



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

P

# La escritura pública como estrategia de prestigio en Grecia Arcaica: el caso del Ática en el siglo VI a.C.

Autor:

Caldana Gordon, Lucas

Tutor:

Paiaro, Diego

2019

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título Magister de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires en Estudios Clásicos

Posgrado



**FILO:UBA**  
Facultad de Filosofía y Letras

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

**UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES  
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS  
MAESTRÍA EN ESTUDIOS CLÁSICOS  
(ORIENTACIÓN en CULTURA)**

**TESIS DE MAESTRÍA:**

**La escritura pública como estrategia de prestigio en Grecia Arcaica: el caso del Ática en el siglo VI a.C.**

**MAESTRANDO:** Lic. Lucas Caldana GORDON

**DIRECTOR:** Dr. Diego PAIARO

**CO-DIRECTORA:** Dra. Analía SAPERE

## *Agradecimientos*

Agradezco a mi director de tesis, Diego Paiaro, y a mi co-directora, Analía Sapere, por toda la atención que dedicaron a mis dudas, a mis errores y dificultades en la elaboración de esta tesis, desde la formulación del tema hasta lo idiomático, además de su apertura para dirigir una investigación bastante personal.

También a mis compañeras/os de cursada de la maestría que en mucho me ayudaron en la introducción a un campo de estudios novedoso para mí, así como a las compañeras y compañeros que conocí en la facultad, que me ayudaron a entender y a involucrarme práctica e intelectualmente con los eventos de este país.

A Elsa Rodríguez Cidre y a Emiliano Buis por sus clases de griego y por los consejos académicos; agradezco a Alicia Schniebs y a Mariana Ventura por sus clases de Latín, y cariñosamente a Maria Eugenia Croglano por sus clases de Latín, sus consejos académicos y nuestras conversaciones con medialunas en Ebro.

Agradezco al Instituto de Filología Clásica por permitir el uso de su biblioteca y por la atención muy gentil de todos y todas las que trabajan allí.

También agradezco a mi familia, que aunque lejos en el espacio y en el tiempo, siempre estuvo presente y garantizó que yo pudiera seguir formándome en muchos aspectos de mi vida. También a mis amigos y amigas, lejanos y cercanos, nuevos y viejos, con quienes intercambié intensamente en estos años.

Por último, agradezco a los/las desarrolladores/as del sitio <http://gen.lib.rus.ec/> y a Alexandra Elbakyan, desarrolladora del sitio Sci-Hub, que me permitieron acceder al producto de muchas mentes pensantes sin las barreras monetarias e institucionales tan características de nuestra sociedad.

Agosto de 2019



*La comunicación no está más restringida por el tiempo que por el espacio. Podemos recibir y recibimos mensajes del pasado. En la medida en que podemos establecer los significados de sus símbolos — porque no sólo son símbolos los caracteres de la escritura, sino que también, en cierta medida, todos los artefactos lo son — lo hombres que murieron hace mucho tiempo siguen comunicándonos ideas que debemos encuadrar en nuestra reproducción de la realidad.*

(Gordon Childe 1958: 113)

## 1. INTRODUCCIÓN

En su libro *La condición postmoderna*, el filósofo francés Jean-François Lyotard nos da su parecer con respecto a la producción de conocimiento en la academia contemporánea, en otras palabras, "la condición del saber en las sociedades más desarrolladas". La investigación fue presentada a pedido del Consejo de Universidades del gobierno de Quebec (Canadá) y publicada en el año de 1979. Su principal argumento es que en la actualidad las ciencias ya no tienen como paradigma de legitimación del saber el descubrimiento de leyes universales, aquellas elaboradas por los astrónomos modernos y continuadas por los físicos de principio del siglo XX, o las "metanarrativas" como explicaciones de una totalidad social. El nuevo paradigma de la legitimación de la ciencia, según el filósofo francés, sería el de la paralogía, el juego de lenguajes y códigos que generan nuevas reglas y resultados no previstos (1987: 48-52), o sea, el interés en el "pequeño relato" que no necesariamente aporta a la construcción de reglas generales sino a la invención de nuevos juegos de lenguaje que tengan condicionantes locales y no universales.

El parecer de Lyotard encuentra ecos en la investigación sobre la Cultura Escrita durante las últimas seis décadas. Contra las posiciones iniciales generalizantes que pretendían darle una explicación determinista al rol de la escritura en las sociedades humanas —un tipo de ley universal—, para la época de *La condición postmoderna* empieza a desarrollarse un cambio en las investigaciones de este campo, que pasan a poner el eje en la investigación de cada caso en términos incomparables y suficientes en sí mismos. El fondo relativista de esta mirada supone una negación de cualquier base objetiva para un entendimiento más universal de la relación entre escritura y sociedad humana. Para superar este estadio fragmentado de los estudios, los investigadores Alan Bowman y Greg Woolf propusieron, en un libro originalmente publicado en 1994 (*Cultura escrita y poder en el mundo antiguo*), que "una táctica mejor puede ser escribir ensayos que salven la brecha entre estudios detallados de casos particulares y la gran teoría" (2000: 15). La forma que eligieron para realizar esto fue estudiar la relación entre poder y escritura en el mundo antiguo, esto es, tomar un aspecto de la escritura para poder comparar los casos más ampliamente estudiados.

Nuestro caso escapa a ambas pretensiones, la generalizante y la casuística, en un primer momento por motivos de alcance: una tesis de maestría no podría abarcar una teoría general sobre la escritura en las sociedades históricas ni pretender estudiar exhaustivamente el fenómeno de la escritura en una sociedad dada. En segundo lugar porque compartimos la "táctica" sugerida por Bowman y Woolf, además de su opinión respecto del relativismo: si bien cada sociedad genera sus propias dinámicas con la tecnología de la escritura, existen bases objetivas y estructuras sociales

que interactúan con esta nueva tecnología. Esto es lo que permite que esta sea utilizada como soporte para nuevas instituciones, formas potenciadas de dominación y explotación o modalidades religiosas novedosas, etc. Salvar la brecha entre estudios de casos particulares y la gran teoría es también, en el campo de la investigación de la escritura, entender esta técnica en diálogo necesario con las estructuras sociales que sobrepasan el aspecto simbólico y cultural particular, especialmente en los contextos donde la escritura está directamente vinculada con el contacto entre comunidades diferentes. A nuestro modo de ver, la "gran teoría" tampoco se debería tratar de una explicación última sobre la relación entre cultura y escritura, sino más bien de las coordenadas sociales en las cuales la escritura adquiere funciones y formas: las relaciones entre escritura y poder, escritura y conocimiento, escritura y las artes, la religión, las técnicas, etc.; ejes transversales que, además, en el caso de la Historia Antigua, forman parte de las fuentes directas a través de las que tenemos acceso a buena parte de lo que sabemos sobre las sociedades antiguas.

Con respecto a estas fuentes, la Historia de la Escritura originariamente se orientaba a descifrar y comprender los diferentes fragmentos de escritura hallados por los arqueólogos. La lingüística y la epigrafía fueron dos herramientas fundamentales a las que recurrieron asiduamente los primeros estudiosos. En este sentido, el estudio publicado por Ignace Gelb en 1952 (*Historia de la Escritura*) puede pensarse como un cierre de esta etapa inicial. Su aporte e influencia se basa en el hecho de que allí se encuentra una primera síntesis de los principales sistemas de escritura antigua a partir de la cual, posteriormente, se fue confeccionando un cuadro comparativo completo de estos sistemas. Sobre la base de estas comparaciones se pudieron desarrollar diversas hipótesis sobre la génesis de dichos sistemas, la transmisión entre civilizaciones, el surgimiento de elementos de transición entre los sistemas pictográficos hacia los logográficos, etc.

Luego de esta etapa inicial, otros especialistas (por ejemplo, Detienne 1988; Svenbro 1988; Thomas 1992; Bowman y Woolf 2000; Day 2010; de Hoz 2010, 2015) pudieron trabajar desde un punto de partida en el que algunos problemas complejos (como el descifrado, datación y periodización) se encontraban ya, medianamente al menos, resueltos y desarrollaron nuevas perspectivas teóricas que serán de gran utilidad para nuestro propio trabajo. Entre ellos se encuentran la relación entre la economía antigua y la contabilidad, el poder y la escritura, la performance y el texto, etc. Si bien esta segunda camada de estudiosos de la Historia de la Escritura contaba casi con el mismo material que los investigadores previos, el piso de conocimientos acumulados desde el cual partían les brindó la posibilidad de desarrollar una exploración más exhaustiva de las fuentes, y una labor más compleja a nivel interpretativo, en tanto pudieron incorporar nociones de la antropología y de la historia social para dar sentido a fuentes que, en

algunos casos, se presentaban bastante opacas (como, por ejemplo, las listas de léxicos o las tablas de contabilidad palaciegas de la Mesopotamia y de la Grecia micénica).

La presente investigación no es ajena a las herramientas desarrolladas en los primeros momentos de la Historia de la Escritura como campo de indagación. De hecho, el corpus epigráfico del período arcaico gana mayor peso en la medida en que la tradición nos legó pocos textos literarios de la misma época, por lo cual aspectos básicos como la datación, transmisión y periodización resultan elementos fundamentales a tener en cuenta en nuestro objeto de indagación. Sin embargo, el desarrollo de nuevas perspectivas teóricas y metodológicas ha permitido avanzar más allá de la preocupación sobre aquellos aspectos “duros” del material documental. De esta manera se ha podido pasar del análisis epigráfico, en el que se tenía como aspiración obtener una datación precisa de una determinada inscripción o descubrir marcas que permitan reconstruir la transmisión del alfabeto, a investigaciones en las que, por ejemplo, la indagación se orienta a comprender la relación entre la inscripción y su público. Es ahí donde opera una necesaria evolución de la Historia de la Escritura en su etapa inicial hacia lo que se podría denominar como una Historia Social de la Escritura, capaz de formular nuevas preguntas a las fuentes tradicionales y, a la vez, relacionarlas con otros documentos (como, en nuestro caso, la literatura del período clásico) y preocupaciones (como la tradición oral y los modelos de organización social). Estas nuevas indagaciones deben abrir el paso que nos permita comprender las bases sobre las cuales las prácticas de escritura estudiadas toman cuerpo.

El recorte de nuestro estudio busca relacionar el desarrollo del uso de la escritura por las comunidades griegas arcaicas con los cambios sociales y políticos que estas venían experimentando desde el siglo VIII a.C., es decir, con el surgimiento y consolidación de la polis como modo de organización social. La disputa por el prestigio constituye un elemento dinamizador de la sociedad griega antigua, reconocida en los estudios de la poesía homérica y de la ética guerrera. Sin embargo, debe ser entendida en términos históricos y en vinculación con las estructuras sociales y materiales existentes en el período. A la vez, la escritura pública es un fenómeno muy frecuente en el caso griego, como nos muestran los hallazgos arqueológicos y las fuentes literarias de la tradición. Definimos el concepto de "escritura pública", en oposición a "escritura privada", como la práctica de escritura que tenía por objetivo la contemplación general e indiscriminada, esto es, despersonalizada. Un mensaje de un individuo a otro, o incluso las notas particulares de uno, tienen un destinatario claro, sea el caso de una breve carta a un familiar o un documento administrativo. Además, para tener el efecto público, el soporte de la escritura tiene que persistir en el tiempo, mientras que la escritura privada suele tener un objetivo comunicativo muy específico y con efectos



prácticos concretos, por lo cual después de un breve período de uso deja de tener utilidad, y por lo tanto puede ser realizada con soportes no duraderos.

La tradición historiográfica positivista identifica en la escritura el soporte probatorio para el hacer historiográfico, con lo cual fija la separación entre historia y pre-historia (cf. Goody y Watt 2003, ver *infra*). Pero si el documento histórico por excelencia son aquellos escritos que proveen datos precisos, administrativos o cronológicos, la escritura pública muchas veces no encaja en este criterio. Sin embargo, no debe ser confundida con el concepto de "monumento". En un acercamiento superficial, la diferencia entre monumento y documento histórico yace en que el primero presupondría una intencionalidad y un sesgo propio de su uso por parte de los poderes sociales instituidos, mientras que el documento sería una fuente mundana, desorganizada y sin filtros intencionales del poder. Pero esta división es equívoca, y la historiografía contemporánea ha realizado su crítica al desnaturalizar el documento positivista, "en sí", para entenderlo como una forma también de monumento, como producto de una intencionalidad inconsciente (Le Goff 1990: 535-49). Tanto el documento como el monumento son, desde esta perspectiva, testigos y creadores del poder de su tiempo y demandan una comprensión de sus condiciones históricas de producción. Elegimos entonces no hacer un recorte de este tipo, entre documento y monumento, sino tomar la escritura pública como práctica social y analizarla desde sus aspectos performativos, esto es, desde la relación entre escritura y público, por lo cual la escritura privada queda por afuera de nuestro campo de indagación.

Respecto de la metodología de trabajo con las fuentes epigráficas, nuestro análisis fue realizado por medio del cotejo entre las traducciones ofrecidas por las ediciones críticas y el texto original en griego, por medio del cual podremos profundizar en el estudio del léxico y del estilo utilizado. Dimos especial importancia a los elementos arqueológicos que aportan información contextual sobre el soporte de las escrituras y su ubicación. Los textos fueron consultados por medio de ediciones modernas, sea en forma de compilaciones (como Friedländer 1948 y Jeffery 1963) o de estudios críticos (como Day 2010 para las dedicaciones y Gagarin 2008 para las leyes).

Nuestro abordaje de las prácticas culturales referentes a la escritura y a los personajes y dinámicas del siglo VI a.C. no se basa en un *corpus* específico (tragedia, comedia, etc.), sino que la elección de las fuentes tuvo como criterio la necesidad planteada por las preguntas de nuestra investigación. Las obras más importantes para el análisis de estos temas en el recorte temporal elegido son las de Heródoto y Aristóteles (de este último particularmente la *Constitución de los Atenienses*), que nos traen importantes informaciones sobre el siglo VI a.C., mientras que las evidencias literarias sobre los usos de la escritura se hallan dispersas en un gran número de textos, y de forma bastante esporádica, lo que exige el auxilio de la crítica moderna para reunir las y

evaluarlas. Los textos fueron consultados en traducciones al castellano y al inglés, principalmente por medio de las ediciones de los editoriales Gredos y LOEB, y fueron comparados con las versiones originales disponibles en el portal <http://www.perseus.tufts.edu/> para poder rastrear los elementos lingüísticos relevantes para nuestra investigación.

Con relación a las discusiones teóricas, la delimitación y comprensión del uso de la escritura por las sociedades humanas fue el primer objetivo importante para poder evaluar los significados y las hipótesis históricas elaboradas a partir de informaciones tan fragmentarias. También fue esencial identificar las diferencias entre nuestro uso contemporáneo de la escritura y las formas a través de las cuales las sociedades históricas la incorporaron. Para eso utilizamos un material reciente publicado por la UNESCO (2006) donde el organismo hace un recorrido histórico sobre el tema y presenta la actualidad de los debates sobre la "funcionalidad" de la escritura en los individuos como criterio para entender los muchos sentidos y usos de la escritura — lejos de una forma única y hegemónica de entenderla—. Para trasponer ese debate a la Grecia arcaica, nos apoyamos en el trabajo de Thomas (1989, 2009) sobre la funcionalidad de la escritura en el mundo griego antiguo, esto es, el análisis sobre los diferentes usos prácticos de la escritura en aquellas comunidades. También partimos del análisis y de las estimativas de Harris (1989) sobre la difusión del uso de la escritura en la población griega antigua, dado que las críticas que el autor hace a las hipótesis "optimistas" han tenido bastante aceptación de parte de los y las especialistas, además de traer a colación casos comparativos de tasas de alfabetización en otras sociedades pre-industriales. Con estas herramientas, pudimos recrear un cuadro de los usos funcionales de la escritura en la Grecia arcaica y destacar la importancia de la élite en este primer momento.

Para definir y analizar la élite en las comunidades griegas arcaicas fue importante tomar en cuenta los estudios arqueológicos y el modelo de antropología política de los *Big Men* desarrollado por Sahlins (1963), aplicado para el caso de Grecia arcaica por Whitley (1991) y Donlan (1985) para la Edad Oscura. Ambos campos de investigación son fundamentales para el análisis de la élite arcaica como un grupo social estructurado en torno a las prácticas de disputa por el prestigio y a las relaciones sociales con los demás sectores de la población. Con el recurso a la arqueología buscamos reconstruir de forma comprensiva el mundo griego de la Edad Oscura (*ca.* X-IX a.C.) y del principio del período arcaico (VIII a.C.) según los indicios materiales encontrados, que en la arqueología griega del período llamado "oscuro" suelen estar restringidos al patrón de asentamiento y al estudio de las tumbas (su organización y contenido). El modelo de los *Big Men*, que fue primero propuesto para las poblaciones de la Melanesia estudiadas por Sahlins, describe la organización de comunidades sin rangos fijos, de pocos integrantes, dependientes de personalidades

aglutinadoras con habilidades destacadas (militar, oratoria, carisma, etc.) para estructurar las regulaciones internas y los vínculos externos en una economía caracterizada por la baja productividad y una limitada producción de excedentes. Partimos de la base de que estas características encuentran ciertas similitudes con el mundo griego revelado por la arqueología para el período estudiado; del mismo modo, el rol que cumplen ciertas figuras en la poesía épica y en la historiografía clásica pueden asociarse a las descripciones hechas por los antropólogos acerca de las características de los *Big Men*, por lo que creemos justificado el recurso al modelo.

En cuanto a la discusión teórica sobre los textos epigráficos, priorizamos un enfoque de estudio centrado en la "contextualización" (Baumbach, Petrovic y Petrovic 2010: 8-19) más que el análisis profundo y aislado de los textos en sí mismos. Para esto último nos apoyamos en los trabajos realizados por epigrafistas, como Friedländer (1948), Hoffmann (1997) y Day (2010). La contextualización demanda un conocimiento básico del ambiente en el cual la inscripción estaba originalmente localizada, así como de las prácticas y performances asociadas a ella. Por este motivo, nos pareció necesario abordar las prácticas funerarias arcaicas en general, así como la historia de los templos, para poder comprender mejor las inscripciones funerarias y votivas.

Ahora bien, teniendo la escritura pública y la disputa por prestigio como objetos, hemos elegido como marco espacio-temporal para el desarrollo de nuestra investigación a la ciudad de Atenas y el Ática durante el siglo VI a.C.; es decir, en el período caracterizado por el fin del arcaísmo y el inicio de las transformaciones que desembocarán en el desarrollo de la democracia ateniense. Esta elección está motivada por la hipótesis de que las estrategias de prestigio practicadas en la modalidad de escritura pública se desarrollan según las coordenadas de los conflictos sociales y políticos. Esto es, las prácticas tradicionales van transformándose según el contexto, y más que simples testigos y expresiones de tales procesos, son ellas mismas las armas utilizadas en estas disputas. Parte de una misma renovación en las investigaciones de humanidades, tanto los estudios sobre la performance como la arqueología pos-procesal avanzan con una crítica a la interpretación "pasiva" de la cultura material y proponen entenderla como manipulada y utilizada por los individuos en la historia en pos de cambios sociales, capaz de transformar las ideologías por medio de las cuales los individuos codifican sus mundos simbólicos, no solo reproducirlas (Renfrew y Bahn 2005: 2-5, 155-9). El siglo VI a.C. es un período de importantes eventos políticos y sociales en el Ática, incluyendo los conflictos militares con Mégara, la *stásis* como forma principal del conflicto social, la abolición de la esclavización por deudas y la ampliación del cuerpo de ciudadanos asociados a la figura de Solón, la tiranía pisisrátida, la unificación territorial, la creación de festivales, terminando con las reformas de Clístenes, que dará los contornos institucionales y territoriales de la democracia (Anderson 2003). Estos conflictos y

transformaciones indican que, indudablemente, se trató de una época de inquietud social, esto es, de las relaciones sociales internas de la comunidad, más que de simples cambios en las formas de gobierno, como podría ser resumido el pasaje de la oligarquía a la tiranía y de la tiranía a la democracia. Además, las evidencias epigráficas previas a este período son muy escasas y se limitan a fragmentos u objetos aislados. Es solamente a partir del siglo VI a.C. que encontramos un uso de la escritura más sistemático, así como los primeros indicios de usos no epigráficos. Como partimos de que el uso de la escritura es un fenómeno esencialmente social y no una habilidad individual, la rica historia social y política del Ática en el siglo VI a.C. nos sirve como base de comprensión para las transformaciones históricas de la escritura que pudimos comprobar en las fuentes.

Gran parte de nuestro conocimiento sobre el siglo VI a.C. ateniense procede de fuentes poéticas — en particular, aquellas que fueron transmitidas como pertenecientes a la obra de Solón— así como, también, de los escritos de diversos historiadores que, luego de uno o dos siglos o incluso en la época romana, trataron diversos aspectos de estos eventos. Uno de los contextos más relevantes en la historia de la todavía pequeña comunidad ateniense del fin del período arcaico es la guerra con Mégara por el control de la isla de Salamina, pegada a la costa y en un emplazamiento equidistante de ambas comunidades. Plutarco, con base en algunos versos solonianos, nos cuenta que Solón habría ganado fama pública en Atenas al impulsar la guerra contra Mégara en un momento en que el conflicto militar se hacía largo y costoso para los ciudadanos (*Solón* 8), pero posiblemente rentable para el sector de pequeños propietarios, los hoplitas, que vería en el futuro legislador un liderazgo de sus intereses (Goušchin 1999: 14-5). Sea como fuere, Solón en su participación como legislador de la ciudad de Atenas realizó reformas que atenuaban las condiciones de explotación de las capas más pobres, incorporándolas en el ámbito político de la comunidad ateniense (Paiaro 2012).

Podemos entender a Solón más que nada como un personaje proverbial de la cultura ateniense (cf. Sapere 2013), como un sabio que expresa los valores de la moderación y de la incertidumbre de los designios divinos (ver capítulo 5.3). A él le han adjudicado diversos hechos y creaciones relevantes en la historia social ateniense y griega, además del código de leyes y de sus versos. Lo cierto es que muy poco de eso está basado en evidencias sólidas, y muchos y muchas especialistas se han preguntado sobre la autenticidad de los versos (cf. Lardinois 2006), de las leyes (cf. Blok 2006), si estas últimas de hecho fueron publicadas por escrito (cf. Davis 2011), si el contenido de las reformas es tal cual nos cuentan las fuentes posteriores o si son adaptaciones de otros contextos (cf. Mossé 1979), en fin, si se trata de un mito histórico, un "héroe cultural" (cf. Nagy 1996a: 21), o si es un personaje histórico al menos en alguna medida (cf. Clúa Serena 2005 y en general Domínguez Monedero 2001).

La guerra por Salamina también parece haber sido responsable por dar inicio a la fama pública de Pisístrato. El futuro tirano de Atenas es considerado por Heródoto como el responsable por la toma de Nisea, el puerto de la ciudad de Mégara, probablemente como líder militar de la expedición (1.59.4). La historia de los tres intentos de tiranía de parte de Pisístrato es, en líneas generales y sin atenernos tanto a los exhaustivos debates habidos sobre sus detalles<sup>1</sup>, la siguiente. Después de las reformas de Solón la tensión social no termina, llevando a un conflicto entre tres facciones en el Ática, la de la llanura liderada por Licurgo, la de la costa liderada por Megacles, y la de la montaña liderada por Pisístrato (*Constitución de los Atenienses* 13). A partir de la conformación de una guardia personal cedida por la comunidad ateniense, la acrópolis es tomada y se instaura la primera tiranía pisistrátida, una tiranía que según afirman tanto Heródoto como Aristóteles, se desarrolló de acuerdo con las leyes (*Constitución de los Atenienses* 14.3, Heródoto 1.59.6). No mucho tiempo después, las facciones de Licurgo y Megacles deciden anudar fuerzas para expulsar al tirano, sin embargo, por presión de las luchas faccionales, poco después Megacles ofrece a Pisístrato una alianza para traerlo de vuelta a Atenas como tirano, sellada con el casamiento del mismo con la hija de Megacles (*Constitución de los Atenienses* 14.3-4). Su regreso para el segundo período de gobierno fue realizado con una performance muy debatida (incluso ya por Heródoto, cf. Lavelle 2005: 99-107), en la cual una mujer vestida como hoplita, representando a Atenea, ingresaba en la ciudad con Pisístrato a su lado, como si la diosa misma estuviese reconduciendo el tirano a la ciudad.

Seguido de algunos conflictos en la alianza con la familia alcmeónida, a la cual pertenecía Megacles, nuevamente Pisístrato se marcha de Atenas y se instala en Eretria, la comunidad ubicada en la costa sur de la isla de Eubea, a no más de 60 kilómetros de distancia al norte de Atenas. Aristóteles, en la *Constitución de los Atenienses* (15), menciona una visita previa a la zona de las Calcídicas y del monte Pangeo, donde habría juntado riqueza y soldados a sueldo. Según Heródoto, que no menciona este último tramo del itinerario, en Eretria los pisistrátidas pasaron a cobrar viejas deudas y recaudar aportes en dinero y en tropas (1.61.3-4). Cuando finalmente estaba preparado para retomar Atenas, desembarca en el Ática y hace un primer campamento en Maratón, donde, según Heródoto, sus tropas fueron engrosadas por sus partidarios de esta ciudad y de los demás demos. La batalla definitiva se da en un territorio "amigo", en el demo de Palene, parte de la zona de las montañas, donde debe haber habido bastante apoyo a la facción del tirano (1.62.1). Es así, finalmente, que empieza el tercer período y el más largo de la tiranía de Pisístrato. Al morir, todavía siendo tirano, es sustituido por su hijo Hípias, que no logra sostener el gobierno por muchos años después del asesinato de su hermano Hiparco (*Constitución de los Atenienses* 18-19, Heródoto

---

<sup>1</sup> Para una análisis exhaustivo de su historia, ver Lavelle (2005).

5.62). Se abre entonces las puertas para un nuevo y breve período de luchas faccionales hasta que Clístenes es elegido como reformador.

Si bien son menos dudosas la historicidad de la figura del tirano y de los hechos a ella asociados, es también Pisístrato adjudicatario de una variedad de creaciones y realizaciones que en las fuentes encontramos cruzadas con la autoría de diversos otros personajes (ver capítulo 5.3). Nuestros objetivos en este estudio sobre el siglo VI a.C. en el Ática serán los siguientes. En un primer momento compararemos el modelo antropológico propuesto con el material de la tradición que nos indique en qué medida los *Big Men* son funcionales para comprender la dinámica social de la Grecia arcaica. En segundo lugar, identificaremos todas las referencias conocidas de la relación entre la escritura y los dos personajes mencionados del siglo VI a.C. para poder evaluarlas según las prácticas de disputa por prestigio. Por último, junto a la conclusión, avanzaremos con algunas perspectivas para un estudio sobre la continuación de las relaciones entre la escritura pública y las disputas por prestigio en las primeras décadas del período democrático.

En resumen, los usos históricos de la escritura no presuponen individuos aislados, intérpretes abstractos, sino integrantes de una comunidad que comparten lazos históricos y simbólicos: "El mundo en que proyecto operar y cooperar con los demás no es el mundo que he percibido y experimentado, sino el mundo ideal del conocimiento que engloba la experiencia colectiva obtenida por todos los miembros de mi sociedad" (Gordon Childe 1958: 65). El especial interés que anima nuestra investigación por un período de innovación política y social, donde la escritura va ingresando con cada vez más importancia en las prácticas comunitarias, no nos lleva a la búsqueda de una interpretación estática y estructural del "valor" de la escritura para los individuos del período. Nuestro estudio se propone realizar una síntesis de diversos frentes de investigación sobre el fenómeno de la escritura en Grecia antigua para permitir un análisis que identifique elementos y dinámicas responsables de los desarrollos históricos de tales prácticas.

## 2. CUESTIONES PRELIMINARES SOBRE LA ESCRITURA

### 2.1 Escritura y Oralidad

En un texto escrito en sus últimos años de vida, Eric Havelock recuerda los inicios de lo que más tarde vendría a ser conocido como los estudios sobre Oralidad y Escritura: entre los años 1962 y 1963, cuatro importantes obras fueron publicadas sin que hubiese mayores colaboraciones intelectuales entre sí. Eran ellas *La galaxia Gutenberg*, de McLuhan; *El pensamiento salvaje*, de Levi-Strauss; el artículo "Las consecuencias de la cultura escrita", de Goody y Watt, y el *Prefacio a Platón*, del propio Havelock. Fue entonces que los aspectos de la comunicación oral empezaron a ocupar la atención de muchos investigadores de distintas áreas, algo que Havelock asocia directamente con los grandes cambios tecnológicos en las últimas décadas del período, con la difusión masiva de los teléfonos, la radio y la televisión, rescatando y masificando las experiencias de la comunicación oral ajena a la cultura letrada erudita (Havelock 1995 [1991]: 26). También de forma autónoma, en el campo de la Historia, Vansina publica en 1961 un libro acerca de la historia oral, *De la tradition orale*, a partir del cual creó un marco teórico que culminaría en la publicación de su obra *Oral Tradition as History* (1985), una nueva y rigurosa sistematización de esta herramienta metodológica. El desarrollo posterior de este campo de estudios estuvo bastante marcado por la crítica a las posiciones más deterministas y superficialmente tratadas por algunos de estos autores en sus textos inaugurales, generando seguidas rectificaciones de sus posiciones a lo largo de su producción académica en las décadas posteriores.

Las definiciones del concepto de "oralidad", según Havelock (1995: 25), son:

[Oralidad y oralismo] caracterizan a sociedades enteras que se han basado en la comunicación oral sin utilizar la escritura. También son empleadas para identificar un determinado tipo de lenguaje usado en la comunicación oral. Y por último, se las utiliza para identificar un determinado tipo de conciencia, que se supone que es creado por la oralidad o es expresable en la oralidad.

Uno de los aspectos a estudiar en relación a lo antedicho es el momento "original" de sociabilidad puramente oral que pudiese ser contrapuesta a la sociedad "alfabetizada". Las culturas tradicionales fueron una importante fuente a la hora de encontrar ejemplos y términos de comparación para desarrollar las investigaciones. Como afirma Bigot sobre las características de las sociedades orales tradicionales (1999: 22):

Desde nuestra perspectiva las características mencionadas [relación cognitiva entre palabra y referente, resistencias a los cambios, tendencia social homeostática] y todo el sistema socio-cultural están fuertemente condicionados por la transmisión oral. Pero no se puede dejar de tener en cuenta que la oralidad se imbrica con otros aspectos socio-culturales, produciendo la coherencia necesaria para un desenvolvimiento eficaz, que es necesario considerar.

Así, ambas comunicaciones, oral y escrita, son parte de una composición amplia de relaciones sociales e históricas, no solo que se encuentran lado a lado en las sociedades modernas sino que se mezclan por medio de dinámicas muy idiosincráticas en las sociedades orales tradicionales que por un motivo o por otro pasan a utilizar la técnica escrita: "categorías cognitivas, lengua, cultura y sociedad se insertan en una trama de interrelaciones" (Bigot 1999: 28).

Sin embargo, las publicaciones del primer momento del debate se caracterizaron por poner casi todo el énfasis en analizar las cuestiones relativas a los cambios cognitivos individuales causados por la introducción de la técnica escrita en las sociedades. Esto es, las diferencias entre un momento ágrafo y un momento letrado en la historia de la mente humana, aquello que se nombró la "gran división" determinada por la tecnología de la escritura. En su *Las consecuencias de la cultura escrita* (2003 [1968], originalmente publicado en 1963), Goody y Watt, un antropólogo y un profesor de literatura, expresan su punto de partida en el mismo título de su texto, pues la idea de que la cultura escrita trae "consecuencias" es su base argumentativa. El artículo empieza recalcando la importancia de la escritura en la diferencia entre la historia y la pre-historia: el momento en que al lenguaje humano se suma la escritura es cuando surge la posibilidad misma de hacer historia. Esto no se resume simplemente en una reducción de la historiografía positivista que encuentra en los documentos escritos la única base para una ciencia; lo que se pone en evidencia a partir de la antropología es la forma misma como los pueblos tradicionales se relacionan con el pasado a partir de la oralidad, sin tener formas de documentarlo que no sea por cantos y genealogías que cambian según la necesidad del presente, la llamada homeostasis social<sup>2</sup>.

Goody y Watt relacionan las escrituras silábicas y logográficas con estados centralizadores y burocráticos, donde esas técnicas son controladas por una casta de especialistas, en total contraste con la escritura alfabética de los griegos, naturalmente más democrática por su lógica fonográfica de más fácil comprensión y enseñanza. A partir de esa noción "optimista" que supone un conocimiento difundido de la escritura alfabética en Grecia antigua, los autores avanzan en los tópicos que creen que han sido transformados a partir de esa novedad: 1) la escritura permite la distinción entre el mito y la historia a partir del surgimiento de la historiografía y la documentación

---

<sup>2</sup> Ver Goody y Watt 2003: 42-3, 66-77; Vansina 1985: 120-3.



del pasado factual. Se abre la posibilidad de investigar el pasado y hacer una crítica de las versiones a partir de un punto de vista personal; 2) otros aspectos de la tradición también pasan a ser criticados, como la religión; 3) con la escritura también estaría abierta la posibilidad de diferenciar opinión y verdad, a partir de una sistematización racional de la lógica, además de la formulación de conceptos abstractos como la Justicia, la Belleza, etc. Por último, relacionan el alto grado de alfabetización con el surgimiento de la democracia, enfatizando que la escritura refuerza la noción de individualidad, rasgo determinante en un sistema político donde todos los ciudadanos deben estar informados y tienen igual valor y derechos como individuos en el momento de tomar las decisiones.

Desde los estudios clásicos es Havelock quien inaugura con su *Prefacio a Platón* la investigación sobre el impacto que la cultura escrita tuvo en la tradición griega. El antecedente directo del libro son los estudios de Parry y Lord sobre la composición oral de la épica en la cultura tradicional de la Yugoslavia de la primera mitad del siglo XX y sus analogías con la poesía homérica, aunque Havelock haya llegado a interesarse por el tema de la oralidad a partir no de la épica sino de los filósofos presocráticos. El punto de partida del libro es la crítica que Platón le hace a Homero como educador de la sociedad, algo que a la crítica acostumbrada al mundo de la escritura llamaba mucha atención. Por medio de la obra platónica Havelock traza dos aspectos fundamentales de la épica tradicional griega: 1) los rasgos psicológicos de la recitación que influyen en la recepción de la audiencia para capturar mejor su atención y grabar los contenidos, incluyendo la métrica, la composición en anillo, los símiles, entre otros; 2) los contenidos tradicionales y esenciales de la narrativa, mezclando directrices éticas y conocimientos técnicos, lo que Havelock llama "enciclopedia tribal" (más tarde rectificado como "depósito de información cultural", evitando así la connotación libresca de un proceso oral, 1998: 41). Todo este contenido, para horror de Platón, era transmitido por medio del placer oral y de la mimesis, configurando así una "mentalidad oral", o "mentalidad formularia", estimulada por el estatus del discurso épico en la sociedad arcaica.

Lo característico de esta mentalidad pre-platónica sería el sometimiento directo del individuo en la trama de la tradición, una postura pasiva pautada por el ejemplo ético de los personajes de la narrativa — un pensamiento condicionado por la temporalidad narrativa incapaz de abstracciones o de formulaciones lógicas descontextualizadas—. Al fin del siglo V a.C., algunos pocos individuos educados son capaces ya de identificar una *psyché* autónoma debido a una crisis cultural y la sustitución paulatina de la educación oral anterior por una nueva forma de enseñanza basada en el alfabeto. El breve argumento del autor sobre el alfabeto se basa en que este, al auxiliar la memoria, libera energía psíquica que permite al individuo revisar y reorganizar el escrito, ahora percibido no solamente como reproducción del habla sino como objeto, separando el "self" de la

palabra (1994: 196). Este "descubrimiento" del yo, de una *psyché* autónoma, al principio compartido solamente por algunos filósofos y después aceptado por todos los individuos, sería entonces esencialmente una actitud de rechazo a la cultura oral posibilitado por un cambio en la tecnología de la comunicación utilizada por la sociedad.

