M. (1994) *The Gardens of Adonis. Spices in Greek Mythology*, translated by Janet Lloyd, Princeton: Princeton University Press.
- DICKEY, E. (1995) "Forms of address and conversational language in Aristophanes and Menander", *Mnemosyne* 48-3 (1995) 257-71.
- DILLON, M. (1990) "The house of the Thebans (FD iii.1 357-358) and accommodation for Greek pilgrims", *ZPE* 83 (1990) 64-88.
- DILLON, M. (1995) "By gods, tongues, and dogs: the use of oaths in Aristophanic

comedy", *GRBS* 42-2 (1995) 135-51.

- DILLON, M. (1996) "The Importance of the Water Supply at Athens: The Role of the *epimeletès tôn krenôn*", *Hermes* 124/2 (1996) 192-204.
- DILLON, M. (1997) "The ecology of the Greek Sanctuary", *ZPE* 118 (1997) 113-27.
- DILLON, M. (2000) "Did Parthenoi attend the Olympic Games? Girls and Women Competing, Spectating, and Carrying Out Cult Roles at Greek Religious Festivals", *Hermes* 128/4 (2000) 457-80.
- DOBROV, G.W. (1995) (ed.) *Beyond Aristophanes. Transition and Diversity in Greek Comedy*, Atlanta-Georgia: Scholars Press.
- DOBROV, G.W. (1995) "The Poets voice in the Evolution of Dramatic Dialogism", en Dobrov, G.W. (ed.)(1995) *Beyond Aristophanes*, 47-97.
- DOBROV, G. W.- URIOS-APARISI, E. (1995) "The maculate muse: gender, genre, and the Chiron of Pherecrates", en Dobrov, G.W. (ed.)(1995) *Beyond Aristophanes*, 139-174.
- DOBROV, G.W. (1997a) (ed.) *The city as comedy. Society and representation in Athenian drama*. Chapel Hill/London: North Carolina UP.
- DOBROV, G.W. (1997b) "Language, Fiction, and Utopia", en G. Dobrov (1997)(ed) , *The city as comedy*, 95-132.
- DOBROV, G.W. (2001) *Greek Drama and Metafictional Poetics*, Oxford, Oxford UP.
- DOBROV, G.W. (2002) "'Μόγχειρος ποιητής': Language and Character in Antiphanes", en Willi, A. (2002)(ed.) *The Language of Greek Comedy*, 169-190.
- DOBROV, G.W. (2007) "Comedy and the Satyr Chorus", *CW* 100/ 3 (2007) 251-65.
- DOBROV, G.W. (2010)(ed.) *Brill's Companion to the Study of Greek Comedy*, Brill: Leiden-Boston.
- DOMINGO, E. (1975) *La responsión estrófica en Aristófanes*, Universidad de Salamanca.
- DONLAN, W. (1981-1982) "Reciprocities in Homer ", *The Classical World* 75/3 (1982) 137-75.
- DONLAN, W. (1998) "Political reciprocity in dark age Greece: Odysseus and his hetairoi", en Gill, C., Postlethwaite, N. & Seaford, R. (eds.) 1998, 51-71.
- DOVER, K. (1994) *Greek Popular Morality in the Times of Plato and Aristotle*, Oxford: Clarendon Press, 1994.²
- DOUGLAS, M. (1990) Foreword to M.Mauss, *The Gift: The Form and Reason for Exchange in Archaic Societies*, "No Free Gifts", London: Norton, vii-xviii.
- DOUGLAS OLSON, S. (1988) "The love duet in Aristophanes' *Ecclesiazusae*", *CQ* 38 (1988) 328-30.
- DOUGLAS OLSON, S. (1989) "Cario and the New world of Aristophanes' *Plutus*", *TAPhA* 119 (1989) 193-99.
- DOUGLAS OLSON, S. (1991a) "Dicaeopolis' Motivations in Aristophanes' *Acharnians*", *JHS* 111 (1991) 200-203.
- DOUGLAS OLSON, S. (1991b) "Firewood and charcoal in classical Athens", *Hesperia* 60 (1991) 411-20.
- DOUGLAS OLSON, S. (1992) "Names and naming in Aristophanic comedy", *CQ* 42 (1992) 304-19.
- DOUGLAS OLSON, S. (1996a) "Aristophanes, *Equites* 947-59 and the Athenian Public Seal", *ZPE* 113 (1996) 253-4.
- DOUGLAS OLSON, S. (1996b) "Politics and Poetry in Aristophanes' *Wasps*", *TAPhA* 126 (1996) 129-50.
- DOUGLAS OLSON, S. (1997) "Studies in the later manuscript tradition of Aristophanes'

- Peace*", *CQ* 48/1(1997) 62-74.
- DOUGLAS OLSON, S. (1999) "Kleon's eyebrows (Cratin. Fr. 228 KA) and Late 5th-century comic portrait masks", *CQ* 49/1 (1999) 320-1.
- DOUGLAS OLSON, S. (2000) "We didn't know whether to laugh or cry: the case of Karkinos", en Harvey, D. & Wilkins, J. (eds) *Rivals*, 65-74.
- DOVER, K. (1950) "Plato Comicus: ΠΙΠΕΣΒΕΙΣ and ΕΛΛΑΣ", *CR* 64/ 1(1950) 5-7.
- DOVER, K. (1957) "Aristophanes 1938-1955", *Lustrum* 2 (1957) 52-112.
- DOVER, K. (1970) "Lo stile di Aristofane", *QUCC* 9 (1970) 7-23.
- DOVER, K. (1972) *Aristophanic comedy*, Berkeley-Los Angeles.
- DOVER, K. (1976) "Linguaggio e caratteri aristofanei", *Riv. di cult.classica e medioevale* 18 (1976) 357-371.
- DOVER, K. (1985) "Some types of abnormal word-order in Attic comedy", *CQ* 35 (1985) 324-43.
- DOVER, K. (1991a) "The Chorus of initiates in Aristophanes' *Frogs*", en O. Reverdin ed. *Aristophane* (Entretiens 38), Genève, Fondation Hardt, 173-93.
- DOVER, K. (1991b) "Fathers, Sons and Forgiveness", *Illinois Classical Studies* 16/1-2 (1991) 173-82.
- DUCHEMIN, S. (1957) "Recherches sur un thème aristophanien et ses sources religieuses", *Études classiques*, (1957) 273-95.
- EDMUNDS, L. (1979) "Aristophanes' *Acharnians*", *YCS* 26 (1979) 21-36.
- EDMUNDS, L. (1986) "Aristophanes' Socrates", in *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy* 1 (1986) 209-30.
- EDMUNDS, L. (1987) *Cleon, Knights, and Aristophanes' Politics*, Boston: University Press of America.
- EDMUNDS, L.-WALLACE, R. (1997) *Poet, public and performance in ancient Greece*, Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- EDWARDS, A. (1991) "Aristophanes' Comic poetics: ΤΡΥΞ, scatology, ΣΚΟΜΜΑ", *TAPhA* 121(1991) 157-79.
- EHRENBERG, V. (1962) *The People of Aristophanes: A Sociology of Old Attic Comedy*, New York: Schocken Books.
- ENGLISH, M. (2007) "Reconstructing Aristophanic Performance": Stage Properties in *Acharnians*", *CW* 100/ 3 (2007) 199-227.
- ERBERT, J. (1978) "Das 'Parisurteil' in der Hypothese zum Dionysalexandros des Kratinos", *Philologus* 122/2 (1978) 177-82.
- ERCOLANI, A. (2002)(ed.) *Spoudaiogeloion. Form und Funktion der Verspottung in der Aristophanischen Komödie. (Drama. Beiträge zum antiken Drama und seiner Rezeption, Band 11)* Stuttgart: Weimar, Metzler.
- ERCOLANI, A. (2002) "Sprechende Namen und politische Funktion der Verspottung am Beispiel der Acharner", en ERCOLANI, A (2002) (ed) *Spoudaiogeloion*, 225-254.
- ERCOLANI, A. (2006) "Names, satire and politics in Aristophanes", en Kozak, L. y Rich, J. (2006)(eds.) 17-26.
- EUBEN, J. (1996) "When there are grey skies: Aristophanes' *Clouds* and the political education of democratic citizens", *The South Atlantic Quarterly* 95, 881-918.
- FARNELL, L. (1920) "Plato comicus: fragm. "Phaon" II: a parody of attic ritual", *CQ* 14 (1920) 139-146.
- FERNÁNDEZ, C. (1994) "Una lectura de los objetos teatrales en *Aves* de Aristófanes", *Synthesis* 1 (1994) 75-92.
- FERNÁNDEZ, C. (2000) "El público de Aristófanes: *spectator in fabula*", *Circe* 5

(2000)117-36.

- FERNÁNDEZ, C. (2002) *Plutos de Aristófanes. La Riqueza de los sentidos*, La Plata: Editorial de la Universidad Nacional de La Plata, Colección Sociales.
- FERNÁNDEZ, C. (2003a) "Las *Asambleístas* de Aristófanes: Del ensayo a la recepción, de la actuación a la política", *Argos* 27 (2003) 83-95.
- FERNÁNDEZ, C. (2003b) "Pretensión de un malentendido: Crémilo y Blepsidemo en *Plutos* de Aristófanes (vv. 335-414)", en Cavallero, P. Buzón, R., Frenkel, D. y Nocito, A. (edd.), *Koronís. Homenaje a Carlos Ronchi March*, Instituto de Filología Clásica, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, pp. 180-189.
- FERNÁNDEZ, C. (2003c) "'La ruta más rápida al Hades': Observaciones acerca de la muerte en la comedia de Aristófanes", en Buzón, R., Cavallero, P., Romano, A. y Steinberg, M. (edd.), *Los estudios clásicos ante el cambio de milenio. Vida, Muerte, Cultura*, Buenos Aires, 418-32.
- FERNÁNDEZ, C. (2005) "El Pensadero era una fiesta o cómo interpretar el final de *Nubes*", *Anales de Filología Clásica*, 18-9 (2005-6) 21-39.
- FERNÁNDEZ, C. (2006) "'El día viejo y nuevo' (*Nubes*, v. 1133) o las novedosas ideas del conservador Aristófanes", *Nova Tellus* 24/1 (2006) 63-89.
- FESTUGIÈRE, A. (1976) "'Ανθ' ὧν. La formule 'en échange de quoi' dans la prière grecque hellénistique", *Révue des sciences philosophiques et théologiques* 60 (1976) 369-418.
- FIGUEIRA, T. (1998) *The Power of Money. Coinage and Politics in the Athenian Empire*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- FINLEY, M. (1973) *Democracy. Ancient & Modern*, (revised edition), Rutgers University Press, 1988.
- FINLEY, M. (1983) *Politics in the Ancient World*, Cambridge: Cambridge UP.
- FINLEY, M. (1978) *El mundo de Odiseo*, México, FCE.
- FINLEY, M. (1984)[1953] *La Grecia Antigua. Economía y sociedad*, Barcelona: Crítica, 1984.
- FINLEY, M. I. (1988). "Athenian Demagogues", *Democracy Ancient & Modern* (revised edition), London: Rutgers University Press, pp. 38-75.
- FINLEY, M. (1999) *The Ancient Economy*, updated edition with a Forward by Ian Morris, Berkeley: University of California Press.
- FISKE, A. (1991) *Structures of Social Life: The Four Elementary Forms of Human Relations*. New York: Free Press.
- FISHER, N. (1993) "Multiple Personalities and Dionysiac Festivals: Dicaeopolis in Aristophanes' *Acharnians*", *G & R*, 40/ 1 (1993) 31-47.
- FISHER, N. (2008) "The Bad Boyfriend, the Flatterer and the Sykophant: Related Forms of the kakos in Democratic Athens", en Sluiter, I.-Rosen, R. (2008) *Kakos*, 185-233.
- FITOUSSI, J.P. & ROSANVALLON, P. (1997), "Las dos desigualdades", en *La nueva era de las desigualdades*, Buenos Aires, 71-113.
- FOLEY, H. (1988)= (1993) "Tragedy and Politics in Ar' Ach", *JHS* 108 (1988) 33-47.
- FOSTER, G. (1974) "La sociedad campesina y la imagen del bien limitado", en L.J. Bartolomé & E.E. Gorostiza (eds.) *Estudios sobre el campesinado latinoamericano. La perspectiva de la antropología social*, Buenos Aires 1974, 57-90.
- FOURNIER, M. (1995) "Marcel Mauss: L' ethnologie et la politique: le don", *Anthropologie et Sociétés* 1-2 (1995) 57-69.

- FRANCO, C. (1988) "La competencia del destinatario nella parodia tragica aristofanea", en E. Corsini, *La polis e il suo teatro*, Padova, Programma, II, 213-32.
- FROW, J. (1997) *Time and Commodity Culture: Essays in Cultural Theory and Postmodernity*, Oxford, Clarendon Press.
- FUNAIOLI, M. (1993) "Osservazioni sulla drammaturgia delle *Rane*: la tenebra dell'Ade, Eracle e i Centauri. Palamede el la macchina del volo", *Dioniso* 63/2 (1993) 219-26.
- GABRIELSEN, V (1994) *Financing the Athenian Fleet. Public Taxation and Social Relations*, Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- GALLANT, T. (1991) *Risk and survival in ancient Greece. Reconstructing the rural domestic economy*, Stanford: Stanford University Press.
- GALLEGO, J. (1996) "Aristóteles, la ciudad-estado y la asamblea democrática. Reflexiones en torno al libro III de la *Política*", *Gerión* 14 (1996) 143-82.
- GALLEGO, J. (1997) "«Costumbres en común», de Hesíodo a Aristófanes. Las prácticas de sociabilidad campesina en la Grecia antigua", *AHAM* 30 (1997) 7-70.= (2009, pp.95-140)
- GALLEGO, J. (2003) "Comunidad aldeana y sociabilidad campesina en la Grecia antigua", en Gallego, J. (ed.) *El mundo rural en la Grecia antigua*, Madrid 2003, 327-80.
- GALLEGO, J. (2005) *Campesinos en la ciudad. Bases agrarias de la pólis griega y la infantería hoplita*, Buenos Aires.
- GALLEGO, J. (2009) "La sociabilidad aldeana", *El campesinado en la Grecia antigua. Una historia de la igualdad*, Buenos Aires: Eudeba, 95-140.
- GALLO, L. (1987) "Salari e inflazione ad Atene", *ANSP* 17/1 (1987) 19-63.
- GARCÍA VENTURINI, J. L. (1975) "Kakistocracia", *La Prensa*, 17 de marzo, 1975.
- GARCÍA SOLER, M. J. (1997) "El pescado en la comedia griega", en López Eire, A. (ed.) *Sociedad, Política y Literatura. Comedia griega antigua. Actas del I Congreso Internacional* (Salamanca, 1996), Salamanca, 279-85.
- GARNSEY, P., HOPKINS, K. & WHITTAKER, C.R. (1983) (eds.) *Trade in the Ancient Economy*, London: Chatto & Windus.
- GERNET, L. (1955) *Droit et Société dans la Grèce Ancienne*, Paris: Recueil Sirei.
- GERNET, L. (1980) [1968] *Antropología de la Grecia Antigua*, Madrid: Taurus.
- GERNET, L. (1999) "Eranos" *Dike* 2 (1999) 41-57.
- GELZER, T. (1996) "Some aspects of Aristophanes' Dramatic art in the *Birds*", en Segal, E. (1996)(ed.) *Oxford readings in Aristophanes*, Oxford: Oxford UP, 194-215.
- GHIRON-BISTAGNE, P. (1989) "Jongleries verbales sur les anthroponymes dans les comédies d'Aristophane", *Cahiers du Gita* 5 (1989) 89-98.
- GIDDENS, A. (1982) "Hermeneutics and Social Theory", en Giddens, A. *Profiles and Critics in Social Theory*, Los Ángeles: UCP.
- GIL, L. (1970) "La irresponsabilidad del *demos*", *Emérita* 38/2 (1970) 351-73.
- GIL, L. (1974) "Comedia ática y sociedad ateniense, I-III", *Estudios Clásicos* (1974) 61-82, 151-186 y (1975) 59-88.
- GIL, L. (1981-1983) "El alazón y sus variantes", *Estudios Clásicos* XXV (1981-1983) 39-58.
- GIL, L. (1989) "El Aristófanes perdido", *CFC* 22 (1989) 39-106.
- GIL, L. (1993) "La comicidad en Aristofanes", *CFC (G)* 3 (1993) 23-39.
- GIL, L. (1995) "Los *Caballeros* de Aristófanes", *CFC (G)* 5 (1995) 9-28.
- GIL, L. (1997) "Uso y función de los teónimos en la comedia aristofánica", en López Eire, A. (ed.) 1997, 21-29.

- GILL, C. (1998) "Altruism of reciprocity in Greek ethical philosophy?", en Gill, C., Postlethwaite, N. & Seaford, R. (eds.) 1998, 303-28.
- GILL, C., POSTLETHWAITE, N. & SEAFORD, R. (eds.) (1998) *Reciprocity in Ancient Greece*, Oxford: Oxford UP.
- GILULA, D. (1995) "Comic Food and Food for Comedy", en Wilkins, J. *et al.* 1995 (eds.) 386-99.
- GILULA, D. (2000) "Hermippus and his Catalogue of goods", en Harvey, D. & J. Wilkins (eds.) (2000) *The Rivals of Aristophanes: Studies in Athenian Old Comedy*, Swansea: Gerald Duckworth & Co Ltd. & The Classical Press of Wales, 75-90.
- GIABELLINA BRUMANA, F. (2009) Marcel Mauss *Ensayo sobre el don. Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*, edición y estudio preliminar de Fernando Giobellina Brumana, Buenos Aires: Katz editores.
- GODBOUT, J. (1998) *The world of the gift*, Québec: Mc Gill-Queen's University Press.
- GODOLPHIN, F. (1931) "The Nemesis of Cratinus", *CPh* 26 (1931) 423-6.
- GODELIER, M. (1998) *El enigma del don*, Barcelona: Paidós.
- GOFFMAN, E. (1979) *Relaciones en público*, Madrid: Alianza.
- GOLDHILL, S. (1986) *Reading Greek Tragedy*, Cambridge.
- GOLDHILL, S. (1991) "Comic inversion and inverted commas: Aristophanes and parody", en *The poet's voice. Essays on poetics and greek literature*, Cambridge University Press, 167-222.
- GOMME, A. (1938) "Aristophanes and politics", *Cl.R.* 52 (1938) 97-109 =1996, en Segal, E. (1996)(ed.), 29-41.
- GRANOVETTER, M. (1973) "The strength of weakties", *American Journal of Sociology* 78, 136-80.
- GRICE, H. P. (1968) "Logic and Conversation", en Cole & Morgan (eds.) *Syntax and Semantics: v. III Speech Acts*. New York: Academic Press.
- GRIFFITH, J. (1974) "Amphiteos and Anthropos in Aristophanes", *Hermes* 102 (1974) 367-9.
- GRIFFITH, R. (1993) "Strepsiades' Bedroom, Wife, and Sufferings: Three Notes on the Prologue of Aristophanes' *Clouds*", *Prometheus* 19 (1993) 135-140.
- GRILLI, A. (1992) *Inganni d'autore. Due studi sulle funzione del protagonista nel teatro di Aristofane*, Pisa: ETS Editrice Pisa.
- GONIS, N. (2000) "Loan of Money with Interest in Kind", *ZPE* 129 (2000) 185-186.
- GOULD, J. (1991) *Give and Take in Herodotus*, Myres Memorial Lecture, Oxford: Oxford UP.
- GOULDNER, A.W. (1960) "The norm of reciprocity: A preliminary statement", *American Journal of Sociology* 25 (1960) 161-78.
- GRAEBER, D. (2001) "Marcel Mauss Revisited", ch. 6, en *Toward an Anthropological Theory of Value*, New York: Palgrave, 151-228.
- GRAEBER, D.- M. LANNA (2005) "Comunismo o comunalismo? A politica e o "Ensaio sobre o dom", *Revista de Antropologia*, São Paulo, USP (2005) 48/2 501-23.
- GREGORY, C. (1980) "Gifts to Men and Gifts to God: Gift Exchange and Capital Accumulation in Contemporary Papua", *Man* 15/ 4 (1980) 626-52.
- GROTON, A. (1990) "Wreaths and Rags in Aristophanes' *Plutus*", *CJ* 86/ 1 (1990) 16-22.
- GOSDEN, C.- MARSHALL, Y. (1999) "The Cultural Biography of Objects", *World Archaeology* 31/ 2 (1999) 169-78.
- HALL, S. (1982) "The rediscovery of 'Ideology': Return of the repressed in Media Studies", en Gurevitch, M., Bennett, T. *et al.* (eds.) *Culture, Society and the*