Ong (2011 [1982]), con su libro *Oralidad y Escritura*, es otro de los grandes autores que tomaron como proyecto de investigación los cambios decisivos que la escritura como técnica instaure en el individuo. Entre las diversas características catalogadas por el autor como propias de la comunicación oral están: la mnemotécnica y la fórmula, la sintaxis acumulativa y no subordinada, la redundancia, el lenguaje situacional y no abstracto, etc. El autor defiende que la escritura reestructura la conciencia por medio de la autonomización del discurso, o sea, un discurso sin contexto: la "tecnologización" de la palabra (2011: 83-6). Siguiendo la huella de Havelock, Ong defiende la hipótesis de que el alfabeto griego tiene en su naturaleza técnica la clave de sus efectos (2011: 92):

El alfabeto griego cumplía una función de democratización en el sentido de que para todos resultaba más fácil aprenderlo. También era un medio de internacionalización pues facilitaba una manera de procesar incluso las lenguas extranjeras.

En el proceso de integración de esta nueva herramienta los textos van adquiriendo una naturaleza autónoma. Los primeros usos, más simbólicos y controlados por especialistas, van ganando estilizaciones nuevas y abriendo espacio para nuevas relaciones entre individuo y texto: "la escritura es una operación solipsista" (2011: 102).

Partiendo de la psicología, David R. Olson representa la segunda generación de la defensa de las posturas iniciales de Goody y Watt y Havelock, enfocando sus investigaciones en los efectos que la escritura tiene sobre las sociedades y sobre los individuos. En su libro *El Mundo sobre el Papel* (1998 [1994]) una de las preocupaciones iniciales es refutar un relativismo extremo: si por un lado no podemos decir que la mente letrada es superior a la iletrada, tampoco se puede afirmar que el pensamiento humano es el mismo desde la pre-historia. La etnografía misma hace más de un siglo que ofrece ejemplos del pensamiento humano en sociedades tradicionales, lo que produjo importantes obras de la antropología. En ese sentido, a la antropología se debe agregar la historia y particularmente la historia de las técnicas que influyen las prácticas relativas al pensamiento, como la escritura y los medios de comunicación.

Para Olson, la subjetividad es el reconocimiento de los estados mentales, en uno mismo y en los demás, eso quiere decir la perspectiva en primera persona de estos estados mentales. Aplicado al

texto escrito, la subjetividad sería la capacidad de reconocer el proceso de interpretación de la información, interpretación como proceso subjetivo y no como lectura automática de un contenido connatural al texto. Esa separación entre acción e intención es justamente lo que Olson niega a la mentalidad de los poemas homéricos: no conocen la idea de "mente" dado que no tienen una palabra específica para eso, se acercan a este sentido por medio de palabras que significan partes del cuerpo físico. Además, sus decisiones no son tomadas por un individuo autónomo sino que son siempre resultado de un diálogo interno, de una "voz externa" quien toma la decisión (1998: 265-6, para este tema ver también Dodds 1951). Siguiendo a Havelock, es solamente en el período clásico cuando aparece la idea de mente como depósito de pensamientos e ideas, como algo separado del cuerpo. Así resume su posición sobre la causalidad de este fenómeno (1998: 269):

El camino hacia esta autoconciencia es la experiencia de la escritura. Esta proporcionó un modelo para la propia habla. La posibilidad misma de inventariar los recursos léxicos del lenguaje surge sólo cuando la escritura provee un modelo para tales entidades. La conciencia de las palabras permite distinguir las ideas que las palabras expresan. La escritura, por lo tanto, da origen a la idea de idea; la mente se convierte en el depósito de esas ideas. Así, es al menos plausible que el descubrimiento de la mente fuera parte del legado de la escritura.

Es a partir de los años '80 que en el campo de los estudios sobre la cultura escrita toman cuerpo las posturas que cuestionan más vigorosamente esta visión original de los efectos de la escritura, identificando en la crítica dos vertientes principales: la del determinismo tecnológico, que trata la escritura como una técnica autónoma que termina muchas veces funcionando como un elemento aislado de causalidad en los análisis; y por otro lado, la vertiente ideológica, que busca entender cómo la cultura escrita es introducida en las sociedades tradicionales, cómo se relaciona con prácticas culturales anteriores y qué roles ideológicos cumple la escritura en la sociedad. Según la mirada determinista, la naturaleza de los efectos de la escritura sería relativa al desarrollo social, cultural y cognitivo del hombre; permitiría distinguir entre grandes civilizaciones y sociedades primitivas; y en el contexto actual, sería sinónimo de progreso para las comunidades tradicionales todavía existentes (Collings y Blot 2003: 9-11). En el plano social e histórico, Collings y Blot apuntan que la gran mayoría de los argumentos sobre la relación entre las grandes civilizaciones antiguas y la escritura se resume en la racionalización administrativa de los imperios, ignorando completamente otros significados de la escritura para estas culturas, como por ejemplo la sacralidad de los jeroglíficos en Egipto (2003: 21). Por otro lado, identifican una causalidad esencial entre la escritura y el surgimiento o descubrimiento del *self* autónomo, cuando en realidad se trata de un

nuevo campo de expresión de un *self*, como ocurre también en otras etapas tecnológicas de la comunicación (como la prensa o la internet, 2003: 29).

En el campo de los estudios clásicos, Rosalind Thomas es la autora más conocida por sus investigaciones sobre oralidad y escritura en la Grecia antigua. Según la historiadora, el caso de Grecia tuvo un gran peso en la idealización histórica de la escritura como un agente del pensamiento racional, utilizada como ejemplo especial de los efectos de la llegada del alfabeto a una sociedad tradicional ágrafa (1992: 16). Pero desde la antropología son muchos los casos en que uno se encuentra con usos muy poco racionales de la escritura, como los usos mágicos y rituales, en contradicción con la idea de que la escritura está determinantemente vinculada a lo racional. También desde la historia de Grecia, no parece haber explicación de por qué los efectos cognitivos de la escritura tardaron tanto en aparecer si el alfabeto existía en Grecia algunos siglos antes de Platón. Otros elementos que Thomas trae a colación en el balance sobre el rol cultural general de la escritura es la dificultad actual en promover la alfabetización integral, o incluso parcial en algunos países más pobres, también la motivación religiosa responsable por la alta tasa de alfabetizados en países protestantes de la Escandinavia en períodos tempranos como el siglo XVIII (1992: 21), o el papel de la enseñanza escrita en la catequesis de los pueblos indígenas. Todos estos fenómenos muestran que la motivación y la difusión de la alfabetización en las sociedades son temas bastante complejos, muy poco analizados por la crítica helenista hasta entonces, especialmente al momento de imaginar una tasa moderna de alfabetización entre los ciudadanos atenienses<sup>3</sup>. La autora también menciona las distintas investigaciones que abordan la escritura y la alfabetización no como una habilidad determinada y específica, sino adaptable a cada contexto y sociedad. Estas son las bases que llevaron paulatinamente las investigaciones desde una perspectiva enfocada en la alfabetización (*literacy*) de los individuos hacia una mirada matizada respecto de los usos sociales de la escritura.

Como su interés particular es por las formas de memoria y documentación en la Atenas Clásica, la autora propone un modelo basado en estudios sobre las prácticas medievales, en el cual estas se dan en tres etapas distintas: en un primer momento se producen documentos, en seguida los documentos son almacenados en archivos, y solamente entonces es que la sociedad genera la práctica de consultar los documentos almacenados; este último momento es lo que la autora nombra como la "mentalidad documental" (*document-minded*, 1992: 14). Pebarthe (2006: 19) critica esta concepción, que él entiende como un evolucionismo lineal que supone una dominación final de la escritura sobre lo oral. El autor suscribe a la tradición que ve en la introducción de la escritura o de otras tecnologías de la comunicación no un efecto específico y determinado: "Notre réflexion

---

<sup>3</sup> Las hipótesis que presentaban las comunidades griegas arcaicas y clásicas con altos niveles de alfabetización entre los individuos fueron llamadas "optimistas". Ver Harris (1989: 1-42)

s'inscrit dans cette démarche qui considère l'introduction d'un mode de communication dans une société comme une possibilité nouvelle qui lui est offerte" (2006: 29). También acá se trata de pensar la escritura como una nueva modalidad de relación social y no como una técnica que se introduce y que desde su naturaleza estable promueve cambios evolutivos. Comentando el desarrollo posterior y las influencias de las obras de Ong, Hartley (2012) reconoce que los autores del inicio de los estudios sobre Oralidad y Escritura fueron pensadores muy ricos en provocaciones e ideas que estimularon el debate y la investigación en nuevas direcciones, pero que sin embargo se propusieron hablar de cosas que no siempre eran su verdadero campo de especialidad. Este sería el caso de Ong, un especialista en la historia de los sistemas de aprendizaje, de las tecnologías del conocimiento, que cometió el "exceso" de afirmar cosas sobre la mente y la conciencia (2012: 216-8), incluso muchas ideas que son propiamente indemostrables respecto de la historia de la mente. Aún así, hoy día la obra de Ong parece mantener cierta influencia en los campos de aproximación entre las ciencias biológicas y las humanas, donde el evolucionismo sigue vigente como modelo (2012: 218-20).

Es importante mencionar también que algunos autores identifican en las vertientes deterministas de investigación sobre Escritura y Oralidad las motivaciones asociadas a las políticas públicas educacionales en distintos países. Es el caso del embate entre metodologías de alfabetización (Collings y Blot 2003: 173) o de la necesidad de reformar las escuelas y sus métodos de enseñanza a fin de establecer un mayor contacto con las poblaciones marginalizadas de la cultura escrita dominante (Hartley 2012: 213-6)

En paralelo a la cuestión de la técnica de la escritura, el rol y las manifestaciones de la comunicación oral en las comunidades y en las instituciones de la Grecia arcaica han sido investigadas por medio de las fuentes literarias. Ya en 1967, Marcel Detienne escribe una obra dedicada no específicamente a la oralidad sino a la "palabra eficaz", las elaboraciones míticas sobre autoridad, palabra y verdad (ἀλήθεια), *Los maestros de verdad en Grecia arcaica*. La palabra dicha y la memoria son el contacto de estos maestros con la divinidad; el poeta, el adivino y el rey de justicia (Detienne 1983 [1967]: 18-20) son mediadores del mundo social por medio del uso de la palabra: desvelar la verdad y la justicia oculta, hacer persistir aquello que ha muerto. Detienne marca en Hesíodo la importancia que el efecto placentero de las palabras tiene en la función tanto de los poetas como de los reyes de justicia, una conciencia arcaica del poder de la retórica, que seguirá siendo estructural en la cultura griega.

Contrastados con el rol de la palabra dicha, los primeros objetos inscriptos hallados son para Robb (1994) una muestra de la importancia de dinámicas puramente orales en la sociedad griega arcaica, como la ξενία (hospitalidad), los simposios y las prácticas de don y contra-don que

probablemente están por detrás de los vasos y copas inscritos del siglo VIII y VII a.C. (1994: 21-54)<sup>4</sup>. Las dedicaciones votivas ofrecen incluso una motivación para la adaptación de la escritura, según el autor, para emular una práctica semítica contemporánea (1994: 11-2), escritas en hexámetros y con el típico uso de la primera persona, marcas de la representación de la oralidad sobre las primeras escrituras (1994: 44-5). Por otro lado, al analizar los epigramas de las dedicaciones arcaicas, Day (2010: 1-25) va más allá de la noción de "representación" de un ritual específico para defender su idea de "re-performance": el epigrama dedicatorio arcaico es un "fósil" de la performance ritual pero que funciona también como activación oral de los efectos de la experiencia religiosa. También Svenbro piensa la epigrafía no como una representación sino como una modalidad particular de uso de la escritura, en el caso de la epigrafía funeraria, como una "máquina de κλέος (fama)" (1988: 72) en la cual la lectura en voz alta de la inscripción genera "prestigio oral" al difunto tal como los aedos que cantan las hazañas de los guerreros muertos<sup>5</sup>.

Actualmente el tema de la "gran división" provocada por la llegada del alfabeto a las culturas tradicionales no genera más tantos debates; la mayoría de los autores reconoce que adoptar el alfabeto como factor único de cambios sociales y cognitivos no tiene cabida, además de que contamos ya con una tradición bien establecida de estudios sobre los aspectos culturales y las distintas recepciones de la escritura por sociedades tradicionales contemporáneas, como, para citar un ejemplo, el caso de Bigot (1999) sobre comunidades toba en el Chaco y Rosario. El eje se desplaza de los efectos de la escritura en el individuo hacia el efecto de la escritura en la sociedad, ya no las prácticas "racionales" sino los usos no convencionales, las modalidades alternativas de uso de la escritura surgidas en cada sociedad. Siguiendo esta tendencia, nuestro estudio reconoce una relación de dos vías entre lo escrito y la oralidad que siempre va enmarcada en el contexto específico — temporal, espacial y, principalmente, social—. El análisis del uso de la escritura no puede partir del individuo abstracto en su relación con una técnica igualmente descontextualizada, debe tener por base una comprensión de las relaciones sociales existentes en una comunidad dada para poder estimar el rol de la escritura así como sus desarrollos y mutaciones.

## 2.2 La llegada del alfabeto a Grecia

El origen de las letras usadas por los griegos (γράμματα) fue objeto de una variedad de versiones míticas; entre las más famosas están el regalo de Prometo a los hombres (Esquilo,

---

<sup>4</sup> También sobre los primeros objetos inscriptos, ver las principales obras de referencia: Roberts (1887), Jeffery (1961), Guarducci (1967-1978), Hansen (1983) y Cortés Copete (1999). Estas son las colecciones más completas de textos epigráficos de la Grecia antigua. Más adelante citaremos otras fuentes específicas.

<sup>5</sup> La bibliografía más extendida sobre escritura y performance es presentada en el capítulo 2.4.

*Prometeo Encadenado* v. 460) y la creación del dios egipcio Theuth (Platón, *Fedro* 274c-275b). Pero en Heródoto encontramos que los griegos tenían una buena consciencia respecto del origen directo de las letras que utilizaban para escribir. Según el historiador, Cadmo llegó a Beocia con un grupo de fenicios que habrían entonces introducido en Grecia las τῶν Φοινίκων τὰ γράμματα ("las letras de los fenicios"), además de otros conocimientos. En un primer momento tal cual las usaban los fenicios y solo después sufriendo las modificaciones por parte de los jonios (5.57-61). Para dar prueba de su versión, Heródoto presenta tres inscripciones de dedicación en el templo de Apolo Ismenio en Tebas; la primera de ellas lleva el nombre de Anfitrión, homónimo del personaje mítico, lo que lleva a Heródoto a una datación epigráfica anterior a la guerra de Troya para la llegada del alfabeto a Grecia<sup>6</sup>. Diodoro Sículo presenta la tradición que identifica a Cadmo como el responsable por traer el alfabeto fenicio a Grecia, también como adaptador al idioma griego (3.67.1), además de relatar una versión paralela que afirmaría que a su vez los fenicios tomaron la escritura de los sirios, los inventores originales, y simplemente cambiaron las formas de las letras (5.74.1).

En el siglo XX la investigación sobre la llegada del alfabeto a Grecia ha despertado el interés en especialistas de distintas áreas, como helenistas, semitólogos, lingüistas, historiadores, etc. Estos distintos abordajes reflejan la variedad de fuentes disponibles y la variedad de argumentos que han sido utilizados para la datación. Tres campos de análisis han recibido especial atención de parte de los investigadores: los hallazgos arqueológicos de las primeras escrituras griegas, la dinámica lingüística interna en la relación entre idioma y escritura alfabética, y, por último, la comparación tipológica de las formas de las letras griegas y fenicias. Estos campos han impulsado la investigación más allá de las versiones encontradas en las fuentes tradicionales, permitiendo la formulación de nuevas hipótesis. Los hallazgos arqueológicos dieron el apoyo para la primera y única versión que por algún tiempo tuvo cierto consenso, elaborada por Carpenter en los años 30 (Carpenter 1933), que partía de la fecha de los hallazgos hasta entonces conocidos y de la comparación tipológica de estos con la epigrafía fenicia, por lo cual estimó la llegada del alfabeto a Grecia en el siglo VIII a.C. (Powell 1991: 18-20). Otros investigadores, utilizando el método comparativo, llegaron a fechas bastante distintas, especialmente los semitólogos; pero aquello que se tildó como el argumento *ex silentio* de Carpenter, al determinar la fecha por medio de la evidencia epigráfica más antigua, siguió siendo un criterio bastante utilizado, no sin posteriores elaboraciones y matices.

El argumento *ex silentio* realza la importancia de las evidencias existentes sobre la idea que tenemos de los primeros usos de la escritura, según el carácter individual e informal de muchas de

---

<sup>6</sup> Para una discusión sobre la historicidad de la versión de Heródoto para la llegada del alfabeto a Grecia, ver Mavrojannis 2007.

estas primeras evidencias epigráficas completas conocidas, en su mayoría compuestas en hexámetros y asociadas por sus contenidos y soportes a prácticas arcaicas reconocidas en los textos poéticos tradicionales como la *ξενία*, los simposios y la dedicación votiva (Powell 1991: 158-86, Robb 1994: 44-68). Powell (1991) es el investigador que más peso ha dado para el argumento *ex silentio*, sumando a la cronología de los hallazgos arqueológicos también los poemas homéricos como marco temporal y explicativo. Siguiendo una hipótesis originalmente formulada por Wade-Gery en los años 40, según la cual el alfabeto griego habría sido creado para escribir la métrica tradicional de la poesía griega, Powell cruza la fecha de las primeras evidencias arqueológicas con la fecha que los homeristas han atribuido a la creación de la *Ilíada* y la *Odisea*. Esta coincidencia le sirve para proponer que la adaptación de la escritura fenicia habría sido hecha por un solo hombre que entonces puso por escrito la poesía dictada por Homero mismo, alrededor del 800 a.C. Un aspecto geográfico aporta también al argumento, a partir de las evidencias de relaciones próximas entre griegos y fenicios en dicho período, especialmente en el emporio griego de Al-Mina, en el Levante, y en la isla de Eubea. Los presupuestos de esta hipótesis son: que el primer uso de la escritura griega fue poner por escrito la poesía tradicional; que la adaptación de la escritura fenicia fue hecha en un único momento histórico; que la adaptación tenía por contexto un ambiente bilingüe griego-fenicio. Veremos que el primer presupuesto es desestimado por la mayoría de los especialistas; el segundo, la monogénesis del alfabeto griego, es aceptado por algunos, mientras que el tercero, el rol activo de los fenicios, es un eje fundamental en muchas de las investigaciones posteriores.

Entre los autores que se basan en la lingüística, Woodard (1997) defiende una adaptación mediada por una supuesta escuela de escribas chipriotas que utilizaron la escritura local (un silabario) para notar el idioma griego, lo que explicaría la existencia ya en los primeros alfabetos epicóricos<sup>7</sup> de letras con valores de grupos consonánticos ( $\xi$  y  $\zeta$ ), algo que según el autor no sería una necesidad interna del idioma. También la presencia original de la oclusiva dental aspirada,  $\theta$ , frente a la ausencia de las aspiradas labiales y guturales ( $\varphi$  y  $\chi$ ), son características que el autor identifica directamente con el silabario chipriota, llevándolo a plantear que la adaptación fue resultado de un trabajo hecho por individuos experimentados en otra tradición de escritura. Funcionando como puente entre el Oriente y el mundo griego, Chipre ofrece el contexto étnico para tal evento, contando con colonización fenicia y una población que compartía rasgos culturales, además del idioma, con las comunidades griegas. Los chipriotas habrían mantenido el uso de su silabario tradicional en su territorio por conservadurismo de los escribas, aunque su nueva

---

<sup>7</sup> Las primeras versiones regionales del alfabeto griego. Su primera sistematización fue hecha por Kirchoff en 1867, tomando en consideración sus diferencias esenciales: los signos utilizados para notar los sonidos /ph/, /kh/, /ps/ y /ks/ en diferentes regiones del mar Egeo y de la Grecia continental. Ver Jeffery (1963) y Cortés Copete (1999).



invención, que el autor data alrededor de 850 a.C. con la llegada de los fenicios a la isla, se difundiría por el mundo griego debido a su eficiencia lingüística. Rujigh (1998) es otro importante especialista que presenta su hipótesis a partir de los valores asignados a las letras griegas. Entre muchos otros, el caso principal es el de la letra fenicia *het*, escogida para representar la aspiración inicial del griego, *h-*, cuando la *het* tiene valor de consonante fuerte en fenicio y ya desde Homero el espíritu áspero en griego funciona más bien como una vocal inicial que no impide la elisión. A partir del Lineal B Rujigh identifica que la *h-* inicial tenía el valor de consonante auténtica en el período micénico, lo que lo lleva a una datación de la adaptación griega alrededor de 1000 a.C., un término *post quem* en 1200 a.C., con la desaparición del Lineal B, y un *ante quem* en 800 a.C., con las primeras evidencias arqueológicas de la escritura griega.

Entre las posiciones que podemos llamar moderadas, que aceptan la datación y metodología tradicional de Carpenter sin sostener una explicación que involucre a Homero, Jeffery (1963) es un hito por su importancia en la epigrafía griega arcaica. La autora organiza la hipótesis en cuatro ejes que influenciaron la investigación posterior<sup>8</sup>: 1) dónde se hizo la adaptación; 2) cuándo; 3) por qué rutas se difundió en Grecia y 4) cuándo y cómo surgieron las modificaciones entre el fenicio y los distintos alfabetos epicóricos. Se parte del modelo del "aprendiz iletrado", en el cual la recepción del nuevo sistema es integral, sin adaptaciones intencionales, lo que supondría ya un conocimiento previo de relación entre grafema y fonema. Respondiendo a los ejes, Jeffery sugiere una localización externa a Grecia para la adaptación, un territorio fenicio con contexto bilingüe y de comercio griego, Al-Mina. El argumento central para la datación es, siguiendo a Carpenter, la falta de evidencias materiales para el período anterior al siglo VIII a.C., si bien es plausible el uso de materiales no perecederos, resulta difícil explicar por qué no se habría utilizado la escritura para las mismas funciones que más tarde recibían inscripciones, como la dedicación votiva o incluso para la práctica de la técnica escrita en cerámica, como lo encontramos a partir del siglo VIII a.C. A partir de la asignación entre letras y valores la autora reconstruye las principales vías de transmisión, una rama desde Creta y otra desde Rodas, por las manos de hipotéticos profesores especializados (γραμματισταί, 1963: 41), a causa de las cuales surgieron la mayoría de las diferencias regionales. La idea es la de una organización "genealógica" de la transmisión, como un *stemma* partiendo verticalmente de uno o dos principios originales hacia las variaciones múltiples. Wilson (2009) recalca no las diferencias sino la similitud entre los alfabetos epicóricos, para argumentar en favor de una adaptación única del alfabeto fenicio, agregando que los supuestos "errores" de interpretación de valor-letra fenicias indicarían que el o los responsables por la adaptación no serían

---

<sup>8</sup> De nuestra parte, no usaremos estos ejes para orientar el estado de la cuestión —aunque muchos autores acá citados lo utilicen— sino que abordaremos los diferentes enfoques dados por los y las autoras que estudiaron el tema.

fenicios ellos mismos. El autor también acepta el argumento *ex silentio* contra la datación más antigua de los semitólogos dado a la interpretación histórica de que el siglo XI a.C. era un período de declive demográfico, mientras el VIII a.C. es de ascenso demográfico y también de contacto entre el Levante y el Egeo, un contexto más probable para la difusión de la técnica escrita. Chipre y Al-Mina, en su opinión, son las mejores hipótesis de lugar, siguiendo el criterio de localidad no-griega pero con interacción cultural intensa. En cuanto a la motivación, el comercio es la respuesta más intuitiva para Wilson, aunque no corresponda a las primeras evidencias arqueológicas: queda abierta la cuestión de los soportes blandos.

Sherratt (2003) asume que hay consenso con relación a la fecha y busca profundizar las cuestiones relativas al porqué, haciendo una comparación entre el caso del silabario chipriota y el alfabeto griego como contrapuntos de la intensa presencia fenicia en el Mediterráneo durante el siglo VIII a.C. La autora ve en ambos casos un proceso vinculado a la preservación de la identidad étnica por medio de la escritura propia, como forma de responder al incremento de los contactos con otras culturas, una "etnogénesis" (2003: 232) consciente y vinculada a un proceso más amplio, en el caso griego, del surgimiento del pan-helenismo. Así es que la autora puede encontrar en Powell una inspiración, sin compartir sus explicaciones, debido al rol que tanto el alfabeto cuanto la poesía épica comparten con el lenguaje de una forma general.

Aunque Sherratt aporta a la comprensión integrada de la historia de Grecia con su contexto mediterráneo, su explicación para el fenómeno sigue la tendencia tradicional de encontrar las motivaciones "internas" griegas, como es el caso de una identidad pan-helénica conscientemente construida. Tales motivaciones han inspirado la tradición helenística a partir, principalmente, de los hallazgos arqueológicos y de los estudios lingüísticos, como fuentes con lógicas propias y fácilmente aislables de su contexto. Si bien en las últimas décadas se ha notado un creciente interés por la integración de las comunidades griegas en el mundo mediterráneo, podemos observar que el punto de partida de la especificidad griega sigue influenciando algunos criterios y argumentos de especialistas.

Un ejemplo de las nuevas tendencias de crítica al análisis interno es Bernal (1987), que analiza la historiografía de la primera mitad del siglo XX en relación con las influencias ideológicas de los investigadores europeos, especialmente en cuanto a la idea de que la cultura y la sociedad griega conformarían una nación pura que evitaba la mezcla de sangre con otras etnias. Según Bernal, esa concepción histórica llevaba a la idea, por ejemplo, de que la presencia de los extranjeros se limitaría a emporios comerciales, sin que hubiera una mayor integración social. El autor sugiere que la historia de las escrituras alfabéticas debe ser rastreada hasta el Ugarítico y la escritura Thalmúdica, el alfabeto de la "transmisión primaria", como antecedentes del fenicio que en

realidad tuvieron distintos desarrollos independientes, generando muchas versiones alfabéticas, por lo cual Bernal privilegia la transmisión de las letras en lugar de un árbol genealógico de cada sistema. Proponiendo una fecha extremadamente temprana, alrededor del XIV a.C., reconoce que su hipótesis pierde en poder explicativo, pero sería balanceado por lograr eliminar las anomalías de las hipótesis anteriores con relación a las formas periféricas que encontramos tanto en el Levante como en regiones como la Anatolia o el silabario ibérico. Un avance no tanto en la determinación de una fecha sino en la forma de plantear la cuestión: la propuesta de buscar afuera de Grecia los orígenes del alfabeto griego es provocativa frente al conservadurismo de parte de la tradición helenista romántica, preocupada en un supuesto espíritu nacional griego y vinculada con movimientos políticos etnicistas del principio del siglo XX (1987: 1-2). Si bien la datación de Bernal no ha tenido mucha aceptación por los especialistas, su interés en observar el fenómeno alfabético como un proceso cultural mucho más amplio que solamente la relación restringida entre Grecia y Fenicia ha tenido cabida entre los investigadores.

Naveh inicia el debate por parte de los semitólogos con un artículo de 1973, en donde critica las posiciones de los helenistas y su visión unilateral de la adaptación. Su principal crítica es contra el argumento *ex silentio* para determinar la fecha de llegada del alfabeto, debido al hecho conocido entre los semitólogos de que la escritura hebrea cuenta con un caso de registro epigráfico del siglo X a.C. aunque el grueso de las inscripciones sólo aparece 200 años después, a partir del siglo VIII a.C. Por medio de casos comparados, la existencia de hallazgos o su falta pueden ser matizadas y puestas en relación con el contexto más amplio de las escrituras mediterráneas. Sobre las cuestiones formales de las escrituras, Naveh cree que el griego habría sido adaptado no del fenicio sino del proto-canaanita, dado la semejanza del griego arcaico con las escrituras semíticas occidentales del siglo XI a.C.; así, la adaptación tendría lugar en el siglo XI a.C., siendo el siglo VIII a.C. un período de aumento de la alfabetización generalizada entre los pueblos del Mediterráneo, cuando, además, las distintas escrituras provenientes del proto-canaanita ya presentan una forma estabilizada y diferenciada entre sí, como también es el caso del hebreo y del arameo, junto con el griego. En otro artículo, de 1991, Naveh vuelve a afirmar su antigua conclusión, agregando argumentos por los contactos entre fenicios y comunidades del Egeo anteriores al siglo VIII a.C.

No solo la fecha ha sido disputada por modelos alternativos, también la idea de la monogénesis ha recibido respuestas alternativas desde mediados del siglo XX. Cook y Woodhead (1959) proponen que los alfabetos epicóricos griegos serían resultado de distintas versiones epicóricas del propio fenicio (negado por Naveh 1973), mientras que Lejeune (1966) atribuye a los propios fenicios la invención de las vocales, que tendrían valores intuitivos en el sistema fenicio, al mismo tiempo que llama la atención sobre el hecho de que el alfabeto frigio presenta sus primeros

ejemplares epigráficos también en el siglo VIII a.C., sugiriendo que el esquema tradicional de transmisión fenicios > griegos > frigios debería ser desestimado en favor de un modelo de transmisión múltiple para las escrituras alfabéticas en la región. Sin embargo, partiendo de las evidencias materiales, Lejeune propone el criterio de dos generaciones anteriores a la fecha de los primeros hallazgos, en la primera mitad del siglo VIII a.C. Entre los autores recientes, Csapo y Geagan (2000) también plantean desestimar la monogénesis, sosteniendo que la atención debería estar puesta no tanto en una influencia "vertical" de ascendencia directa, sino en las influencias "horizontales" de los distintos sistemas de escritura que habitan la región del Levante y del Mediterráneo (2000: 106-7), considerando un período largo de adaptación en lugar de un evento específico. En ese sentido, Röllig (1992) defiende un argumento en favor de la presencia de fenicios y arameos en la región del Egeo más allá del modelo tradicional "comerciantes marinos", mostrando que Anatolia era un contacto de tierra firme entre el Egeo y el Levante. La existencia de inscripciones trilingües luvita-fenicio-araméo desde el siglo IX a.C. entre el Levante y Anatolia indica una hipótesis también sobre el uso del fenicio como lengua franca en la región, o incluso la presencia de escribas fenicios en el sudeste de Anatolia. También el arameo aparece entre los siglos IX-VII a.C. en la región, mostrando que su uso y conocimiento no estaba restringido a las comunidades del Levante. Niesiołowski-Spanò (2007) plantea la importancia de otro pueblo levantino, los filisteos, dado que algunos especialistas consideran que se trata de los "pueblos del mar" de la literatura egipcia, con posible ascendencia de comunidades del Egeo emigradas en los últimos siglos del II milenio a.C. Hablantes de un idioma indoeuropeo, probablemente muy cercano al griego continental, su contacto con los pueblos del sur levantino también habría configurado un ambiente bilingüe capaz de producir adaptaciones de los sistemas de escritura existentes en la región, y luego llevarlas a regiones con idiomas emparentados, como Chipre y Grecia. Así, el autor aporta un factor más en el proceso de adaptación y también plantea un período más largo y más antiguo que el aceptado por las posiciones moderadas, entre los siglos XI-IX a.C.

Lemaire (2008) hace un recorrido geopolítico del contexto de surgimiento y evolución de las escrituras alfabéticas a partir del período aproximado de creación de los primeros sistemas (proto-sinaico y proto-canaanita) entre los siglos XX y XIII a.C., de muy difícil definición espacial, englobando desde Egipto hasta el norte del Levante. No hay una explosión de sus usos al momento de su creación, sino que tuvo que esperar hasta el XIII a.C. para alcanzar zonas más distantes como el Irán moderno y el Mediterráneo al mismo tiempo. Un factor predominante es la dominación egipcia en la región; las comunidades del Levante utilizaban entonces el cuneiforme acadio o egipcio mientras que el uso del alfabeto semítico-occidental estaba restringido a usos locales, especialmente el religioso. Ya en el XIII a.C. había tres sistemas cuneiformes alfabéticos,

probablemente resultantes de este ambiente "multi-escritural". En el pasaje para el I milenio, con la caída de los imperios hitita, asirio y egipcio, surgen los reinos locales del Levante que pasan a utilizar los alfabetos semíticos en su administración, de forma algo indistinta, hasta que en el VIII a.C. se encuentran bien diferenciados ya uno del otro. La influencia aramea y fenicia en regiones vecinas (Asiria y Anatolia, respectivamente) transmite la escritura más allá de las fronteras locales, generando así una transmisión primero sobre las demás comunidades semíticas occidentales, posteriormente hacia las culturas vecinas no-semíticas bajo su influencia, y en un último momento, generando adaptaciones de escritura para idiomas de poblaciones no-semíticas que no contaban con una escritura propia, como en el caso de los frigios y de los griegos.

El paleo-iberista de Hoz, en un texto de 2010 y otro de 2015, avanza sobre el estudio de las escrituras del Mediterráneo por medio de la comparación entre casos menos conocidos, como el gallo-griego, el celtibérico y el etrusco, para analizar la recepción y los usos heredados por cada comunidad. Analizando las escrituras mediterráneas en el siglo VII a.C. (2010), el autor plantea que ya desde el siglo XI a.C. los griegos tienen conocimiento o al menos contacto con la escritura, que sería utilizada para el comercio, y que en el siglo VIII a.C. surgirían nuevos usos asociados a nuevos soportes materiales. A su vez, la recepción es altamente mediada por la organización social de las comunidades, de forma que la cultura palaciega frigia generó un uso "oficial" de control administrativo, mientras que culturas como la griega, la etrusca y la tartesia (Iberia) adoptaron usos más bien simbólicos o asociados al prestigio, como en tumbas, adornos y algunas funciones religiosas. Esto forma parte de un proceso de "orientalización" cultural motivado por la expansión de los contactos y presencia fenicia en distintos puntos del Mediterráneo.

Más allá de los usos que cada comunidad fue asignando para la técnica escrita, de Hoz (2015) cree en una motivación comercial para las adaptaciones, con el fin de facilitar los contactos e intercambios con los distintos pueblos. Así también Codoñer (2010) plantea que los fenicios y arameos habrían sido fuertemente responsables por las adaptaciones, asignando las *matres lectionis*<sup>9</sup> propias de su escritura para poder escribir los idiomas extranjeros fronterizos, dando nacimiento a lo que posteriormente serían las letras vocales de los alfabetos posteriores. El autor, sin embargo, cuestiona las necesidades de la escritura para el desarrollo del comercio, acordando que muchas otras instituciones sociales se hacían entonces sin el soporte escrito, como la justicia<sup>10</sup>. Otra hipótesis adelantada por el autor es la motivación de la adopción de la escritura por influencia oriental asociada con el prestigio, una modalidad de emulación social en el sentido de "ponerse a la altura de las civilizaciones milenarias con las que entraban en contacto" (2010: 299), lo que también

---

<sup>9</sup> Signos, en general diacríticos, para la determinación del valor vocálico de la sílaba.