- Media*, London: Methuen.
- HALL, E. (1989a) *Inventing the barbarian. Greek self-definition through Tragedy*, Oxford: Clarendon Press.
- HALLIWELL, S. (1980) "Aristophanes' Apprenticeship", *CQ* 74 (1980) 33-45.
- HALLIWELL, S. (1982) "Notes on some Aristophanic jokes (*Ach.* 854-9; *Kn.* 608-10; *Peace* 695-9; *Thesm.*605; *Frogs* 1039)", *Liverpool classical monthly* 7-10 (1982)153-4.
- HALLIWELL, S. (1984a) "Aristophanic comedy", *The yearbook of English Studies* 14 (1984) 6-20.(= Segal, E. (ed.) 1996, 98-116)
- HALLIWELL, S. (1984b) "Ancient interpretations of *onomastì komodeîn* in Aristophanes", *CQ* 34 (1984) 83-88.
- HALLIWELL, S. (1989) "Authorial collaboration in the Athenian comic theatre", *GRBS* 30/4(1989) 515-28.
- HALLIWELL, S. (1991a) "Comic satire and Freedom of speech in Classical Athens", *JHS* 111 (1991) 48-70.
- HALLIWELL, S. (1991b) "The Uses of Laughter in Greek Culture", *CQ* 41 (1991) 279-96.
- HALLIWELL, S. (1993) "Comedy and Publicity in the society of the polis", en Sommerstein-Halliwell-Henderson (1993) eds. *Tragedy, comedy and the polis. Papers of the greek drama conference*. Nottingham (julio 1990), Bari, 321-40.
- HALLIWELL, S. (2005) "Greek Laughter and the Problem of the Absurd", *Arion* 13/2 (2005) 121-46.
- HALLIWELL, S. (2008) *Greek Laughter. A Study of Cultural Psychology from Homer to Early Christianity*, Cambridge.
- HANDLEY, E. (1953) "SIS-nouns in Aristophanes", *Eranos* 21 (1953) 129-42.
- HANDLEY, E. (1956) "Words for *soul*, *heart* and *mind* in Aristophanes", *RhM* (1956) 99-3.
- HANDLEY, E. (1991) "Aristophanes and his theatre", en O. Reverdin ed. *Aristophane* (Entretiens 38), Genève, Fondation Hardt, 97-124.
- HANSEN, H.M. (1993) *La démocratie athénienne à l'époque de Demosthène. Structure, principes et idéologie*, Paris: Les Belles Lettres.
- HARDING, P. (1994) "Comedy and Rhetoric", en Worthington, I. (ed.)(1994) *Persuasion. Greek Rhetoric in action*, London, 196-221.
- HARRIOT, R. (1962) "Aristophanes audience and the plays of Euripides", *BICS* 9 (1962) 1-8.
- HARRIOT, R. (1982) "The function of the Euripides scene in Aristophanes' *Acharnians*", *G&R* (1982) 29-1, 36-41.
- HARRIOT, R. (1986) *Aristophanes. Poet and Dramatist*, Baltimore: Johns Hopkins UP.
- HARVEY, D. & WILKINS, J. (eds) (2000) *The Rivals of Aristophanes: Studies in Athenian Old Comedy*, Swansea: Gerald Duckworth & Co & The Classical Press of Wales. (abrev. *Rivals*.)
- HART, K. (2007) "Marcel Mauss: In Pursuit of the Whole. A Review Essay", *Comparative Studies in Society and History* 49/2 (2007) 473-85.
- HARTO TRUJILLO, M. (2004) "La comedia como antídoto trágico. Aristófanes", *Ideas. Las varias caras del conflicto*, Madrid: Ediciones Clásicas, 127-54.
- HEATH, M. (1987) *Political comedy in Aristophanes*, Gottingen.
- HEATH, M. (1990) "Aristophanes and His Rivals", *G&R* 37 (1990) 143-58.
- HEATH, M. (1997) "Aristophanes and the discourse of politics", en Dobrov, G. (ed.),

- 1997, *The city as comedy*, Chapel Hill, 230-249.
- HEBDIGE, D. (1990). "After the masses" en *New Times. The Changing face of Politics in the 1990s*. London: Verso.
- HENDERSON, J. (1987) "Older Women in Attic Old Comedy", *TAPhA* 117 (1987) 105- 29.
- HENDERSON, J. (1990) "The *demos* and the comic competition", en J.Winkler-F.Zeitlin eds. *Nothing to do with Dyonisos? Athenian drama in its social context*, New Jersey, Princeton University Press, 271-313.
- HENDERSON, J. (1991²=1993) *The maculate muse: obscene language in Attic comedy*, New Haven-London.
- HENDERSON, J. (1991b) "Women and the Athenian Dramatic Festivals", *TAPhA* 121 (1991) 133- 47.
- HENDERSON, J. (1993b) "Comic heroes vs. political elite", en Sommerstein-Halliwell-Henderson (1993) (eds.) *Tragedy, comedy and the polis. Papers of the greek drama conference*. Nottingham (julio 1990), Bari, 307-19.
- HENDERSON, J. (1995) "Beyond Aristophanes", en Dobrov, G. (ed.)(1995) *Beyond Aristophanes: transition and diversity in Greek comedy*, Atlanta, Scholars Pr., (1995) 175-83.
- HENDERSON, J. (1997) "Mass versus Elite and the Comic Heroism of Peisetairos", en G. Dobrov (1997)(ed) *The city as comedy*, Chapel Hill, 135-148.
- HERMAN, G. (1987) *Ritualised Friendship and the Greek City*, New York: Cambridge University Press.
- HERMAN, G. (1996) "Reciprocity (Greece)", en Hornblower, S. & Spawforth, A. (eds.)(1996³) *The Oxford Classical Dictionary*, Oxford & New York: Oxford, s.v.
- HERMAN, G. (1998) "Reciprocity, altruism, and the prisoner's dilemma: the special case of classical Athens", en Gill, C., Postlethwaite, N. & Seaford, R. (eds.)(1998) *Reciprocity in Ancient Greece*, Oxford: Oxford UP, 199-225.
- HODKINSON, S. (2003) "La crianza de animales en la polis griega", en GALLEGO (ed. 2003), 134-84.
- HOPE, E. (1906) *The language of parody. A study in the diction of Aristophanes*, Baltimore.
- HORN, W. (1970) *Gebet und Gebetsparodie in den Komödien des Aristophanes*, Nürnberg, Carl.
- HORNBLOWER, S. (2003) *A Commentary on Thucydides*, Vol. I, Books I-III; vol. II: IV-V. 24, Oxford: Clarendon Press.
- HOSE, M. (1993) "Kratinos und der Bau des Perikleischen Odeions", *Philologus* 137/1 (1993) 3-11.
- HUBBARD, T. (1991) *The Mask of Comedy. Aristophanes and the Intertextual Parabasis*, Ithaca & London, Cornell University Press, 1991.
- HUBBARD, T. (1997) "Utopianism and the Sophistic City in Aristophanes", en G. Dobrov (1997)(ed) *The city as comedy*, Chapel Hill, 23-50.
- HUMPHREYS, S. (1969) "History, Economics, and Anthropology: The Work of Karl Polanyi", *History and Theory* 8/2 (1969) 165-212.
- HUMPHREYS, S. (1971) "The Work of Louis Gernet", *History and Theory* 10/2 (1971) 172-96.
- HUMPHREYS, S. (1978) *Anthropology and the Greeks*, London.
- HUNTER, V. (1994) *Policing Athens. Social Control in the Attic Lawsuits, 420-320 B.C.*, Princeton: Princeton UP.
- IRIARTE, A. (2007) "La institución de la *xenia*: pactos y acogidas en la antigua Grecia", *Gerión*, Volumen Extra; 197-206.

- KAGAN, D. (1974) *The Archidamian War*, Ithaca.
- KALLET-MARX, L. (1994) "Money talks: *Rhetor, Demos* and the Resources of the Athenian Empire", en Osborne, R. & Hornblower, S. (1994) (eds.) *Ritual, Finance, Politics: Athenian democratic accounts presented to David Lewis*, Oxford: Clarendon Press, 228-51.
- KALLET-MARX, L. (1998) "Accounting for Culture in Fifth Century Athens", en Boedecker, D. & Raaflaub, K.A. (1998) *Democracy, Empire and the Arts in Fifth Century Athens*, Cambridge (Massachusetts): Harvard University Press, 43-58.
- KENTCH, G. (2008) *Euripidaristophanizing. Tragedy and Comedy in Four Plays of Aristophanes*, Saarbrücken: Verlag Dr. Müller.
- KETTERER, R. (1980) "Stripping in the Parabasis of *Acharnians*", *G&R* 21 (1980) 217-21.
- LADA RICHARDS, I. (1999) *Initiating Dionysus. Ritual and theatre in Aristophanes' Frogs*, Oxford.
- LAKOFF, G. & JOHNSON, M. (1998) *Metáforas de la vida cotidiana*. Madrid: Cátedra.
- KANAVOU, N. (2010) *Aristophanes' comedy of names: a study of speaking names in Aristophanes*, Berlín: De Gruyter.
- KINDERMANN, H. (1990) *Il teatro Greco e il suo pubblico*, (trad. de A. Cola), Firenze.
- KINZL, K. (1977) (ed.) *Greece and the Eastern Mediterranean in Ancient History and Prehistory: Studies presented to F. Schachermeyr*, Berlin and New York.
- KLEIN, M. (1987) "Envy and gratitude", en *Envy and gratitude, and other works 1946–1963*, London: Hogarth Press and Institute of Psychoanalysis, 176–236 (Orig.1957).
- KOMORNICKA, A. (1967) "Quelques remarques sur la parodie dans la comédie d'Aristophane", *QUCC* 3 (1967) 51-74.
- KOMORNICKA, A. (1981) "Sur le langage érotique de l'ancienne comédie antique", *QUCC* 9 (1981) 55-83.
- KOMORNICKA, A. (1992) "Les valeurs humaines dans les comédies d'Aristophane", *Pallas* 38 (1992) 267-76.
- KOMTER, A. (2005) *Social Solidarity and the Gift*, Cambridge: Cambridge University Press.
- KONSTAN, D. (1985) "The Politics of Aristophanes' *Wasps*", *TAPhA* 115 (1985) 27-46.
- KONSTAN, D. (1986) "Poésie, politique et rituel dans les *Grenouilles* d'Aristophane", *Métis* 1 (1986) 291-308.
- KONSTAN, D. (1995) *Greek comedy and ideology*, New York-Oxford, Oxford Univ.Press.
- KONSTAN, D. (1996) "Greek Friendship", *AJP* 117 (1996) 71-94.
- KONSTAN, D. (1997a) "The Greek Polis and Its Negations: Versions of Utopia in Aristophanes' *Birds*", en G. Dobrov (1997)(ed) *The city as comedy*, Chapell Hill, 3-22.
- KONSTAN, D. (1997) *Friendship in the Classical World*, Cambridge: Cambridge University Press.
- KONSTAN, D. (1998) "Reciprocity and friendship", en Gill, C., Postlethwaite, N. & Seaford, R. (eds.)(1998) *Reciprocity in Ancient Greece*, Oxford: Oxford UP, 279-301.
- KONSTAN, D. & DILLON, M. (1981) "The Ideology of Aristophanes' *Wealth*", *AJP* 102 (1981) 371-94.
- KONSTANTAKOS, I. (2005) "The drinking theatre: staged symposia in the Greek comedy", *Mnemosyne* XLVIII/2 (2005) 183-217.
- KÖRTE, A. (1908) "Die Hypothese zu Kratinos' *Dionysalexandros*", *Hermes* 39 (1904)