<sup>10</sup> Trataremos la cuestión del uso de la escritura en el comercio antes del período clásico en el capítulo 3.

explica los usos "erráticos" que los griegos aplicaban a la técnica, en contra de una lógica de necesidad interna. También por eso, contra la hipótesis de los profesores especialistas de Jeffery, Codoñer argumenta que la transmisión interna del alfabeto no fue impulsada por contextos escolares o cualquier tipo de especialistas, sino que en un primer momento fue transmitida en contextos lúdicos (quizás como una curiosidad, como por ejemplo escribiendo sus propios nombres) y principalmente por medio de los propios fenicios en contacto con cada una de las distintas comunidades griegas.

Recapitulando, para la mayoría de los especialistas que siguen el argumento *ex silentio*, según el cual la falta de hallazgos comprueba la no utilización de la escritura anteriormente a la primera evidencia, la fecha se establece en el siglo VIII a.C., mientras que la fecha más temprana es la de Bernal, en el XIV a.C. Los semitólogos suelen tener una posición intermedia, siguiendo a Naveh, alrededor del XI a.C., pero las últimas investigaciones dejan de apuntar a una fecha específica para tratar de entender los procesos culturales y geográficos que resultaron en la versión griega del alfabeto, lo que puede ser identificado con un período de más de dos siglos. De todas formas, lo interesante es el progresivo interés en dejar de lado los análisis internos de la sociedad griega para dar más énfasis e importancia a la mirada macro-regional y de más larga duración, complementando la comprensión con ejemplos de otros pueblos mediterráneos y sus recepciones de la escritura. Eso no ha detenido las investigaciones de corte más lingüístico y basadas en la epigrafía griega, pero ha corrido el eje del tema desde la búsqueda por un evento puntual en el espacio y en el tiempo hacia una comprensión con factores culturales que exceden en mucho la dinámica específica de las comunidades griegas. Si por un lado el alfabeto griego puede haber estado en uso desde el siglo XI a.C. sobre materiales blandos para fines comerciales, lo cierto es que a partir del VIII a.C. hay un uso innovador de esta técnica por parte de las comunidades griegas, en la misma época cuando muchas otras comunidades mediterráneas pasan a un uso cada vez más intenso de la escritura alfabética.

Si bien los usos de la escritura griega van tomando sentido a partir de las dinámicas y prácticas culturales pre-existentes, la escritura es un fenómeno muchísimo más amplio en el contexto mediterráneo, desde el estrecho de Gibraltar hasta el interior de Palestina. Su difusión está ligada estrechamente al contacto entre comunidades distantes, muchas veces de idiomas muy diferentes, y la apropiación por parte de cada comunidad depende de muchas variables y particularismos. Buscaremos en nuestro estudio no tanto comprender la llegada primera de las letras alfabéticas al territorio griego, lo que ciertamente demandaría mayores investigaciones sobre las relaciones entre las comunidades griegas arcaicas y el resto del Mediterráneo (particularmente los territorios ocupados por pueblos semíticos), sino el principio de un desarrollo propio de los usos de

la escritura luego de que pasaran ya un par de siglos después de la fecha de las primeras evidencias encontradas.

### **2.3 Escritura y Estados Antiguos**

El Estado como objeto de estudio nace en el pensamiento occidental a partir de la modernidad europea: el uso específico del término "estado" es una influencia de la obra de Maquiavelo, elaborada en el siglo XVI (Bobbio 2006: 86-9). A partir del siglo XIX la historiografía empieza a considerar al Estado como una formación presente en momentos históricos anteriores a la modernidad (Portinaro 2003: 27-31), lo que extiende la investigación a nuevos campos como la antropología y la arqueología. Se conforma así una vertiente de estudios sobre el Estado que podemos caracterizar, de modo laxo, como materialista, sea por su enfoque en los modos de producción y propiedad o bien por el interés en tomar como base comunidades contemporáneas a fin de elaborar comparaciones y teorías generales.

En la antropología esta mirada tuvo su expresión inicial en el evolucionismo del siglo XIX, de base empírica y comparativa, que planteaba una naturaleza humana universal y niveles de desarrollo social bajo una misma escala de referencia (Lull y Micó 2007: 149-51; Gledhill 1988: 2-4). Esta visión de una historia "unilineal", con un sentido ascendente hacia la civilización, ganó forma y sofisticación académica por medio de la obra de Morgan (1818-1881), quien propuso una división en tres etapas de la organización humana: el salvajismo, la barbarie y la civilización. Sus criterios eran principalmente los avances técnicos de las comunidades y los conceptos que rigen las instituciones sociales, como propiedad, familia, etc. En lo esencial, la tradición evolucionista, incluidas sus versiones renovadas en el siglo XX, tiende a pensar el progreso como un desarrollo unilineal, como forma de adaptación al ambiente por parte de una unidad social realizada principalmente por el desarrollo técnico (Lull y Micó 2007: 162-5).

Siguiendo la tradición funcionalista, una de las definiciones más clásicas de Estado es la de Weber (1919), que plantea el monopolio del uso de la violencia legítima en un territorio dado (Bobbio 2006: 91; Portinaro 2003: 36-9). Bobbio ubica esta reflexión de Weber en el contexto mismo del surgimiento del Estado moderno, a partir de la importancia del Estado como proveedor de servicios públicos y poseedor del monopolio de la fuerza legítima (Bobbio 2006: 91), mientras Portinaro llama la atención sobre el hecho de que las condiciones previas (geográficas, económicas, culturales) a la legitimación y al monopolio de la fuerza por un Estado han encauzado procesos y modalidades de organización social diferentes entre sí: cualquier forma de Estado en la historia expresa una apropiación del ordenamiento social pre-existente (Portinaro 2003: 37).

A su vez, la tradición materialista que analiza los modos de producción, la extracción del excedente y las formas de propiedad económica tiene como principal referencia a Engels y el pensamiento marxista. Según la concepción de Engels (1884), el surgimiento del Estado ocurre a partir de la división en clases de una comunidad: mientras que en las sociedades igualitarias basadas en la producción tribal o familiar hay una escasa división del trabajo y de las funciones productivas, cuando se pasa a una sociedad con mayor división entre los productores y una capa social dirigente, legitimada por una modalidad específica de propiedad de los medios de producción (principalmente la tierra), el Estado surge como forma de apaciguar las contradicciones y tensiones entre las clases, un orden que consolida la dominación de clase (Lenin 2008: 15).

A lo sumo, como recuerda Bobbio, el Estado es el concepto que se utiliza: "La preferencia por una definición depende de criterios de oportunidad y no de verdad" (2007: 91); por ende, la existencia o no del Estado en la antigüedad depende más que nada del concepto que queramos utilizar, los criterios que queramos evaluar al momento de analizar las sociedades antiguas. La creación y utilización de la escritura ha sido, por ejemplo, un criterio muy común para conceptualizar y definir el Estado Antiguo, como en la célebre lista de diez criterios que describen la llamada "Revolución Urbana", de autoría del arqueólogo Gordon Childe en un artículo de 1950, "The Urban Revolution" (Gordon Childe 1950, cf. Smith 2009). La importancia que la escritura tiene en los estudios sobre los Estados en la antigüedad empieza por una cuestión documental: los textos antiguos son fuentes muy importantes para acceder a informaciones directas y fueron tomados por mucho tiempo como "prueba" o criterio para considerar a una sociedad específica como una civilización estatal (Lull y Micó 2007: 188-92). El gran desafío teórico que se impone al manejar los textos son las "consideraciones que desarrollemos sobre la forma en que originalmente fueron producidos, leídos y entendidos" (Bowman y Woolf 2000: 12): el control *mediante* los textos supone un uso ya bastante regular de estos, sea por una estructura burocrática que administra la economía, sea por medio de la imposición de cánones y versiones "oficiales", disputas exegéticas y censuras. A su vez, el control *sobre* los textos es más restrictivo, y es común en estos casos la existencia de élites o grupos sociales especiales que tengan el acceso privilegiado a la escritura o a textos específicos, como productores de estos textos o como individuos que tienen derecho a ser asociados a las letras en monumentos.

También Gellner, en su modelo filosófico-histórico tripartito (producción, coerción y cognición) adjudica un rol muy importante a la escritura en la formación de las sociedades humanas, particularmente en el pasaje del estadio cazador-colector al agrario. Sin embargo, su énfasis no está puesto en pensarla como una herramienta para la organización redistributiva sino como elemento de legitimación social de naturaleza principalmente religiosa (Gellner 1989: 71),



que reafirma y justifica el orden tradicional además de la capa de especialistas que tienen acceso al conocimiento de su uso. Retomando el debate iniciado por Goody, algunos autores suscriben a la expresión utilizada por Gough en el libro que Goody organizó en 1968, según la cual la escritura sería un "enabling factor", un factor que abre nuevas posibilidades, contra la idea de que resulta en consecuencias específicas (Larsen 1988: 183-4), una vez que en la mayoría de los casos concretos la escritura aparece cuando las sociedades ya alcanzaron un grado avanzado de complejidad (Larsen 1988: 179-82; Woods 2010: 17-8). Haremos un breve repaso por algunas civilizaciones y comunidades antiguas para tener en cuenta la variabilidad de la relación entre Estado y escritura, a fin de poder compararlo con el caso griego.

Mesopotamia fue donde surgió el sistema de escritura más antiguo que conocemos, el cuneiforme. Antes del cuneiforme existió un sistema de contabilidad basado en pequeños objetos marcados (*tokens*), probablemente utilizados para cuentas simples y contabilidad de mercancías, hallados en la zona de Mesopotamia y más allá, desde el sur de Turquía hasta el Pakistán modernos, entre los milenios XI y II a.C. (Schmandt-Besserat 1977). Según la datación tradicional, alrededor del 3300 a.C. hay un aumento de la densidad de ocupaciones en la región entre los ríos Tigris y Éufrates, dando inicio a un desarrollo en la arquitectura y finalmente al uso sistemático del cuneiforme a partir del 3100 a.C. (Larsen 1988: 174-77). El contexto parece ser el de una expansión de la ciudad de Uruk, donde fueron encontradas las más antiguas tablillas, una comunidad que empezaba a tender su influencia en la región y posiblemente colonizar otras localidades según un modelo de ciudades-estado en red (1988: 175). El hallazgo de las tablillas en un edificio complejo de carácter religioso evidencia el uso de la escritura por una clase social asociada a funciones rituales y administrativas. También el análisis interno de estos documentos apunta hacia la misma dirección: registros de mercancías, que suponen una administración y función redistributiva de la producción por mano de este grupo social, incluso de mercancías que no abundaban en la región como la madera y metales, indicando un comercio exterior de larga distancia. Otro "género" es la lista lexical, que trae títulos oficiales y profesiones, un rasgo más de la organización social centralizada basada en rangos sociales. Obviamente que la centralización económica y jerárquica encontradas en las tablillas expresan no una innovación social resultante de la escritura sino más bien un contexto social pre-existente en donde pudo surgir la escritura administrativa de la cual la civilización mesopotámica sirve de modelo clásico: el oficio específico de escriba (con escuelas, tradiciones, etc) y el uso palaciego que sirve de herramienta para el control sobre poblaciones y territorios.

En Egipto la escritura aparece en un período anterior a la unificación política dinástica. Las primeras escrituras de que tenemos conocimiento son marcas en cerámica, probablemente marcas

de propiedad real (Baines 1988: 190-1). En el último período de los reyes del pre-dinástico y en la primera dinastía empieza un nuevo uso que se podría caracterizar como "ideológico", recordando hechos en la forma de anales de historia monumentales. Pero el acceso a los lugares inscritos era restringido, de forma que tales escrituras representan más bien la cosmología de la élite real — por otro lado, las formas de transmisión ideológica desde las altas capas sociales hacia la masa de productores tendría que mantener su esencia oral y arquitectónica hasta la Vª dinastía, cuando ocurre una difusión amplia de la escritura monumental en distintos contextos, incluidos los templos—. Esa restricción duradera parece expresar una gran auto-identificación de la élite con las letras, conformando así un *decorum* en cuanto al uso de la escritura, ejemplificado por la restricción social de la escritura y también pro los adornos pictóricos en las tumbas de integrantes de la élite (1988: 193-7). De la Iª a la IVª dinastía parece haber una muy lenta apertura del *decorum*, que paulatinamente va incorporando un círculo más amplio de individuos pertenecientes a las capas altas, ya no tan cercanos a la realeza. La apertura de la Vª dinastía colabora con las demás evidencias de que ocurre entonces una transmisión general de poderes a los altos funcionarios estatales y autoridades provinciales (1988: 198). El uso de la escritura en Egipto Antiguo fue un instrumento para la centralización y administración a fin de dominar mejor el territorio y la extracción del excedente de la masa de productores, y paralelamente sirvió también como forma de auto-expresión de una élite muy concentrada, formando primero una cohesión cosmológica adentro de esta misma élite y posteriormente transmitiéndola hacia los súbditos. La restricción social y espacial de la escritura en estos primeros momentos implicó una baja especialización de parte del oficio de la escritura, por lo cual solamente en períodos posteriores se consolidaría el importante rol de los escribas egipcios.

El caso del sur y del este de Asia (India y China modernas) suelen ser comparados por su cercanía geográfica, por su distancia del "mundo occidental" y por su diferencia con relación al rol que cumplen. Comparando ambas sociedades en el período entre el 300 a.C. y el 300 d.C., Kelly (2006) identifica particularidades muy relevantes, lo que demanda, como lo advierten Bowman y Wolf, comprenderlas mejor para no caer en un modelo formal de una "clase de los escribas" universal (2000: 23-4). En India, los *śiṣṭas* pertenecen al estamento de los Brahmines, casta sacerdotal que es religiosamente responsable por la "perfecta dicción" (*samskrta bhasa*) del Sánscrito, el idioma de los dioses (Kelly 2006: 15). En otro argumento en contra de las posiciones iniciales de Goody y Watt, Kelly sostiene que en India la elaboración gramatical sobre el lenguaje es anterior a la escritura de los textos más antiguos. La tradición oral, que parece haber incluido reflexiones sobre el lenguaje, también se mantiene y se impone a la cultura escrita, una vez que la recitación y la memorización de los textos importantes sigue siendo la práctica más corriente aún

incluso cuando las prácticas escritas ganan volumen (2006: 27-9). Por el lado de China, las primeras evidencias conservadas, del siglo XIII a. C., apuntan a usos oraculares, pero como presentan ya un sistema de escritura maduro, es muy probable que estuviera en uso para diferentes fines desde antes de esta fecha (Shaughnessy 2010: 216). La existencia de archivos estatales se averigua desde el período entre 1000 a.C. y 250 a.C., pero es a partir de la Dinastía Qin (221-206 a.C) que arranca un proceso de unificación y fuerte intervención centralizadora en la producción y reproducción de textos. Los *shi* son los escribas oficiales del poder central, responsables de escribir y rescribir los textos controlados por el Estado, que a su vez estandarizó la escritura en un sistema logográfico (y por ende pasible de ser leído en los distintos dialectos de las regiones dominadas) y monopolizó los principales géneros textuales. El proceso recibió gran influencia del pensamiento de Confucio, llevando incluso a Kelly a afirmar que se trataría del pasaje de la ideología confuciana, originalmente nacida como crítica social, hacia el *stablishment* imperial, estableciendo los sentidos fijos de las palabras y de las cosas (Kelly 2006: 20-6). También como argumento contrario a Goody y Watt, la China antigua presenta un caso en donde la escritura termina imponiendo y reforzando la autoridad de la tradición en lugar de abrir brechas en su contra (2006: 22-3). Aunque geográficamente cercanos, vemos que la centralización en China incidió fuertemente sobre las prácticas de escritura, modificándolas al servicio del poder político; mientras que en India no se logró un tal grado de centralización, y más aún, nunca la escritura tomó tal importancia en la tradición local, que por muchos siglos siguió teniendo en la oralidad el principal garante de la transmisión, incluso contando con diversos sistemas de escritura.

El último caso de las civilizaciones que llegaron a desarrollar un tipo de marcación gráfica autóctona es el de los incas y su sistema de contabilidad llamado *quipu*, que utiliza cuerdas y nudos. Larsen (1988: 180-1) sostiene que aunque no se trate de un sistema de escritura como los demás casos, el sistema *quipu* permite la contabilidad y la administración de mercancías de la misma manera que los primeros sistemas de notación administrativa, como en Mesopotamia y Egipto, donde las marcas gráficas demandan una contrapartida oral para tener un sentido completo: es solamente en un momento posterior que la sintaxis alcanza una independencia capaz de transmitir oraciones completas y un significado autónomo (ver Baines 1988: 194-5). Así, los incas pudieron expandir su capacidad administrativa y posiblemente también su historial oral por medio de las ayudas mnemónicas ofrecidas por un sistema representativo.

Uno de los efectos del surgimiento de los Estados en el mundo antiguo, así como en el moderno, es la estructuración de una periferia (Gailey y Patterson 1988: 75). Este fenómeno estructural (todo centro supone una periferia) tiene efectos en las dinámicas materiales y simbólicas de estas periferias por medio de adaptaciones, adopciones y rechazos reactivos. La escritura es un

caso particularmente interesante en esa dinámica; sirve como índice de influencia regional pero siempre abierta a nuevas significaciones y usos, así como también transformaciones y resistencias promovidas por las identidades políticas y étnicas. En los pueblos periféricos, "la presencia de visitantes de culturas letradas era una condición necesaria para que se adoptara la escritura, pero esa no constituía una condición suficiente" (Woolf 2000: 139). Algunos ejemplos de estos casos son de difícil análisis, como la escritura ibérica, no descifrada, que a partir del siglo V a.C. empezó a ser utilizada en epigrafía lapidaria, trozos de cerámica y en placas de plomo que podrían ser reconocidos como documentos comerciales análogos a los utilizados por los griegos. También las escrituras grecogalas, que utilizan el sistema griego a partir de fines del siglo III a.C., parecen presentar en su mayoría inscripciones de nombres propios. Cuando el Imperio Romano ya se encuentra establecido, la expansión de las formas de producción y del contacto comercial y militar con los pueblos galos del interior europeo propicia una mayor presencia de la escritura, de hecho algunos escritores romanos no se sorprenden con el manejo de la escritura por parte de los druidas como si fuera un rasgo específico de los pueblos civilizados (Woolf 2000: 143). Pero según Woolf:

El crecido ímpetu del comercio mediterráneo puede haber contribuido a difundir más ampliamente el conocimiento de la escritura, pero mientras el poder social permanecía fragmentado y localmente fundamentado, la adquisición de la escritura continuó siendo sólo una opción en la que se la adoptaba o se la rechazaba de conformidad esencialmente con necesidades y valores locales. (Woolf 2000: 148)

El caso que usaremos para ejemplificar la influencia de la escritura en las periferias antiguas es el de la Escocia arcaica, entre los siglos VI y X d.C. La formación del Estado Píctico, al norte de la isla, está asociada al surgimiento de un tipo de escritura con marcas gráficas encontradas en piedras y objetos personales en distintas partes del territorio. El cristianismo llega a la región en el siglo VI d.C., con la construcción de un monasterio que muy probablemente pone las sociedades locales en contacto con la escritura, si no por primera vez, al menos desde los últimos contactos con las fuerzas romanas en las campañas militares del siglo I d.C. (Driscoll 1988: 209-10). La mayoría de las marcas más antiguas es interpretada como funeraria y está localizada en zonas apartadas del centro del poder píctico, lo que evidencia el cambio en las relaciones de poder dependientes en mayor medida de la vinculación hereditaria y de linaje entre los individuos, reforzado por los memoriales funerarios (Driscoll 1988: 222). Con el tiempo, aparecen nuevas marcas que van incorporando elementos aristocráticos (como la caza) y elementos cristianos (la cruz), con la creciente influencia que la Iglesia ejerce en la dinámica de poder de la región — la iconografía cristiana sustituye la pagana tradicional en los elementos que buscan atraer el prestigio político

(Driscoll 1988: 226). También en el reino del sur de Escocia arcaica, el reino de Daldaria, la Iglesia tiene un rol fundamental y vinculado con la formación de un poder central. Tanto el poder eclesiástico recién llegado, probablemente de Irlanda, como el linaje del nuevo poder dalriadano tenían poco tiempo en la región, de forma que no parece haber habido conflictos por el poder, más bien lo contrario, un beneficio mutuo en el cual el rey permitía el libre ejercicio eclesiástico y este abría las puertas para las relaciones externas con otros reinos cristianos de Bretaña (Nieke 1988: 236). Esa mezcla entre lo eclesiástico y el poder real se plasma en los documentos escritos que habrían sido producidos en este momento, aproximadamente en el siglo VII d.C., en los cuales cuestiones seculares empiezan a ser incorporadas a géneros tradicionalmente eclesiásticos como los anales, además de producir también genealogías reales y relevamientos demográficos (Nieke 1988: 237). Estos relevamientos no solo inducen a pensar en una centralización con función redistributiva, si aceptamos la funcionalidad y el uso racional del documento, sino que sirve como indicio de un rango de oficiales administrativos del reino, responsables por recorrer el territorio a fin o de coleccionar tributos o de juntar informaciones para el rey (Nieke 1988: 239-40). Vemos en este ejemplo la importancia de una cultura letrada externa y cómo va en paralelo la influencia política con los usos de la escritura, condicionando e interfiriéndose mutuamente, generando además herramientas para capas intermedias de funcionarios al servicio de un poder central.

En una formulación weberiana, Kelly propone que las relaciones emergentes entre el poder y la escritura en la antigüedad podrían ser entendidas como una "alienación de los medios de conocimiento", entendida la escritura como la nueva modalidad legítima de conocimiento, que se sumarían a la alienación de los medios de producción y de coerción. Así, el Estado se basaría en el monopolio coercitivo y semiótico (2006: 30), faltando solamente el eje productivo para identificarse con el modelo tripartito de Gellner. Por otro lado, Baines nos recuerda los casos en que hay unidad cultural pero no unidad política, como en Grecia o en la Mesopotamia, en la época de Uruk y la primera escritura (1988: 188-9). En ese sentido, la escritura tiene el poder de unificar culturalmente sociedades sin que haya una centralización política, y también lo contrario: la unificación política de comunidades dispares, con dialectos diversos, por medio de una escritura logográfica, como en China.

### **2.3.1 ¿Existieron Estados en Grecia arcaica?**

El caso de Grecia arcaica parece presentarnos una configuración no fácilmente adaptable a un modelo de Estado. De acuerdo a ciertas interpretaciones recientes, no existe un monopolio de la coerción por parte de algún aparato legitimado políticamente para este fin, lo que hay es una

cohesión interna donde cada ciudadano es llamado a la solidaridad entre pares para resolver los problemas (Berent 2000: 259-63). Estamos más cerca de los casos de pequeñas comunidades pastoriles o agrarias de regiones geográficamente aisladas que logran mantener grados de autonomía por su capacidad de resistir al poder de las grandes potencias regionales. Lo que caracteriza estas comunidades es un balance interno del poder y la participación colectiva en las decisiones, evitando así la creación de un poder interno que se cristalice como detentor de monopolios coercitivos y de legitimación, típicamente representado por las castas de guerreros y de sacerdotes en las grandes civilizaciones antiguas (Gellner 1989: 22). Evitar la guerra interna y resistir las amenazas externas parece haber sido el gran impulsor de una fuerte cohesión interna en las comunidades griegas arcaicas, mientras que el ámbito religioso era disperso: los distintos centros panhelénicos dan prueba de que las comunidades no eran auto-centradas y compartían prácticas y rituales de forma descentralizada, a lo que se suman también festividades y cultos alternativos y locales, como el culto a los héroes, las divinidades agrarias, etc.

Si volcamos la mirada hacia la producción de riqueza material, se destaca el hecho de que no exista para la Grecia arcaica y clásica ni un monopolio estatal de los medios de producción ni un mecanismo que, sostenido por el poder del Estado, garantice la transferencia de los excedentes desde los productores directos hacia las clases dirigentes. La explotación del trabajo se da internamente al nivel de cada οἶκος familiar, fundamentalmente, a partir de la presencia de mano de obra esclava pero, también, de la auto-explotación de los pequeños labradores y sus familias. Conjuntamente, se verifican en diversos tiempos y lugares, mecanismos de sujeción basados en la deuda, el trabajo a jornal y las relaciones de patronazgo. De este modo, es esencialmente la dominación personal lo que permite la extracción del excedente en la Grecia antigua –entendida según el modelo propuesto por Marx para las sociedades pre-capitalistas– y, por ese motivo, las reformas como la de Solón representaban una relajación de los niveles de explotación de las comunidades donde las capas más pobres de los ciudadanos corrían el riesgo de perder su estatus social y pasar a ser dominadas directamente por los propietarios acaudalados (Paiaro 2012).

Si no identificamos un monopolio de la coerción, ni de su legitimación, ni mecanismos de extracción de excedente de un sector social para otro en manos de un aparato específico para tales funciones, entonces no parece ser analíticamente provechoso hablar de un Estado en las comunidades griegas arcaicas. Por supuesto que desde un enfoque formalista se puede hallar en las magistraturas y en los consejos del período arcaico citados por algunos autores antiguos un tipo de estructura proto-Estatal, una forma de centralización política, especialmente en la figura de los tiranos y posteriormente la de los esclavos públicos (Ismard 2014, Gomes 2007: 109-16, 137-48). Sin embargo no parecen haber cumplido las funciones primordiales que han ejercido los Estados en

otras civilizaciones y comunidades antiguas. Seguimos a los autores que encuentran en el modelo de los *Big Men* (Sahlins 1963) un cuadro más aproximado a las relaciones sociales y políticas presentes en la Edad Oscura y en el período arcaico, donde prima la inestabilidad y la ininterrumpida competencia por el rol de liderazgo en las comunidades (Qviller 1981; Donlan 1985, 1989; Whitley 1991).

Específicamente hablando de la escritura, resulta aún mucho más claro que el caso griego no cumple con aquellos roles que Gellner le atribuye a dicha técnica en las sociedades agrarias. No hay un "canon" oficial de las religiones griegas; incluso los cultos místéricos y órficos de Grecia, que se basan en textos y oráculos escritos, son también descentralizados y difundidos por personalidades, no habiendo autoridades que logren instituir una única versión para toda Grecia o incluso para toda una comunidad. Aunque algunos autores hablen de escribas griegos para proponer modelos de adaptación del alfabeto fenicio o para justificar la difusión del alfabeto griego, en la historia del período parecen haber tenido muy poco peso en cuanto "corporación" o estamento social. Solamente en algunos casos específicos, como en Creta, parecen haber tenido un peso más que nada personal, análogo al de los demás magistrados. Las formas de extracción del excedente, al no estar basadas en dispositivos burocráticos o estatales, tornan innecesario un mecanismo de gestión y redistribución fundamentado en la escritura como el que encontramos en la economía palaciega del mundo micénico, basado en un sistema burocrático dependiente del uso de la escritura para la administración. Frente a esta configuración, la escritura en el período arcaico parece haber estado restringida a los usos que la élite local le asignaba, enmarcados en las prácticas tradicionales pre-existentes que serán analizadas en nuestro estudio, lejos del modelo clásico de relación entre Estado centralizador y Escritura administrativa.

## **2.4 Performance y Escritura**

Los estudios sobre la performance surgen en las disciplinas de Humanidades en la segunda mitad del siglo XX; sus principales impulsores fueron la antropología sociocultural, la lingüística y los estudios sobre el folclore. En el caso particular de la antropología, es a partir del estudio de los rituales que se llega a concebir la performance como un elemento esencial del significado de la cultura material, implicada necesariamente en la interpretación de estos materiales (Beeman 1993: 370). Los estudios sobre el folclore han introducido la diferenciación entre el texto y la performance en el caso de la literatura popular, el recitado de poesía y canciones, entendiendo que la variación entre las versiones está sometida a una lógica tradicional de vinculación con el público, esencialmente oral, y no a un canon cristalizado (Beeman 1993: 371).

El gran interés por los estudios de la performance y la potencia de esta clave de análisis ha generado una corriente ya bien establecida en las últimas décadas en los estudios clásicos, transformando las bases sobre las cuales entendemos muchas de las prácticas de la cultura griega y su producción artística: "The Greek world really was theater in the sense that Greek culture was the culture of performance par excellence, at least until the end of the Hellenistic period" (Bonanno 1997: 112). Otro testimonio viene de Charles Segal; en un artículo de 1999 compara los intereses académicos de entonces con los de otro artículo suyo publicado en 1968. El autor identifica el pasaje de la herencia decimonónica —que tomaba el texto como una producción estética autónoma y escogía temáticas como religión, amor y mito— hasta el escenario de fines de los años 90 en el cual tienen ya gran influencia los estudios de contexto que perciben las producciones textuales a partir de sus funciones religiosas, políticas y culturales, enfocándose no en temáticas sino en la pragmática de los textos, la relación entre autor y público y las retóricas particulares de esta relación (Segal 1999: 4).

En cuanto al drama, la investigación buscó no solo entender los textos dramáticos, sus estructuras y naturaleza filológica, sino entenderlos como el resultado de un contexto social, político, en relación con otros fenómenos de la comunidad griega antigua. Los editores del libro *Nothing to do with Dionysos?* así lo explican:

We will consider what happened before and after the plays and take notice of other locations in ancient Athens, such as the Assembly and the courts of law, where para-dramatic social events took place. We will consider how individual plays or groups of dramas directly or individually pertained to the concerns of the body politic, which were reflected or deflected in the complex conventions of the stage. (Winkler y Zeitlin 1990: 4)

Si bien esta nueva tendencia tiene en el drama griego su objeto más evidente, también en la poesía lírica y la poesía épica se ha buscado entender las tradiciones textuales griegas como subsumidas a una cultura donde la performance juega un rol que suele ser olvidado entre las líneas de los libros. La consolidación de estas posturas académicas hace que hoy en día citas como esta de Gentili nos suenen casi obvias: "La poesía griega fue un fenómeno profundamente distinto de la poesía moderna en sus contenidos, en sus formas y en sus modos de comunicación." (1996: 19). Otro autor que se sumó al coro en contra de la interpretación literaria y modernizante de la poesía arcaica es Bakker, para quien la épica en las sociedades tradicionales debe ser entendida esencialmente como "discurso" (*speech*, 1993: 10). La crítica va dirigida a una concepción de comunicación en donde el contenido/información es lo determinante como un elemento necesariamente novedoso para que haya un acto comunicativo, *e.g.* el genio de la poesía romántica



que da luz a una creación original. Contra esta postura, Bakker apunta hacia la lingüística pragmática que interpreta la comunicación como la activación de ideas, no necesariamente la sumatoria de ideas nuevas. El concepto de activación se basa en el vínculo social existente (o no) entre emisor y audiencia, por medio del cual el emisor puede con más o menos éxito, por medio de distintas estrategias, activar una misma idea en los distintos individuos que constituyen su audiencia. Ese modelo de comprensión nos permite un acercamiento al texto poético en donde la dinámica comunicativa no depende de la transmisión de contenidos novedosos (aún más tratándose de mitos socialmente difundidos y repetidos) sino de los vínculos sociales mediados por la activación de ciertas ideas (*e.g.* los héroes), participando poeta y audiencia de una tradición oral anterior que determina los límites del lenguaje tanto por el lado del contenido cuanto por el lado de la gramática (Bakker 1993: 11). Por otro lado, no sólo lo discursivo de los poemas en cuanto activación es responsable por moldar las subjetividades. Los coros de niños y niñas eran considerados por los propios griegos como una práctica esencial de la educación: al entrenamiento corporal, rítmico, melódico y armónico se suma la obediencia y disciplina colectiva frente al maestro del coro; el contenido mítico y pedagógico de los poemas se mezcla con los contextos rituales de presentación, el decoro y rol social representados en el coro se mezcla con la ofrenda al dios en forma de baile y música (Ingalls 2000).

La reconstrucción de la poesía arcaica como práctica social demanda un extrañamiento especial hacia el texto escrito que nos fue transmitido por la historia. Gregory Nagy es uno de los principales autores que investigan la poesía arcaica vinculando la épica y la lírica según el criterio de la performance. Sus obras en las últimas décadas se han ocupado de dar una versión propia y original respecto del proceso de formación oral del texto homérico. El concepto clave que utiliza Nagy es el de "composición-en-performance", según el cual el poeta reconstruye el texto poético en cada nueva presentación a partir del repertorio y de los códigos de la cultura oral en donde se encuentra insertado. Eso quiere decir que en distintas culturas orales nos encontramos con diferentes niveles de rigidez y flexibilidad del texto: por ejemplo, en una comunidad donde la práctica poética es abierta a distintos individuos y el repertorio tiene variaciones regionales, la flexibilidad del arte es alta; mientras que en un contexto en donde la poesía (su performance) está altamente profesionalizada, el repertorio es canónico y su audiencia es proveniente de distintas localidades, la rigidez se impone y la variabilidad pierde fuerza, al tiempo en que puede incluso pasar a ser rechazada por el propio público. En pos de adecuar el modelo al terreno histórico, la periodización que Nagy propone para el texto homérico sigue una lógica que tiene de fondo no la forma específica del texto sino la de la performance (1996a: 110; 1996b: 42; 1999: 126):

1) Entre fines del II milenio y el siglo VIII a.C., se plasman las formas más arcaicas de los episodios presentes en la *Iliada* y la *Odisea*, como el asedio a Troya y el viaje de regreso del héroe. Es posible que en ese momento los poetas todavía estuviesen vinculados a cortes específicas como son retratados en la *Odisea* (Gentili 1996: 329-30), sin que haya gran movilidad e influencia entre las versiones;

2) El período pan-helénico entre VIII y mediados del VI a.C., donde confluyen tradiciones locales y empieza a establecerse una cultura amplia de las distintas comunidades griegas a partir de los festivales panhelénicos<sup>11</sup>;

3) Entre dos regulaciones "estatales" atenienses (término utilizado por el autor), la de los pisistrátidas en el VI y la de Demetrio a fines del IV a.C., medidas que regulan de diferentes formas la performance de la recitación de Homero: la primera creando una nueva institucionalización de la performance rapsódica según los criterios del poder ateniense, la segunda estableciendo versiones "oficiales" de la polis;

4) de fines del IV hasta el II a.C., cuando hay una estandarización de los textos por medio de las reformas de Demetrio, hasta la intervención crítica de los Alejandrinos en el texto homérico;

5) finalmente del II a.C. en adelante, cuando las últimas versiones aparecen y se asemejan a los códices medievales.

Esencial para entender las relaciones entre performance y escritura en este modelo evolutivo propuesto por Nagy es la clasificación de los usos de la escritura, que también pueden ser periodizados en las prácticas antiguas: en primer lugar está la "inscripción", que en tiempos arcaicos puede ser entendida como igual al acto performativo dada la presencia de la primera persona y la práctica común en toda la antigüedad de la lectura en voz alta (ver abajo). Cuando la escritura ya no es idéntica al acto performativo, pasa a ser un registro de tal acto o incluso una ayuda para performances siguientes. Es así una "transcripción" tomada de oído. Cuando hay un avance en la institucionalidad de la práctica o del texto, el "guion" (*script*) es un texto escrito que sirve de base para una performance ya con algún nivel de autoridad sobre la práctica poética. Por último, la "escritura" (*scripture*) es el momento en que el texto ya es completamente autónomo en relación a la performance y la poesía pasa a ser esencialmente literatura — no supone ni demanda el acto performativo (Nagy 1996b: 157)—.

Mezclando ahora la periodización de la práctica performativa y la clasificación de los usos de la escritura, los períodos 1 y 2 de la transmisión homérica se hacen sin ningún tipo de escritura; en el período 3 las "transcripciones" probablemente aparecen, sea por parte de los rapsodas mismos (como ayuda mnemónica para sus presentaciones) o por parte de eruditos como Aristóteles. Surge

<sup>11</sup> ver Nagy (1996a: 43-63) para una comparación con la tradición oral en India.

también por primera vez algo que podríamos considerar "guiones", como versiones "oficiales" de ciertos textos<sup>12</sup>, profundizando la analogía entre rapsoda y actor ya planteada en Platón y Aristóteles (*Ion* 536a, *Política* 1336b20-22). En el período 4 habría una relajación de tales versiones oficiales, pero en el terreno de la performance la práctica sigue la tendencia anterior en la cual el recitador de Homero se desplaza cada vez más de la posición original de "compositor-en-performance" hacia el actor que representa por medio de gestos (o incluso con vestimentas y objetos; cf. Nagy 1966b: 165-8) los episodios que narra. En el pasaje del período 4 para el 5 están los trabajos de los eruditos Alejandrinos, que preparan la tradición textual posterior en la cual el rigor filológico sustituye el soporte performativo como el eje conductor de la motivación "escritural".

Con relación al período cronológico que nos interesa, que en el modelo de Nagy está en la transición entre el período 2 y 3, encontramos la relación entre escritura y performance según la clasificación de inscripción, la transcripción y el nacimiento de los textos de tipo guion. Sobre la "inscripción" y su identidad entre escritura y performance, en un primer momento es necesario traer a colación el debate sobre las "técnicas" de lectura en la antigüedad. Ya desde principios del siglo XX los especialistas interpretaban el acto de la lectura en el período clásico greco-romano como una lectura en voz alta, una recitación; la cuestión estribaba en determinar si toda lectura era hecha en voz alta o no. El tema no era menor dado que demandaba una concepción del acto de leer y las prácticas textuales en general muy distintas de las nuestras actuales. En las últimas décadas se ha llegado a un cierto consenso a partir del desarrollo que Grivilov (1997) da a los argumentos de Knox (1968), con la conclusión de que la lectura en voz alta era la modalidad más común y que la lectura silenciosa era conocida aunque sea difícil entender de manera exacta los contextos y los momentos en que fuera utilizada. Para ejemplificar el conocimiento de la lectura silenciosa por parte del público general está la pieza *Hipólito* de Eurípides, donde en los versos 882-3 Teseo demuestra haber leído la carta sin haber vocalizado para el público su contenido. A su vez, el ejemplo más tradicional para apuntar un supuesto "asombro" frente a la lectura silenciosa, San Agustín comentando sobre el comportamiento de su maestro Ambrosio (*Confesiones* VI.3.3), estaría determinado por un contexto específico en el cual el filósofo trata no una técnica única y asombrosa de su maestro, sino la motivación de este, que al leer silenciosamente logra no provocar comentarios de posibles oyentes de sus lecturas, o sea, no ser interrumpido por los discípulos (Grivilov 1997: 61-6). El autor también aduce argumentos propios de la psico-fisiología para demostrar la interdependencia de las modalidades de lectura (en voz alta, sub-vocal y silenciosa),

---

<sup>12</sup> Los ejemplos principales son las piezas de los tres tragediógrafos clásicos a partir de una ley de Licurgo mencionada en Plutarco, *Vida de los diez oradores*, 841F (Nagy 1996b: 174); Nagy defiende la hipótesis de una versión "estatal" de Homero a partir de Ateneo 14.620b-c (Nagy 1996b: 156-61). Sobre la ley de Licurgo, ver también Scodel (2007).

aún frente a la *scriptio continua*, que así como en otras modalidades de escritura/lectura, demanda del ojo un conocimiento de lo que viene en seguida del elemento específico que se está leyendo en el momento (el *Eye-Voice Span*), una forma de regular la vocalización según los elementos que le siguen (1997: 58-61).

En acuerdo con la conclusión genérica tanto de Knox cuanto de Gravidov, Johnson (2000) recupera el debate histórico sobre la lectura en la antigüedad para mostrar cómo se ha reconocido finalmente la lectura silenciosa como una práctica existente y documentada, pero que sin embargo ha llevado a algunos autores, como Gravidov, a plantear que los antiguos leían exactamente como nosotros, como si se tratara simplemente de una misma técnica establecida por el sustrato neuropsicológico del ser humano: "These ancient reflections help us to see that the phenomenon of reading itself is fundamentally the same in modern and in ancient culture" (Gravidov 1997: 69). Para contrarrestar esta visión a-histórica, Johnson propone el estudio de las "culturas de lectura" de cada contexto social, dado que el acto mismo de leer supone una relación entre lector y texto que está determinada por muchos otros factores que el simple acto fisiológico, como por ejemplo los tipos de texto, las tradiciones de la comunidad, el imaginario social de esta misma comunidad, etc. (Johnson 2000: 600-25)<sup>13</sup>.

En el caso de la epigrafía, la relación entre inscripción y lectura en voz alta ha sido explorada por autores que analizan las estructuras formales de los textos así como la práctica social asociada a la inscripción en estelas y estatuas durante el período arcaico. Svenbro demuestra etimológicamente el vínculo entre la noción de fama heroica de la épica griega, el κλέος, y su naturaleza esencialmente oral en cuanto sonido (1988: 20; cf. Chantraine 1968: 540-1, *bruit qui court*), bastante presente en los poemas homéricos que nos traen personajes preocupados por la conservación de su memoria en el canto de los poetas. También lo hemos visto en la obra de Marcel Detienne: es la palabra hablada la que protege contra el olvido y brinda al individuo fama imperecedera. Así, para Svenbro las inscripciones funerarias hasta mediados del siglo VI a.C. funcionaban como "máquinas de κλέος" para los homenajeados que tenían sus nombres grabados en versos, cuando todavía la lectura era sinónimo de voz alta (1988: 30, 72). La producción de κλέος es oral, como en el paradigma del poeta que hace conocidos a los héroes por medio de su recitado, por lo tanto existe una aproximación del lector de inscripciones funerarias a la función de rapsoda, haciendo conocido oralmente el nombre y otros datos sobre la vida del difunto homenajeados. Por el lado de las inscripciones dedicatorias, Day analiza desde la recepción el sentido de la lectura performativa por parte de los espectadores de distintos tipos de objetos dedicados e inscripciones:

---

<sup>13</sup> Sobre la temática general de la lectura, ver Bikos (2013) y Cavallo y Chartier (1997); para el caso particular de Grecia antigua, ver Mavrogenes (1980).

Los lectores enmarcan el encuentro como ritual o performance relacionado a esfuerzos elevados de comunicación con lo divino, y el marco era comúnmente potenciado por marcadores deícticos y una "voz" (típicamente indicada por formas de primera y segunda persona) que anticipan la experiencia directa del lector y del espectador en el texto como una situación de discurso vivo. (Day 2010: 16)

El fin de esta relación de identidad entre escritura y performance daría un mayor espacio para la categoría de transcripción, o representación de la performance, y finalmente para la autoridad del texto como guía de la performance. Svenbro defiende que a mediados del siglo VI a.C. empieza a haber testimonios indirectos de que la relación entre escritura y voz lectora deja de ser solamente la performance, y la escritura empieza a presentarse ella misma como representación. El fenómeno que aporta la clave de esta nueva dinámica, según el autor, es el teatro, que en 534 a.C. sería institucionalizado pero que parece haber existido ya desde algunas décadas antes (1988: 191-2). El raciocinio se basa en que la lectura performativa de las "inscripciones" demanda un lector activo, de modo que la escritura no tiene autonomía y debe activar una voz física para completarse. La lectura silenciosa, no performativa, a su vez omite la participación activa del lector, que internaliza la voz lectora: la escritura es entonces representación de una voz que no necesita más ser vocalizada. Así, el teatro también divide el espectador-pasivo del escenario donde se inscribe la representación (Svenbro llega a nombrar el teatro como "escritura vocal") en la medida en que los actores presentan un texto con sus voces, texto este que los espectadores simplemente absorben sin tener que accionar sus propias voces para acceder a su comprensión (1988: 188-90). La analogía sirve para relacionar la recepción pasiva, tanto del lector silencioso como la del espectador del teatro, con la idea de una escritura que habla por sí misma, que es autónoma de la voz del lector. Además del ejemplo indirecto de diferentes piezas del teatro ateniense donde algún personaje demuestra leer en silencio (como en el *Hipólito*), Ateneo en el libro 10 de su *Banquete de los Eruditos* nos da noticia de distintas obras que contienen un episodio que aparentemente tuvo cierta fama en el escenario ateniense: se trata de la descripción gráfica de las letras del nombre ΘΗΣΕΥΣ ("Teseo", 454B-F); en dos de los casos se trataría de un individuo analfabeto que estaría describiendo las formas de las letras. Además de este episodio, Ateneo también comenta una pieza intitulada "Espectáculo del Alfabeto" (γραμματικὴν θεωρίαν, 453C) de un autor Callias de fecha incierta entre el siglo V y el IV a.C.<sup>14</sup> en donde las letras del alfabeto aparecen en el escenario en las combinaciones silábicas posibles de la lengua griega, cantando el resultado fonético en la orden en que aparecen. Nos encontramos finalmente con la consciencia clara que los propios griegos tenían

---

<sup>14</sup> ver Slater (2002) para la discusión.

sobre la relación entre escritura y performance; el teatro es el espacio escritural que congrega la dicción, la lectura y la interpretación (Svenbro 1988: 206).

Este breve recorrido apunta hacia las tendencias de las últimas décadas en interpretar no solamente los textos antiguos como productos de situaciones y contextos sociales activos, sino el propio rol de las prácticas performativas en el seno de las culturas clásicas. Eso resulta en nuevas posibilidades para el estudio del material textual pero también para la comprensión de las dinámicas sociales tradicionales, especialmente aquellas que son afectadas por el uso incipiente de la escritura. Creemos que esa comprensión es necesaria en el momento de analizar la escritura pública y la relación de los individuos con la escritura, especialmente en un momento donde hay un gran aumento de su uso, en el siglo VI a.C.

### 3. ALFABETISMOS Y FUNCIONALIZACIÓN DE LA ESCRITURA EN LA GRECIA ARCAICA

La palabra inglesa *literacy* es de difícil traducción para idiomas latinos, aunque tenga una raíz propiamente latina (*litterae, -arum*: "carta, escritos en general"). Su sentido engloba aspectos técnicos, como la habilidad de escribir y decodificar la escritura, pero también aspectos culturales del uso social de la escritura. Debido a su importancia en la literatura internacional sobre el tema, utilizaremos como su traducción la palabra "alfabetismo", que es un término mucho menos usado en idiomas latinos en comparación con *literacy* para el inglés, pagando el precio de la forma poco usual a fin de mantener la esencia de su sentido: el uso del alfabeto (o de la escritura en general). Preferimos evitar neologismos que nos parecen innecesarios (como "literalismo" o afines) dado que, como veremos, la definición misma de *literacy* es amplia pero sigue la tendencia contemporánea respecto de cómo se entiende la relación entre el ser humano y los sistemas de escritura. Podemos encontrar el significado de "alfabetismo" en algunos diccionarios de idiomas como el español, el portugués o el francés, donde lo más común es definirlo como la condición de todo aquel que domine el uso del sistema alfabético — en gran medida mediado por el sentido de la palabra "analfabetismo", esa sí de uso mucho más corriente.

Las dificultades de discutir muchos temas que están bajo el marco de una misma palabra han sido desarrollados en el último documento de la UNESCO sobre alfabetismo (UNESCO 2006). En él encontramos las cuatro definiciones principales que manejan los especialistas para el término *literacy* (2006: 149-52): 1) un grupo de habilidades individuales tales como lectura, escritura y aplicable también para el uso de números (*numeracy*), en suma, para todo tipo de código gráfico; 2) el contexto y el uso situado de la escritura; 3) el proceso de aprendizaje o de socialización por medio del cual el individuo pasa a poder interactuar con el contexto letrado; 4) *literacy* entendida como texto, a partir de la contribución de Foucault y sus continuadores, en otras palabras, los géneros construidos por el discurso. En el documento también encontramos una interesante cronología donde el organismo de la ONU nos ayuda a entender la trayectoria del concepto en paralelo con las posturas políticas defendidas por la organización. Así, de la fundación de la ONU, el alfabetismo era primero entendido como uno de los derechos humanos y a partir del 1958 tenía como definición (de una persona alfabetizada): "a literate person is one who can, with understanding, both read and write a short simple statement on his or her everyday life" (2006: 153). Según el propio documento (n. 8), hay especialistas que interpretan algunas decisiones de la UNESCO de limitar las donaciones financieras a campañas internacionales de alfabetización en masa de esa época por existir en ese momento una fuerte asociación de las campañas análogas

promovidas a nivel nacional por los países del bloque soviético. De hecho, en los años 60-70 aparecen las nuevas concepciones de alfabetismo que lo enfocan como un recurso de capital humano, condición para el crecimiento económico y ya no más como un fin cultural con valor en sí mismo. Surge así la noción de un uso funcional de la escritura según el ambiente o comunidad en que se encuentre el individuo: es el sentido eminentemente socio-económico de la definición de alfabetismo. A partir de los años 80 y 90 el concepto debe ser extendido y adaptado a las nuevas tecnologías de la telecomunicación individual, con la expansión de su importancia económica y social en la globalización. Por último, los autores reconocen que de 2000 hasta la fecha de escritura del documento, UNESCO había pasado finalmente de una interpretación autónoma de habilidades intelectuales (definición 1) hacia un énfasis mayor en el alfabetismo funcional, la noción de múltiples alfabetismos y de ambientes literarios (definiciones 2 y 3). El penúltimo párrafo del documento resume bien la posición actual de la UNESCO sobre el tema:

The growing international awareness of the broader social contexts in which literacy is encouraged, acquired, developed and sustained is especially significant. Indeed, literacy is no longer exclusively understood as an individual transformation, but as a contextual and societal one. Increasingly, reference is made to the importance of rich literate environments –public or private milieux with abundant written documents (e.g. books, magazines and newspapers), visual materials (e.g. signs, posters and handbills), or communication and electronic media (e.g. radios, televisions, computers and mobile phones). Whether in households, communities, schools or workplaces, the quality of literate environments affects how literacy skills are practised and how literacy is understood. (UNESCO 2010: 16)

Ahora bien, como hemos visto, es solamente a partir de los años 70 que la relación entre alfabetismo y el contexto empieza a ganar alguna relevancia entre los especialistas, aunque de forma bastante limitada por un enfoque económico. Es la crítica de los años 80 y 90 la que buscará una forma de pensar el alfabetismo según sus contextos y más allá de las habilidades individuales, y lo ha hecho de forma efectiva a tal punto que en los 2000 pasa a ser la postura central adoptada por el órgano especializado más prestigiado a nivel internacional.

Sin embargo, el sentido común de los helenistas hasta el principio de las críticas mencionadas ha estado basado en una visión "optimista" en relación a la cantidad de personas alfabetizadas en el mundo antiguo griego, y también en muy poca elaboración respecto de cuál sería el uso de la escritura por los individuos, qué los motivaría y qué grado de manejo del alfabeto sería suficiente o no en la vida de un individuo en la sociedad griega. Especialistas de la segunda mitad



del siglo XX han afirmado que la mayoría de los ciudadanos atenienses eran letrados en la época clásica, o que la Grecia arcaica era una sociedad letrada en el sentido moderno (*apud* Harris 1989: 8-9). Pero lo que demuestra Harris es que, en la historia del alfabetismo, la masificación de individuos alfabetizados ha sido siempre el resultado de un gran emprendimiento social, a veces de naturaleza religiosa, económica o cultural, sin lo cual una población pre-industrial no accede a altas tasas de alfabetización (Harris 1989: 11-12). Vinculado a este fenómeno está la presencia de escuelas y la aglomeración urbana suficiente para la instalación de aquellas, una vez que los patrones de dispersión rural de la población son un obstáculo para la educación de masas, lo que desde la Grecia antigua ha nutrido la asociación entre la ignorancia y la vida en el campo<sup>15</sup>. Por sobre todo, la motivación socio-económica es lo que permite que los grados de alfabetismo alcancen altos porcentajes, pues sin ninguna ventaja no hay motivos para la dedicación de horas de estudio, o para la educación infantil de un hijo que podría ayudar en los trabajos domésticos (Harris 1989: 19). Sin la perspectiva de movilidad social asociada al manejo de la escritura, las poblaciones urbanas o rurales no tienen motivos para cultivar tales prácticas, lo que necesariamente nos lleva a la pregunta de para qué un individuo griego aprendía a leer y escribir, en el intento de desmitificar la postura "optimista".

En *Política* 8.1338a, Aristóteles enumera las actividades para las cuales el conocimiento de la escritura es propiamente útil: los negocios o el enriquecimiento (*χρηματισμόν*), la administración de la casa (*οἰκονομίαν*), la instrucción intelectual (*μάθησιν*) y las actividades políticas (*πολιτικὰς πράξεις*). Podemos decir entonces que a mediados del siglo IV a.C., el alfabetizado funcional era el ciudadano involucrado funcionalmente en cualquiera de estas actividades, mientras que otros que desarrollasen otras actividades no tendrían motivos para hacer uso recurrente y especializado del conocimiento de las letras. Si bien este relato se adelanta en casi doscientos años al fin del período arcaico, es lo más cercano que tenemos para entender las principales actividades que los griegos identificaban con el uso funcional, socio-económico, de la escritura —en otras palabras, las motivaciones prácticas del uso y del conocimiento de la escritura—. Haremos ahora un repaso por cada una de estas actividades comparando sus configuraciones en el período clásico, de donde pudo analizar el mismo Aristóteles, con el período arcaico, a fin de evaluar la posibilidad de proyectar hacia el pasado la caracterización que hace el filósofo con respecto a los usos útiles de la escritura y la motivación que los individuos podrían llegar a tener para aprenderla.

### *Negocios/enriquecimiento*

---

<sup>15</sup> Como puede ser visto en piezas literarias clásicas, en la comedia *Nubes* de Arisfófanos o en pasajes de piezas retóricas, por ejemplo [Lisias] 20.11.

Sobre los negocios existe un consenso bastante establecido y atestiguado en cuanto al tardío reconocimiento de documentos escritos en las cortes jurídicas atenienses, durante el siglo IV a.C., especialmente los contratos y los testimonios (Thomas 1989: 34-44). Esencial para el comercio en épocas de Aristóteles era el contrato de seguro marítimo, que garantizaba las ganancias de los grandes comerciantes contra los riesgos del medio de transporte inconstante (Morley 2007: 73-6). Aún así, el transporte de mercancías vía mar era el más barato, especialmente en el ambiente geográfico del Mediterráneo y más específicamente alrededor del mar Egeo con sus muchas comunidades isleñas y de tierras con geografía montañosa (Morley 2007: 26-9). La sociedad griega arcaica y clásica ha sido desde siempre una sociedad agraria, con el grueso de su trabajo y producto basado en la subsistencia. En el largo debate sobre la economía de la Grecia antigua, muchos defensores de la postura primitivista han relegado el comercio a un rol diminuto en la dinámica económica, dando mayor importancia a su naturaleza cultural en el contexto de la reciprocidad entre individuos de la élite (Hall 2014: 274-5, Wilson 1998: 30-3, Kurke 1991: 73-94). Sin necesariamente cuestionar la estructura rural y el predominio de la economía de subsistencia, algunos autores han llamado la atención sobre la insuficiencia de este paradigma para entender el fenómeno del comercio en la Grecia antigua. Osborne sostiene, con tintes modernizantes, que el mundo de la Grecia arcaica era "un mundo de mercados interdependientes", frente a la visión tradicional de que el comercio entonces serviría solamente como regulación de déficit productivos rurales locales (debido a sequías u otros contextos de fluctuación), lo que presumiría una actuación casi aleatoria de parte de los mercaderes y también de los talleres en la circulación general de mercancías (Osborne 1996: 31). Contra este modelo de "aleatoriedad comercial" el autor presenta una serie de regularidades de distribución y producción de mercancías que evidencian una fabricación de cerámica orientada a ciertos mercados, algo que también refuerza un modelo de actuación racional de los mercaderes por medio de viajes frecuentes y rutas marítimas estables (Osborne 1996: 42-3), como las que los fenicios (desde el X a.C.) y los propios griegos (desde el VIII a.C.) habían estado utilizando para conseguir metales y otros recursos esenciales, dando nacimiento a muchas colonias occidentales como Pitecusas (Sherratt y Sherratt 1993).

Uno de los primeros autores defensores del primitivismo, Hasebroek, como corolario de su comprensión del rol marginalizado del comercio en la sociedad griega, caracterizó a los mercaderes como individuos de baja formación e iletrados (*apud* Wilson 1998: 30). Tal afirmación ciertamente buscaba desestimar la complejidad del comercio y el estatus social de aquellos que lo llevaban adelante, separar la actividad comercial de los quehaceres de las élites, pero es desmentida por documentos datados del principio del siglo V a.C., cartas escritas en placas de plomo y conservadas con lagunas, dos halladas en el Mar Negro y otras dos halladas en el sur de la Francia moderna

(Wilson 1998, con traducción). El primer punto importante acerca de tales documentos es su localización en zonas de la periferia del mundo griego, lo que nos lleva a especular sobre el uso de la escritura para fines comerciales: mientras los grandes centros como Atenas tardaron mucho en acordar el reconocimiento institucional de la escritura, la vida en los márgenes, el contacto más frecuente con extranjeros, autóctonos y las menores certezas y garantías de las operaciones comerciales y financieras promoverían un uso más temprano de la escritura (Wilson 1998: 49). De hecho, los primeros contratos escritos para préstamos de los bancos atenienses fueron motivados por una cuestión de falta de garantías: los ciudadanos atenienses tomaban préstamos hipotecarios teniendo sus propiedades rurales como garantía (además de contar con otras fuentes de préstamo, como la familia), pero debido a la ley ateniense, siguiendo la costumbre y la organización generalizada de las comunidades griegas, los metecos (extranjeros o no-ciudadanos) no estaban en las mismas condiciones de ofrecer propiedades agrarias como garantía pues sólo los ciudadanos podían tener tierra. El contrato escrito surge como forma de superar tal situación y permitir la participación de los metecos en la vida financiera ateniense (Wilson 1998: 49). En segundo lugar, las cartas en plomo muestran que si bien no había necesariamente un reconocimiento institucional del documento escrito en los grandes centros urbanos, al nivel de los individuos parece ya haber una confianza suficiente al punto de escribir y enviar con la esperanza de que sean reconocidas como auténticas por el destinatario. Datadas *ca.* 500 a.C. (Wilson 1998: 34-50), las cartas del Mar Negro parecen haber sido escritas por mano de agentes comerciales que piden la intervención de su patrón o socio para que este solucione situaciones de secuestro de bienes (en uno de los casos incluyendo el mismo emisor de la carta entre las cosas secuestradas), lo que muestra un contexto bastante laxo en cuanto a la litigiosidad comercial de entonces. Los documentos son evidencias que parecen indicar que el secuestro de bienes, *σύλη*, sería una práctica algo corriente en el ámbito económico del período arcaico como modalidad de justicia extra-legal y resolución de conflicto por las partes mismas, un tipo de justicia privada (Wilson 1998: 38). De especial interés es la carta en donde el emisor, un Apatorios, pide que el destinatario, un Leanax, les envíe al confiscador y a otro hombre su propia nota de contabilidad (*διφθερία*, Wilson 1998: n.44) como forma de resolver la situación, lo que indicaría una confianza a nivel personal en los documentos escritos más allá del valor personal de la intervención del destinatario, si aceptamos que Leanax, posiblemente el dueño de las mercancías secuestradas, es un individuo de no bajo rango social. Las cartas de plomo del Sur de Francia son datadas una *ca.* 450 a.C. y la otra también entre el siglo V y IV a.C. La primera parece tratarse de un contrato de compra de barcos y presenta términos formales de las etapas de compra y entrega de dinero. La segunda son órdenes comerciales a un empleado o agente comercial,

indicando la existencia de esta relación entre financistas, dueños de los barcos o de la mercancía misma, y los comerciantes que llevaban adelante los viajes y las negociaciones *in loco*.

Ahora bien, si es cierto que a partir de Hesíodo podemos afirmar que el comercio estaría integrado a la cultura económica campesina como forma de garantizar ganancias y evitar la pobreza (*Trabajos y Días* vv. 646-8)<sup>16</sup>, las fuentes arqueológicas parecen indicar que es solamente a fines del siglo VI a.C. que surge un patrón de sitios rurales aislados, probablemente asociados a cultivos intensivos, especializados en mercancías para la comercialización (Hall 2014: 275), una práctica ciertamente vinculada a los grandes y medianos propietarios, quedando excluida la masa de campesinos pobres. Las cartas de plomo nos permiten ver que el uso individual de la escritura en los negocios ha precedido en un siglo su aceptación en los centros urbanos como formas oficiales de hacer acuerdos. Sin embargo, no es posible retraer la "funcionalidad" del uso de la escritura para un período anterior al desarrollo de una economía más enfocada en el comercio profesional. Se puede especular que la extendida interacción con los comerciantes fenicios ha sido el principal impulso para la adaptación del alfabeto, y que fue justamente en este medio social de los viajes y del comercio que tal conocimiento pasó a ser utilizado por los griegos. Sin embargo, el desconocimiento de las letras no impidió el oficio del comerciante en la Grecia arcaica (Codoñer 2004: 55).

Los oficios artesanos también eran otro ámbito donde la escritura podía estar asociada a los negocios y las ganancias. Aunque se generalice la idea de que los artesanos pertenecían a clases medias o bajas por realizar un trabajo manual, algunos artistas lograban grandes cantidades de dinero con sus obras, o pertenecían a los círculos de familias acaudaladas (Hurwitt 2015: 3-10). Eso claramente no se aplica a todos los tipos de artesanos; es probable que los grandes escultores que firmaban sus obras y dedicaciones tuviesen grandes ganancias (como por ejemplo el escultor Euticartides y su estatua de κοῦρος en Delos de fines del siglo VII a.C.; Hurwit 2015: 3-7), en comparación con los pintores de vasos anónimos que adornaban sus productos con pequeñas palabras dirigidas a los consumidores. Una gran parte de los vasos áticos inscritos son utensilios de los simposios y probablemente tenían una función de entretenimiento de los invitados, que leerían las palabras en voz alta e iniciarían así una conversación sobre un poema o sobre la belleza de un muchacho (Hurwitt 1990; Snodgrass 2000). Mientras que en estatuas del período arcaico y clásico lo más común eran inscripciones con firmas de autoría y epigramas funerarios o de dedicación, en los vasos encontramos una gran variedad de inscripciones, la mayoría de las veces en interacción con las imágenes, como discurso de un personaje, nombrando una persona u objeto, las muy

---

<sup>16</sup> εὔτ' ἂν ἐπ' ἐμπορίην τρέψας ἀεσίφρονα θυμὸν / βούλῃαι χρέα τε προφυγεῖν καὶ λιμὸν ἀτερπέα, / δείξω δὴ τοι μέτρα πολυφλοίσβοιο θαλάσσης.

comunes inscripciones de la palabra καλός ("bonito"), cosas sin sentido, marcas de posesión, saludos a los lectores, entre otros (Hurwitt 2015: xiii-xvi). Seguramente este fenómeno, que surge al principio del siglo VI a.C., tiene su auge en los últimos años del siglo y va disminuyendo progresivamente hasta casi desaparecer en el IV a.C., está ligado con los gustos culturales y por ende los mercados para los cuales eran producidos (Snodgrass 2000: 31-33). Esta tendencia es una evidencia para la expansión del alfabetismo en la población durante este período, o al menos en los sectores consumidores de tales productos —es lo que explica este interés por objetos inscritos: aunque no todos pudiesen comprenderlas bien, las letras parecen adquirir un estatus entre los consumidores de cerámicas—.

Si por un lado el comercio y la artesanía eran oficios donde la escritura podría ir de la mano con la ganancia, ciertamente lo que Aristóteles tenía en mente al hablar del uso de las letras y el χρηματισμὸν era la actividad financiera, esto es la actividad bancaria. El relato de Apolodoro sobre la carrera del ex-esclavo Formión es transparente (Demóstenes 45.71-72. Trad. de José Manuel Colubi Falcó):

(...) si hubiera dado el caso de que le hubiese comprado un cocinero, o un artesano de cualquier otro oficio, porque habría aprendido la profesión del amo estaría ahora lejos de su actual prosperidad. Mas, puesto que lo compró nuestro padre, que era banquero, le enseñó las letras (γράμματ' ἐπαίδευσεν), instruyó en el oficio (τὴν τέχνην ἐδίδαξεν) y le hizo plenipotenciario sobre cuantiosas sumas de dinero, ha llegado a ser rico (εὐδαίμων γέγονεν), (...)

La historia del ex-esclavo Formión puede haber sido el gran ejemplo en época de Aristóteles de la forma en que la alfabetización (más las mañas de un buen maestro en un oficio) pueden llevar a un esclavo a ser un distinguido e importante individuo ateniense. Pero es un caso especial que no podría haber ocurrido muchas décadas antes, pues, como mencionamos, el uso de documentos escritos en las cortes tuvo un reconocimiento tardío y la primera mención que tenemos de un contrato escrito en los discursos forenses es de 390 a.C. (Isócrates 17.20; Thomas 1989: 41, 2009: 27), de forma que es muy difícil extender la actividad bancaria profesional basada en el uso de la escritura muchas décadas antes del siglo IV a.C.: es una modalidad apartada de la realidad económica e institucional del período arcaico.

Se puede afirmar por último que el uso de la escritura para obtener ganancias materiales por medio de ciertas modalidades económicas es una posibilidad virtual en la época arcaica, sin embargo está lejos de haber sido un requerimiento para cualquier individuo que practicara el comercio o la artesanía. A su vez, la actividad bancaria profesional no puede ser atestiguada en el

período arcaico. Las letras podrían servir como una habilidad especial, una forma de agregar valor o adquirir ventajas, pero su difusión y aprendizaje serían de orden personal, familiar o limitada a los talleres.

### *Administración de la casa*

La palabra οἰκονομία para los griegos antiguos tiene un sentido muy distinto de nuestra palabra "economía"; lo podemos ver con detalle en el diálogo platónico *Económico* de Jenofonte, donde el sentido específico de este término es la administración de las propiedades de un ciudadano, el οἶκος, definido por Critóbulo, interlocutor de Sócrates, como "todo lo que uno posee, aunque ni siquiera esté en la misma ciudad que el poseedor" (1.5). El texto tiene como ejes principales la agricultura, la educación de las mujeres y la de los esclavos, a fin de tener siempre orden y prosperidad para aumentar las propiedades en armonía con todos los que ahí trabajan. Pues bien, seguramente no son esos temas los que Aristóteles tiene en mente cuando piensa el rol de la escritura en la οἰκονομία, sino más bien lo que Sócrates describe como una de las funciones de la mujer, función que más la acercaría al modelo del escriba palaciego:

(...), despachar afuera a los esclavos cuyo trabajo esté en el exterior, vigilar a los que tienen que trabajar dentro, recibir las mercancías que entren, repartir lo que haya que gastar y prever y cuidar que el presupuesto para un año no se gaste en un mes. (7.35-6. Trad. de Juan Zaragoza).

En un caso más explícito de uso de la escritura:

(...), los útiles que solemos emplear en fiestas, agasajos o actividades esporádicas, se los entregamos al ama de llaves y, después de indicarle su sitio, haber hecho el recuento (ἀπαριθμήσαντες) e inventariado (γραψόμενοι) uno a uno, le dijimos que entregara cada uno a quien lo necesitara, que se acordase de lo que le daba a cada uno y que en cuanto se los devolvieran los volviera a poner en el sitio de donde los había cogido. (9.10)

Un ejemplo un poco más antiguo de contabilidad doméstica aparece en la pieza *Nubes* de Aristófanes (del último cuarto del siglo V a.C.). Estrepsiades, el campesino protagonista preocupado por los gastos de su hijo amante de los caballos, dice al esclavo: "Enciende la luz, esclavo, y sácame la libreta (τὸ γραμματεῖον) para que pueda leer a cuántos les debo y calcular los intereses. Veamos qué debo: doce minas a Pusias" (vv. 18-21, trad. Luis M. Macía Aparicio). Sin tomar la exageración cómica de la mentalidad "rústica" como parámetro de realidad, lo cierto es que

para el público teatral ateniense del siglo V a.C. un campesino que practicara la notación contable o mínimamente su lectura no parecía escandaloso. Quizás más que una evidencia del uso de la escritura o de la notación contable por parte de campesinos, lo que sí parece indicar es la familiaridad que los atenienses en general tenían con tales prácticas de organización doméstica por medio de la escritura, especialmente si tenemos en cuenta la familiaridad con el uso de la escritura para la contabilidad y la rendición de cuentas, prácticas comunes en los tesoros de los templos de Atenas en el período clásico (Harris 1995).

Ciertamente la tarea de la administración doméstica no pasó por cambios demasiado profundos entre el período arcaico y el clásico, sin embargo no tenemos documentos que nos indiquen con seguridad a partir de cuándo la escritura empieza a ser utilizada para tareas cotidianas. El período micénico de Grecia conoció el sistema de escritura Lineal B que parece haber sido usado justamente para controlar ingresos y salidas de bienes de consumo, materia prima, deudas, etc., demandando un aprendizaje muy específico para tal tarea. No se conoce una función social análoga en el período arcaico, probablemente relacionado con la diferente forma de organización de las unidades productivas mismas de la nueva configuración social surgida con el fin del período micénico, donde el οἶκος sustituye el palacio<sup>17</sup>. La función "distributiva" de la mujer en el οἶκος, de la que hablaba el Sócrates de Jenofonte, es solamente una de sus tareas y no demandaba necesariamente el conocimiento de la escritura, especialmente comparando el nivel de complejidad de una economía palaciega de la Edad del Bronce y un simple οἶκος arcaico. El administrador doméstico en tiempos arcaicos que utilizara la escritura, fuese el señor del οἶκος, la mujer o algún responsable cercano, ciertamente hubiera primero adquirido tal conocimiento para otros fines o por otros motivos.

### *Instrucción intelectual*

El diálogo platónico *Protágoras* nos da la evidencia de la diseminación de las escuelas en el siglo V a.C., cuando el sofista Protágoras le explica a Sócrates el rol del maestro en la educación infantil más allá de la "enseñanza de letras o de la cítara", siendo que la enseñanza de las letras tiene por reto que los niños estén "en estado de comprender los escritos como antes lo hablado", que lean los buenos poetas y los aprendan de memoria (325e)<sup>18</sup>. En Heródoto 6.27.2 tenemos quizás la

---

<sup>17</sup> Small (1998) propone una interpretación de mayor continuidad entre la Edad del Bronce y el arcaísmo griego a partir de que algunos palacios del período micénico tendrían una configuración más cercana a un "gran οἶκος". No se trataría de cambios estructurales, sino de cambios cuantitativos (extensión de tierras, número de bienes e individuos, etc) y cualitativos (el fin del uso de la escritura).