- KOSTER, W. (1963) "Aristophane dans la tradition Byzantine", *REG* 76 (1963) 381-96.
- KOWZAN, T. (1983) "Les comédies d'Aristophane, véhicule de la critique dramatique", *Dioniso* 54, (1983) 83-100.
- KOZAK, L. & RICH, J. (2006) (eds.) *Playing around Aristophanes. Essays in celebration of the completion of the edition of the Comedies of Aristophanes by Alan Sommerstein*, Ed. by Lynn Kozak and John Rich, Cambridge: Aris & Philips.
- KURKE, L. (1991) *The Traffic in Praise: Pindar and the Poetics of Social Economy*, Ithaca, N.Y.: Cornell UP.
- KURKE, L. (1998) "The Economy of *Kudos*", en Dougherty, C. & Kurke, L. (1998)(eds.) *Cultural Poetics in Archaic Greece*, New York/ Oxford: Oxford UP, 131-63.
- KURKE, L. (2002) "Money and mythic history: the contestation of transactional orders in the fifth century BC", en Scheidel, W. and von Reden, S. (2002) (eds.) *The ancient economy*, Edinburgh: Edinburgh UP. (Edinburgh readings on the ancient world), 87-113.
- JAEGER, W. (1957) "La comedia de Aristófanes", en *Paideia*, México, FCE, II-5, pp.325-344.
- JAMESON, M.H. (1977/78) "Agriculture and slavery in classical Athens", *CJ* 73, 122-41.
- JAY-ROBERT, G. (2003) "L'espace chez Aristophane. Exemple des *Acharniens*, de la *Paix*, de *Lysistrata* et des *Guêpes*", *REG* 116 (2003) 418-44.
- JAY-ROBERT, G. (2009) *L'invention comique. Enquête sur la poétique d'Aristophane*, Besançon: Presses Universitaires du Franche- Comté.
- JONES, N. F. (1999) *The Associations of Classical Athens. The Response to Democracy*, Oxford: Oxford UP.
- JOUAN, F. (1989) "La paratragédie dans les *Acharniens*", *Cahiers du Gita* 5, pp. 17-30.
- JOUANNA, J. (1997) "Structures scéniques et personnages: essai de comparaison entre les *Acharniens* et les *Thesmophories*", en Thiery, P. – Menu, M. (eds.) (1997) *Aristophane: la langue, la scène, la cité*, Bari, Levante, 1997, 253-68.
- JOUANNA, J. (2000) *Le théâtre grec antique. La comédie: Actes du 10^{ème} colloque de la villa Kérylos à Beaulieu-sur-Mer*, les 1^{er} et 2 octobre 1999, Paris (Cahiers de la villa Kérylos 8).
- LABIANO ILUNDAIN, J. (1997) "Interjecciones y lengua conversacional en las comedias de Aristófanes", López Eire, A. (1997) (ed.) *Sociedad, Política y Literatura*, 31-44.
- LAMBERTERIE, CH. (1998) "Aristophane lecteur d'Homère", en M.Trédé et Ph. Hoffmann edd. *Le rire des anciens*, Paris, École Normale Supérieure, 33-51.
- LANNI, A. (1997) "Spectator sport or serious Politics? 'Hoi periestekotes' and the Athenian Lawcourts", *JHS* 117 (1997) 183-189.
- LANZA, D. (2000) "Entrelacement des espaces chez Aristophane", *Pallas* 54 (2000) 133-9.
- LISSARRAGUE, F. (1987) *Un flot d'images. Une esthétique du banquet grec*, Paris.
- LISSARRAGUE, F. (1987) "Realidad, idealidad y política en la comedia de Aristófanes", *CFC* 4 (1972) 9-89.
- LAURIOLA, R. (2004) "Aristofane, Eracle e Cleone: sulla duplicità di un'immagine aristofanea", *Eikasmós* XV (2004) 85-99.
- LAURIOLA, R. (2006) "Athena and the Paphlagonian in Aristophanes' *Knights*. Reconsidering *Equites* 1090-5, 1172-81", *Mnemosyne* 59/ 1 (2006) 75-94.
- LEMIEUX, V. (2001) "Le capital social dans les situations de coopération et de conflit", *Isuma*, Vol. 2, N° 1 (http://www.isuma.net/v02n01/lemieux/lemieux_f.shtml).
- LEWIS, S. (1996) *News and Society in the Greek Polis*, London: Duckworth.
- LISSARRAGUE, F. (1987) *Un flot d'images. Une esthétique du banquet grec*, Paris.

- LONGO, O. (1978) "Il teatro della città", *Dioniso* (1978) 5-13.
- LONGO, O. (1987) "Società, economia e politica in Aristofane", *Dioniso* 57 (1987) (=2009: 184-207).
- LONGO, O. (1988) "Theatri e Theatra. Spazi teatrali e luoghi politici nella città greca", *Dioniso* 58 (1988) 7-33.
- LONGO, O. (2009) *El universo de los griegos. Actualidad y distancia*, Barcelona: Acantilado.
- LÓPEZ EIRE, A. (1986) "La lengua de la comedia aristofánica", *Emerita* 54 (1986) 237-74.
- LÓPEZ EIRE, A. (1991) *Ático, Koiné y aticismo: estudios sobre Aristófanes y Libanio*, Murcia: Universidad, Secretariado de Publicaciones.
- LÓPEZ EIRE, A. (1996) *La lengua coloquial de la comedia aristofánica*, Universidad de Murcia, Murcia.
- LÓPEZ EIRE, A. (1997a) (ed.) *Sociedad, Política y Literatura. Comedia griega antigua. Actas del I Congreso Internacional* (Salamanca, 1996), Salamanca: Logo
- LÓPEZ EIRE, A. (1997b) "À propos de l'attique familier de la comédie aristophanienne", en Thiery, P. – Menu, M. (eds.) (1997) *Aristophane: la langue, la scène, la cité*, Bari, Levante, 189-212.
- LÓPEZ EIRE, A. (2000) "Sobre los "espacios públicos" o "espacios de comunicación" en la comedia aristofánica", *Pallas* 54 (2000) 141-89.
- LÓPEZ EIRE, A. (2002) "Recursos lingüísticos de la burla en la comedia aristofánica", en Ercolani, A (2002) (ed) *Spoudaiogeloion*, 45-70.
- LORAUX, N. (1984) *Les enfants d'Athéna. Idées athéniennes sur la citoyenneté et la division des sexes*, Paris.
- LORAUX, N. (1991) "Aristophane, les femmes d'Athènes et le théâtre", en O. Reverdin ed. *Aristophane* (Entretiens 38), Genève, Fondation Hardt, pp.203-253.
- LORAUX, N. (1997) *La cité divisée. L'oubli dans la mémoire d'Athènes*, Paris: Payot.
- LOWE, J. (1962) "Manuscript Evidence for Changes of Speaker in Aristophanes", *BICS* 9, pp. 27-42.
- LOWE, N. (2000) "Comic plots and the invention of fiction", en Harvey, D. & Wilkins, J. (eds) 2000, *Rivals*, 259-72.
- LOWE, N. (2006) "Aristophanic spacecraft", en Kozak, L. y Rich, J. (2006)(eds.), 48-64.
- LUPPE, W. (1966) "Die Hypothesis zu Kratinos' *Dionysalexandros*", *Philologus* 110/3-4 (1966) 169-93.
- LUPPE, W. (1967) "ARGUROKOPISTHRES LOGWN?", *Philologus* 111 (1967) 289-291.
- LUPPE, W. (1980) "Nochmals zum 'Paris'-Urteil bei Kratinos", *Philologus* 124/1 (1980) 154-158.
- LUPPE, W. (2000) "The rivalry between Aristophanes and Kratinos", en Harvey, D. & Wilkins, J. (eds) *Rivals*, 15-22.
- LUPPE, W. (2007) "MARIKAS -Kommentar Fr. 192, 7-12 K-A.", *ZPE* 159 (2007) 11-12.
- LUPPE, W. & STOREY, I.C. (2000) "P. Oxy. 4301: a new fragment of Eupolis?", en Harvey, D. & Wilkins, J. (eds) *Rivals*, 163-172.
- LYLE JOHNSTONE, C. (1996). "Greek Oratorical Settings and the Problem of the Pnyx: Rethinking the Athenian Political Process" en Lyle Johnstone, C. (ed.) *Theory, Text, Context. Issues in Greek Rhetoric and Oratory*: 97-127. Albany N.Y.: State University of New York Press.
- MACÍA APARICIO, L. (1993) "Introducción", *Aristófanes. Comedias I*, Madrid, Clásicas,

pp.1-62.

- MACÍA APARICIO, L. (2000) "Parodias de situaciones y versos homéricos en Aristófanes", *EM* 68/2 (2000) 211-41.
- MACDOWELL, D. (1976) "Bastards as Athenian Citizens", *CQ* 26 (1976) 88-91.
- MACDOWELL, D. (1982) "Aristophanes and Kallistratos", *CQ* 32, 21-26.
- MACDOWELL, D. (1983) "The nature of Aristophanes' *Akharnians*", *G&R* 30/2 (1983) 143-62.
- MACDOWELL, D. (1994) "The number of speaking actors in old comedy", *CQ* 44/2 (1994) 325-35.
- MACDOWELL, D. (1995) *Aristophanes and Athens. An introduction to the plays*, Oxford University Press.
- MANNING, J. G.- MORRIS, I. (2005) (eds.) *The Ancient Economy: Evidence and Models*, Stanford: Stanford University Press.
- MANNING, J. G.- MORRIS, I. (2005) "Introduction", en Manning, J. G.-Morris, I. (2005) 3-44.
- MANVILLE, P. (1992) *The Origins of Athenian Citizenship*, Princeton: Princeton UP.
- MARIANETTI, M. (1992) *Religion and politics in Aristophanes' Clouds*, New York: Olms.
- MARIANETTI, M. (1993) "Socratic Mystery-Parody And The Issue Of *Asébeia* In Aristophanes' *Clouds*", *SO* 68 (1993) 5-31.
- MARKLE (1985) "Jury pay and assembly pay at Athens", en P. CARTLEDGE & F.D. HARVEY (eds.), *Crux. Essays in Greek history presented to G.E.M. de Ste. Croix on his 75th birthday*, Londres, 265-97.
- MARZULLO, B. (1970) "L'interlocuzione negli *Uccelli* di Aristofane", *Philologus* 114 (1970)181-194.
- MARZULLO, B. (1989) "Lo spazio scenico in Aristofane", *Dioniso* 59 (1989) 187-200.
- MASTROMARCO, G. (1978) "Una norma agonistica del teatro di Atene", *RhM* 12 (1978)19-34.
- MASTROMARCO, G. (1987) "La parabasi aristofanea tra realtà e poesia", *Dioniso* 57 (1987) 75-93.
- MASTROMARCO, G. (1982-3) "Note ad Aristofane e Menandro", *AFLB* 25-26 (1982-3)111-120.
- MASTROMARCO, G. (1992) "La commedia", en G. Cambiano, L. Canfora, D. Lanza, eds. *Lo spazio letterario della Grecia antica*, Roma, Salerno, v. I, t. I, 335-377.
- MASTROMARCO, G. (1993) "Il commediografo e il demagogo", en A. Sommerstein ed. *Tragedy, comedy and the polis*, Bari, Levante, 341-357.
- MASTROMARCO, G. (1994) *Introduzione a Aristofane*, Bari, Laterza.
- MASTROMARCO, G. (1998) "La degradazione del mostro. La maschera del Ciclope nella commedia en el dramma satiresco del quinto secolo a.C.", en *Tessere. Frammenti della commedia greca: studi e commenti*, a cura de A.M. Belardinelli, O. Imperio, G. Mastromarco, M. Pellegrino, P. Totaro, Bari, 9-42.
- MASTROMARCO, G. (1999) "Postilla aristofanea", *Eikasmós* X (1999) 61-2.
- MASTROMARCO, G. (2002) "*Onomastî komodeîn e spoudaiogeloion*", en Ercolani, A (2002) (ed) *Spoudaiogeloion*,205-223.
- MASTROMARCO, G. (2008) "La parodia dell' *Andromeda* euripidea nelle *Tesmoforiazuse* di Aristofane", *CFC (G): Estudios griegos e indoeuropeos* 18 (2008) 177-88.
- MATHEWS, G. (1997) "Aristophanes' "high" lyrics reconsidered", *Maia* 49 (1997) 1-42.
- MATTINGLY, H. (1977) "Poets and Politicians in Fifth-Century Greece", en Kinzl (1977: 231-45).
- MATTINGLY, D. & SALMON, J. (2001) (eds.) *Economies beyond Agriculture*, London and

New York.