<sup>18</sup> οἱ δὲ διδάσκαλοι τούτων τε ἐπιμελοῦνται, καὶ ἐπειδὴν αὐτὰ γράμματα μάθωσιν καὶ μέλλωσιν συνήσειν τὰ γεγραμμένα ὥσπερ τότε τὴν φωνήν, παρατιθέασιν αὐτοῖς ἐπὶ τῶν βάρων ἀναγιγνώσκειν ποιητῶν ἀγαθῶν ποιήματα καὶ ἐκμανθάνειν. Sobre los sofistas y la educación ver Pfeiffer 1981: 46-114, y en general de Romilly (1997)

primera mención directa de un ambiente escolar, cuando el historiador relata el derrumbe de un techo en la isla de Quíos que habría matado un centenar de niños que estudiaban las letras (γράμματα διδασκομένοις), evento ocurrido en la primera década del siglo V a.C. Pero antes del surgimiento de la escolarización infantil, etapa necesaria para un grado masivo de alfabetización en la Grecia antigua, hay indicios de que algunos filósofos e historiadores del período arcaico ya estuvieran haciendo uso de la escritura, especialmente vinculado con el surgimiento de la prosa. La filosofía y mucho de la ciencia antigua también tienen su base en la cultura oral, pero ya no desde la poesía sino de los proverbios (Havelock 1998: 39-41; Vansina 1985: 27). De parte de los filósofos, tenemos ejemplos de algunos presocráticos, como Parménides, Jenofonte y Empédocles, que son citados por la tradición a partir de sus composiciones en verso, que era el lenguaje más tradicional y autoritativo de su época (Goldhill 2002: 3). Sin embargo, otros autores tomaron el camino de la innovación y pasaron a utilizar la prosa y la escritura de libros como diseminación de sus ideas. El ejemplo más conocido es el de Heráclito, quien según Diógenes Laercio 9.1.5-6 escribió un libro con el título *Sobre la Naturaleza* y lo dedicó (ἀνέθηκε) en el templo de Ártemis (posiblemente un lugar donde otros pudiesen consultarlo, además del valor religioso y también prestigioso de tal dedicación). Esta tradición de "publicar" los escritos está mejor atestiguada en el período clásico, en el pasaje de la *Apología de Sócrates* de Platón, donde Sócrates menciona los libros de Anaxágoras que son vendidos en el ágora, a la disposición de cualquiera por precios bajos (26d-e)<sup>19</sup>.

Los historiadores también parecen haber sido unos de los primeros intelectuales en utilizar la escritura, específicamente en prosa, para transmitir sus investigaciones y opiniones. Se hace notar que muchos de estos pensadores, historiadores, filósofos, astrónomos —y demás ciencias que en aquel momento no se diferenciaban mucho—, eran en su gran parte provenientes de Jonia, utilizaban el dialecto jonio, lo que nos lleva a pensar que históricamente debe haber sido la región de Grecia donde primero se empezó a masificar la escritura, tanto por iniciativa personal de ciertos investigadores, pero también por la iniciativa institucional escolar, atestiguada por el ejemplo del derrumbe de techo de una escuela en la isla de Quíos (Koike 2009: 100). Heródoto, uno de los escritores más antiguos de que tenemos conocimiento directo, representa un momento de transición en el cual los investigadores transmitían sus hallazgos en performances orales (ἐπίδειξις)<sup>20</sup>, apenas empezando a poner por escrito sus creaciones para una transmisión libresca (posiblemente lo hizo al final de su vida, para asegurar la transmisión de los conocimientos obtenidos en su carrera de

<sup>19</sup> Ἀναξαγόρου οἶε κατηγορεῖν, ὃ φίλε Μέλητε; καὶ οὕτω καταφρονεῖς τῶνδε καὶ οἶε αὐτοὺς ἀπίρους γραμμάτων εἶναι ὥστε οὐκ εἰδέναι ὅτι τὰ Ἀναξαγόρου βιβλία τοῦ Κλαζομενίου γέμει τούτων τῶν λόγων; καὶ δὴ καὶ οἱ νέοι ταῦτα παρ' ἐμοῦ μανθάνουσιν, ἃ ἔξεστιν ἐνίοτε εἰ πάνυ πολλοῦ δραχμῆς.

<sup>20</sup> Como lo evidencia su sucesor Tucídides por medio de una crítica a los historiadores anteriores (logógrafos) que hacían presentaciones orales: οὐτε ὡς λογογράφοι ξυνέθεσαν ἐπὶ τὸ προσαγωγώτερον τῆ ἀκροάσει ἢ ἀληθέστερον (1.21).



"historiador oral", como defiende Rösler 2002) —de hecho muchos suponen que ya Tucídides escribe de una manera tan compleja que la presentación oral se haría muy difícil para la audiencia, dando inicio a una fase de transmisión casi puramente escrita de ciertas obras—. Las evidencias para los historiadores anteriores a Heródoto son todas indirectas, dado que son obras que nos llegaron muy fragmentarias o solamente por su mención. Dionisio de Halicarnaso menciona algunos nombres de historiadores anteriores a la Guerra del Peloponeso, como Deiocos de Proconeso, Eudemos de Paros, Democles de Figela, Hecateo de Mileto, Acusilao de Argos, Carón de Lámpsaco y Meleságoras de Calcedonia; también hace un breve comentario sobre sus estilos —claros, concisos y adecuados al tema— lo que nos permite pensar que llegó a leerlos (*Tucídides* 5; Koike 2009: 102-3).

Otro ejemplo bastante interesante de literatura en prosa es la técnica de la arquitectura, cuyo gran manual es de autoría de Vitruvio, escrito en el siglo I a.C. Allí él menciona a dos arquitectos griegos del siglo VI a.C., posiblemente los escritores de los primeros manuales técnicos a los que Vitruvio tuvo acceso (o alguna de sus fuentes posteriores), Quersifrón de Cnosos y Teodoro de Samos (*De Architectura* 3.2.7; 7.0.12 y 16; 10.2.11-12; Koike 2009: 104).

Los herederos de esta tradición fueron los sofistas, que en el siglo V a.C. serían conocidos entre otras cosas por su gran producción de libros sobre técnicas diversas (retórica, geometría, política, crítica literaria, etc.) en el momento en que los libros empezaban a abundar por Atenas (Kerferd 1981: 36-41). La primera generación de los sofistas, a partir de la segunda mitad del siglo V a.C., marca la popularización de los conocimientos y de las investigaciones en Atenas, indicando una demanda por saberes muy vinculada a la democracia ateniense. Lo que existía antes de esta popularización es un ambiente intelectual bastante limitado: los investigadores jonios y de las demás partes de Grecia seguramente participaban de círculos de la élite, y a las élites también estaban dedicados cualquier tipo de libros y manuales que circulasen en el período arcaico. Como vimos, muchas de estas producciones todavía circulaban en forma de poesía, permitiendo al analfabeto y al alfabetizado igual participación en las especulaciones científicas y filosóficas, aunque el impulso intelectual de investigar ciertamente acercaba los pensadores de la época arcaica a los más variados conocimientos, especialmente aquellos provenientes del Este, entre ellos, el alfabeto.

### *Actividades políticas*

Finalmente, las πολιτικὰς πράξεις, las actividades políticas, o los oficios de la polis. En la obra aristotélica *Constitución de los Atenienses*, son conocidos diversos cargos oficiales de la polis

que demandan el conocimiento de la escritura, algunos administrativos que supondrían de forma más genérica al menos el manejo mínimo de algunos documentos o su lectura (incluyendo las inscripciones públicas), pero también otros que serían excluyentes, como el de secretario de la pritanía (γραμματέα τὸν κατὰ πρυτανείαν), que tenía responsabilidad sobre los documentos escritos, entre ellos los decretos (ψηφίσματα) y las copias de tales documentos. Otro cargo vinculado específicamente con el alfabetismo es el de secretario de lectura, que sirve exclusivamente para leer en voz alta para el pueblo y para el Consejo (γραμματέα, τὸν ἀναγνώσόμενον αὐτῶ καὶ τῇ βουλῇ, 54). Ahora bien, parece haber un detalle no menor en lo que respecta a la modalidad de definición de estos cargos: mientras los cargos administrativos letrados, como el de secretario de la pritanía, los tesoreros del templo de Atenea (47.1), los recaudadores y contadores oficiales (48.1-5), son todos cargos designados por sorteo (κλήρος), el secretario de lectura es definido por votación a mano alzada (χειροτονία, 54.5). Una hipótesis sencilla sería suponer que la secretaría de lectura bajo ninguna circunstancia podría ser ocupada por un ciudadano que no manejase el alfabeto, la votación se haría entre aquellos que la mayoría reconoce que poseen la habilidad de la lectura. Por otro lado, los cargos letrados tienen un rol técnico pero sobre ellos pesan también responsabilidades políticas distintas de la simple lectura. Estando abiertos a individuos que no dominan completamente la lectura y la escritura, debemos suponer que sobre estos cargos primaba el criterio político de la democracia, pudiendo ser auxiliados por sus pares o por personas de confianza.<sup>21</sup> En los primeros años de la democracia ateniense no eran pocos los ciudadanos que tenían dificultades en la práctica de la escritura, algo evidenciado por los hallazgos materiales de los ὄστρακα (pedazos de cerámica) utilizados para las votaciones de ostracismo, (Thomas 2009: 18-23, Forsdyke 2005: 148-9)<sup>22</sup>.

Las pocas versiones arcaicas que tenemos de una función que sería análoga a la de secretario vienen de leyes escritas de difícil interpretación, pues en general son cortas o nos falta una mejor contextualización de su contenido. El μνήμων, figura que aparece así escrita solamente en el siglo V. a.C. y que parece haber sido un tipo de oficio vinculado a la justicia, está presente en el Código de Gortina y en otras leyes de la misma ciudad, además de en un tratado de Halicarnaso (Gagarin

---

<sup>21</sup> Sobre esta cuestión, Ismard (2014) sostiene la tesis de que todo saber especializado de la administración era reservado para los esclavos públicos para evitar que los ciudadanos puedan transformar el saber técnico en un poder.

<sup>22</sup> Fueron encontradas ὄστρακα con diversos errores ortográficos en los nombres graficados y también muchos ejemplares inscriptos por las mismas manos, lo que ha sido interpretado como la existencia de "campañas" políticas contra un individuo, o el recurso común a un "escriba" que preparaba las óstraka según el pedido de los ciudadanos iletrados. Además de los indicios epigráficos hallados en las excavaciones, también está la anécdota de Aristides. En el relato de Plutarco, el político ateniense es solicitado por un campesino pobre para ayudarlo a escribir un nombre en la votación del ostracismo: no reconociendo al personaje, el campesino le pide a él para que escriba "Aristides" en su ὄστρακον (Aristides 7.5-6). Aunque difícilmente se trate de un episodio histórico, muestra cómo para los propios antiguos era verosímil la participación de iletrados en la votación de ostracismo.

2008: 117). Antecedentes de este oficio parecen ser los ἱερομνήμονες, mencionados en una ley del siglo VI a.C. en Tirinto, y la actividad de μνημονεύειν, en una inscripción de Creta. Pero en ninguno de estos casos la función del μνήμων o sus variantes parece estar directamente vinculada a la escritura, sea por actividad de inscripción como la de un secretario, sea como la de un "memorizador" de textos escritos, a excepción del caso de Spensithios, que en la inscripción de Creta aparece como un individuo que gana el oficio público (y la exención de tasas) para escribir y recordar (*ponikazein te kai mnamoneuwein*, Gagarin 2008: 120), lo que ciertamente apunta a la diferencia entre las dos actividades. El μνήμων más probablemente es un cargo oficial del período arcaico que tiene que ver con la lógica oral de la justicia, en la cual los testigos son lo más importante —el μνήμων no sería un secretario de registros escritos, sino un testigo oficial que tendría la autoridad para reconocer los individuos y los procesos pasados, una vez que no disponían de recursos escritos para certificarse de cómo se habían dado los litigios pasados, quién era el dueño de qué, quién debía a quién, etc—. (Carawan 2008: 169-176; Robb 1994: 87-9, 99-120; Gagarin 2008: 36, 117-21).

Cada uno de estos casos brevemente analizados a partir del comentario de Aristóteles demuestra una modalidad de alfabetismo que no supone el dominio de otros usos: un comerciante puede hacer cuentas y guardar notas de sus mercaderías sin tener la habilidad para escribir un texto especulativo-filosófico, un ciudadano que con dificultades vota por el ostracismo de alguien o que chequea un nombre en una lista de deudores de la polis puede ser incapaz de administrar su οἶκος utilizando la escritura, un artesano que aprende a firmar su nombre puede ser incapaz de escribir una carta. Todos estos diferentes usos pueden ser considerados cada uno de ellos un tipo de alfabetismo distinto, en el sentido en que son aplicaciones contextualizadas del alfabeto y cada uno de estos contextos demanda un tipo de dominio distinto para que el individuo pueda interactuar de manera funcional con su ambiente social (Thomas 2009). Si bien los analfabetos completos estaban lejos de ser marginados de la sociedad griega antigua, ya para el final del período clásico las letras habitaban muchos de los medios institucionales, por lo cual uno tendría su autonomía limitada al demandar siempre de auxilio para entender lo escrito. Tal cosa no pasaba en el período arcaico, como hemos visto en las comparaciones de los usos funcionales. Entonces, para empezar a entender mejor el fenómeno de la escritura arcaica nos ayuda una mirada más sistemática sobre sus usos, como la lista organizada por Wilson (2009) según las evidencias arqueológicas y literarias, divididas en 24 tipos:

1) Letras aisladas: posiblemente experimentaciones o inscripciones primitivas de carácter comercial o dedicatorio; 2) sinsentido; 3) abecedarios: educación y práctica de la escritura; 4) nombres propios: la vasta mayoría de las inscripciones pueden representar enseñanza y práctica de la alfabetización o dedicatorias en contextos religiosos; 5) marca de propiedad: posiblemente vinculado al comercio o a los ítems de lujo; 6) dedicciones; 7) maldiciones; 8) epitafios; 9) firmas de artesanos; 10) nombres de personajes o de objetos en figuras pintadas en vasos; 11) versos simposíacos en vasos, posiblemente inscritos por sus participantes; 12) grafiti: escrituras informales sobre distintas superficies; 13) leyes: a partir de la mitad del VII a.C.; 14) decretos honoríficos: siglo VI a.C.; 15) memoriales de obras everguetistas/obras públicas: siglo VI a.C.; 16) listas de ciudadanos notables (magistrados, sacerdotes, atletas vencedores); 17) tratados entre ciudades: fines del VI a.C.; 18) inventarios de templos: siglo VI a.C.; 19) ὄροι (mojones): a partir del VII a.C., demarcaban territorios sagrados y civiles; 20) monedas: referencia a la acuñación; 21) correspondencia: en plomo, posiblemente para negocios, además de pequeños mensajes en ὄστρακα, siglo VI a.C.; 22) contratos (o documentos de transacciones completas): siglo VI a.C.; 23) marcas de mercancías (alfabéticas o posiblemente siglas): a partir de la mitad del VIII a.C., posiblemente para reconocer procedencia, mercader, contenido del ánfora, etc.; 24) oráculos: respuestas y preguntas.

Sobre las evidencias materiales es importante tener en cuenta la cuestión de la visibilidad arqueológica. La modalidad de escritura "ceremonial", con significados mágicos o divinos, fue practicada en muchas civilizaciones antiguas y tenía la particularidad de ser duradera, en muchos casos en locaciones públicas y expuestas a la intemperie. Tales escrituras ceremoniales no solo tienen un valor en sí mismas, sino que agregan valor y relevancia a edificios y estructuras arquitectónicas en estas sociedades, lo que hace que desde el principio sean proyectadas en formas y materiales que protejan su existencia, haciendo de ellas un material arqueológico mucho más visible que otros tipos de escritura (Postgate, Wang y Wilkinson 1995: 464, 472). Eso ha llevado a un tipo de dicotomía entre la escritura ceremonial y la escritura administrativa en el mundo antiguo, como si la razón del uso de la escritura por las primeras civilizaciones estuviera pautado por una y otra lógica. Sin embargo son cada vez más las pruebas de que muchas de las civilizaciones antiguas utilizaban ambos tipos de escritura y cada vez menores los motivos para fiarse en los argumentos *ex silentio* (Postgate, Wang y Wilkinson 1995: 478-9). La sociedad griega arcaica es uno de estos casos: tenemos evidencias materiales de usos administrativos/racionales (las marcas de mercancías, de posesión, en períodos avanzados, cartas, inventarios y monedas), de usos ceremoniales (dedicciones religiosas, epitafios, maldiciones), además de otros tantos tipos de difícil clasificación en este esquema dicotómico, como los nombres propios, los abecedarios, los ὄροι, grafitis,

sinsentidos, etc. Por medio de Heródoto sabemos que desde muy temprano los jonios utilizaban pieles o cueros para escribir (τὰς βύβλους διφθέρας) debido, según el historiador, a la poca disponibilidad del papiro entonces, habiendo en su propia época algunos bárbaros que seguían utilizando pieles para la escritura (5.58.2). No debe haber dudas de que la escritura en tiempo arcaico incluía usos cotidianos y menores, no pensados para que durasen por siglos o que tuviesen una gran visibilidad pública. Esa racionalidad económica sobre el tipo de soporte material de la escritura se encuentra también en Mesopotamia, donde los escribas se valían de barro para hacer sus notas administrativas: la visibilidad arqueológica ocurre por la naturaleza mineral del material en oposición al cuero o al papiro, pero el valor mismo del barro era mínimo, apto para usos cotidianos que pudiesen ser deshechos rápidamente (Postgate, Wang y Wilkinson 1995: 464-5; Larsen 1988).

Algunos ejemplos de escrituras primitivas en contexto religioso con ejecución aparentemente sencilla y sobre soportes muy baratos son las dedicaciones encontradas en el santuario de Zeus del cerro Hymeto (Langdon 1976). Ahí se encontró una gran cantidad de ὄστρακα con fragmentos de escrituras, entre ellas firmas personales, nombres de dioses y fórmulas de dedicaciones, evidencias materiales que datan desde el siglo VII a.C. La ejecución y el soporte nos hacen pensar que estas evidencias podrían haber sido hechas por individuos de cualquier capa social, alguien con un mínimo conocimiento del alfabeto que tuviese una intención piadosa, ya sea un integrante de la élite dejando su marca en el lugar público y concurrido, ya sea un campesino de la región rogando a Zeus por más lluvia (Langdon 1976: 79-87). ¿Pero qué sabemos sobre las escrituras arcaicas que notablemente son ejecutadas con intención de durabilidad y publicidad, con una clara aplicación de trabajo especializado? Los epitafios y las grandes dedicaciones ciertamente no pueden haber sido obra de individuos sin recursos económicos; además, demostraban una clara intención de publicidad que muchos de los tipos listados no comparten, como los vasos, las cartas, las marcas sobre objetos. Curiosamente, la *Ilíada* nos ofrece ejemplos de ambos casos: el primero está contextualizado en el mito de Belerofonte, son los "signos funestos" (σήματα λυγρὰ), escritos en unas tablillas dobles (γράφας ἐν πίνακι πτυκτῶ, 6.168-9) que tienen el efecto mágico de matar a su lector. Puesto que es la única referencia directa a la escritura, estos versos han sido citados invariablemente en los debates acerca de la escritura en época de Homero. Se trata, en efecto de una clara referencia a una escritura de tipo mágico y privado, lejos de la imagen racionalista del alfabeto. El otro pasaje está en el canto 7, cuando Héctor propone a los griegos un combate individual para resolver la guerra. En su discurso desafiante encontramos los elementos tradicionales del código guerrero: el derecho al botín para el vencedor (las armas del adversario), el derecho a la sepultura y al monumento funerario para el vencido. Al hacer mención al efecto que tal monumento funerario tendría en los hombres que vendrán, Héctor reproduce la estructura léxica y

sintáctica básica de los epígrafes arcaicos en dos versos; sin que el texto homérico, empero, diga explícitamente que Héctor tiene un texto escrito en mente, puede ser tanto un pensamiento como una lectura en voz alta: "De un hombre es este túmulo..."<sup>23</sup> (7.89-90)

Sin dudas, la escritura entra en el repertorio de la sociedad arcaica griega insertándose en las prácticas sociales e individuales pre-existentes (Wilson 2009: 556). Podemos hablar entonces de las "funcionalizaciones" de la escritura para las distintas finalidades sociales existentes en el período arcaico, un proceso de adaptación creativa donde no es el individuo que se encuentra funcional o disfuncional a una práctica social escrita, sino que es la comunidad misma, en sus dinámicas, que va experimentando nuevos usos, recibiendo y evaluando efectos novedosos según sus necesidades y hábitos, como evidencia el caso de la moda de los vasos inscriptos (Hurwit 1990). Si bien las escrituras públicas y ceremoniales eran producidas por una capa bastante restringida de la población total, la que era capaz de costearlas, tales expresiones significaron los primeros contactos de la mayoría de esta población, en gran medida rural, con el fenómeno de la escritura. En virtud de lo expuesto, a continuación vamos a considerar las diferentes funcionalizaciones de la escritura a partir de los usos que le fueron dados por las élites de las comunidades griegas arcaicas, tomando como ejemplos concretos las prácticas funerales, las dedicaciones religiosas y la escritura de leyes. Finalmente haremos un relevamiento más específico sobre el siglo VI a.C. a fin de comprender algunas prácticas novedosas, desarrollos de las funcionalizaciones arcaicas y sus vínculos con los hechos políticos de la polis ateniense. Para empezar a entender mejor tal fenómeno es necesario entonces comprender las dinámicas sociales y políticas de esta capa restringida responsable por los primeros usos de la escritura pública, la élite de las comunidades griegas arcaicas.

---

<sup>23</sup> ἀνδρὸς μὲν τόδε σῆμα πάλαι κατατεθνηῶτος, ὃν ποτ' ἀριστεύοντα κατέκτανε φαίδιμος Ἴκτωρ.

## 4. ESCRITURA Y ÉLITE ARCAICA

### 4.1 La élite en las comunidades de Grecia Arcaica

El pasaje de la Edad Oscura (*ca.* XII-IX a.C.) hacia el período arcaico griego (VIII-VI a.C.) ha sido estudiado en las últimas décadas a partir de los cambios que la arqueología indica que han ocurrido alrededor del siglo VIII a.C., proceso analizado por Snodgrass bajo el concepto de "revolución estructural" (1980). El arqueólogo inglés apunta como el pilar de este proceso la explosión demográfica que se constata a partir de los indicios arqueológicos de las tumbas y cementerios: un gran aumento de la población habría tensionado las estructuras y causado los cambios sociales, abriendo camino para una nueva dinámica comunitaria en la cual las ideas y las prácticas se diseminaron con mucha mayor velocidad; la división del trabajo pudo avanzar y así surgió la necesidad de nuevas estructuras sociales y políticas más amplias que las locales, basadas en lazos de parentesco (Snodgrass 1980: 15-25). Una importante crítica a esa teoría fue elaborada por un discípulo suyo, Ian Morris, quien desarrolla un estudio sobre las prácticas funerales posmicénicas hasta el fin del período arcaico. El planteo de Morris es con respecto a la lectura de las fuentes arqueológicas: las tumbas y cementerios no expresan la población total de forma transparente sino que están directamente determinadas por las prácticas y la forma como estas crean una imagen de los sectores sociales que se auto-representan simbólicamente, esto es, son una representación indirecta de la sociedad (Morris 1987: 37-42, Whitley 1991: 354-5). De este modo, aceptando asimismo una posible variación importante en la demografía griega en el siglo VIII a.C., Morris defiende el cambio en las evidencias funerales como indicadores de cambios sociales profundos, que apuntan a la integración de nuevos sectores sociales en las prácticas funerales "arqueológicamente visibles" (esto es, entierros conspicuos), respondiendo a nuevas lógicas socio-políticas en las comunidades griegas: el surgimiento de la polis (1987: 171-210).

La calidad del cambio ocurrido en el siglo VIII a.C. tiene mucha importancia para evaluar las nuevas estructuras sociales que estarán vigentes en el período arcaico, pero para tomarlo en cuenta resulta necesario establecer una idea general del período que lo antecede, y por suerte encontramos cierto consenso respecto del escenario durante la Edad Oscura: una muy baja densidad poblacional, estructuras socio-políticas pequeñas heredadas de la sociedad micénica (Small 1998), una economía esencialmente rural de subsistencia llevada a cabo por pequeñas comunidades aisladas (Hall 2014 :262-8; Snodgrass 1980: 35-40). Este escenario parece haber sido el responsable de un largo período de estabilidad socio-política, un lento avance sobre tierras ociosas, poco contacto con las sociedades mediterráneas y una muy baja estratificación social (Wecowski 2014: 303-336). Además, el βασιλεύς, personaje que cumple un importante rol en el escenario que

Hesíodo arma del mundo rural, es una figura presente en la sociedad micénica que parece haber estado relacionado no directamente con funciones palaciegas, sino con la autoridad local aldeana (Carlier 1995), lo que nos da mayores motivos para creer en su vínculo directo con el λαός (población) de la Edad Oscura: según Hall, desde Homero podemos encontrar evidencias de que la tierra excedente era concedida al βασιλεύς, aportando a la idea de que las propiedades rurales en última instancia eran de la comunidad (2014: 215). Tales comunidades presentan características de lo que los antropólogos han llamado de "corporación campesina cerrada" (Morris 1994) o sencillamente "comunidad aldeana" (Gallego 2009): la tenencia de tierras es monopolizada por los integrantes de la comunidad, la propiedad de la tierra es social y trasciende el individuo que la posee, hay una tendencia endogámica e igualitarista entre los integrantes.

Este tipo de relación desigual pero recíproca entre la comunidad y el βασιλεύς, sumado a los patrones de asentamiento característicos de comunidades heterogéneas de baja complejidad social y política, ha llevado a algunos especialistas a plantear un modelo social para el período de la Edad Oscura y parte del período arcaico en base a la figura de los *Big Men*: liderazgos surgido desde la comunidad misma a partir del prestigio o de la demostración de poder en favor de la comunidad —no cumpliendo un rol o un cargo pre-establecido en un ordenamiento institucional, ni transmitiendo este liderazgo de forma hereditaria (Sahlins 1963; Whitley 1991; Wecowski 2014: 323-5; Donlan 1985, 1989; Antonaccio 1994: 409-10). El principal rol del *Big Man* es organizar sectores de la población bajo su conducción como forma de generar mecanismos de control sobre la producción social, ya sea para combatir los efectos de una mala cosecha o para redistribuir excedentes. Se trata de organizaciones comunitarias muy inestables debido al personalismo, al punto de que la muerte de un *Big Man* puede deshacer el armado socio-político establecido, o que las contradicciones entre acumulación y consumo llevan periódicamente a insatisfacciones y defecciones de parte de los individuos de sus bases sociales (Sahlins 1963: 292-4).

Volviendo a los indicios arqueológicos, Morris propone una división social general entre los ἄριστοι ("los mejores") y los κακοί ("los malos"), inspirado por la terminología de la poesía lírica del período arcaico<sup>24</sup>. Los ἄριστοι serían los grandes productores, una suerte de élite tradicional, con poder económico y creador de una identidad propia, visibilizada por las prácticas funerarias. Los κακοί, en cambio, serían el resto de la población excluida de tales prácticas, y por ende, de la identidad cultural de la capa superior (1987: 94-6). En esta composición dual de la comunidad

---

<sup>24</sup> Teognis usa en vez de ἄριστοι el término ἀγαθοί para mencionar a los buenos individuos con quienes se debe beber y comer (αἰεὶ τῶν ἀγαθῶν ἔχειο· καὶ μετὰ τοῖσιν πῖνε καὶ ἔσθιε, vv. 32-33); y κακῶ ἀνθρώπῳ es el individuo vil sin rectitud de pensamiento a quien la riqueza puede llegar, pero generando insolencia (τίκτει τοὶ κόπος ὕβριν, ὅταν κακῶ ὄλβος ἔπηται ἀνθρώπῳ καὶ ὅτῳ μὴ νόος ἄρτιος ᾗ, vv. 153-154). Ver el artículo de Donlan (1973) para el sentido de clase del término ἀγαθοί en el período arcaico, y la posterior transformación histórica relativa al término καλὸς κάγαθός.



podemos identificar dos tendencias: una vinculada con las prácticas y dinámicas propias de la élite, con sus espacios de integración y competencia, la otra vinculada a la sociabilidad aldeana de los sectores campesinos pobres o intermedios, con sus relaciones de reciprocidad entre vecinos. El surgimiento de la polis engloba estas dos tendencias, aunque las formaciones urbanas primero fuesen dominadas por la lógica de la élite (lugar propio del βασιλεύς hesiódico) para solamente después integrar las relaciones típicamente campesinas en las comunidades políticas, dando lugar a la concepción de que la polis sería una aldea ampliada de individuos en igualdad (Gallego 2009: 21-63).

Ahora bien, para que los ἄριστοι pudiesen convertirse en *Big Men*/βασιλεῖς era necesario que lograsen concentrar individuos bajo su influencia directa e indirecta, organizar a κακοί en sus "filas". Duploux (2006) ha realizado un estudio amplio sobre la élite de la sociedad griega desde la Edad Oscura hasta el período clásico, analizando las formas por las cuales un sector social se auto-evidencia como una élite, o sea, con énfasis en las prácticas, los discursos y la performance. Se trata de una estrategia nueva para abordar una cuestión que por muchas décadas ha sido tomada como dada, en especial el supuesto carácter hereditario y constante de las que serían las familias aristocráticas en los períodos pre-clásicos. En la historiografía de la primera mitad del siglo pasado, influenciada por nociones aristotélicas de una progresión continua entre el mando de uno (monarquía) y el mando de muchos (democracia), encontramos que la aristocracia sería un cierto grupo de individuos o familias poderosas que mantendrían un régimen dado de poder, transmitiendo su estatus y riqueza de forma hereditaria (Duploux 2006: 12-23; Wecowski 2104: 19-26). Sin embargo, como Duploux lo demuestra, el término "aristocracia" en ningún momento es utilizado por los autores griegos como sinónimo de un grupo de individuos, sino como referencia a un régimen político donde unos pocos mandan en beneficio de todos (Duploux 2006: 13). Además, los análisis teóricos griegos sobre política son todos bastante posteriores al período arcaico, lo que pone en duda lo acertado de sus concepciones respecto de su pasado. Contra esta noción, el autor francés propone pensar la élite no partiendo del *a priori* de que ella existió en cuanto rol social estable y dado, sino que era ella misma definida por las prácticas de los estratos sociales que pretendían ocupar el rol dirigente de la comunidad. Esto se relaciona con la inestabilidad de los grupos que participan de estos estratos sociales, ya sea por derroteros económicos de la economía rural y comercial, ya sea por disputas militares (Duploux 2006: 23). La inestabilidad es evidenciada también por la necesidad de continua negociación de prestigio que los integrantes de la élite deben hacer: la afirmación de ascendencia divina, el casamiento entre familias poderosas, el homenaje póstumo, los objetos exóticos y lujosos, las estatuas públicas, la originalidad de la obra de los artesanos, además de los roles destacados en las procesiones y rituales (Viviers 2010), son

estrategias de reconocimiento de los individuos de la élite frente a un público amplio que rebasa los círculos específicos de una capa social restringida.

Previamente a que se desarrolle esta mirada sobre la élite en la sociedad griega, otros autores en las últimas décadas han expresado algunos consensos sobre los rasgos generales de este sector social, pensado en clave más sociológica y menos pragmática. Empezamos con Josiah Ober, en su libro de 1989 *Mass and Elite in Democratic Athens*. En el estudio preliminar respecto de la caracterización de lo que sería la "élite", Ober acepta como definición general "pequeño subgrupo social que disfruta de privilegios" (Ober 1989: 11). El autor diferencia dos tipos de élite en la Grecia antigua: una élite de gobernantes y otra caracterizada por su condición financiera (riqueza), de estatus social (nacimiento) o intelectual (educación superior) —en realidad, tales categorías serían superpuestas, aunque no son excluyentes—. Ober también resalta que en el período clásico, el estatus social por nacimiento no era algo reconocido por sí mismo, sino que tenía necesariamente que ir junto con el correcto comportamiento esperado de un individuo noble (Ober 1989: 248-51). Sarah Forsdyke, en su *Exile, Ostracism and Democracy* (2005) identifica la élite como una combinación de riqueza, nobleza, ascendencia divina y excelencia en distintos campos, como el político, el militar, intelectual, etc. Ambos autores reconocen la baja estratificación general de las comunidades griegas de los períodos de la Edad Oscura y principios del período arcaico<sup>25</sup>, pero Ober resalta cierta transmisión del estatus de élite por medio del οἶκος hereditario de los mayores terratenientes (1989: 55-6) mientras Forsdyke identifica una fluidez considerable entre los integrantes de la élite y el resto de la población, institucionalizada por medio de medidas censitarias como la de Solón, que daba acceso a las magistraturas a sectores que antes no podían acceder a ellas (2005: 11-2; como sería el caso de los κακοί más ricos en la nomenclatura de Morris).

Marek Wecowski en su *The rise of the Greek Aristocratic Banquet* (2014) expresa la nueva visión, con enfoque más pragmático y menos sociológico, a partir de la crítica a la idea de una élite entendida como grupos familiares restringidos adaptándose a los nuevos contextos sociales, acentuando el énfasis en el comportamiento como modo de identificar la dinámica propia de la élite. Primeramente nota que no hay una diferencia formal en el período arcaico y en la Edad Oscura entre integrantes de la élite y el resto de los individuos libres de las comunidades, sino una diferencia entre ciudadanos y no ciudadanos (Wecowski 2014: 22). El factor principal para la diferenciación entre los ciudadanos de la élite y los que no pertenecen a la élite es la riqueza, de forma que los hábitos y valores sociales típicamente asociados a la élite son aquellos vinculados a

<sup>25</sup> Posiblemente algunas comunidades eran la excepción, como Lefkandi, que presenta en esta época una cultura material funeraria con una riqueza impresionante si comparada con otras regiones de Grecia para el mismo período (Rose 2009: 471-2).

actividades y consumos conspicuos. Debido a la inseguridad social del estatus de los individuos, la principal forma de asegurarse contra las fluctuaciones del destino eran las relaciones de patronazgo, la manera de tener una base de apoyo económica y política (Wecowski 2014: 24-5). Finalmente, el autor encuentra en el contenido "conformista" de Hesíodo la recomendación de que el campesino no intente ser más de lo que es, y en las reformas de Solón las evidencias de un sector de los *κακοί* que aspiraban a ascender a las capas superiores de la sociedad, reforzando así los valores sociales de la élite tradicional anterior a los cambios del siglo VIII a.C. (Wecowski 2014: 26). Murray (1988) también interpreta la Edad Oscura y principios del período arcaico como tiempos de inestabilidad y organización social basada en la familia restringida (*οἶκος*), lo que realza la importancia de los vínculos políticos y los liderazgos comunales (en la figura de los *βασιλεῖς*) por sobre instituciones estables de parentesco (como clanes o tribus). También Donlan (1985; 1989) rechaza la idea de una distinción entre élite y pueblo basada en los grupos sanguíneos y remarca la influencia de la antropología del siglo XIX sobre los historiadores y filólogos que intentaran encontrar en Homero los indicios de una organización tribal en la Edad Oscura y Arcaica, que daría soporte a una visión sobre la élite griega que la identifica con una nobleza tradicional. Por último, Whitley (1991) analiza el contexto económico de la Edad Oscura para explicar el rol regulador de los *Big Men* en la escasa producción de las pequeñas comunidades y grupos familiares restringidos, como una organización de lazos económicos y políticos más que sanguíneos. Aunque algunas de las definiciones mencionadas anteriormente por parte de autores que estudian el período clásico intenten ser abarcativas al mencionar distintos rasgos culturales, familiares y económicos para llegar a una definición adecuada para la élite griega antigua, nos parece que el modelo del *Big Man* resume de manera dinámica el movimiento social (de identidad, poder y riqueza) por el cual opera la élite en el período arcaico, un mundo inestable y poco seguro para los que en algún momento tuvieron algún tipo de poder o prestigio: "Un hombre leal es digno de ser pesado con oro y con plata, oh Cirno, en las terribles luchas civiles" (*πιστὸς ἀνὴρ χρυσοῦ τε καὶ ἀργύρου ἀντερύσασθαι / ἄξιός ἐν χαλεπῇ, Κύρνε, διχοστασίῃ, Τεογνίς* vv. 77-8, trad. Francisco Adrados).

Hubo dos procesos claves que determinaron los desarrollos sociales y políticos de la transición: el primero de ellos es el sinecismo, la unificación política de las comunidades que dieron como resultado el surgimiento de una polis. Las diferentes aldeas de un territorio van expandiendo las tierras cultivadas durante la Edad Oscura y el Período Arcaico, generando unificaciones locales alrededor de algunas ciudades y cultos regionales (Valdés 2002: 113). La totalidad de las comunidades griegas no tuvo un proceso único de sinecismo, habiendo casos donde el aspecto geográfico fue más preponderante (unificación física de diferentes aldeas), pero es cierto que la

unidad política parece haber sido el rasgo más determinante en ese proceso (Gallego 2009: 33-4), lo que implica una unificación también de las élites locales de las comunidades unificadas.

El otro proceso contemporáneo fue la creciente importancia que la masa de ciudadanos libres tuvo en las comunidades. Estos pasan a servir como miembros del cuerpo de infantería, los hoplitas, en guerras por territorios en disputa y para la defensa de los campos de cultivo de sus propias comunidades (Gallego 2009: 63-73). También vinculado al incremento poblacional (y por ende a la necesidad de acceder a nuevas tierras de cultivo) está el movimiento de colonización que comienza en el siglo VIII a.C. y que va a poblar el Mar Negro y la Magna Grecia con nuevas ciudades griegas. El aumento poblacional, la nueva división del trabajo y el surgimiento de capas intermedias empiezan a cumplir un rol decisivo en algunas disputas políticas entre sectores de la élite, como en Mitilene (Forsdyke 2005: 36-48) y finalmente en la Atenas de Clístenes (*Constitución de los Atenienses* 20)<sup>26</sup>. Lo que el segundo proceso (la nueva importancia de la masa de ciudadanos) implica en el primero (la unificación política de las comunidades locales y por ende de sus élites) es un nuevo contexto donde los integrantes de la élite deben dejar una lógica de disputas restringidas a sus círculos para pasar a disputar la influencia de capas cada vez más amplias de la comunidad. Hay una nueva necesidad de "agradar" a las masas de un modo general, pero con un peso mayor en lo que serían los "nuevos ricos", los κακοί más importantes de las comunidades, disputados para que integren determinadas facciones de la élite tradicional. Los nuevos espacios de prácticas y auto-referencialidad abiertos a la élite en el siglo VIII a.C. son las construcciones monumentales, las dedicaciones, los festivales y competencias deportivas, los ritos y monumentos funerales y el simposio. Este último es descrito por Wecowski como el lugar de excelencia para la selección y formación simbólica de los nuevos integrantes de la élite venidos de las capas intermediarias, además de la depuración de antiguos integrantes caídos del estatus anterior. Este ambiente integrador y renovador de integrantes al forjar nuevos códigos garantizó un dinamismo cultural y social a la élite del período arcaico (Wecowski 2014: 335-6).

En síntesis, hay un componente económico y un componente cultural en la élite del período arcaico, como una forma de diferenciación especial del resto de la comunidad al mismo tiempo que integrado a ella. También analizando los simposios, pero desde la poesía lírica, Elizabeth Irwin plantea que estas reuniones conformarían un espacio exclusivo donde la élite se piensa como salvadora de la polis, un modo de auto-referencialidad de la élite en la que construye ideológicamente su pertenencia a una comunidad y al mismo tiempo su superioridad con relación a los demás individuos (Irwin 2005: 35-62). Este aspecto cultural de superioridad sobre el resto de la

---

<sup>26</sup> (...) ἡττώμενος δὲ ταῖς ἐταιρείαις ὁ Κλεισθένης, προσηγάγετο τὸν δῆμον, ἀποδιδούς τῷ πλήθει τὴν πολιτείαν. (...) τῆς δὲ βουλῆς ἀντιστάσης καὶ συναθροισθέντος τοῦ πλήθους, οἱ μὲν περὶ τὸν Κλεομένην καὶ Ἰσαγόραν κατέφυγον εἰς τὴν ἀκρόπολιν, ὁ δὲ δῆμος δύο μὲν ἡμέρας προσκαθεζόμενος ἐπολιόρκει (...).

comunidad sirve como pacificación de las competencias entre los integrantes de la élite, que ahora pueden ocurrir en ámbitos simbólicos y prescindiendo de los códigos de reciprocidad más antiguos entre autoridades locales. Sin la necesidad de iniciarse en los intercambios de regalos u otras demostraciones de riqueza, los nuevos integrantes ascendentes pueden competir en el campo intelectual, artístico y deportivo. En este marco de "puertas adentro", la élite crea su identidad y refuerza su superioridad, realiza sus disputas por prestigio entre sus pares y según sus valores. Por otro lado, "puertas afuera", hay una creciente necesidad de vincularse con la masa de ciudadanos para garantizar la estabilidad de cada integrante o facción de la élite.

En los casos de conflictos intra-élite del período arcaico analizados por Forsdyke (2005: 30-78), lo que vemos seguido en la historia del período es la formación de facciones internas de una comunidad, tratándose de familias poderosas o de sectores más amplios de la población encabezados por un liderazgo perteneciente a la élite. Un caso paradigmático es el de Atenas después del arcontado de Solón, cuando hay una disputa entre tres facciones distintas: los hombres de la costa liderados por Megacles, de la familia de los Alcmeónidas, los de la llanura liderados por Licurgo, de la familia de los Boutadas (cf. Anderson 2003: 32, 67-8), y los de las montañas encabezados por Pisístrato (*Constitución de los Atenienses* 13.3-5; Heródoto 1.59). La división política según los territorios de Ática ha sido un tema de no poco debate (p. ej. si se trataría de una invención posterior o cuáles serían las motivaciones ideológicas e históricas para explicar esta división), pero para la autora este relato tradicional parece encajar bien en el modelo de los liderazgos locales estructurados en facciones, o sea, un recorte social vertical (en oposición a los recortes horizontales, *i.e.* capa alta vs. capa baja) que integra diferentes sectores de la división social del trabajo (Forsdyke 2005: 103-4). Así los sectores de la élite construyen alianzas en los sectores de las capas bajas, a partir de las relaciones sociales establecidas en sus territorios de influencia: el modelo de los *Big Men* tiene relevancia en el sentido en que congrega la lógica del liderazgo local (carismático, virtuoso, militar, etc.) con el control y manejo de los mecanismos económicos de pequeñas porciones de una población de baja productividad, que podemos comparar con el concepto de "patronazgo", más comúnmente utilizado para las sociedades antiguas greco-romanas.

La economía campesina cuenta con diversos mecanismos que responden a una lógica que ha sido descrita por los especialistas como de "minimización de riesgo" (Gallant 1991: 35-59; Garnsey 1988: 42-68), incluyendo la diversificación del cultivo, la dispersión de los campos de producción y el almacenamiento. En términos de sociabilidad, las relaciones de reciprocidad y de parentesco son los recursos más cercanos e importantes de las familias productoras, establecidas adentro del código horizontal de intercambio (Gallego 2009: 95-108); sin embargo, las relaciones verticales entre grandes y pequeños productores muchas veces son un último recurso que establece vínculos de

largo plazo (por deudas o por relación política), que podemos comparar con el concepto de patronazgo, en tanto es una "relación duradera entre individuos de riqueza o poder desigual involucrados en el intercambio asimétrico de bienes y servicios" (Garnsey 1988: 58). Para ejemplificar una modalidad directa y personal de patronazgo del siglo IV a.C. usaremos un diálogo socrático de Jenofonte (*Memorabilia* 2.9); aunque se trate de una fuente posterior a nuestro período (dado que no contamos con fuentes muy claras ni del período arcaico ni del ambiente exclusivamente campesino), es bastante clara en los mecanismos que nos interesan. Un tal Critón se queja del acecho de los sicofantas que intentan dilapidar su patrimonio amenazándolo con hacerle juicios. Sócrates entonces le propone una amistad "útil" con un individuo que mantuviera los sicofantas lejos, usando la expresiva analogía de un perro guardián, el cual sería alimentado (τρέφειν) para mantener los lobos alejados del rebaño (2.9.2). En seguida, Sócrates y su amigo se encuentran con Arquedemo, individuo pobre pero hábil, y para lograr su amistad de tipo "útil" con él, Critón le ofrece entregar una parte de sus cosechas de trigo, aceite, vino, otros productos agrícolas y lana, además de invitarlo a sacrificios que haría (II.9.4). Vemos que en las relaciones sociales del siglo IV a.C. están bastante presentes los mecanismos básicos de vinculación entre desiguales para obtención de ventajas mutuas: el pobre sirve de protector físico o jurídico del rico, mientras recibe de este ayuda material y la posibilidad de participar en círculos sociales exclusivos, como los ceremoniales de sacrificio. Otro importante autor del mismo período, Aristóteles, dedica parte de su obra sobre la ética para teorizar sobre la amistad, donde encontramos también una reflexión sobre las amistades basadas en la utilidad (*Ética Nicomaquea* 1156a; Zelnick-Abramovitz 2000: 67).

El diálogo socrático de Jenofonte mencionado simplemente nos da la imagen de una práctica que se da en cualquier sociedad con un mínimo de estratificación social, que puede ser establecida entre individuos o entre familias. En el caso de la Grecia arcaica, la élite, los ἄριστοι, buscarían establecer tales relaciones con los individuos ascendientes, los κακοί importantes, que por su parte tendrían también influencia sobre sus comunidades locales, aldeanas, estableciendo así una estructura faccional vertical con base en la redistribución de bienes materiales y la ascensión social y política de algunos individuos, conformando los círculos más próximos a cada uno de los líderes de tipo *Big Man*. En términos de formación de la polis, son los estratos aldeanos que van siendo integrados a la dinámica política, lo que por un lado significa una mayor estructuración social entre ciudad y campo, pero por otro va trasladando a la polis ciertos códigos propios del imaginario aldeano (Gallego 2009: 62-3, 157-60).

Pero a partir de la expansión demográfica y cultural del siglo VIII a.C. se atestigua la apertura de nuevos espacios de disputa por los lazos sociales y políticos. La unificación de

comunidades locales, el contacto con otras comunidades griegas y conformación de una cierta unidad cultural, conocida como "panhelenismo", además de una relación creciente entre élites y masas, demandó una también creciente formalización de relaciones no personalizadas entre individuos con riqueza o poder desiguales. Esto quiere decir que ya no bastaban las relaciones directas entre el liderazgo y sus seguidores, y empiezan a surgir nuevas formas de reciprocidad entre miembros de la élite y las masas en las cuales las ventajas económicas no se dan en el plano de las relaciones personales, sino más bien de forma genérica y ampliada. Una de las primeras formas que encontramos en las fuentes históricas son las construcciones monumentales y de infraestructura comunitaria, como los puertos, los pozos de agua, los caminos y los templos. Como es de esperar, el fenómeno de las tiranías está íntimamente asociado a este período y a los proyectos de construcción monumental de obras que servían a toda la comunidad, especialmente templos<sup>27</sup>. La necesidad de conseguir el apoyo de las capas bajas para sostener un régimen rechazado por familias importantes y descontentas del resto de la élite parece haber sido una constante en muchos casos de tiranías en la época arcaica. Esta alianza aparece incluso formalizada en obras de arte y dedicaciones que conectaban al tirano y la muchedumbre por medio de la fórmula dedicatoria o de la iconografía relativa al poder naval, esto es, el ámbito militar de los ciudadanos pobres (Neer 2007: 243-6).

Otro ejemplo del período clásico, también de Jenofonte, está en su *Económico* 2.1-8: Critóbulo pide consejos a Sócrates respecto de cómo aumentar su patrimonio. Con su característica apología de la humildad, el filósofo afirma que, aún siendo pobre en cuanto a los medios económicos, es feliz puesto que necesita de muy poco; Critóbulo, en cambio, necesita de mucha más plata de la que tiene para ser feliz, por lo cual Sócrates lo considera verdaderamente pobre. Frente a la confusión de su interlocutor, el filósofo explica (2.5-7, trad. Juan Zaragoza):

En primer lugar, porque veo que estás obligado a celebrar frecuentes y abundantes sacrificios, pues en otro caso ni dioses ni hombres te aguantarían. En segundo lugar, porque tu rango te exige dar hospitalidad a muchos extranjeros y a tratarlos con magnificencia. En tercer lugar, tienes que ofrecer banquetes y agradar a tus conciudadanos, o perder su adhesión (ἢ ἔρημον συμμάχων εἶναι). Además, veo que la ciudad te ha impuesto ya grandes contribuciones: el mantenimiento de un caballo, la coregía, la gimnasiarquía y la aceptación de presidencias; en caso de declararse una guerra, estoy seguro de que te impondrán los gastos de una trierarquía y unos gravámenes tan grandes que no podrás soportarlos fácilmente. Y en caso de que parezca que has quedado por debajo de lo que se esperaba de

---

<sup>27</sup> Pisistrátidas: construcción del templo de Zeus Olímpico (*Política* 1313b9); Polícrates: obras y templos en Samos (Hdt. III.60, *Pol.* 1313b9); también hay ejemplos de murallas y pozos de agua, ver en general sobre el tema: Forsdyke 2005: 22, 65, 74, 127-8.

ti, me consta que los atenienses no te impondrán un castigo menor que si te hubieran cogido robándoles su dinero. Además de esto, advierto que crees ser rico y te despreocupas de conseguir dinero y te interesas por actividades pueriles, como si pudieras permitirte ese lujo. Por todo ello te compadezco, temiendo que sufras algún mal irreparable y te veas en un gran aprieto.

Las primeras actividades enunciadas por Sócrates son fácilmente asociadas a las prácticas de negociación de status en el mundo de las élites del pasado arcaico: las invitaciones a sacrificios, la reciprocidad propia de las relaciones de hospitalidad entre integrantes de élites locales, los banquetes y la benevolencia pública (δειπνίζειν καὶ εὔποιεῖν). Pero a partir de ahí empiezan las imposiciones características de la democracia ateniense a los ciudadanos ricos, integrantes de la élite en el contexto democrático, las llamadas liturgias: financiamiento de las actividades artísticas, culturales y militares de la comunidad.

En las últimas décadas se ha debatido sobre la forma de entender estas instituciones democráticas frente a las prácticas tradicionales de patronazgo. Finley (1983: 34-47) propuso una lectura influyente que encuentra en el Estado democrático ateniense un nuevo patrón que serviría de alternativa contra el poder material de los aristócratas, conservando a su manera la lógica del patronazgo pero modificada. Otro ejemplo, más antiguo, serían los tribunales populares establecidos por Solón (Finley 1983: 107): según Finley, el Estado en Grecia vendría a apoyar a las clases bajas en contra de las desigualdades, pero no como "aparato de Estado", sino que reformando reglas tradicionales, en este caso, permitiendo que terceros pudiesen actuar en la corte en pos de las clases bajas (*Constitución de los Atenienses* 9.1) y así generando un nuevo vínculo de patronazgo entre los individuos pobres apelantes a la corte y aquél que los representaría, un integrante de la élite. Uno de los pasajes más comentados es aquel en el que Aristóteles explica el pago a los jueces de los tribunales democráticos promulgado por Pericles como una forma de contrarrestar la influencia que Cimón tenía sobre el pueblo debido al uso que daba a su riqueza: además de pagar las cargas públicas que le eran impuestas, mantenía materialmente a individuos de su δῆμος (territorio), incluso permitiendo el libre acceso a sus fincas para que los demás disfrutasen de sus cosechas (*Constitución de los Atenienses* 27.3-4; *Vida de Cimón* 10). Junto a Finley, Zelnick-Abramovitz identifica en este ejemplo la existencia de estructuras de patronazgo coexistentes con la ideología democrática, que se apropiaría de ciertas lógicas para promover la configuración democrática de la polis (2000: 76, 79-80). Schmitt Pantel (1992) también entiende que ahí está el indicio de una nueva modalidad social de "generosidad conspicua", ya no de parte de un individuo o familia de la élite en forma de regalo, sino como paga "anónima" por un servicio prestado a la ciudad por los ciudadanos pobres.



Por otro lado, Requena (2013), analizando las condiciones de la inexistencia de un Estado en la Atenas clásica, plantea la imposibilidad de identificar un patronazgo "estatal" que vendría a sustituir el rol de los integrantes de la élite. Retomando el testimonio de Plutarco sobre Cimón, el autor remarca que el oponente de Pericles tenía una fortuna que era comparada con la de un tirano (Requena 2013: 4). En esa perspectiva, las prácticas de patrocinio del período arcaico, llevadas a cabo por tiranos y otros miembros de la élite, pasan a ser formalizadas en la democracia por medio de las liturgias —estas pasan a ser obligatorias y controladas, perdiendo parte de su valor "espontáneo" y benevolente hacia la comunidad, aunque todavía sirviesen para obtener la aprobación pública en forma de prestigio (Requena 2013: 15-7). Si por ese lado el régimen democrático conserva aspectos del patronazgo tradicional, Requena rechaza la idea de que el pago de los jueces implementado por Pericles pudiera ser interpretado como un tipo de patrocinio de parte del Estado en relación a los ciudadanos pobres: dado que la polis nada más que los ciudadanos relacionados entre sí, no hay forma de concebir una relación de patronazgo entre un individuo y el colectivo al que él mismo pertenece, no hay separación posible entre un Estado-patrón y Sociedad Civil-cliente (Requena 2013: 13-5). Por otra parte, Gallego (2009a) analiza la existencia de las relaciones de patronazgo en las comunidades rurales de la Atenas clásica. Entendiendo la democracia como un evento que "politiza" las comunidades aldeanas, sus prácticas pasan a ser resignificadas, como la reciprocidad propia de los círculos familiares y las estructuras de patronazgo típicas de las economías campesinas. Lo que plantea Gallego es que por patronazgo debemos entender relaciones directas y recíprocas, en donde, por ejemplo, los individuos pobres pueden retribuir los favores por medio de horas de trabajo, protección o apoyo. Por otro lado, muchas de las liturgias, construcciones públicas u otras acciones más o menos públicas de los integrantes de la élite no tienen un vínculo directo con ciertos individuos, ni mucho menos demandan una reciprocidad en forma de servicio o bienes. Debido a eso, el autor propone entenderlas como evergetismo en lugar de "patronazgo comunitario" (Gallego 2009a: 170-1), una vez que este último término más que nada describe los efectos de tales prácticas ("en beneficio de la comunidad"). Sin embargo, la expresión "patronazgo comunitario" parece estar equivocada al explicitar la estructura de las partes vinculadas —para los que asumen la existencia y agencia de un Estado, estas serían "individuos-clientes"- "Estado"—. Pero si entendemos tales prácticas como evergetismo, sería más bien "comunidad-beneficiada"- "individuo-benefactor". En Grecia, el patronazgo no está legislado como en Roma, de manera que sus mecanismos siempre presuponen un grado de informalidad, además de ser una estructura que puede ser condicionada tanto por los individuos de arriba como por los de abajo, según los servicios o privilegios concedidos al patrón por parte de los clientes

(Gallego 2009a: 171-2). Empero, son entendidas como relaciones personales y recíprocas. A su vez, el evergetismo no presupondría ni un beneficiado directo ni mucho menos una acción recíproca de su parte hacia el benefactor.

Ahora bien, "patronazgo comunitario" o evergetismo (o aún "patronazgo colectivo", Mossé 1994), las obras públicas y demás exposiciones de poder y riqueza por parte de la élite tienen como objetivo ganarse el prestigio público, condicionado o no. En el período democrático se llega a un punto máximo del accionar de las masas y la visibilidad es integrada a las instituciones, formando una consistente "cultura de la performance" en donde teatro, asamblea y corte jurídica se emulan constantemente, incluso en sus aspectos arquitectónicos (Ober 2008: 199-205; Segal 1995: 210-3), así como una "cultura epigráfica" o "hábito epigráfico" a partir de los documentos oficiales publicados en las ciudades y en el campo (de Hoz 2004, Thomas 2000). El desarrollo en Grecia arcaica de prácticas de la élite asociadas a la publicidad de sí misma, sea por medio de obras públicas, dedicaciones, estatuas, poesía oral, etc., debe ser entendido en estrecha relación con la expansión comunitaria ocurrida a partir del siglo VIII a.C., cuando gana una importancia novedosa la influencia no-directa sobre los individuos: las relaciones de patronazgo directas siguen y seguirán siendo estructurales en la historia de Grecia, pero surge la necesidad de sobrepasar los límites de los vínculos directos y personales, abriendo espacio para nuevos medios o para la reconfiguración de prácticas tradicionales. Es en ese contexto que debemos entender los primeros usos de la escritura pública en Grecia arcaica, una práctica impulsada por individuos de la élite y que por su naturaleza está dirigida a cualquier individuo que sepa leer, que esté acompañado de un lector, o que conozca el contenido de tal o cual inscripción por medio de la transmisión oral comunitaria. Trataremos en los apartados siguientes algunas de las principales modalidades de este tipo de escritura.

#### **4.2 La epigrafía funeraria en Grecia Arcaica**

Estudiar las prácticas funerarias de las civilizaciones antiguas presenta el problema de que el ritual funerario en sí no queda visible en evidencias arqueológicas rescatables. Las fuentes literarias en este caso sirven como base para comparar y analizar los datos materiales y permitir una interpretación que trascienda la simple descripción y estadística de las evidencias. En la *Ilíada* y en la *Odisea* verificamos muchos ejemplos de la preocupación que los griegos tenían desde muy temprano por la muerte y las prácticas rituales correspondientes, temas centrales en el código heroico. La idea de un muerto que no recibe los ritos funerarios es un tópico relacionado a la desgracia y una situación grave para los héroes: en el medio de la guerra se arman peleas específicamente sobre los cadáveres de los guerreros destacados, para garantizar que su cuerpo

retorne a los suyos para que estos puedan hacer los debidos rituales. Es el caso de Sarpedón (*Il.* 16.493 y ss.), Patroclo (*Il.* 17) y Aquiles (*Od.* 24.36-39). Sobre los rituales fúnebres, tenemos ejemplos de que el estatus del individuo muerto podía influenciar en las proporciones del evento, como cuando en la *Odisea* la sombra de Agaménon describe a la sombra de Aquiles su entierro, que contó con diecisiete días de lamentaciones<sup>28</sup>, o cuando en *Il.* 23 se narran los grandiosos juegos y premios del funeral de Patroclo, patrocinados por Aquiles, que contaron con la participación de los principales guerreros griegos en una disputa exacerbada.

En la poesía homérica también podemos rastrear una práctica material arcaica que es atestiguada en el material arqueológico, los marcadores de tumbas. De manera análoga a la proporción del evento, el tamaño y valor del marcador también está asociado al estatus del muerto. Hera pide a Zeus, y después él se lo ordena a Apolo, que el cuerpo de Sarpedón sea alejado de la batalla y sea enterrado de forma solemne (ταρχύσουσι) con un montículo (τύμβω) y una estela (στήλη, *Il.* 16.456-7, 674-5). También el montículo es mencionado por Telémaco y el propio Odiseo, mientras habla con el esclavo Eumeo, cuando imaginan las honras que los aqueos harían a Odiseo en el caso de que hubiera muerto en batalla, evitando así el olvido del héroe (*Od.* 1.239-40; 14.369-70). El objetivo explícito de combatir el olvido y de ser rememorado por "los hombres que vendrán" (έσσομένοισι) es otro tópico, presente en el diálogo de Odiseo con el remero Elpenor en el Hades (*Od.* 11.76) y también cuando Menelao relata a Telémaco la muerte de Agaménon y el montículo (τύμβον) que le hizo para proporcionarle fama inextinguible (ἄσβεστον κλέος, *Od.* 4.584). El monumento funerario de por sí tiene el poder de generar reconocimiento al muerto o a sus descendientes, según comenta la sombra de Aquiles a la sombra de Agaménon, si el líder de los griegos hubiera muerto en batalla (*Od.* 24.32-4), y en el caso de Héctor, el monumento (σημα) del muerto traerá fama para su oponente vencedor (*Il.* 7.89-91)<sup>29</sup>. En la lírica también podemos encontrar ejemplos de la relación entre el estatus y el honor asociado al monumento funerario (τύμβος), como en el poeta espartano Tirteo: tanto los descendientes como el monumento quedan como símbolos de la excelencia heroica (καὶ τύμβος καὶ παῖδες ἐν ἀνθρώποις ἀρίσημοι, fr. 12W v. 29) del guerrero muerto en batalla, y que por eso, su nombre y su fama nunca morirán: οὐδέποτε κλέος ἐσθλὸν ἀπόλλυται οὐδ' ὄνομ' αὐτοῦ (v. 31). Podemos mencionar un último ejemplo de la relación entre estatus y práctica funeraria en el pasaje de *Od.* 19.141-47, cuando Penélope intenta convencer a los pretendientes de la importancia de que Laertes tenga una mortaja de valor para que sea enterrado con ella en el caso de que muera pronto. Es la única referencia literaria a la práctica de

<sup>28</sup> ἐπτὰ δὲ καὶ δέκα μὲν σε ὁμῶς νύκτας τε καὶ ἡμῶν / κλαίωμεν ἀθάνατοὶ τε θεοὶ θνητοὶ τ' ἄνθρωποι / ὀκτωκαιδεκάτη δ' ἔδομεν πυρὶ, πολλὰ δέ σ' ἄμφι / μῆλα κατεκτάνομεν μάλα πίονα καὶ ἔλικας βοῦς. *Od.* 24.63-66

<sup>29</sup> Para una discusión sobre las modalidades de cultos de tumba, esto es, de ancestros y de héroes, en el período arcaico, ver Antonaccio (1994).

enterrar bienes materiales junto con los restos mortales, común en muchos períodos de la época pre-clásica.

Los materiales arqueológicos analizados por Morris (1987) son principalmente del Ática debido a la mayor cantidad de evidencia y consecuente mejor posibilidad de análisis diacrónico y sincrónico. Los primeros marcadores de tumbas aparecen *ca.* 900 a.C.; son vasos de tamaños monumentales muy bien elaborados, pero son escasos y muy dispersos. No se trataba de una práctica difundida hasta el 700 a.C., cuando casi todas las tumbas de adultos pasan a tener vasos o algún otro marcador (Morris 1987: 151-2), como por ejemplo las paredes o *períboloi*, posiblemente vinculados a grupos familiares, además de los montículos referidos en los textos homéricos. Para Morris es probable que entre 700 y 525 a.C. casi todas las tumbas tuviesen marcadores importantes, considerando el esfuerzo social y físico para el desplazamiento de tierra necesarios para armar los montículos encontrados en los cementerios. Otro cambio que ocurre por el siglo VIII a.C. es el surgimiento de las trincheras de ofrendas (*Opferrinne*), que algunos interpretan como la evidencia para cultos establecidos en tumbas (Whitley 1994: 217-8), pero que también pueden haber sido utilizadas solamente una vez en el momento del ritual y después enterradas (Humphreys 1980: 100, n.7). Uno de los aspectos que dificultan la interpretación es que en algunos casos se encontró material funerario más rico en las trincheras que junto a los restos mortales.

Sobre la interpretación de los datos arqueológicos, Morris defiende la perspectiva de que hay cambios en las prácticas funerarias vinculadas al estatus social de los muertos, habiendo períodos en que distintas capas o rangos sociales (*personae*, Morris 1987: 29-43, 110-139) recibían un entierro formal, arqueológicamente "visible", mientras que en otros períodos solamente las capas superiores, que Morris llama de *ἀγαθοί*, recibían estos entierros conspicuos (ver capítulo 4.1). Uno de los indicadores de esta relación está en la mayor desigualdad entre los bienes encontrados en las tumbas en los períodos de entierro no restringido, una forma de marcar las diferencias sociales cuando estas no se expresaban simplemente por el entierro conspicuo exclusivo de un sector de la población. Del período protogeométrico hasta el período geométrico medio (1000-750 a.C.) decrece la variedad de características de las tumbas y el tamaño de los grupos de tumbas, lo que según Morris indica el proceso de restricción de las *personae* sociales que son representadas en los entierros, o sea, solamente la capa social superior es representada. Asociado al surgimiento de la polis, en distintos lugares de Grecia a partir de 750 a.C. hay un gran cambio en el patrón, un aumento en los grupos de tumbas y de la variedad de los entierros. En el siglo VII a.C. decae también la cantidad de bienes de tumbas, probablemente en relación al aumento significativo de dedicaciones votivas en los nuevos santuarios (Morris 1987: 189-90), un pasaje del ámbito de la dedicación privada a la dedicación pública. Pero estas tendencias y patrones asociados al

surgimiento de la polis son aparentemente frenadas en el Ática, que a partir de ca. 700 a.C. vuelve a presentar un bajo grado de variedad y de grupos de tumbas, además de otras características que llevaron a algunos especialistas a plantear un decrecimiento demográfico, causado por una eventual sequía (Morris 1987: 160-2). La interpretación de Morris es que el proceso social de instauración de la comunidad amplia de la polis fue detenida por las fuerzas de la élite local, y retomada solamente al final del siglo VI a.C., cuando nuevos cambios ocurren en las prácticas funerarias.

Hemos visto que desde la literatura y de las evidencias arqueológicas la cuestión del estatus y del rol social del individuo influye fuertemente en las prácticas funerarias, tanto por el ritual como por el tipo o magnitud del monumento que representará al muerto. Nos detendremos ahora en la representación plástica del difunto, lo que los griegos llaman σῆμα y posteriormente μνῆμα, que iban desde los montículos y vasos monumentales del período geométrico hasta las formas más elaboradas artísticamente de estelas y estatuas de tipo κοῦροι.

La representación del cuerpo del muerto tiene un fondo ético bastante presente ya en la épica, expresado en lo que Vernant llama la "bella muerte" (2001: 45-81)<sup>30</sup>, la muerte en su más alto valor en el código heroico. Sus características principales son la muerte en juventud y en el campo de batalla, aunque la juventud de por sí no sea el valor elemental sino conjugada con la ética guerrera. En ese sentido es que Sarpedón dice a Glauco que, dado que nadie escapa a la muerte, sólo les queda conquistar el honor o darlo a otro en batalla (*Il.* 12.318-28), así como la decisión de Héctor al finalmente enfrentarse con Aquiles<sup>31</sup>. Este tópico se vincula también con la ordenación de los roles sociales según la edad: Tirteo (fr. 10W vv. 21-30, el mismo tema está en *Il.* 22.71-6) habla de lo vergonzoso (αἰσχρὸν) que es un anciano muriendo en batalla, mientras que al joven todo conviene (πάντ' ἐπέοικεν), incluso morir combatiendo en la primera línea. El cuerpo joven y bello del guerrero tiene mucho valor para su comunidad, lo que en la *Ilíada* motiva a los enemigos a la práctica del ultraje y a los dioses la protección de los cuerpos de individuos dilectos suyos muertos en batalla. El ultraje del cadáver enemigo, esto es, que este sirva de "pasto para perros y aves", descuartizado o desintegrado de cualquier manera, además de impedir la conservación de sus rasgos nobles tiene un efecto mucho más funesto para la cultura griega: la imposibilidad misma de efectuar el entierro del muerto. Eso tiene implicaciones sociales en la lógica de los linajes familiares tradicionales dado que el señalamiento de la tumba sirve como una de las formas de legitimar la descendencia<sup>32</sup>, costumbre que llega hasta la época clásica como forma oficial de examinar a los

<sup>30</sup> Ver también Loraux 1977 y García 2010 para el enfoque en la tradición espartana.

<sup>31</sup> μὴ μὲν ἀσπουδί γε καὶ ἀκλειῶς ἀπολοίμην, / ἀλλὰ μέγα ῥέξας τι καὶ ἐσσομένοισι πυθέσθαι. *Il.* 22.304-5.

<sup>32</sup> ἔγγυς ἀνήρ: οὐ δηθὰ ματεύσομεν: αἶ κ' ἐθέλητε / πείθεσθαι, καὶ μὴ τι κότῳ ἀγάσθηθε ἕκαστος / οὐνεκα δὴ γενεῆφι νεώτατός εἰμι μεθ' ὑμῖν: / πατρός δ' ἐξ ἀγαθοῦ καὶ ἐγὼ γένος εὖχομαι εἶναι Τυδέος, ὃν Θήβησι χυτὴ κατὰ γαῖα / καλύπτει. πορθεῖ γὰρ τρεῖς παῖδες ἀμόμονες ἐξεγένοντο. *Il.* 14.110-5.

arcontes (*Constitución de los Atenienses* 55.3) o incluso para defender una descendencia legal frente a un jurado (Demóstenes 57.67).

Entendido en este contexto, el monumento funerario tiene un rasgo muy cercano al de la propia poesía épica, el de prolongar la fama del héroe para las generaciones siguientes. Como contracara, Vernant (2001: 94-5) propone el paralelo entre la poesía de invectiva y reprobación asociada al ultraje del cuerpo, la negación de la fama y de la memoria al héroe caído, mientras que la poesía de alabanza que recuenta los logros guerreros se asocia al recuerdo duradero de la bella muerte y análogamente al rito funerario del héroe. El elogio poético y el monumento funerario sirven, ambos, como forma de garantizar la estabilidad y permanencia de la excelencia heroica en la memoria de los que vendrán (ἑσσοόμενοι). Esta es la clave para entender las figuras funerarias que aparecen ya en el siglo VII a.C., en un primer momento como estelas (relieves y pinturas) y posteriormente como estatuas, los κοῦροι y κόραι. Ducat (1976: 239-41) sostiene que la función funeraria de las estatuas κοῦροι representa aproximadamente una cuarta parte de la totalidad de las estatuas conocidas, mientras que las demás dedicaciones votivas son mayoritariamente a Apolo. A su vez, las κόραι son utilizadas en muy poca proporción como monumento funerario; sirven como dedicaciones principalmente a Hera, Atenea y Artemisa. Una de las hipótesis que se podría postular es la de una estructura mítica o de un pasado lejano donde se practicaba el sacrificio humano como ofrenda divina, de donde las estatuas funcionarían como sustitutos; sin embargo se trata de algo muy difícil de comprobar y que tiene solamente alguna base mítica y ninguna histórica. Lo que sí es analizable es la mayor presencia relativa de estatuas masculinas como monumentos funerarios según la mayor valorización de los varones en el código social tradicional (Ducat 1976: 250-1). La estética tanto de las estatuas como de las estelas en época arcaica se caracteriza por una postura estática y rígida, mencionada en la *Ilíada* en comparación a los caballos inmortales de Aquiles, paralizados por el duelo de la muerte de Patroclo<sup>33</sup>. El artesano tiene entonces que aprovechar una sola escena, un momento oportuno (καιρός), para transmitir "para siempre" las informaciones significativas hacia el espectador en el presente (Hoffmann 1997: 21-6). En el período arcaico las figuras están en su gran mayoría compuestas por una persona aislada con aspectos y accesorios de atletas o de guerreros, sin la necesidad de realismo (*e.g.* un casco o una lanza, sin que la figura esté toda vestida como un hoplita, ver figura 1). El "momento oportuno" (καιρός) tiene importancia para la transmisión del contenido expresado en la figura pues esta no sirve para representar una acción

<sup>33</sup> ἦ μὲν Αὐτομέδων Διώρεος ἄλκιμος υἱὸς / πολλὰ μὲν ἄρ μᾶστιγι θοῆ ἐπεμαίετο θείνων, / πολλὰ δὲ μελιχίοισι προσηύδα, πολλὰ δ' ἄρειψι: / 'τὼ δ' οὐτ' ἄψ ἐπὶ νῆας ἐπὶ πλατὺν Ἑλλήσποντον / ἠθελέτην ἰέναι οὐτ' ἐς πόλεμον μετ' Ἀχαιοῦς, / ἀλλ' ὥς τε στήλη μένει ἔμπεδον, ἦ τ' ἐπὶ τύμβῳ / ἀνέρος ἐστήκη τεθνηὸς ἢ ἑ γυναικός, / ὥς μένον ἀσφαλῆως περικαλλέα δίφρον ἔχοντες / οὐδὲ ἐνισκίμψαντε καρήατα: δάκρυα δὲ σφι / θερμὰ κατὰ βλεφάρων χαμάδις ῥέει μυρομένοισιν / ἠνιόχοιο πόθῳ: θαλερῆ δ' ἐμαίνετο χαίτη / ζεύγλης ἔξεριποῦσα παρὰ ζυγὸν ἀμφοτέρωθεν. *Il.* 17.429-40.

específica en desarrollo, como la guerra o la competencia atlética, sino para sugerir la actividad en un marco equilibrado, siguiendo también la ética de una contención ejemplar.