- MATTINGLY, D. & SALMON, J. (2001b) "The productive past: economies beyond agriculture", en Mattingly y Salmon, eds. (2001): 3-14.
- MAUSS, M. (2002) *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés primitives*, édition électronique réalisée par Jean-Marie Tremblay, professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi, http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html
- MEADOWS, A. & SHIPTON, K. (2001)(eds.) *Money and its Uses in the Ancient Greek World*. Oxford: Oxford UP.
- MÉAUTIS G. (1934) "Le Dionysalexandros de Cratinos", *REA* (1934) 462-66.
- MEIER, CH. (1985) *Introducción a la antropología política de la antigüedad clásica*, México: FCE.
- MEIER, CH. (1987) *La politique et la grâce. Anthropologie politique de la beauté grecque*, Paris.
- MEIER, CH. (1998) *Athens. A portrait of the city in its Golden Age*, New York: Metropolitan Books.
- MEIER, CH.- VEYNE, P. (1989) *L'identità del cittadino e la democrazia en Grecia*, Bologna: Società Editrice il Mulino.
- MEILLASSOUX, C. (1960) "Essai d'interprétation du phénomène économique dans les sociétés traditionnelles d'auto-subsistance", *Cahiers d'Études africaines* 1/4 (1960) 38-67.
- MENU, M. (1997) "Le motif de l'âge dans les tours proverbiaux de la Comédie Grecque", en López Eire, A. (ed.) *Sociedad, Política y Literatura. Comedia griega antigua. Actas del I Congreso Internacional* (Salamanca, 1996), Salamanca, 1997, 130-50.
- MONOSON, S. (1994) "Citizen as Erastes: Erotic Imagery and the Idea of Reciprocity in the Periclean Funeral Oration", *Political Theory* 22/2 (1994) 253-76.
- MEIKLE, S. (1995a) "Modernism, Economics and the Ancient Economy", *PCPhS* 41 (1995) 174-91.
- MEIKLE, S. (1995b) *Aristotle's Economic Thought*, Oxford: Clarendon Press.
- MILANEZI, S. (1996) "Aristophane, Dionysos et la recherche du politique", en A. Moreau (ed.) *Panorama du théâtre antique. D'Eschyle aux dramaturges d'Amérique latine*, Montpellier (*Cahiers du GITA* 9), 103-117.
- MILLER, H. (1942) "Three iambic trimeters in Aristophanes", *CPh* 37 (1942)194-5.
- MILLER, H. (1944) "Repetition of lines in Aristophanes", *AJPh* 65 (1944) 26-36.
- MILLER, H. (1945a) "Conversational idiom in Aristophanes", *CW* 38 (1945)69-113.
- MILLER, H. (1945b) "Aristophanes and the medical language", *TAPhA* 76 (1945) 74-84.
- MILLER, H. (1945c) "Comic iteration in Aristophanes", *AJPh* 66 (1945) 398-408.
- MILLER, A. (1998) "Thoukydides 4.30.4: Kleon, Demosthenes and Collusion over the Pylion Campaign?", *Mnemosyne* 51/ 4 (1998) 443-46.
- MILLETT, P. (1984) "Hesiod and his world", *PCPS* 210 (1984) 84-115.
- MILLETT, P. (1990) "Sale, credit and exchange in Athenian law and Society", en P. Cartledge, P. Millett, S.Todd. (eds.) *Nomos. Essays in Athenian Law, Politics and Society*, Cambridge, Cambridge UP, 167-94.
- MILLETT, P. (1991) *Lending and borrowing in Ancient Athens*, Cambridge: Cambridge UP.
- MILLETT, P. (1998) "The rhetoric of reciprocity in classical Athens", en Gill, C., Postlethwaite, N. & Seaford, R. (eds.) (1998) *Reciprocity in Ancient Greece*,

- Oxford: Oxford UP., 227-253.
- MISSIOU, A. (1998) "Reciprocal Generosity in the Foreign Affairs of Fifth-Century Athens", en Gill, C. Postlethwaite, N. & Seaford, R. (1998) *Reciprocity in Ancient Greece*, Oxford: Clarendon Press, 181-97.
- MÖLLER, A. (2000) *Naukratis. Trade in Archaic Greece*, Oxford: Oxford UP.
- MOORTON, R. (1988) "Aristophanes on Alcibiades", *GRBS* 29 (1988) 345-9.
- MORENILLA TALENS, C. (1985) "Procedimientos fónicos de estilo en Aristófanes", *Estudios clásicos* 27 (1985) 39-59.
- MOROCHO GAYO M.(1977) "La Edad de oro en Hesíodo y en la comedia antigua", *Helmantica* 28 (1977) 377-87.
- MOROCHO GAYO M.(1979) "La Edad de oro en la comedia antigua", *Perficat* 10 (1979) 201-254.
- MORLEY, N. (1998) "Political Economy and Classical Antiquity", en *JHI* 59 (1998) 95-114.
- MORRIS, I. (1999) "Foreword", en M. I. Finley, *The Ancient Economy*, Updated edition, Berkeley, ix-xxxvi.
- MORRIS, I. (2002) "Hard surfaces", en Cartledge *et al.*, eds. (2002): 8-43.
- MORRIS, I. (2004) "Economic growth in ancient Greece", *Journal of Institutional and Theoretical Economics* 160: 709-42.
- MORRIS, I. (2005) "Archaeology, standards of living, and Greek economic history", in Manning and Morris, eds. (2005): 91-126.
- MORRIS, I. (2007) *Historia y cultura. La revolución de la arqueología*, Barcelona: Edhasa.
- MOSLEY, D. (1972) "Diplomacy in Classical Greece", *Anc. Soc.* 3 (1972) 1-16.
- MOSSÉ, C. (1979) *La fin de la démocratie athénienne and La vie économique d'Athènes au IV e. siècle*, New York: Arno (Orig. 1962).
- MOULTON, C. (1996) "Comic Myth-Making and Aristophanes' Originality", en Segal, E. (1996) (ed.) *Oxford readings in Aristophanes*, 216-28.
- MUECKE, F. (1977) "Playing with the play: theatrical self-consciousness in Aristophanes", *Antichthon* 11 (1977) 52-67.
- MUECKE, F. (1998) "Oracles in Aristophanes", *Seminari Romani di cultura greca. (Roma)* 1 (1998) 257-274.
- MUIR, J. (1985) "Religion and the new education: the challenge of the sophists", en Easterling-Muir (eds.) *Greek religion and society*, Cambridge Univ. Press, 191-218.
- MURPHY, CH. (1938) "Aristophanes and the art of rhetoric", *HSCP* 49 (1938) 69-113.
- MURPHY, CH. (1972) "Popular Comedy in Aristophanes", *AJPh* 93 (1972) 169-89.
- MURRAY, A. (1891) *On parody and paratragedia in Aristophanes*, Berlin.
- MURRAY, G. (1933) *Aristophanes. A study*, Oxford, Clarendon Press.
- MURRAY, O. (1990) *Sympotica*, Oxford: Clarendon Press.
- MURRAY, R. (1987) "Aristophanic protest", *Hermes* 115 (1987) 146-53.
- MYRES, J.L. (1933) "Koppatias and boukefalos (Aristophanes' *Clouds* 23, 438, Fr 135)", *The Classical Review* 47, 124.
- MAC GLEW, J. (1996) "'Everybody Wants to Make a Speech': Cleon and Aristophanes on Politics and Fantasy", *Arethusa* 29/3 (1996) 339-62.
- MAC GLEW, J. (1997) "After Irony: Aristophanes' *Wealth* and its Modern Interpreters", *AJPh* 118.1 (1997) 35-53.
- MAC GLEW, J. (2002) *Citizens on Stage. Comedy and Political Culture in the Athenian Democracy*, Michigan: Ann Arbor.

- NAPOLITANO, M. (2002) "Onomasti komodeîn e strategie argomentative in Aristofane (a proposito di Ar. *Ach.* 703-718)", en Ercolani, A. (2002) (ed) *Spoudaiogeloion*, 89-103.
- NAPOLITANO, M. (2005) "Callia, Alcibiade, Nicia: i *Kolakes* di Eupoli come commedia politica", *SemRom* 8,1 (2005) 45-66.
- NAPOLITANO, M. (2007) "L'*Aprosdoketon* in Aristofane", en Camerotto, A. (2007) (ed.) *Diafonie*, 45-72.
- NEIL, R. (1966) "Political use of moral terms", *The Knights of Aristophanes*, Georgs Olms, 1966, 202-8.
- NESSELRATH, H. (1990) *Die Attische Mittlere Komödie: ihre Stellung in der antiken Literaturkritik und Literaturgeschichte*, Berlin.
- NESSELRATH, H. (1993) "Parody and later greek comedy", *HSCPh* 95 (1993) 181-95.
- NEWIGER, H. (1957) *Methapher und Allegorie. Studien zu Aristophanes*, München.
- NEWIGER, H. (1979) "War & peace in the comedy of Ar", *YCS* 26 219-37=1980 en J. Henderson ed., *Aristophanes: essays in interpretation*, Cambridge University Press, 219-237.
- NEWIGER, H. (1987) "L'integrazione delle forme tradizionali nell'azione", *Dioniso* 57 (1987) 15-30.
- NEWIGER, H. (1989) "*Ekkyklema* e *mechanè* nella messa in scena del dramma greco", *Dioniso* 59-2, 173-185.
- NIEDDU, G. (2000) "Eschilo interprete di sé stesso (Ar. *Ran.* 1126s. e 1138-1150)", *Eikasmós* XI (2000) 97-106.
- O' SULLIVAN, N. (1992) *Alcidamas, Aristophanes and the beginnings of greek stylistic theory* (Hermes Einzelschriften 60), Stuttgart, F. Steiner Verlag.
- O' SULLIVAN, N. (2000) "Poetry from old rope: a neglected emendation in Aristophanes, *Frogs* 1298", *CQ* 50/1 (2000) 297-8.
- OBER, J. (1989) *Mass and Elite in Democratic Athens. Rhetoric, Ideology and the Power of People*, Princeton: Princeton University Press.
- OSBORNE, R. (1985) *Demos. The discovery of classical Attika*, Cambridge.
- OSBORNE, R. (1990) "Vexatious Litigation in Classical Athens: Sykophancy and the sykophant", en P. Cartledge, P. Millett, S. Todd. (eds.) *Nomos. Essays in Athenian Law, Politics and Society*, Cambridge, Cambridge UP, 83 ss.
- OSBORNE, R. (2002) "Pride and prejudice, sense and subsistence: exchange and society in the Greek city", en Scheidel, W. and von Reden, S. (eds.) (2002) *The ancient economy*, Edinburgh: Edinburgh UP. (Edinburgh readings on the ancient world), 114-132.
- OSBORNE, R. & HORNBLOWER, S.(eds.)(1994), *Ritual, Finance, Politics: Athenian democratic accounts presented to David Lewis*, Oxford: Clarendon Press, 1994.
- OSTWALD, M. (1986) *From Popular Sovereignty to the Sovereignty of Law. Law, society and politics in Fifth Century Athens*, Berkeley: University of California Press.
- QUINCEY, J.H. (1966) "Greek Expressions of Thanks", *JHS* 86 (1966) 133-58.
- PADEL, R. (1992) *In and Out the Mind. Greek Images of the Tragic Self*, Princeton: Princeton University Press.
- PADEL, R. (1995) *Whom Gods Destroy. Elements of Greek and Tragic Madness*, Princeton: Princeton University Press.
- PADILLA, M. (2000) "Gifts of Humiliation: *Charis* and Tragic Experience in *Alcestis*", *AJP* 121/ 2 (2000) 179-211.
- PADUANO, G. (1973) "La città degli uccelli e le ambivalenze del nuevo sistema etico-