Fig 1. Estela de Aristión, ca. 510 a.C. Museo Arqueológico Nacional de Atenas n. 29

Antes de la aparición de los epígrafes, los únicos datos que pueden ser extraídos de las estatuas y figuras son el sexo y una actividad desarrollada por el individuo, casi una ausencia de cualquier aspecto biográfico del muerto. Más aún, podemos conjeturar que el atletismo y el guerrear sirven como roles dignos y adecuados para cada edad, como vimos con relación a la muerte bella, de manera que más que representar un atleta muerto o un guerrero muerto en batalla, tales aspectos pueden tener una significación más cercana a la franja etaria del representado que a una actividad verdaderamente vinculada a la biografía (Hoffmann 1997: 26-31). En última instancia, la estela representa un individuo de la élite de una cierta edad, y es difícil determinar cualquier otro dato más allá de estos. El cuerpo de los individuos de la élite entonces recibe este sustituto que tiene por función dar continuidad a la fama según los códigos éticos y estéticos de esta capa de la comunidad. Así como en el caso de los entierros conspicuos, restringidos a los ἀγαθοί, las figuras funerarias de las estelas y de las estatuas no logran generar una gran diferenciación entre los propios individuos de las capas dominantes, como individuos únicos autónomos frente a una tradición con rasgos biográficos particulares, sino que sirven a un propósito de diferenciación interna dentro de la

comunidad donde algunos son pasibles de ganarse la fama y la gloria permanente que es negada a todo el resto de los individuos.

El género del epigrama funerario arcaico aparece en el siglo VII a.C. con una estructura simple y poca variación. Aunque se trate de una literatura muy escueta y, así como en el caso de las representaciones plásticas, presente muy pocos datos específicos de la biografía del individuo, el carácter conmemorativo de dicho género lo acerca a lo que podría entenderse como una forma rudimentaria de biografía (Stuart 1928: 1-29). Formalmente, los epigramas siguen el lenguaje poético arcaico tradicional, así como las dedicaciones votivas, por medio de hexámetros y dísticos elegíacos, el marco estético del encomio hecho a los ἀγαθοί (Day 1989: 16-20). El fuerte vínculo entre el género epigráfico y el épico puede ser constatado en dos ejemplos muy interesantes, el primero es el uso de una fórmula homérica de más de mitad de un verso en un dístico funerario: Πεισιάναξ κατέθηκε · τὸ γὰρ γέρας ἐστὶ θανόντω[v] (Friedländer 28.2)<sup>34</sup> = τύμβω τε στήλῃ τε: τὸ γὰρ γέρας ἐστὶ θανόντων. (*Il.* 16.457). El caso inverso es el uso de la fórmula tradicional de los epigramas en la boca de Héctor, cuando este imagina el túmulo de su oponente muerto en batalla<sup>35</sup> (Svenbro 1988: 22, 62; para otros casos de epigramas en la *Ilíada* ver Elmer 2005). Contemporáneos, estos géneros muy posiblemente eran pasibles de influenciarse mutuamente en la forma y en el contenido; pero la conjetura es el límite, dado que no hay prueba en Homero de que los versos de Héctor realmente se tratasen de un epigrama escrito y no solamente un pensamiento en voz alta. Otro aspecto formal de este género es la presencia de imágenes que acompañan el epigrama, aunque esto no se da en los casos de columnas y otras formas de monumento que no incluyen escultura o estela con relieve. Veamos ahora algunos ejemplos.

Στάλα Ξενφάρεος τοῦ Μηίξιος εἴμ' ἐπὶ τύμῳ (Friedländer 1)

Soy la estela de Xenvares, (hijo) de Meixis, sobre su tumba<sup>36</sup>

Este epigrama simple contiene los principales elementos que los epigramas funerarios traen de modo general: 1) el nombre propio del muerto: Ξενφάρεος; 2) la referencia al propio monumento funerario donde suele estar escrito el epigrama: Στάλα; 3) la localización espacial del monumento: ἐπὶ τύμῳ; 4) el patronímico del muerto: τοῦ Μηίξιος; 5) el uso de la primera persona: Στάλα εἴμ'.

1) El nombre propio: según Buzón *et al.* (2007: 12), el nombre propio es el elemento central del epigrama funerario, tanto desde el punto de vista formal como semántico, pues la memoria del

<sup>34</sup> Utilizaremos la compilación de epigramas arcaicos de Friedländer (1948) para los ejemplos, siguiendo la numeración de referencia de la obra.

<sup>35</sup> ἀνδρὸς μὲν τόδε σῆμα πάλαι κατατεθνηῶτος, / ὄν ποτ' ἀριστεύοντα κατέκτανε φαίδιμος Ἴεκτωρ. *Il.* 7.89-90

<sup>36</sup> Traducción propia, contrastada con la versión en inglés presente en la obra de Friedländer. Lo mismo se aplica a las siguientes, con sus fuentes respectivas.



individuo muerto suele ser la motivación principal del monumento y del epigrama. Así como con las estatuas, la mayoría de los epigramas conmemora un único individuo, pero hay también casos de dos nombres siendo conmemorados (Ἀμφάκης [ἔ]στασ' ἐπὶ Κιτ(τ)ύλοι ἠδ' ἐπὶ Δέρμου. *Amphalces erigió esto sobre (los túmulos) de Cítilo y Dermis*. Friedländer 4).

2) Referencia al monumento: en la mayoría de los ejemplos encontramos la referencia al monumento donde se encuentra escrito el epigrama, nombrado como στήλη (en dórico στᾶλη: Friedländer 1, 74), como σῆμα (en dórico σᾶμα: Friedländer 3, 26, 67, 87) y también como μνήμα (o μνᾶμα, Friedländer 8, 29, 32, 61). Otro rasgo bastante común de la referencia al monumento es el uso del deíctico τόδε, un refuerzo para sugerir la máxima proximidad entre el escrito, el lector y el monumento (Μνήμα τόδ' Αἰνείου σοφίας, ἱατροῦ ἀρίστου. Friedländer 8, también en 26, 64, 140; Bakker 2010; Elmer 2005: 6-19). Además de la presencia del monumento, algunos epigramas mencionan el trabajo necesario para armarlo (*e.g.* cuánto tiempo y cuántos hombres), que como ya vimos, era un tema también presente en Homero (Friedländer 26, 29). Una última forma de hacer referencia al monumento es la firma de los artesanos responsables por la obra (Friedländer 62, 75), una práctica que en el siglo VI a.C. también aparece en los vasos.

3) La localización espacial: según Oliver (2000: 4-9) el contexto espacial de los epigramas es esencial para entender no solo la semántica sino las prácticas materiales y performativas mismas de las culturas que producen un género funerario. El caso de la cultura griega antigua ofrece un gran desafío en ese sentido, considerando que al pasar muchos siglos no solo se dañaron y escondieron muchos de los ejemplares sino que los ladrones de túmulos, los falsificadores, el comercio de anticuarios y la arqueología no profesional corrompieron muchas evidencias que hoy no cuentan con una procedencia comprobada (Codoñer 2009: 38-50). Resulta que, para nuestra suerte, algunos epigramas funerarios traen informaciones, por mínimas que sean, sobre la localización espacial del monumento inscrito. La gran mayoría de estos casos indica su presencia al margen de un camino, preferiblemente una que sea concurrida (λεωφόρον: Friedländer 139). Las palabras utilizadas para referirse a la proximidad de la ruta, ἐγγὺς ὁδοῦ (Friedländer 31, 64, 66, 67), también tienen un correlato homérico (*Od.* 13.268) aunque su función es más profunda que un mero adorno intertextual, como bien lo reconocía ya Friedländer (1948: 35; ver abajo). El epigrama 136 revela que el monumento se ubicaba al lado de un hipódromo en la Argólide, una forma de reforzar las características elitistas y atléticas del muerto conmemoradas en los últimos versos (la "muerte bella", ἐν πολέμῳ [φθ]ίμενον, νειρὰν ἔβαν ὀλέσαντα; vencedor de competencias, ἀεθλοφόρον):

Ῥοσίνα Ὑσεμάτᾶν θάψα [π]έλας ἱπ(π)οδρόμοιο  
ἄνδρα ἀ[γα]θ[ό]ν, πολ(λ)οῖς μνᾶμα καὶ [ἔσ(σ)]ομένοις,

έν πολέμῳ [φθ]ίμενον, νεαρὰν ἔβαν ὀλέσαντα,  
σώφρονα ἀεθλοφόρον καὶ σοφὸν ἀλικίαι.  
(Yo), Cosina, enterré a Hysematas cerca del hipódromo,  
un hombre bello. Monumento para muchos y también para los que vendrán,  
muerto en combate, dejó su joven vida.  
Prudente, vencedor de competencias y sabio entre los suyos.

El espacio geográfico también suele ser mencionado, especialmente cuando el monumento del muerto se encuentra en una tierra extranjera (Buzón *et al.* 2007: 18, Friedländer 26, 77, 140). Hay un caso donde se menciona que el muerto se encuentra enterrado en el extranjero pero no dice dónde queda su tierra-natal (γῆς ἀπὸ πατροῖης, Friedländer 75).

4) Patronímico: el nombre del padre puede ser una forma directa de identificación del individuo (Friedländer 1, 5, 7, 9) o una referencia a la persona responsable por la construcción del monumento en conmemoración del muerto (Friedländer, padre: 3a, 3c, 3e, 61; madre: 3d, 63, 69a; esposa: 74).

5) Primera persona: encontramos distintos usos de la primera persona en el género epigráfico funerario de la Grecia arcaica, lo que Buzón *et al.* han descrito como "una instancia polifónica donde coexisten diferentes subjetividades y conciencias" (2007: 18). La primera persona puede adoptar la posición del monumento funerario ([Στάλα Ἐρ]τίμου ματρὸς ἐγὼ ἔστακ' ἐπὶ τύμῳ. Friedländer 24, también en 27, 61, 68), del muerto (ἐγὼ δ' Ἀντιστάτης υἱὸς Ἀτάρβου κεῖμαι τῆιδε θανών. Friedländer 76, también en 32) o como una voz que evoca el lector utilizando el vocativo o la segunda persona del singular refiriéndose al lector/caminante (τὸ δ' εἶ παῖσ[σ', ὦ] παροδῶτα. Friedländer 5, también en 76, 82, 140). Svenbro (1988: 37) llama al primer grupo de epigramas "egocéntricos", en los cuales el monumento parece asumir la instancia del "ego", sea la voz del monumento material o del muerto. La otra categoría es la de los "auto-deícticos", aquellos que hacen una referencia directa al monumento o al muerto, en general utilizando deícticos espaciales, como ya vimos en el caso de τόδε, pero también con otros como ἐνθάδε (Friedländer 3c, 27, 28, 79), dado que los epigramas "egocéntricos" todos entran en la clasificación de los "auto-deícticos", pero no necesariamente lo inverso.

6) Aspectos biográficos: además de la filiación familiar y el lugar de origen, con alguna frecuencia no mayoritaria, los epigramas funerarios contienen datos sobre la vida del muerto o al menos de alguna actividad que este supuestamente desarrollaba en vida, como la medicina (8, *supra*), la guerra (87), la navegación (79) o el atletismo (136, *supra*). Es interesante notar que en las inscripciones no suele haber mención de la comunidad a la cual el guerrero muerto o el atleta

pertenecía; no se trata de una alabanza al guerrero que lucha por su polis sino a la rectitud individualista propia del código guerrero homérico. El epigrama 25 dice dónde murió el guerrero, pero no por quién luchaba, el 64 simplemente dice que luchaba "por su tierra" (ὄς περὶ τᾶς αὐτῷ γᾶς θάνε βαρνάμενος) sin explicitar cuál era, si se trataba de una polis o de una propiedad familiar.

Si los epigramas funerarios no tienen como foco brindar detalles sobre la vida del muerto, proveer informaciones específicas para visitantes o caminantes, hay que pensar en otra modalidad de comunicación que no se basa en el intercambio de información, entendiendo esta solamente en tanto dato novedoso. Bakker (1993: 8) propone, con base en el concepto de "evento de habla" (*speech-event*), una comprensión de la comunicación poética en Grecia arcaica como modalidad de consolidación de lazos sociales y no como enunciación de datos novedosos. Las formas poéticas arcaicas están alejadas de nuestra concepción de poesía como formulación original; se acercan más a un discurso (*speech*), en la medida en que activan una idea en la audiencia (Bakker 1993: 9-12) y de esta manera logran generar una idea socialmente compartida por los presentes que al ser repetida muchas veces deviene en memoria colectiva, los tópicos comunes de una comunidad. Esta lógica es central en la práctica asociada a la alabanza del hecho heroico de la épica y de las estrategias para evitar el olvido también presentes en los monumentos y epigramas funerarios. Los elementos privilegiados por los epigramas son, como vimos, el nombre propio y patronímico, la persona que erigió el monumento y el rol social del muerto; esos son fundamentalmente los elementos que buscan ser "activados" en los lectores. Ahora bien, esta activación se da por medio de la lectura del epigrama, lectura que era mayoritariamente, si no exclusivamente, en voz alta (Svenbro 1988: 23-4), de forma que la activación no es solamente cognitiva sino oral, acercándose más aún al paradigma de la poesía épica y su rol preponderante de permitir la permanencia del κλέος de los individuos, la fama transmitida por medio del sonido (Svenbro 1988: 20).

El epigrama funerario entonces actúa como una "máquina productora de κλέος", en la expresión de Svenbro (*machine à produire du kléos*, 1988: 72), una estrategia material para reproducir el prestigio y la fama de un individuo según los códigos (elitistas) y prácticas (orales) anteriores a la aparición de la escritura en Grecia. Todavía en *El Banquete* de Platón, Diotima explica a Sócrates que los individuos tienen esencialmente dos formas de buscar la inmortalidad, por medio de la descendencia reproductiva o bien por la creación de cosas o hazañas memorables, por la cual adquieren honra (207d-209e). Svenbro utiliza el ejemplo de la estatua de κορή acompañada del epigrama conmemorando a Φρασικλείας (Friedländer 80) para argumentar que esta lógica mencionada por Diotima era bastante explícita en la mentalidad griega, dado el significativo número de monumentos erigidos por el padre o la madre del muerto, funcionando como un sustituto

de "fama oral" para cuando la línea de descendentes biológicos no podía ser prolongada por aquellos individuos muertos en la juventud (Svenbro 1988: 13-32).



Fig 2. Estatua de Phrasikleia, 550-540 a.C. Museo Arqueológico Nacional de Atenas n. 4889

σεμα Φρασικλείας·  
κόρε κεκλέσομαι  
αίει ἀντὶ γάμο  
παρὰ θεὸν τοῦτο  
λαχὸς ὄνομα

*El monumento de Phrasikleia./ Doncella seré llamada / para siempre; en lugar de casamiento / por  
los dioses este / nombre devino mi destino.*

También la comunicación directa con el lector/caminante se configura como una estrategia de control sobre la performance, buscando elevar el prestigio y la fama del conmemorado, especialmente cuando aparece el modo imperativo: Στῆθι καὶ οἴκτιρον (Friedländer 82), ταῦτ' ἀποδυράμενοι νεῖσθε ἐπὶ πρᾶγμ' ἀγαθόν (Friedländer 135). El epigrama 84 es bastante explícito en su estrategia de controlar una "re-performance" del ritual funerario (Day 1989: 27-8):

[Ὅ]στις μὴ παρ[ε]τύνηχ' ὅτε [έξ]έφερόν με θ[αν]όντα,

νῦν μ' ὄ[λο]φυράσθω · μν[ῆμ]α δὲ Τηλεφ[άνε]ος  
*Aquél que no estuvo presente cuando me cargaron muerto,  
ahora me lamente. Monumento de Telephanes.*

Por medio de la subordinación temporal (ὅτε) el epigrama remite al lector al momento del rito funeral, específicamente el cortejo fúnebre, y lo insta a repetir en el presente el mismo acto del rito ya cumplido, esto es, la performance de la lamentación (ὄ[λο]φυράσθω). Los marcadores temporales (ὅτε, νῦν) son también un recurso llamativo de la manera como los griegos hicieron uso de la escritura, así como de la primera persona y de los marcadores espaciales, para sugerir y controlar la performance a fin de transformar los monumentos funerales en "máquinas productora de κλέος".

Al poner en uso la escritura en los monumentos funerarios, los griegos en una primera instancia no estaban haciendo más que amplificar una lógica que ya les era propia y conocida: remarcar el status del individuo muerto. Sin duda que el aspecto extranjero y novedoso del alfabeto era ya de por sí algo llamativo y una marca de élite, de individuos con lazos de ξενία o con la riqueza necesaria para adquirir servicios de extranjeros (análogo a los vasos orientales presentes en las tumbas, una distinción de pertenencia social). Pero una vez que el primer efecto visual ya estaba logrado, que podría tener el mismo efecto que un relieve memorable o un montículo de grandes proporciones, el juego con las palabras fue adquiriendo una autonomía propia, aunque siempre desarrollando los elementos citados y que eran el punto central de esta práctica. Se puede notar que incluso los recursos más sofisticados, como el simular ser la voz del muerto, hablar al caminante o exhortar a una performance, siempre tienen por objetivo lograr la atención del lector para así poder activar, como en la comunicación oral tradicional, los elementos centrales que comunican el epigrama: el prestigio del individuo muerto y su familia.

### **4.3 Dedicaciones y los templos griegos arcaicos**

Van de la mano dos cambios relevantes ocurridos alrededor del siglo VIII a.C.: la construcción de los primeros templos monumentales en el territorio griego y el gran aumento de las dedicaciones materiales depositadas en los santuarios en general. Con relación a los santuarios y templos, en la literatura especializada han surgido dos posturas: una enfocada en las continuidades entre Edad Oscura y Período Arcaico, la otra en los aspectos de ruptura del siglo VIII a.C. El autor que mejor representa el enfoque de la ruptura es de Polignac (1995 [1984]), que ha formulado la idea de la ciudad "bipolar", recalcando la importancia del surgimiento de los templos extra-urbanos

(alejados de las concentraciones urbanas) para la formación de la polis, formación esta que solía ser estudiada desde de una noción "concéntrica": el templo como el centro de la ciudad (Polignac 1995: 1-9). El primer indicio del nuevo momento es la aparición de muchos nuevos sitios en donde se depositaban objetos interpretados como dedicaciones religiosas. La Edad Oscura parece haber tenido muy pocos lugares así, lo que nos lleva a creer que se trata de una proliferación grande de nuevos santuarios por el territorio griego. Al mismo tiempo las dedicaciones en las tumbas decaen rápidamente, indicando en cierto sentido una transferencia de las prácticas de dedicación hacia nuevos espacios de culto. Otro aspecto que de Polignac trae a colación es la especialización de las nuevas construcciones en los santuarios: lo que se conoce de los edificios utilizados para fines religiosos anteriores al siglo VIII a.C. no se diferencia de otros tipos de edificios comunes como las casas, o entonces parecen haber sido locales que no tenían un uso específicamente religioso, compartiendo las funciones de tesoro, salas de banquetes, etc. (Polignac 1995: 17-9).

A partir de los contextos sociales característicos de la transición entre la Edad Oscura y el período Arcaico, de Polignac ve en los templos extra-urbanos uno de los pilares sobre los cuales la polis pudo erguirse: la unificación de distintas aldeas y grupos en una única comunidad (sinecismo), la delimitación de las fronteras, además de un punto de encuentro apropiado para dirimir tensiones y tender alianzas. A las funciones religiosas "tradicionales" de vínculo entre hombres y dioses se suma el rol político de integrar hombres y hombres, dando inicio a la pan-helenización de las comunidades griegas (Bremmer 1999: 29). Desde el punto de vista de la comunidad misma, el templo extra-urbano funciona como reforzador de la cohesión en momentos importantes como en las procesiones, donde toda la comunidad se encuentra unida, encabezada por su élite, camino del templo; también funcionaba para los rituales relacionados a la fertilidad y a la integración social de los jóvenes, donde la naturaleza y los lugares salvajes son esenciales para los conocidos ritos de pasaje (como la *kourotrophia*, de Polignac 1995: 32-88).

Las conclusiones de de Polignac no han sido aceptadas integralmente por la mayoría de los estudiosos pero han impulsado muchos debates y nuevas vías de investigación al campo de estudios. Sourvinou-Inwood es una de las especialistas que prefieren adoptar una línea de investigación sobre las continuidades de la religión griega pre-clásica. La autora demuestra que los poemas homéricos ofrecen una contra-prueba al argumento "rupturístico" de de Polignac, quien interpreta los poemas como los de una cultura que no delimita espacialmente el rito sagrado (Sourvinou-Inwood 1995: 1-4). Otro punto de complejo debate es la continuidad del uso de santuarios durante todo el período que va desde el fin de la civilización micénica hasta el período arcaico: además de la dificultad de llegar a pruebas fehacientes sobre el período de uso de los espacios y estructuras, el propósito y las actividades de éstos son muy debatidos: si eran espacios

exclusivos de prácticas religiosas, si anteriormente servían exclusivamente para el banquete ritual de las élites o si en las casas de banquetes también se llevaban adelante otros rituales, etc. (Bremmer 1999: 31, Marinatos 1995: 179).

Existe un consenso entre los especialistas en que desde la Edad Oscura los santuarios se configuran esencialmente por la presencia de dos elementos: el *τέμενος*, espacio sagrado virtual o bien delimitado por objetos como piedras, y el altar (Bremmer 1999: 27; Sourvinou-Inwood 1995: 3) —el templo es un agregado posterior y que no siempre está presente—. Independiente de posibles cambios en la forma como los griegos concebían lo sagrado, y sin conllevar mayores cambios en las prácticas rituales, la construcción de grandes templos parece haber respondido a un impulso hacia la monumentalización de tales espacios: Sourvinou-Inwood sugiere que sería la necesidad de mayores espacios para un número cada vez más grande de adoradores en grupos (1995: 7), Marinatos lo asocia directamente a la influencia extranjera, con las culturas de Cercano Oriente y especialmente con Egipto, de quienes los griegos habrían tomado la tecnología y la estética de los espacios monumentales (1995: 179-80).

La monumentalización de los templos está relacionada, según la lógica interna de las comunidades griegas, a las nuevas prácticas de visibilidad y durabilidad de los ritos y actos religiosos, una forma de protección a las dedicaciones que serían usadas como una modalidad extendida y duradera de sacrificio, o mismo su sustitución (*e.g.* las estatuillas de animales, Wagner 1997: 215-6, Pedley 2005: 101, Sourvinou-Inwood 1995: 8), entre otras funciones. Así, podemos presumir dos funciones básicas en el nacimiento de los templos monumentales del período arcaico: la de guardar objetos dedicados, entre ellos las estatuas sagradas de los dioses patronos del santuario (Pedley 2005: 100-1), y la de mediar grupos sociales, sea de forma interna a una comunidad, como en un templo urbano, sea la mediación entre distintas comunidades griegas o griegas y no-griegas. Estas dos funciones en realidad son confluentes si pasamos a poner la atención sobre las dedicaciones. Heródoto nos da diferentes ejemplos de dedicaciones hechas por autoridades orientales en los templos de Grecia<sup>37</sup>, por ejemplo Cresos en el templo de Delfos (1.51.3-5). Por un lado el rey lidio puede así aumentar su influencia y prestigio ante los griegos al honrar y ofrecer regalos a los dioses locales; por otro, es el propio templo en cuanto organización tradicional autónoma que también acumula prestigio e influencia al ser reconocida por un monarca extranjero.

---

<sup>37</sup> Aunque podemos desconfiar de sus fuentes, tratándose en muchos casos de sacerdotes de estos mismos templos dando sus versiones sobre las dedicaciones que se encontraban ahí. Un ejemplo son las dedicaciones que Heródoto vio en el templo de Apolo Ismenio, en Tebas, que el historiador dice pertenecer a un período anterior a la guerra de Troya (5.59), versión que hace de ese templo un lugar de prestigio con muchos y muchos siglos de antigüedad. Ver también 1.51, donde el historiador acusa un sacerdote de Delfos de haber hecho una interpolación para halagar a los lacedemonios.

La evidencia parece indicar una generalización de la práctica dedicatoria durante el período arcaico: se produce un aumento cuantitativo muy grande de objetos encontrados en santuarios, fechados hacia fines del período geométrico y principio del arcaico, seguido de una disminución hacia el final del siglo VI a.C. (Snodgrass 1989). Junto a este cambio cuantitativo también se registran cambios cualitativos de estos objetos. Entre los siglos IX y VII a.C. son comunes objetos como cerámicas, armamentos y adornos personales, mientras que al acercarse el período clásico pasan a predominar las estatuas por sobre los demás tipos de objetos dedicatorios. En particular, durante el siglo VI a.C. comienzan a aparecer en gran número las estatuas κοῦροι, figuras humanas de tamaño realista. Snodgrass propone entender este cambio como el paso de un tipo de dedicación "cruda" (*raw*), objetos de uso personal o que habrían sido dedicados tal como se encontraban, como en el caso de las armas (probables botines de guerra), hacia un tipo de dedicación hecha con objetos elaborados (*converted*), que implicaban un cuidado y un trabajo específico sobre un material para que adoptara una apariencia específica, cuyos casos más notables son las estatuas<sup>38</sup>.

El caso de las estatuillas de animales es quizá uno de los más sencillos por aparentar tener una explicación clara, relacionada con una de las prácticas religiosas más documentadas en las fuentes literarias: el sacrificio animal. Tampoco se puede arriesgar una interpretación muy distante de esto debido a la falta de elementos que indiquen aspectos que quedarían faltos de interpretación. Algo distinto ocurre cuando empiezan a aparecer las inscripciones sobre los objetos dedicados. En primer lugar es importante resaltar que la falta de claridad en la relación del texto inscripto con el objeto que carga la inscripción ha llevado especialistas a plantear una cierta autonomía entre ambos elementos, especialmente en el caso de las estatuas (Keesling 2003: 16-21). Si bien podemos agarrarnos de algunas recurrencias para interpretar las motivaciones y la lógica de la dedicación, lo cierto es que entre nuestro sentido común y la forma como los griegos entendían la composición "texto + imagen" hay una distancia grande que se hace aún más difícil de transponer tratándose de materiales muchas veces incompletos y parciales.

Los objetos dedicados con inscripciones elaboradas<sup>39</sup> aparecen a partir del principio del siglo VII a.C., son en general textos cortos con uno o dos hexámetros y a partir de la mitad del VI a.C. también dísticos elegíacos (Day 2010: xiii). Algunas de las palabras que aparecen en diversas

---

<sup>38</sup> Hay que mencionar la salvedad de las estatuillas de animales, dado que si bien son del tipo "elaborado" de objeto dedicado, Snodgrass las compara con más proximidad al acto de sacrificio animal, que encajaría obviamente en un tipo de dedicación "cruda" por ser la víctima un regalo tal como se encuentra en el mundo.

<sup>39</sup> Diferenciamos acá inscripciones elaboradas en contraste con la gran cantidad de cerámica inscripta con solamente letras, aisladas o en orden sin sentido, así como los "abecedarios" que son encontrados en sitios arqueológicos de santuarios arcaicos, como por ejemplo las excavaciones de un santuario de Zeus en el Monte Himeto (Langdon 1976). Aunque estos objetos puedan ser interpretados como dedicatorios, el rol de la escritura ahí es mucho más cercano a una concepción mágica de escritura, aplicada al diálogo directo entre individuo y divinidad, sin la necesidad de contar con la lectura y entendimiento de otros individuos humanos. Ver *infra*.



dedicaciones nos ayudan a entender en parte el acto o el motivo que llevaba un individuo a dedicar un objeto a un dios. Uno de los términos que aparece con frecuencia es εὐχή, "voto", que tenía como objetivo lograr la χάρις, la "gracia", por parte del dios receptor —la inscripción puede ser un pedido por χάρις o bien un agradecimiento por un beneficio concedido en el pasado—. Ἀπαρχή y δεκάτη, respectivamente "primicia" y "diezmo", indican la prerrogativa religiosa que los dioses tenían sobre las riquezas y los botines de guerra. Ἄγαλμα, "delicia", un objeto de "deleite", parece mostrar que las dedicaciones elaboradas (*converted*) estaban pensadas para que fuesen experimentadas por los propios dioses como generadoras de un placer estético<sup>40</sup> (Keesling 2003).

Examinemos ahora algunos ejemplos:

Μάντικλός μ' ἀνέθεκε φεκαβόλοι ἀργυροτόξοι  
τᾶς {δ}δεκάτας· τὴ δέ, Φοῖβε, δίδοι χαρίφετταν ἀνοιβ[άν].<sup>41</sup>  
*Mántiklos me dedicó al tirador de arco plateado  
como un diezmo. Tú, Febo, concede una graciosa compensación.*<sup>42</sup>

Hay una construcción formulaica que se repite en la mayoría de los ejemplos que nos han quedado de las inscripciones dedicatorias en versos: "persona X (Μάντικλός, sujeto) ofreció/construyó (ἀνέθεκε, verbo del acto de dedicar) para el dios Y (Φοῖβε, objeto indirecto) la dedicación Z (μ', objeto directo en las construcciones autodeíticas o un sustantivo que indique el objeto dedicado; Day 2010: 6). En esta estructura simple se puede constatar con facilidad que hay una especie de negociación entre el dedicador y el dios: el hombre Μάντικλος ofrece un diezmo en forma de estatuilla de bronce con una figura humana —un guerrero con lanza o algún dios así caracterizado—, y en cambio pide al dios algún tipo de "gracia" en retorno (raíz χαρί-). La lógica de la negociación, el "adelanto" de parte del individuo (primero ofertando para después recibir) o de parte del dios (cuando la ofrenda es en agradecimiento, *e.g.* por una promesa), aparece ya en las primeras inscripciones que conocemos. La inscripción de la estatuilla de Μάντικλος está fechada por los especialistas en el principio del siglo VII a.C.; si la comparamos con una inscripción de principio del siglo V a.C. vemos que la lógica persiste:

φαρθένε, ἐν ἀκροπόλει Τελεσῖνος | ἄγαλμ' ἀνέθεκεν

<sup>40</sup> Del siglo IV a.C. en adelante la palabra pasa a significar directamente "estatua".

<sup>41</sup> Ambos ejemplos acá mencionados han sido retirados de Day (2010).

<sup>42</sup> Traducción hecha con base a la traducción al inglés presente en la misma obra, lo mismo se aplica al ejemplo siguiente.

Κέτιος ἡὸι χαίροσα διδοίεις | ἄλο ἀναθεῖναι

Virgen, Telesinos de Kettos dedicó en la acrópolis un regalo de deleite;  
que en gratitud concedas que le dediques más.

Si hacemos la comparación, el segundo ejemplo deja implícito que el "poder dedicar más" de parte de Telesinos es tomado ya en la composición del texto como un "gracioso retorno" de parte del dios en agradecimiento por el regalo presente. Las inscripciones, en conjunto con sus respectivas estatuas u objetos celebrados, son percibidas como una muestra de gracia ya concedida anteriormente por los dioses, una prueba de la buena fortuna expresada en la práctica del diezmo o de las primicias: su abundancia correspondería a una abundancia mucho mayor de la riqueza total del individuo dedicante —en otras palabras, poder dedicar bellas estatuas es ya de por sí señal de que uno es agraciado por los dioses—.

La negociación con la divinidad se encuentra presente también en los himnos y plegarias que son parte de rituales, además de estar presente en los poemas homéricos (cf. Wagner 1997: 215, n.9). Esto aparece enmarcado en las inscripciones por medio del léxico compartido con tales géneros de poesía contemporáneas a los epigramas. De hecho, se ha propuesto la interpretación según la cual la misma lectura en voz alta funcionaría como una "re-performance" del ritual de dedicación, de ahí la necesidad de la composición formular que indique todos los elementos importantes del ritual y la actualización del sentimiento religioso de gracia, para el espectador que ve el objeto y para el dios que lo recibe. La dedicación serviría como indicador, representante de un acto consumado en el pasado, que puede por medio de su lectura ser "re-formatizado" una y otra vez (Day 2010: 5-17).

Está claro por las analogías con el intercambio religioso y con el acto ritual que la dedicación de objetos a las divinidades tiene un primer registro que es la comunicación ser humano-divinidad. El segundo registro es el de ser humano-ser humano, del cual la escritura surge como nexo duradero y posible sólo en cuanto recupera léxicos, métricas y fórmulas reconocidos y compartidos socialmente. Respectivamente, serían registros de comunicación vertical (con los dioses) y comunicación horizontal (con los seres humanos; Kaczko 2012). Mientras que la comunicación vertical es extremadamente marcada por la tradición y por la preeminencia de las prácticas religiosas performativas, la comunicación horizontal se encuentra más acompañada con las prácticas sociales de manera amplia. Partiendo de esta perspectiva, el pasaje de las dedicatorias crudas para las elaboradas también responde a los cambios sociales y económicos, no solamente a condicionantes y motivaciones religiosas (Snodgrass 1989). Las dedicatorias en forma de estatuas

responden a un gusto social, así como las inscripciones, y revelan la riqueza y piedad de un individuo. Y no sólo en las inscripciones dedicatorias podemos encontrar esa motivación de publicidad, también en las firmas de los artistas encontradas en todo tipo de objeto artístico (gemas, estatuas, vasos, etc). La lógica agonística de la sociedad griega estaba doblemente presente en algunos ejemplares de estatuas: si por un lado el individuo que comisiona la dedicación busca asociarse con el acto de piedad, la riqueza del material y de la obra — incluso por medio de la firma del artista —, también los propios artistas firman sus obras para resaltarse y mostrarse como los mejores en su habilidad (Hurwit 2015: 147-156). Así, "el santuario griego era, en esencia, un campo de competencia entre obras de arte dedicadas a los dioses" (Hurwit 2015: 155), competencia por la atención de los dioses y de los hombres, lo que estaba en juego era el prestigio de artistas y dedicadores frente a sus comunidades.

#### **4.4 Leyes escritas**

Las primeras leyes escritas griegas que nos han quedado son de mitad del siglo VII a.C., al menos un siglo después de los primeros indicios del uso del alfabeto en territorio griego. El texto conservado más antiguo es de la ciudad de Dreros, en la isla de Creta, que presumiblemente se encontraba en la pared externa del templo de Apolo (un lugar de encuentro de la comunidad, Gagarin 2008: 46). Su contenido versa sobre una magistratura nombrada *κόσμος*: luego de haber sido *κόσμος*, un individuo debe esperar al menos diez años para volver a serlo. Si asimismo uno vuelve a serlo en menos de diez años, al impartir justicia pagará una multa y su fallo será anulado. También en Gortina, otra ciudad de Creta famosa por sus leyes escritas conservadas, encontramos una ley arcaica escrita que habla sobre el cargo de *κόσμος* (texto fragmentario, Gagarin 2008: 51-2): siguiendo reglas para el pago de calderones (¿multas?), dice que un individuo no puede volver a ser *κόσμος* de nuevo en menos de tres años.