- politico", *Studi Classici e Orientali* 22 (1973) 115-144.
- PADUANO, G. (1974) *Il giudice giudicato. La funzione del comico nelle 'Vespe' di Aristofane*, Bologna, Il Mulino.
- PAGANELLI, L. (1978-1979) "Blepyros nome parlante (Ar. *Ecclesiazusae*, 327)", *Mcr* 13-14 (1978-1979) 231-5
- PAPPAS, TH. (1987) "Contributo a uno studio antropologico della commedia attica antica: struttura e funzione degli Exodoi nella commedia di Aristofane", *Dioniso* 57, pp.191-202.
- PAPPAS, TH. (1991) "Le personnage d'Héraclès chez Aristophane: comportement scénique d'un héros secondaire bouffon et satyrique", *Dioniso* 61-2 (1991) 257-68.
- PARKER, L. (1991) "Eupolis or Dikaiopolis ?", *JHS* 111 (1991) 205-8.
- PARKER, L. (1997) *The Songs of Aristophanes*, Oxford: Oxford University Press.
- PARKER, R. (1998) "Pleasing thights: reciprocity in Greek religion", en Gill, C., Postlethwaite, N. & Seaford, R. (eds.) (1998) *Reciprocity in Ancient Greece*, Oxford: Oxford UP, 105-125.
- PARKER, R. (2001) *Miasma*, Oxford.
- PARKINS, H. & SMITH, C. (1998) (eds.) *Trade, Traders and the Ancient City*, London and New York: Routledge.
- PARRY, J. (1986) "The Gift, the Indian Gift, and the 'Indian Gift'", *Man* 21: 453-73.
- PARRY, J. & BLOCH, M. (1989) (eds.) *Money and the Morality of Exchange*, Cambridge: Cambridge UP.
- PEPLER, CH. (1902) *Comic terminations in Aristophanes and the comic fragments*, Baltimore.
- PEPLER, CH. (1916) "The suffix *-ma* in Aristophanes", *AJPh* 37, 459-65.
- PEPLER, CH. (1918) "Comic terminations in Aristophanes", *AJPh* 39, 173-83.
- PERELMAN, CH.-OLBRECHTS TYTECA, L. (1994) *Tratado de la argumentación*, Madrid: Gredos.
- PERUSINO, F. (1982) "Aristofane poeta e didascalo", *Corolla Londinensis* 2 (1982) 137-45.
- PERUSINO, F. (1987) *Dalla commedia antica alla commedia di mezzo. Tre studi su Aristofane*, Urbino, Univ. degli studi.
- PETRAGOSTINI, R. (1987) "I metri della commedia postaristofanea", *Dioniso* 57, pp.245-265.
- PETRUZZELLIS, N. (1975) "Aristofane e la corrente sofistica", *Dioniso* (1975) 45-61.
- PLATTER, CH. (1993) "The Guest. Aristophanes' in Bakhtin's History of Laughter", *Arethusa* 26 (1993) 201-16.
- PLÁCIDO, D. (1993) "Cresmólogos, adivinos y filósofos en la Atenas clásica", en Alvar, J., Blánquez, Wagner, C.G., *Formas de difusión de las religiones antiguas. II Encuentro-Coloquio de la ARYS, Jarandilla de la Vera, diciembre de 1990*, Madrid: Ediciones Clásicas, 189-95.
- PLÁCIDO, D. (1997) *La sociedad ateniense. La evolución social en Atenas durante la guerra del Peloponeso*, Barcelona: Crítica.
- POE, J. (1999) "Entrances, exits and the structure of Aristophanic comedy", *Hermes* 127-2 (1999) 189-207.
- POE, J. (2000) "Multiplicity, discontinuity and visual meaning in Aristophanic comedy", *RhM* 143/3-4 (2000) 256-95.
- PÖHLMANN, E. (1972) "Paroidia", *Glotta* 50 (1972) 144-156.
- PÖHLMANN, E. (1981) "Die Proedrie des Dionysostheaters im 5. Jahrhundert und das

- Bühnenspiel der Klassik", *Museum Helveticum* 38 (1981) 129-46.
- POSTLETHWAITE, N. (1998) "Akhilleus and Agamemnon: generalized reciprocity", en Gill, C., Postlethwaite, N. & Seaford, R. (eds.) (1998) *Reciprocity in Ancient Greece*, Oxford: Oxford UP., 93-104.
- POULTNEY, J. (1963) "Studies in the syntax of Attic comedy", *AJP* 24 (1963) 359-76.
- PUCCI, P. (1961) "Aristofane ed Euripide: ricerche metriche e stilistiche", *Atti dell'Accademia Nazionale dei Lincei* VIII, X-5, 277-422.
- PULLEYN, S. (1997) *Prayer in Greek Religion*, Oxford: Clarendon Press.
- PÜTZ, B. (2003) *The Symposium and Komos in Aristophanes*, Stuttgart: V. Metzler.
- QUAGLIA, R. (2005) "Studi su Ferecrate: I. Vita, opere, μῦθοι II. Gli ἄγριοι: un commento ai frammenti", *AFLB* 48 (2005) 99-170.
- QUIJADA, M. (2001) "Sobre el término crítico *anabolé* en la comedia de Aristófanes", *EM* 69/2 (2001) 269-80.
- RAAFLAUB, K. (1994) "Democracy, Power and Imperialism in Fifth Century Athens", en Euben, P., Wallach, J. & Ober, J. (eds.) *Athenian Political Thought and the Reconstruction of American Democracy*, New York: Cornell University Press.
- RAU, P. (1967) *Paratragodia: Untersuchung einer komischen Form des Aristophanes*, München, Beck'sche Verlag (Zetemata 45).
- RECKFORD, K. (1974) "Desire with hope, Aristophanes and the comic catharsis", *Ramus* 3, pp.41-64.
- RECKFORD, K. (1987) *Aristophanes' old and new comedy*, Chapel Hill - London.
- REVERMANN, M. (1999a) "The Shape of the Athenian Orchestra in the Fifth Century: forgotten evidence", *ZPE* 128 (1999) 25-28.
- REVERMANN, M. (1999b) "Cratinus' *Dionysalexandros* and the Head of Pericles", *JHS* 117 (1997) 197-200.
- REVERMANN, M. (2006) *Comic Business. Theatricality, dramatique technique and Performance Contexts of Aristophanic Comedy*, Oxford: Oxford UP.
- REVERMANN, M.-WILSON, P. (2009) *Performance, Iconography, Reception. Studies in Honour of Oliver Taplin*, Oxford: Oxford University Press.
- RHODES, P. (1978) "Bastards as Athenian Citizens", *CQ* 28/ 1 (1978) 89-92.
- RHODES, P.J. (1993) *A Commentary on the Aristotelian Athenaion Politeia*, 2^a ed. Oxford.
- RIU, X. (1995) "Gli insulti alla polis nella parabasi degli *Acarnesi*", *QUCC* 50/2 (1995) 59-66.
- RIU, X. (2007) "El problema de Llegir la comèdia antiga", en Calvo-Riu (2007)(eds.) 221-41.
- ROBSON, J. E. (2006) *Humour, obscenity and Aristophanes*, Verlag: Tübingen.
- ROBSON, J. E. (2009) *Aristophanes. An Introduction*, London: Duckworth.
- ROCCONI, E. (2007a) "Parodia e pastiche musicali in Aristofane", en Camerotto, A. (2007)(ed.) *Diafonie*, 99-110.
- ROCCONI, E. (2007b) "Il canto delle Rane in Aristofane, Rane 209-267", *QUCC* 85/1 (2007) 137-42.
- RODRÍGUEZ ADRADOS, F. (1997) *Democracia y Literatura en la Atenas Clásica*, Madrid: Alianza Universidad.
- ROSEN, R. (1988) *Old Comedy and the Iambographic Tradition*, Atlanta: Scholars Press.
- RÖSLER, W. (1986) "Michail Bachtin und die Karnevalskultur im antiken Griechenland", *QUCC* 23, 25-44.
- RÖSLER-ZIMMERMANN (1991) *Carnevale e utopia nella Grecia antica*, Bari, Levante.
- ROSTAGNI, A. (1925-1927) "I primordi di Aristofane", *RFIC* 3 (1925) 161-85, 465-493, y

- 5 (1927) 289-330.
- ROSSI, L. (1978) "Mimica e danza sulla scena comica greca (a proposito del finale delle *Vespe* e di altri passi aristofanei)", *Miscellanea di studi in memoria di Marino Barchiesi (Rivista di cultura classica e medioevale XX)*, vol.3, Roma, Ateneo-Bizzarri, pp.1149-1170.
- ROTHWELL, K.S. (1990) *Politics and Persuasion in Aristophanes' 'Ecclesiazusae'*, *Mnemosyne*, (1990) Leiden.
- ROTHWELL, K.S. (1995) "Continuity of the Chorus", en Dobrov, G. (ed.) (1995) *Beyond Aristophanes: transition and diversity in Greek comedy*, Atlanta, Scholars Pr., (1995) 99-118.
- RUFFELL, I. (2000) "The World Turned Upside Down: Utopia and utopianism in the fragments of Old Comedy", en Harvey, D. & Wilkins, J. (eds) *Rivals*, 473-506.
- RUFFELL, I. (2002) "A Total write-off. Aristophanes, Cratinus, and the Rhetoric of Comic Competition", *CQ* 52/1 (2002)138-63.
- RUFFELL, I. (2006) "A little ironic, don't you think? Utopian criticism and the problem of Aristophanes' late plays", en Kozak, L. y Rich, J. (2006)(eds.), 65-104
- RUSSO, C. (1962) *Aristofane, autore di teatro*. Firenze, Sansoni.
- RUSSO, C. (1987) "Il prologo e il proto comico", *Dioniso* 57 (1987) 65-74.
- SABOURIN, E. (2008) "Da dádiva à questão da reciprocidade", *RBCS* 23 n°66 (2008) 131-38.
- SAHLINS, M. (1972) "On the Sociology of Primitive Exchange", en *Stone Age Economics*, London: Tavistock (= 1976 *Economía de la Edad de Piedra*, Madrid: Akal Editor, pp. 203-252).
- SAÏD, S. (1979) "L'Assemblée des femmes: les femmes, l'économie, la politique", *Cahiers de Fontenay* 17, 33-66.
- SAÏD, S. (1987) "Travestis et travestissements dans les comédies d'Aristophane", *Cahiers du Gita* 3 (1987) 217-47.
- SALMON, J. (2001) "Temples the measures of men. Public building in the Greek economy", en D.J. MATTINGLY & J. SALMON (eds.), *Economies beyond agriculture in the classical world*, Londres, 195-208.
- SCHAREIKA, H. (1979) *Der Realismus der aristophanischen Komödie. Exemplarische Analysen zur Funktion des Komischen in den Werken des Aristophanes*, Bern.
- SCHEID-TISSINIER, E. (2000) "Recevoir des dieux, donner aux dieux. Aspects de la relation avec le divin dans la poésie grecque archaïque", *Rev. de philologie* (2000) LXXIV 1-2, 199-230.
- SCHEIDEL, W.- MORRIS, I. -SALLER, R. (2008) (eds.) *The Cambridge Economic History of the Greco-Roman World*, Cambridge: Cambridge University Press.
- SCHERE, M.J. (2010) "La visión engañosa: el par cómico de Diceópolis y Lámaco en *Acarnienses* 572-627 y sus resonancias homéricas", *Actas del XXI Simposio Nacional de Estudios Clásicos, Santa Fe*, septiembre de 2010.
- SCHLESINGER, A. (1937) "Identification of Parodies in Aristophanes", *AJPh* 58, 62 ss.
- SCHOFIELD, M. (1998) "Political friendship and the ideology of reciprocity", en Cartledge, P., Millett, P. & von Reden, S. (eds.) (1998) *Kosmos. Essays in order, conflict and community in classical Athens*, Cambridge: Cambridge UP, 37-51.
- SCHWARZE, J. (1971) *Die Beurteilung des Perikles durch die attische Komoedie und ihre historische und historiographische Bedeutung*, Munich.
- SCODELL, R. (1993) *Theater and Society in the Classical World*, Univ. of Michigan Press.
- SCRIBNER, B. (1978) "Reformation, carnival and the world turned upside-down", *Social*

- history, 303-329.
- SEAFORD, R. (1994) *Reciprocity and Ritual. Homer and Tragedy in the Developing City-State*, Oxford: Clarendon Press.
- SEAFORD, R. (1998a) "Tragic Money", *JHS* 118 (1998) 119-139.
- SEAFORD, R. (1998) "Introduction", en Gill, C., Postlethwaite, N. & Seaford, R. (1998), 5-11.
- SEAFORD, R. (2004) *Money and the early Greek Mind. Homer, Philosophy, Tragedy*, Cambridge: Cambridge UP.
- SEAGER, R. (1980) "Notes on Aristophanes", *CQ* 31 (1981) 244-51.
- SEGAL, E. (1986)(ed.) *Oxford Readings in Aristophanes*, Oxford: Oxford UP.
- SEGAL, E. (1986) "The physis of comedy" en Segal, E. (1986)(ed.), 1-8.
- SIGAUD, L.(1999) "As vicissitudes do "Ensaio sobre o Dom" ", *Mana* 5/ 2 (1999) 89-124.
- SHIPTON, K. (1997) "Private banks in Fourth Century Athens", *CQ* 47/2 (1997) 396-422.
- SHIPTON, K. (2001) "Money and the Elite in Classical Athens", en Meadows, A. and Shipton, K. (eds.)(2001) *Money and its Uses in the Ancient Greek World*, Oxford: University Press, 129-44.
- SIDWELL, K. (1990) "Was Philokelon cured? The NOSOS theme in Aristophanes' *Wasps*", *C&M* 41, 9-31.
- SIDWELL, K. (2000) "From Old to Middle to New? Aristotle's Poetics and the history of Athenian comedy", en Harvey, D. & Wilkins, J. (eds) *Rivals*, 247-258.
- SIDWELL, K. (2009) *Aristophanes the Democrat. The Politics of Satirical Comedy during the Peloponnesian War*, Cambridge: Cambridge University Press.
- SIFAKIS, G. (1992) "The structure of Aristophanic comedy", *JHS* 112, pp.123-142.
- SILK, M. (1980) "Aristophanes as a lyric poet", en J.Henderson ed., *Ar: essays in interpretation*, Cambridge UP, 99-152.
- SILK, M. (1993) "Aristophanic paratragedy", en A. Sommerstein et alii edd. *Tragedy, comedy and the polis*, Bari, Levante, 477-504.
- SILK, M.(1996) "The People of Aristophanes", en Segal, E. (1996)(ed.) *Oxford readings in Aristophanes*, Oxford: Oxford UP, 229-52.
- SILK, M. (2000a) *Aristophanes and the Definition of Comedy*, Oxford.
- SILK, M. (2000b) "Aristophanes versus the rest: comic poetry in Old Comedy", en Harvey, D. & Wilkins, J. (eds) *Rivals*, 299-316.
- SILK, M. (2000c) "Espace et solitude chez Aristophane", *Pallas* (2000) 303-12.
- SILVA, M. (2008) "Padre e Hijo: Una pareja cómica tradicional. *Daitales* de Aristófanes", *CFC (G)*18 (2008) 233-47.
- SILVER, M. (1995) *Economic Structures of Antiquity*, Westport CT and London.
- SINCLAIR, R. K. (1999). *Democracia y participación en Atenas*. Madrid: Alianza (1988).
- SIMMEL, G. (1950) [1908] "Faithfulness and gratitude", en Wolff (1950): 379-395.
- SLATER, N. (1995a) "The fabrication of Comic Illusion", en Dobrov, G. (ed.) (1995) *Beyond Aristophanes: transition and diversity in Greek comedy*, Atlanta, Scholars Pr., (1995) 29-45
- SLATER, N. (1995b) "The Theatricallity of Justice", *CB* 71(1995) 143-57.
- SLATER, N. (1996) "Literacy and Old Comedy", en Worthington, I.(1996)(ed.) *Voice into text. Orality and literacy in Ancient Greece*, Leiden: Brill, 99-111.
- SLATER, N. (1997a) "Performing the City in 'Birds'", en G. Dobrov (1997)(ed) *The city as comedy*, Chapell Hill,75-94.
- SLATER, N. (1997b) "Waiting in the Wings: Aristophanes' *Ecclesiazusae*", *Arion* 5/1 (1997) 97-129.

- SLATER, N. (1999) "Making the Aristophanic Audience", *AJP* 120 (1999) 352-68.
- SLATER, N. (2000) "Riddles and hallucinations (on Kratinos)", *ZPE* 96 (1993) 93-4.
- SLATER, N. (2002) *Spectator politics. Metatheatre and performance in Aristophanes*, Philadelphia, Univ. of Pennsylvania Press.
- SLINGS, S. (2002) "Figures of Speech in Aristophanes", en Willi, A. (2002)(ed.) *The Language of Greek Comedy*, 99-109.
- SLUITER, I-ROSEN, R. (2008)(eds.) *KAKOS. Badness and Anti-Value in Classical Antiquity*, Brill: Leiden & Boston.
- SMITH, O. (1990) "Dindorf's Poggianus of Aristophanes", *C&M* 41, pp.5-8.
- SNELL, B. (1965) "La estética de Aristófanes", en *Las fuentes del pensamiento europeo*, Madrid, Razón y Fe, cap.7, pp. 175-194.
- SOMMERSTEIN, A. (1973) "On Translating Aristophanes. Ends and Means", *G&R* 20 (1973)140-54.
- SOMMERSTEIN, A.(1974) "Aristophanes, *Frogs* 1463-5", en *CQ* 24 (1974) 24-7
- SOMMERSTEIN, A. (1977a) "Aristophanes and the events of 411", *JHS* 97 (1977) 112-126.
- SOMMERSTEIN, A. (1977b) "Notes on Aristophanes' *Wasps*", *CQ* 27 (1977) 261-77.
- SOMMERSTEIN, A. (1978) "Notes on *Ar Ach*", *CQ* 28 (1978) 383-95.
- SOMMERSTEIN, A. (1984) "Aristophanes and the Demon Poverty", *CQ* 34/2 (1984) 314-33. (=1996) en Segal, E. (1996)(ed.) *Oxford readings in Aristophanes*, Oxford: Oxford UP, 252-81.
- SOMMERSTEIN, A. (1996) "How to avoid being a *komodoumenos*", *CQ* (1996) 46/2 327-56.
- SOMMERSTEIN, A. (1997) "Platón, Éupolis y la comedia de demagogo", en López Eire, A. (ed.) 1997, *Sociedad, Política y Literatura*, 183-195 (=2000) en Harvey, D. & Wilkins, J. (eds) *Rivals*, 439-452.
- SOMMERSTEIN, A. (2002a) "Die Komödie und 'das Unsagbare'", en Ercolani, A. (2002) (ed) *Spoudaiogeloion*, 125-145.
- SOMMERSTEIN, A. (2002b) "Comic Elements in Tragic Language: The Case of Aeschylus' *Oresteia*", en Willi, A. (2002)(ed.) *The Language of Greek Comedy*, 151-168.
- SOMMERSTEIN, A. (2003) "Cuckoos in tragic nests? Kephisophon and others", *Leeds International Classical Studies* 3.1, 1-13.
- SOMMERSTEIN, A. (2004) "Harassing the Satirist: The Alleged Attempts to Prosecute Aristophanes", en Ineke Sluiter & Ralph M. Rosen 2004 (eds.) *Free Speech in Classical Antiquity*, (*Mnemosyne*. Suppl. 254), Leiden / Boston: Brill, 145-74.
- SOMMERSTEIN, A. (2006) "How Aristophanes got his A&P", en Kozak, L. y Rich, J. (2006) (eds.) 126-39.
- SOMMERSTEIN-HALLIWELL-HENDERSON (1993) (eds.) *Tragedy, comedy and the polis. Papers of the greek drama conference*. Nottingham (julio 1990), Bari.
- SPARKES, B. (1975) "Illustrating Aristophanes", *JHS* 95, pp. 122-135.
- SPYROPOULOS, E. (1974) *L'accumulation verbale chez Aristophane*, Thessaloniki, Altintzis.
- STEINER, D. (2008) "Beetle tracks: Entomology, Scatology and the Discourse of Abuse", en Sluiter- Rosen (eds.) *Kakos*, 83-118.
- STOREY, I. (1985a) "Eupolis 352K", *Phoenix* 39/2 (1985)154-7.
- STOREY, I. (1985b) "The Symposium at *Wasps* 1299 ff.", *Phoenix* 39/4 (1985) 317-33.
- STOREY, I. (1988a) "Thrasymachos at Athens: Aristophanes Fr.205 (*Daitales*)", *Phoenix* 42 (1988) 212-18.
- STOREY, I. (1989) "The 'blameless shield' of Kleonymus", *RhM* 132 (1989) 247-261.
- STOREY, I. (1990) "Dating and Re-Dating Eupolis", *Phoenix* 44/1(1990) 1-30.

- STOREY, I. (1993) "The dates of Aristophanes *Clouds II* and Eupolis' *Baptai*: a reply to E. C. Kopff", *AJPh* 114, 71-84.
- STOREY, I. (1995a) "Philoxenos... of Doubtful Gender", *JHS* 115 (1995) 182-4.
- STOREY, I. (1995b) "*Wasps* 1284-91 and the Portrait of Kleon in *Wasps*", *Scholia* 4, 3-23.
- STOREY, I. (1998b) "Politicians and other Perverts", en *Classics Ireland* 5 (1998) 5, Dublin, University College Dublin.
- STOREY, I. (2006) "On first looking into Kratinos' *Dionysalexandros*", en Kozak, L. & J. Rich (2006) 103-25.
- STOREY, I.-A. ALLAN (2005) *A Guide to Ancient Greek Drama*, Oxford: Blackwell Pub.
- STRAUSS, B. (1986) *Athens after the Peloponnesian War. Class, Faction and Policy 403-386 B.C.* New York: Cornell UP.
- STRAUSS, B. (1993) *Fathers and Sons in Athens. Ideology and Society in the Era of the Peloponnesian War* Princeton: Princeton UP.
- SUTTON, D. (1993) *Ancient Comedy. The war of the generations*, New York.
- SUTTON, D. (1994) *The Catharsis of Comedy*, Maryland: Rowman & Littlefield Publishers.
- TAAFFE, L. (1993) *Aristophanes and Women*, London & New York: Routledge.
- TACCONE, A. (1926) "Aristofane e la commedia attica antica", en *Aristofane et alii*, Torino, Internazionale, VII-XVII.
- TADDEI, A. (1999) "Louis Gernet. Eranos. Presentazione, traduzione e commento di Andrea Taddei", *Dike* 2 (1999) 5-61.
- TAILLARDAT, J. (1965) *Les images d'Aristophane. Etudes de langue et de style*, Paris, LBL.
- TAILLARDAT, J. (1982) "ΦΙΛΟΘΗΣ, ΠΙΣΤΙΣ et FOEDUS", *REG*, XCV/1 450-1(1982) 1-14.
- TAPLIN, O. (1983) "Tragedy and Tragedy", *CQ* 77, (1983) 331-333.
- TAPLIN, O. (1987) "Classical Phallogology, Iconographic parody and potted Aristophanes", *Dioniso* 57 (1987) 95-109.
- TAPLIN, O. (1996) "Fifth-Century Tragedy and Comedy", en Segal, E. (1996)(ed.) *Oxford readings in Aristophanes*, Oxford: Oxford UP, 9-28.
- TAPLIN, O. (1998) "Comedy and the Tragic", en Silk, M. (1998)(ed.) *Tragedy and the tragic. Greek theatre and beyond*, Oxford: Clarendon Press, 188-216.
- TANDY, D. (1997) *Warriors into Traders. The Power of the Market in Early Greece*, Berkeley: University of California Press.
- TATTI, A. (1986) "Le *Dionysalexandros* de Cratinos", *Mètis. Anthropologie des mondes grecs anciens* 1/ 2 (1986) 325-32.
- TAYLOR, C. (2001) "Bribery in Athenian Politics Part I: Accusations, Allegations, and Slander Bribery in Athenian Politics Part I: Accusations, Allegations, and Slander" y "Bribery in Athenian Politics Part II: Ancient Reaction and Perceptions Bribery in Athenian Politics", *G&R* 48/ 1 (2001) 53-66 y 48/ 2 (2001) 154-172.
- THEIL, R. (1999) "Κυαμοτρῶξ in Aristoph *Eq.* 41 und ein falsches Fragment aus den Attischen Komödie", *QUCC* 63/3, 67-9.
- THIERCY, P. (1986) *Aristophane, fiction et dramaturgie*, Paris, LBL.
- THIERCY, P. (1987) "Le rôle du public dans la comédie d'Aristophane", *Dioniso* 57 (1987) 169-85.
- THIERCY, P. (1992) "Problèmes de distribution et d'attribution des répliques chez Aristophane", *Pallas* 38 (1992) 289-99.

- THIERCY, P. (1993) "Les odeurs de la polis ou le nez d'Aristophane", en Sommerstein, A. *et alii* (1993) (eds.), 505-26.
- THORNE, J. (2002), "Warfare and agriculture: the economic impact of devastation in classical Greece", *GRBS* 42, 225-53.
- TRUNDLE, M. (1999) "Identity and Community Among Greek Mercenaries in the Classical World: 700-322 BCE", *AHB* 13. 1 (1999) 28-38.
- TZANETOU, A. (2002) "Something to do with Demeter: Ritual and Performance in Aristophanes' *Women at the Thesmophoria*", *AJP* 123 (2002) 329-67.
- TZILILIS, S. (2000) "A propósito de la representación de *Las Nubes* (vv. 886-1149)", *CFC: egi* 10 (2000) 91-103.
- URBAIN, Y. (1939) "Les idées économiques d'Aristophane", *L'antiquité classique* 8 (1939) 187-200.
- USSHER, R. (1979) *Aristophanes*, Oxford.
- VAN STEEN, G. (1994) "Aspects of 'public performance' in Aristophanes' *Acharnians*", *L'antiquité classique* 63 (1994) 211-24.
- VAN WEES, H. (1998) "The law of gratitude: reciprocity in anthropological theory", en Gill, C., Postlethwaite, N. & Seaford, R. (eds.) (1998) *Reciprocity in Ancient Greece*, Oxford: Oxford UP, 13-49.
- VICKERS, M. (1989) "Alcibiades on Stage: Aristophanes' *Birds*", *Historia* 38 (1989) 267-99.
- VICKERS, M. (1995) "Alcibiades at Sparta: Aristophanes' *Birds*", *CQ* 45/2 (1995) 339-54.
- VICKERS, M. (1997) *Pericles on Stage: political comedy in Aristophanes' early Plays*, Austin: University of Texas Press.
- VILLARD, P. (1987) "Ivresse et théâtre grec", *Cahiers du Gita* 3 (1987) 133-48.
- VON REDEN, S. (1995) *Exchange in Ancient Greece*. London: Duckworth.
- VON REDEN, S. (1997) "Money, Law and Exchange: Coinage in the Greek Polis", *JHS* 117 (1997) 154-176.
- VON REDEN, S. (1998) "The commodification of symbols: reciprocity and its perversions in Menander", en Gill, C., Postlethwaite, N. & Seaford, R. (eds.) (1998) *Reciprocity in Ancient Greece*, Oxford: Oxford UP, 255-78.
- VON REDEN, S. (2002) "Demos' phiale and the rhetoric of money in fourth-century Athens", en Cartledge, P., Cohen, E.E. and Foxhall, L. (2002) (eds.) *Money, Labour and Land. Approaches to the economies of ancient Greece*, London and New York: Routledge, 52-66.
- VERNANT, J.-P. (1962) *Los orígenes del pensamiento griego*, Buenos Aires: Eudeba, 1984⁷.
- VERNANT, J.-P. (1973) *Mito y pensamiento en la Grecia Antigua*, Barcelona: Ariel, 1993³.
- VRIES, J. DE (1973) "Mystery terminology in Aristophanes and Plato", *Mnemosyne* 26 (1973) 1-8.
- WALCOT, R. (1971) "Aristophanic and others audiencies", *G&R* 17 (1971) 35-50.
- WALLACE, R. (1997) "Poet, public & teatrocracy": audience performance in cl Athens", en Edmunds-Wallace, *Poet, public & performance*, 97-111.
- WELSH, D. (1983) "IG, II 2343, Philonides and Aristophanes' *Banqueters*", *CQ* 77 (1983) 51-55.
- WEINER, A. (1992) *Inalienable possessions: The paradox of keeping-while-giving*, Berkeley: University of California Press.
- WESTERMANN, W. (1910) "Notes Upon the *Ephodia* of Greek Ambassadors", *CP* 5/2

- (1910) 203-216.
- WHITEHEAD, D. (1986) "The Deme in Comedy", *The Demes of Attica 508/7- ca. 250 BC. A political and social study*, Princeton University Press, pp. 327-345.
- WHITEHORNE, J. (2002) "Derketes' Poor Little Bullocks (Aristophanes, *Ach.* 1018-1036)", *Mnemosyne* 55/2 (2002) 203-208.
- WHITLOCK BLUNDELL, M. (1990) *Helping Friends and Harming Enemies. A Study on Sophocles and Greek Ethics*, Cambridge: Cambridge University Press.
- WHITMAN, C. (1964) *Aristophanes and the comic hero*, Oxford: Oxford UP.
- WHITTAKER, M. (1935) "The Comic Fragments in their Relation to the Structure of Old Comedy", *CQ* 29 (1935) 181-91.
- WILKINS, J.-HARVEY, D.-DOBSON, M. (1995) *Food in Antiquity*, Exeter.
- WILKINS, J. (1997) "Comic Cuisine: Food and Eating in the Comic polis", en Dobrov, G.W. (ed.) (1997) *The City as Comedy. Society and Representation in Athenian Drama*, 250-68, Chapel Hill & London: The University of North Carolina Press.
- WILKINS, J. (2000a) "Edible choruses" en Harvey, D. & Wilkins, J. (eds) *Rivals*, 341-354
- WILKINS, J. (2000b) "Introduction", en Harvey, D. & Wilkins, J. (eds) *Rivals*, xv-xvi .
- WILKINS, J. (2000c) *The boastful Chef. The discourse of food in Ancient Greek Comedy*, Oxford: Oxford UP.
- WILLI, A. (2002a) (ed.) *The language of Greek Comedy*, Oxford, Oxford UP.
- WILLI, A. (2002b) "The Language of Greek Comedy: Introduction and Bibliographical Sketch", en Willi, A. (2002)(ed.) *The Language of Greek Comedy*, 1-32.
- WILLI, A. (2002c) "Languages on Stage: Aristophanic Language, Cultural History, and Athenian Identity", en Willi, A. (2002)(ed.) *The Language of Greek Comedy*, 111-149.
- WILLI, A. (2003) "New Language for a New Comedy: A Linguistic Approach to Aristophanes' *Plutus*", *PCPhS* 49 (2003) 40-73.
- WILLI, A. (2004) "Old Persian in Athens revisited (*Ar Ach.*100)", *Mnem.* 57/6 (2004) 657-81.
- WILLIAMS, R. (2001) *Cultura y Sociedad, 1780-1950. De Coleridge a Orwell*, Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión. (tít. orig. 1980).
- WILSON, N. (1962) "The Triclinian Edition of Aristophanes", *CQ* 12 (1962) 32-47.
- WILSON, N.G. (2007) *Aristophanea: Studies on the Text of Aristophanes*, Oxford: Oxford University Press.
- WINKLER, J. (1994) [1990] *Las coacciones del deseo. Antropología del sexo y el género en la Grecia Antigua*, Buenos Aires: Manantial.
- WOLFF, K. (1950)(ed.) *The Sociology of Georg Simmel*, New York: Free Press.
- WRIGHT, M. (2006) "P. Oxy. 863: A Fragment of Cratinus' *Dionysalexandros*?", *CQ* 56/2 (2006) 593-95.
- WRIGHT, M. (2007) "Comedy and the Trojan War", *CQ* 57/2 (2007) 412-31.
- YOUMAN, A. (1974) "Aristophanes: country man or city man", *Class. Bull.* 50, 73-77.
- YUNIS, H. (1996) *Taming Democracy. Models of Political Rhetoric in Classical Athens*, London: Cornell UP.
- ZANNINI QUIRINI, B. (1987) *Nephelokokygia. La prospettiva mitica degli Uccelli di Aristofane*, Roma, l'Erma di Bretschneider.
- ZANKER, G. (1998) "Beyond reciprocity: the Akhilleus-Priam scene in *Iliad* 24", en Gill, C., Postlethwaite, N. & Seaford, R. (eds.) (1998), 73-92.
- ZIMMERMANN, B. (1987) "L'organizzazione interna delle commedie di Aristofane", *Dioniso* 57 (1987) 49-64.
- ZIMMERMANN, B. (1988) "Parodia metrica nelle *Rane* di Aristofane", *SIFC* 6 (1988) 35-

47.

- ZIMMERMANN, B. (1996) "The Parodoi of the Aristophanic Comedies", en Segal, E. (1996)(ed.) *Oxford readings in Aristophanes*, Oxford: Oxford UP, 182-93.
- ZIMMERMANN, B. (2000) "Lyric in the fragments of Old Comedy", en Harvey, D. & Wilkins, J. (eds) *Rivals*, 273-284.
- ZIMMERMANN, B. (2002) "Introduction [conference on Construction and Deconstruction of Identity in Fifth-Century Athens, Freiburg 2001]", en Ercolani, A (2002) (ed) *Spoudaiogeloion*, 1-2.
- ZIMMERMANN, B. (2006) "Poetics and politics in the comedies of Aristophanes", en Kozak, L. y Rich, J. (2006) (eds.), 1-16.