La particularidad cretense debe ser entendida como un ejemplo importante del uso heterogéneo que las comunidades griegas hicieron de la escritura: al comparar los hallazgos epigráficos del siglo VII a.C. vemos que mientras en el Ática encontramos una diversidad de pequeños objetos inscriptos, principalmente con nombres propios como en dedicatorias rudimentarias, grafitis y prácticas de abecedarios (escrituras "informales"), en Creta se han encontrado muy pocas dedicatorias, pocos nombres propios inscriptos sobre cualquier superficie u objeto, pero diversos ejemplos de leyes escritas ya en este período en distintas ciudades de la isla (Whitley 1998). Eso apunta por un lado a esta heterogeneidad territorial del uso de la escritura pero

también indica que la escritura pública de leyes tiene significados e importancias disímiles entre las comunidades griegas.

En estas, la forma de plasmar las leyes tuvo históricamente una notoria naturaleza procesal mientras otras civilizaciones antiguas se enfocaron más en especificar reglas sociales y penas para los crímenes. Las leyes griegas, especialmente en el período arcaico, tuvieron como principal objetivo reglamentar el litigio en sí, dejando a los individuos la tarea de juzgar según los valores comunitarios (Gagarin 2008: 3-4). También vemos con claridad en el período arcaico que son leyes creadas frente situaciones muy concretas y específicas, por lo cual no se debe entenderlas como "código", al menos no durante el período arcaico (Codoñer 2004: 68). Ahora bien, sabemos por las fuentes literarias que la comunicación oral era y siguió siendo la base de los procedimientos de justicia en Grecia, especialmente por medio del uso de testigos (Robb 1994: 104-110), pero también para la transmisión de leyes o de decisiones comunitarias —que tiene en la figura mítica de Licurgo su principal ejemplo mítico, pero que también puede ser recuperado en Hesíodo y Homero—. Las primeras leyes escritas que nos han llegado parecen indicar, sin embargo, que en algún momento fue necesario instituir una medida "fija" que regulara principalmente los cargos ocupados por la élite local, evitando la acumulación del poder por parte de un individuo (Robb 1994: 89-90, Gagarin 2008: 67-92): el crecimiento de la comunidad por medio de los sinecismos genera tensiones en la élite tradicional, que es la que organiza las instancias comunitarias centrales de las polis arcaicas, al mismo tiempo en que nuevas capas sociales van ascendiendo, generando más presión por la reglamentación de las prácticas antes restringidas a pocas familias<sup>43</sup>.

Otra interpretación presentada por especialistas es la función "monumentalista" de las leyes escritas, que tendrían por objetivo demostrar el poder de la comunidad y de las decisiones de su cuerpo político (Thomas 2000: 69), una apropiación comunitaria de las prácticas de la élite de auto-presentarse por medio de estatuas y epigramas. Una comparación con el período clásico ateniense puede ser útil: por un lado, durante el período de la democracia radical está el poder soberano de la asamblea incluso frente al Areópago; por otro, el alza acentuada de la escritura de leyes públicas. La preeminencia de la asamblea por sobre las leyes escritas hace con que el valor de la escritura sea en buena medida una visibilización duradera de la instancia deliberativa, y no su equivalente (Gallego 2001). Además, deben ser entendidas como apoyos para las prácticas esencialmente orales y no como textos modernos con su autonomía y función adecuadas a una sociedad industrial.

---

<sup>43</sup> Esta hipótesis se articula de manera interesante en las ideas más generales que los especialistas tienen respecto del rol de la escritura en las civilizaciones antiguas: el advenimiento de la escritura no es lo que permite la existencia de una sociedad compleja, sino más bien es la respuesta a una mayor complejización de la sociedad. Cf. Woods (2010: 17-8)

Las dos posturas, regulación y monumentalización, no son auto-excluyentes pero indican enfoques distintos y tienen diferentes presupuestos de fondo. Leyes públicas pasadas por escrito que regulen las disputas intra-élite no tienen que responder a la habilidad de lectura de la totalidad de los individuos, sino la de la propia élite que la ley viene a regular. Para los demás individuos de esta comunidad simplemente representan una señal material de las decisiones y del poder político de la comunidad encarnada en los miembros de mayor prestigio social —el hecho de que comúnmente las leyes arcaicas se encontraran escritas en templos redobla el poder autoritativo simbólico (Detienne 1992: 42-4, Bremmer 1999: 32, Codoñer 2004: 69)—, independientemente de su contenido, además de corresponder a la exposición pública en un ambiente ya dominado por las lógicas de exposición social de la élite dirigente y sus familias (dedicaciones, procesiones, rituales, banquetes, etc). Podríamos preguntarnos en qué medida estas comunidades se atenían a la letra de estas leyes o en qué medida estas desde un principio existían y funcionaban como apoyo retórico en los ámbitos de debates orales, como aparecen después en los discursos forenses de los oradores clásicos.

Existen autores que quisieron ver en la mera escritura de leyes un indicio de un "Estado de Derecho", o la institución de un "campo político" novedoso en el seno de estas comunidades (Detienne 1992: 48-9). Creemos, sin embargo, que las experimentaciones iniciales con esta práctica son mucho mejor evaluadas si vemos que, incluso, durante el período de mayor profusión de leyes escritas en Atenas, era el ambiente deliberativo el que dirigía la comunidad, no las leyes escritas. Lo mismo pasaba en el período arcaico, especialmente en las comunidades oligárquicas donde lo deliberativo se reducía a un número bastante pequeño de individuos —el problema es frente a quién se puede apelar ante una ruptura de la ley escrita, y de ahí la importancia de los tribunales populares en las reformas solonianas (*Constitución de los Atenienses* 9)— con consecuencias mucho más relevantes para el proceso democrático e igualitario en comparación con la escritura de las leyes, aún más tratándose de una sociedad casi enteramente oral.

El caso de las leyes escritas del período arcaico parece ubicarse en este momento experimental del uso de la escritura, respondiendo a una lógica de visibilización novedosa de prácticas ya establecidas. La relación de este recurso comunal con el proceso de sinecismo y posteriormente con la democracia demuestran que ya empezaba a haber cierta diferenciación entre esta escritura y las demás formas de escribir públicamente de las élites: la visibilización individual o familiar abre paso para una instancia más colectiva, aunque el impulso original haya sido el de bloquear la acumulación de poder en un sólo integrante de la élite. Sin embargo es muy difícil sacar conclusiones claras sobre las leyes escritas arcaicas una vez que nos ha llegado muy escaso

material, y muy fragmentado. Debemos aceptar que ambas funciones, la de regular las disputas intra-élite así como la de monumentalizar las decisiones de la comunidad, funcionaban a la par, una evidencia más del complejo proceso de unificación política ocurrido en un ambiente de fuerte disputas internas.

## 5. EL SIGLO VI a.C.: EL CONTROL DE LA ESCRITURA Y DE LA PERFORMANCE

Este capítulo está dedicado al análisis de fuentes del período arcaico y, particularmente, el siglo VI a.C. El examen y evaluación de tales fuentes presenta algunas dificultades provenientes del tratamiento que los historiadores antiguos daban al material mítico, tanto de su propia cultura como de la de otros pueblos cercanos. Como nos dicen los historiadores de los períodos más tardíos, los primeros individuos conocidos por la práctica de contar la historia prístina de Grecia o de sus comunidades en general tenían por método simplemente recolectar las versiones dadas por tradiciones poéticas y populares para transmitir las de forma ordenada (Dionisio de Halicarnaso *Sobre Tucídides* 5). Poco antes del siglo V a.C. surgen los primeros intentos de dar una versión propia de un autor sobre la historia según un criterio personal de verosimilitud, y es sólo a partir del período clásico cuando los autores citan expresamente la intención de dejar de lado todo tipo de contenido mítico para basarse en los hechos y en las versiones creíbles. Sin embargo, aún autores como Tucídides, que fue una gran inspiración para los positivistas modernos, no pudieron evitar las tradiciones míticas o las fuentes poéticas para construir sus versiones de la historia (Cornford 1907, Finley 1975, Saïd 2007, Muson 2017).

Esta falta de fronteras claras entre lo histórico y lo mítico no es sólo un problema historiográfico, sino que es tema de renovados estudios e interpretaciones sobre el rol estructural que tienen los mitos en las sociedades o en la forma de pensamiento de algunas comunidades. Sumándole a eso la ubicuidad de las fuentes orales en la historiografía antigua, un tipo de fuente que la historiografía actual toma no sin un gran número de cuidados (cf. Vansina 1985), para el estudioso del período arcaico le queda armarse con tales cuidados y conceptos que le permitan trabajar con los textos de los primeros historiadores y así generar un criterio propio.

A partir de una primera caracterización de la lógica social y política de ciertos personajes recurrentes en las fuentes del período arcaico (capítulo 5.1), vamos a analizar dos de estos personajes que fueron centrales para la historia de Ática en el siglo VI a.C. — Solón y Pisístrato— y relevar el rol que tuvo la escritura en la memoria de sus trayectorias políticas (capítulo 5.2), y en seguida analizaremos el rol que la escritura tuvo en los procesos de unificación y centralización política de Ática (capítulo 5.3).

## 5.1 Roles sociales y el prestigio en Grecia Arcaica

Los autores griegos de distintas épocas cuando relatan historias del período arcaico o anteriores hacen referencias a un gran número de personajes de relevancia comunitaria<sup>44</sup>. Sin embargo, la función que cumplen y su relación con el resto de la comunidad no siempre es clara, y a eso se suma el aspecto abiertamente mítico de más de uno de estos relatos. Siguiendo la lógica del código guerrero homérico, estos hombres lograron instalarse en el recuerdo de sus comunidades debido a la fama que conquistaron, ya sea por sus habilidades prominentes o por haber vivido o realizado tal o cual hecho digno de marcar la memoria de los demás. Aún los casos más evidentemente míticos siguen esta estructura donde la comunidad preserva la memoria de un individuo (histórico o no) poseedor de habilidades únicas o realizador de hazañas inigualables, como por ejemplo Heracles. Mientras la figura del guerrero está asociada con la "edad heroica" y el pasado distante de los poemas homéricos, encontramos en la historiografía algunas categorías de personajes famosos que se repiten y nos indican rasgos comunes de ciertos roles sociales de las comunidades griegas del período arcaico.

Una de las categorías que encontramos en estas historias son los adivinos (μάντις, χρησμολόγος), asociados a la capacidad de leer las señales divinas por medio de procedimientos rituales o concededores de oráculos y tradiciones místicas (Shapiro 1990, Dillery 2005, Gagné 2013); son "especialistas" religiosos llamados a explicar lo inexplicable, pero que no contaban con una autoridad religiosa incuestionable, su influencia dependía de cómo los individuos aceptaban su rol (Bremmer 1999: 6-8)<sup>45</sup>. Sin embargo, en algunos relatos estas personalidades no son famosas particularmente por su actuación oracular o religiosa sino que desempeñan liderazgos, incluso como caudillos militares. Heródoto menciona un adivino de nombre Cleandro de Figalia, comunidad arcadia, que incitó a los esclavos argivos expulsados de su ciudad a hacerles la guerra contra sus antiguos amos (6.83.2). Otro fue Telias de Élide, quien lideró a soldados focenses en batalla contra los tesalios, haciendo que ellos se pintaran de blanco con yeso y atacaran a las tropas tesalias durante la noche como si fuesen seres sobrenaturales (8.27.3). Plutarco menciona al adivino Peripoltas de Tesalia como el que condujo al rey Ofeltas hacia Beocia, iniciando la ocupación griega de la zona (*Cimón* 1.1). Los adivinos también son frecuentes en las cortes de los tiranos, lo que por un lado puede dar prueba del respeto de estos últimos por los asuntos divinos, pero por otro, puede indicarnos también la intención de los tiranos de atraer hacia ellos a personalidades prestigiosas para legitimar su poder o para evitar que sirvan causas contrarias a este. Democedes, el

---

<sup>44</sup> Para una presentación de estos personajes como surgidos específicamente en el siglo VII a.C., ver Wallace (2009).

<sup>45</sup> Ver también Henrichs (2003) para el rol de la escritura en la transmisión de estos saberes místicos.



médico griego que curó al emperador persa Darío, había protegido a un adivino eleo esclavizado como él, dado que ambos habían participado en la corte del tirano de Samos, Polícrates (Heródoto 3.132.1-2). En la Magna Grecia también tenemos noticias de ellos, como en la guerra entre Crotón y Síbaris: el adivino Calias, de la corte de Telis, tirano de Síbaris, huye al otro bando después de haber interpretado resultados desfavorables al tirano, incitando el enojo de este (5.44.2). Onomácrito fue el adivino de la corte de los pisistrátidas, que termina siendo expulsado por haber interpolado oráculos de Museo (7.6.3). Estos relatos dan cuenta de que estos personajes estaban presentes por todo el territorio de las comunidades griegas y eran capaces de obtener la confianza tanto de personalidades poderosas como de comunidades enteras por medio de sus prácticas y discursos relativos a lo divino.

Otra categoría de personalidades de relieve en este período son los legisladores (καταρτιστήρ, νομοθέτης), quienes en algún momento son llamados por una comunidad para restablecer o crear un nuevo orden social (Szegedy-Maszak 1978, Hölkeskamp 1992, Rodrigues 2014) —según la perspectiva de autores clásicos (y modernos) eso se traduce en dotar la polis de una constitución (πολιτεία) o al menos una serie ordenada de leyes—. Es frecuente que esta actuación estuviera motivada por un conflicto interno en la comunidad (στάσις), y el legislador podía ser alguien interno o externo a la misma. En la historia de Cirene, Heródoto relata una dura derrota de los cireneos ante los libios originarios de la zona. Luego, asesinatos en la familia real instaron a los ciudadanos a consultar la Pitia en Delfos, que les recomendó el consejo de un legislador de Mantinea. Los habitantes de esta ciudad entonces indicaron a un ciudadano de prestigio llamado Demonacte (4.161.1-2). En la *Vida de Licurgo*, Plutarco habla de Taletas, un poeta y legislador que Licurgo conoció en Creta, quien tenía la habilidad de generar obediencia y concordia (εὐπειθειαν καὶ ὁμόνοιαν) por medio de sus cantos (ᾠδαί, 4.2-3). En Atenas, Solón es llamado a legislar a fin de terminar con los conflictos sociales que su comunidad vivía entonces (*Vida de Solón* 14). La habilidad de pacificar un conflicto civil es estrechamente asociada a estas figuras, una habilidad muy valorada en la cultura griega y que posteriormente es asociada a la creación de leyes.

Asociado a esto último está también el rol de juez (διαλλακτής), pero históricamente presente en las prácticas de justicia arcaica y no necesariamente como un creador de leyes (Robb 1994: 75-8, Gagarin 2008: 13-38). Hesíodo es una fuente muy estudiada que nos presenta a los βασιλεῖς como un poder personal vinculado a la lógica de la polis aristocrática (Gallego 2009: 46-8), responsable de juzgar sobre los litigios privados de los territorios bajo influencia de un centro urbano particular (Murray 1988: 59-63). No queremos acá entrar en detalles sobre las estructuras

políticas o sobre los orígenes de esta función social nombrada βασιλεύς, lo que nos importa es destacar la resolución de litigios como un procedimiento asociado a un poder personal y entramada en las dinámicas de prestigio, como el intercambio de dones (en Hesíodo, *Los Trabajos y los Días*, los jueces son δωροφάγους, devoradores de regalos: v. 39, 221, 264). También Aristóteles nos ofrece una pista sobre esta función cuando dice que en la organización arcaica de Atenas anterior a Dracón los arcontes tenían como una de sus funciones un poder total sobre los dictámenes de los litigios, en oposición al momento presente del autor cuando aquellos solamente instruían el proceso (*Constitución de los Atenienses* 3.5). En el contexto de guerra social, también según el filósofo, Solón es elegido como juez y arconte (διαλλακτὴν καὶ ἄρχοντα, 5.2-3) —la versión de Plutarco dice "juez y legislador" (διαλλακτῆς καὶ νομοθέτης, *Solón* 14.2)—. La función del arbitraje no se limitaba a situaciones privadas; también tenía lugar de forma más colectiva, ya sea por el lado de las partes o por el lado de aquellos que asumen la autoridad. Es el caso del conflicto interno de Mileto durante el intervalo de las tiranías de Trasibulo y de Histieo, en el siglo VI a.C.: Heródoto relata que los habitantes de la ciudad recurrieron a los habitantes de Paros para reconciliar a los bandos (5.28-9). También tenemos el ejemplo de Egina y Epidauro, probablemente en el siglo VII a.C., cuando los eginetas tenían que dirigirse a la metrópolis para resolver sus litigios internos. Esa dependencia política termina con la invasión de Epidauro (5.83), lo que permite a los habitantes de la isla organizar una dinámica propia de resolución de conflictos particulares. Periandro, el tirano de Corinto, a su vez, actuó como juez de reconciliación entre atenienses y mitilenos en la guerra por Sigeo, a pedido de ambos bandos contrincantes (5.95).

La última de las figuras prestigiosas es aquella encarnada por el poeta (ποιητής). Los primeros ejemplos que tenemos de ellos en la literatura griega son Femio y Demódoco, presentados en la *Odisea* como artistas vinculados a una corte: su función es entretener y su público es la élite que conforma esta corte (*Od.* 1 y 8 respectivamente, cf. Gentili 1984: 329-30), y por supuesto los primeros poetas con textos conservados por la tradición (Nagy 1996b, Hornblower 2009). Sin embargo, en los autores del período clásico tenemos noticia de otras modalidades de poetas que notablemente se mezclan con las categorías anteriores, evidenciando las fronteras tenues entre las categorías propuestas<sup>46</sup>, como ya pudimos ver en algunos ejemplos. Solón es quizás el caso más paradigmático en tanto que los poemas adjudicados a él sirvieron incluso de fuente para la elaboración de la historia de Atenas arcaica (e.g. *Constitución de los Atenienses* 5.2-3; *Vida de Solón*). Plutarco lo presenta primero como un poeta diletante que de a poco va introduciendo aspectos de filosofía y política en sus versos e incluso menciona versiones de su historia que dicen que había intentado promulgar leyes por medio de versos (3.4-5). También antes de su arcontado

<sup>46</sup> Un ejemplo de esto es el debate sobre las supuestas diferencias entre "rapsodas" y "aedos", ver Pelliccia (2003).

habría ocurrido el famoso episodio en el cual Solón fue al ágora recitar versos con el propósito de influenciar en la guerra de Salamina contra los megarenses. En un estudio fundamental, Detienne (1983 [1967]) ha demostrado el poder y la importancia de la palabra hablada en las relaciones sociales arcaicas. El vínculo entre política y poesía se expresa en la figura de los βασιλεῖς hesiódicos de la *Teogonía*, autoridades de la polis que hablaban con palabras melifluas (ἔπε' ἐκ στόματος ῥεῖ μείλιχα, v. 84). Podemos notar cómo el don de las "palabras melifluas", la forma ideal de ejercer el poder (Domínguez Monedero 2012: 16) está ligado a cada una de las categorías exploradas hasta acá. Entre los legisladores mencionamos a Taletas de Creta, que cultivaba el arte de la poesía como pretexto para sus discursos políticos, casi exactamente como Solón: la poesía en ese momento está estrechamente asociada al poder de convencimiento y de causar efectos en sus oyentes, independiente de cualquier mérito literario. También de Creta era Epiménides, una especie de místico o adivino que llega a Atenas para purificar la ciudad después del crimen de los Alcmeónidas en contra de los suplicantes (*Constitución de los Atenienses* 1); Pausanias cuenta que Epiménides se dedicaba a componer versos (1.14.4). En el período de las tiranías los poetas vuelven a aparecer asociados a las cortes y centros de poder, como el caso del poeta Arión en la corte de Periandro, tirano de Corinto (Hdt. 1.23-4), Anacreonte en la corte de Polícrates, tirano de Samos (3.121) y la invitación de Anacreonte y Simónides, entre otros, para concurrir a la corte de Hiparco, hijo de Pisístrato (*Constitución de los Atenienses* 18).

Resalta en todas las categorías mencionados que las fronteras entre ellas están lejos de ser fijas. Las características de ciertas categorías se mezclan con otras, asimismo las estrategias de prestigio de cada una: los adivinos reclaman ascendencias divinas, los legisladores adquieren sabiduría en el extranjero, los poetas se atreven a la originalidad, etc. (cf. Duplouy 2006). Los especialistas actuales que investigan estos personajes resaltan la problemática de la historicidad de los relatos (o incluso de los personajes). En lugar de proceder como los especialistas de generaciones anteriores, dividiendo la tradición en un estrato "genuino" e histórico y otro estrato mítico (cf. Saïd 2007: 76-7), la tendencia de las últimas décadas es concebir la tradición sobre el período arcaico como parte misma del pasaje de lo histórico hacia lo mítico: los hechos son transformados, recontextualizados, eventualmente pasan a circular en versiones acordes a las configuraciones típicas de la transmisión oral (unificación y control de convenciones, Szegedy-Maszak 1978: 201). Podemos hablar también, en lugar de la verdad histórica positivista, de la verdad de la representación que esta comunidad tenía de su pasado (Martin 1998: 108).

Los ejemplos aducidos hasta acá son los provenientes de las principales fuentes sobre el período, principalmente Heródoto, Plutarco y Aristóteles. Pero hay una clara relación, en algunos casos identidad, entre estos personajes y aquellos que fueron conocidos como los Siete Sabios de

Grecia, *topos* desarrollado por muchísimos autores de la literatura griega de distintas épocas. Hay un total de 17 nombres de Sabios que aparecen en distintas listas, aunque el "canon" más repetido está compuesto por: Solón, Tales, Pítaco, Bias, Chilon, Cleóbulo y Periandro. Richard Martin (1998) propone entender estos personajes a partir de elementos comunes que conformarían los rasgos principales del "sabio" en la cultura arcaica: en primer lugar, son poetas<sup>47</sup>, componen poemas o dejan inscripciones. En segundo lugar, están relacionados con la política: detienen lugares de poder (Chilon fue éforo, Periandro tirano, Pítaco y Solón fueron legisladores) o son consejeros como Tales en Jonia (de manera general y explícita, ver *Vida de Solón* 3.8). Otro elemento recurrente son los actos religiosos, como ejecución de rituales, dedicaciones, consultas a oráculo e interpretación de señales (Martin 1998: 212-2), lo que los acerca también a la categoría de los adivinos. Por fin, el autor propone que el aspecto performativo de estos personajes encierra la lógica agonística que los acerca también a los βασιλεῖς homéricos, autoridades de prestigio tanto en el combate como en la asamblea: por medio no solamente de las palabras (por su poesía) sino también por medio de acciones no-verbales (retratadas en pequeños relatos de sabiduría popular) los sabios disputan por su rango como sabios, como personalidades excelentes en su capacidad de intervención enmarcada en contextos específicos. Ejemplos de ello son las reuniones de liderazgos locales o bien la solución de litigios privados. Esto nos daría la pauta para una de las muchas interpretaciones posibles sobre el litigio en la ciudad en paz del Escudo de Aquiles (*Il.* 18.490-508), donde frente a una disputa entre dos hombres por causa de un pago, un grupo de ancianos habla uno por vez su propia sentencia. Dice el poema que aquel que hablara con mayor equidad ganaría dos talentos (¿de oro?) que se encontraban allí expuestos —lo que podría indicarnos el control de la audiencia en los agones de los hombres sabios, en este caso ejerciendo el rol de jueces—.

Volviendo al caso de los legisladores, Szegedy-Maszak (1978) propone una síntesis de la dinámica presente en los varios relatos sobre los personajes de esta categoría: el primer momento es caracterizado por una gran tensión social en una comunidad dada —puede ser debido a un conflicto intra-élite, puede ser una lucha social abierta o el contexto "anómico" de una nueva colonización—. El segundo momento es la elección por parte del pueblo de una personalidad con la capacidad de poner un fin al conflicto. El autor identifica que las dos principales características que marcan a los elegidos son 1) el viaje de aprendizajes por tierras extranjeras y 2) el haber recibido enseñanzas de sabios reconocidos. El tercer y último momento es cuando ya el nuevo orden o "código" está establecido y es necesario garantizar su continuidad, lo que ocurre la mayoría de las veces por medio de la muerte del legislador o por su partida para un nuevo viaje. El punto a ser destacado acá

---

<sup>47</sup> La mayoría de las referencias a sus poemas viene de la fuente principal del autor, Diógenes Laercio. Para una fundamentación del uso de esta fuente, ver Martin 1998: 109.

es particularmente el segundo momento, en el cual los integrantes de una comunidad deben elegir una personalidad con legitimidad para resolver el conflicto: lo que aparece en juego es el prestigio disputado entre diferentes personalidades para lograr alcanzar una fama tal para que sean convocados a resolver un conflicto social (o al menos proponer una solución). Del otro lado está el control de la comunidad, que en un primer momento es la que evalúa entre los sabios locales (o extranjeros) cuál es el más apto para la tarea, y en un segundo momento, si acatan la solución presentada o no (ejemplo de un rechazo parcial es la historia de Licurgo, que habría sido perseguido por un bando y herido en los ojos después de instituir una de sus leyes relativas a la igualdad social, *Vida de Licurgo* 10-11).

Es oportuno acá retomar con Duplouy la idea de que la dinámica del prestigio, y sus estrategias, es esencialmente un modo de reconocimiento social: "todas estas prácticas que ponen en evidencia el rango de los individuos, al mismo tiempo que ellas contribuyen a la adquisición del prestigio necesario a las ambiciones de uno" (2006: 30). Tomando esta mirada de la élite no como un grupo cerrado sino como la negociación social de distintos individuos y grupos con el resto de la comunidad, podemos entender mejor la necesidad del reconocimiento como eje del aspecto "dirigente" de una élite. Así es que la élite de la Grecia arcaica no puede resumirse como "familias" y "poseedores", como si pudieran tener una vida aislada y completamente ajena del resto de la comunidad. Es por medio de las prácticas de visibilización y performance que ciertas familias o ciertos individuos ricos pueden llegar a tener fuerte influencia y dirección en las comunidades, lo que incluye desde prácticas de gasto conspicuo, actividad oratoria, actividad atlética, hasta formas específicas de caminar, sentarse y de estar parado (Bremmer 1991). Nuestra hipótesis asume la interpretación del período arcaico como un momento de inestabilidad en los rangos sociales, cuando algunos sectores acomodados del campesinado ganan relevancia social y política y acceden así a los ámbitos institucionales del poder y de la vida social de la élite (como el simposio, Wekowski 2014: 304-336), haciendo que las familias tradicionales vean su predominio amenazado. Si bien el centro urbano de las comunidades va adquiriendo cada vez más importancia como ambiente privilegiado de la élite, concentrando los escenarios de disputa por prestigio, la tensión entre la élite tradicional y los nuevos "postulantes" sigue existiendo, dado que estos últimos surgen de diferentes contextos. Su rol como personalidad de prestigio puede ser transmitido por medio de gremios y sectas (como en el caso de poetas y adivinos) o puede ser ejercitado y desarrollado en ambientes humildes hasta alcanzar mayores prominencias (como el caso de jueces en pequeñas comunidades campesinas).

Esta comprensión de la dinámica política y social permite ensanchar una mirada materialista de las relaciones de poder resultantes de las relaciones de producción y reproducción social —las

deudas entre pequeños y grandes propietarios, su liquidación, las guerras y el comercio— agregando un componente cultural que hace la mediación entre los roles políticos destacados y la base de la comunidad: el prestigio. Por medio de esta clave podemos entender la preocupación ininterrumpida de los integrantes de la élite en exhibirse, en afirmarse y competir entre sí por prestigio, a fin de defender su posición como dirigentes de la comunidad. Si seguimos el modelo de la polis como primero dominada por la lógica de una oligarquía tradicional y después integrando a (y siendo integrada) la lógica aldeana, dándole forma al sinecismo y al aumento poblacional de las comunidades, necesariamente tiene que haber acompañado un cambio en las prácticas de exhibición y disputa por prestigio. Eso puede ser constatado en la propia dinámica de conflictos intra-élite, que dependen progresivamente del pueblo/muchedumbre (λαός) para ser resueltos, ya sea apoyando a uno de los dos bandos contrincantes o apoyando a una figura poderosa, el tirano<sup>48</sup>. La lucha performativa por prestigio en un contexto de integración aldeana, sinecismo y aumento poblacional tiene que lograr masificar su público, tiene que alcanzar un número cada vez más grande de personas y volverse más impersonal:

*El proceso de formación de la ciudad sería similar en este sentido a la extensión progresiva del círculo de la colectividad o, más exactamente, al ensanchamiento de un espacio común por la multiplicación de contacto entre individuos de una parte y entre diversas entidades colectivas de otro, a la ocasión de reencuentros cada vez más reglados y diversificados. (Duploux 2006: 291)*

---

<sup>48</sup> Forsdyke (2005: 30-78) presenta 4 estudios de caso para episodios de violencia intra-élite en la Grecia arcaica (Mítilene, Mégara, Samos y Corinto). La autora argumenta que la competencia intra-élite genera inestabilidad en las polis del período y que las prácticas de exilio devolvían la estabilidad, de manera que las capas bajas de la comunidad poca injerencia tenían sobre estos episodios. Sin embargo, para Mítilene y Samos (mitad de los casos) la autora misma apunta un rol relevante de las capas bajas en el desenlace del conflicto. Argumenta que en estos casos esta intervención es "accidental" y no altera el balance de fuerzas entre la élite y la "no-élite", defendiendo que la tiranía resultante sería incluso un fortalecimiento del gobierno de élite (*elite rule*). Nos parece impropio esta forma de concebir la tiranía, una vez que se asienta en una modalidad de análisis formal en la cual una élite supuestamente compuesta por un individuo representa una agudización de los rasgos de un gobierno de élite conformado por uno o más grupos de individuos en competencia. En los estudios de caso presentes en el libro están mencionadas, por ejemplo, las obras públicas que muchos tiranos impulsaron en sus comunidades, apenas un ejemplo de que el gobierno tiránico podía estar más vinculado con el conjunto de los habitantes que los gobiernos de élites tradicionales, "colegiadas". Independiente de la forma que adoptan los gobiernos, lo que se puede observar en el siglo VI a.C. es una mayor importancia de las capas bajas en diferentes conflictos. Esta importancia es expresada en las reformas agrarias y tributarias que parecen haber ocurrido en diversas polis, hecho que seguramente tiene por resultado más directo el prestigio entre las capas bajas de algún integrante de la élite constituido como legislador/tirano, en vez de una amenaza al sistema de gobierno por un supuesto "desbalance" entre élite y "no-élite". Como la autora pone la énfasis en el conflicto intra-élite como motor de los desarrollos políticos del período, deja de considerar la propia naturaleza de "élite" como una relación social de esta con el resto de la comunidad. Ver, por ejemplo, *Política* 2.1274a5 para la relación entre Solón y el pueblo, ó δῆμος, y 5.1305a10 para cómo Pisístrato logró la confianza como amigo del pueblo, πιστευθεὶς ὡς δημοτικὸς ὤν.

En este capítulo pudimos ver que la cuestión del prestigio y la dinámica de los *Big Men* propuestas para la Época Oscura e inicios del Período Arcaico (capítulo 4.1) toma cuerpo en las figuras, prácticas y representaciones propias de la cultura griega, donde figuras como adivinos, jueces, legisladores y poetas pueden surgir desde dentro de sus comunidades (o bien ser convocados desde fuera) para liderar una reorganización social, o para actuar como caudillos militares —no hay todavía una clara institucionalización de las magistraturas o cargos políticos—. Estos van siendo creados al mismo tiempo en que los conflictos sociales se desarrollan en las comunidades, de forma que un elemento incide en el otro. Elegimos el siglo VI a.C. por su centralidad en este proceso, pues con Solón y los pisistrátidas podemos ver en Atenas un proceso de reformas cívicas y culturales que apuntan también a la reorganización de la disputa por prestigio, en donde la escritura juega, en nuestra hipótesis, un rol que tendrá un impacto posterior en las formas democráticas de esta disputa.

## 5.2 Solón y los Pisistrátidas: reformas, escritura y prestigio

El siglo VI a.C., la antesala del período clásico, fue marcado en la historia ateniense por dos grandes figuras: Solón y Pisístrato. El primero por haber reorganizado la comunidad ateniense, el segundo por haber instaurado una tiranía. Al ser escrita la historia de la polis, a partir del siglo V y principalmente en el IV a.C., estas dos figuras van siendo presentadas con diferentes matices que siguen la pauta de la política del presente: el derrotero militar de la guerra del Peloponeso y el desastre de Sicilia abren la oportunidad para que los defensores del poder oligárquico ataquen a la democracia como si esta se hubiera transformado en una tiranía (Codoñer 2004: 114-16), y después de los turbulentos golpes de las últimas décadas del siglo V a.C., en un discurso de Isócrates (7.15-16) se plasma una ideología naciente: la *πάτριος πολιτεία*. Por medio de la referencia a la ancestralidad, recurrente en la disputa por prestigio en las comunidades griegas arcaicas, los ciudadanos con inclinaciones oligárquicas reivindicaban de manera novedosa a la figura de Solón como el padre de la verdadera democracia ateniense, aquella que fue arrebatada por Pisístrato y que fue restaurada por Clístenes (Finley 1975, Mossé 1979). Se trata, es claro, de una versión muy moderada y formal de las instituciones creadas durante el período democrático, vaciada de los mecanismos redistributivos del período "radical" (Plácido y Fornis 2012), pero que recuperaría una supuesta ancestralidad perdida primero en manos de la tiranía original, pisistrátida, y después por la influencia de Efilates y Pericles en la democracia ateniense de mitad del siglo V a.C..

Aunque el "demócrata ancestral" y el tirano hayan sido puestos en polos políticos opuestos por la tradición posterior, en las mismas fuentes encontramos indicios de que esa separación no

podía ser tan neta, que en realidad hay motivos para considerar una mayor continuidad en términos políticos y sociales entre el período de Solón y el de los Pisistrátidas que lo tradicionalmente caracterizado (Irwin 2005: 263-80). Vamos a ver, en lo que resta de este capítulo, cuatro dinámicas y prácticas de reconocimiento social en las cuales la tradición acercó estos personajes: la primera es la performance individual, siguiendo los pasos del acápite precedente (5.1); la segunda son las reformas económicas y judiciales, la tercera son las reformas de festivales y de las prácticas oraculares, por último el recurso a la poesía.

Un primer punto de contacto entre estas dos figuras está marcado por el parentesco: Plutarco cita a Heráclides Póntico para decir que la madre de Solón era prima de la madre de Pisístrato, en seguida pasa a relatar una versión según la cual habría habido una relación pederástica entre ambos (*Solón* 1.3-5). En relación con la actuación política, la primera fuente que nos brinda una visión positiva de la tiranía de Pisístrato es Heródoto, que nos dice que el tirano no alteró leyes ni las magistraturas, además de haber gobernado de forma constitucional y acertada (1.59.6). Tucídides afirma que en la tiranía de Pisístrato se siguió gobernando bajo las mismas leyes de antes, pero siempre con sus partidarios o parientes en las magistraturas (6.54.6). También Plutarco, que dice que Pisístrato fue consejero del legislador, afirma que el tirano conservó la mayoría de las leyes de Solón y las siguió correctamente (*Solón* 31.2-4). Aristóteles, en *Constitución de los Atenienses* dice que el tirano regía los asuntos comunes más como ciudadano que como tirano (14.3, 16.2), era democrático en sus costumbres y humano, quería que todo se rigiera según las leyes (16.8). El filósofo tilda tanto a Solón como a Clístenes τοῦ δήμου προστάτης, "jefe del pueblo", lo que nos permitiría trazar una línea sucesoria de Solón - Pisístrato - Clístenes como líderes populares, saltando el gobierno de Hipias que se volvió duro después del asesinato de Hiparco (19-20).

Además de estas apreciaciones histórico-políticas, los dos personajes también son muy conocidos por episodios de performance pública en la cual se juega el prestigio individual y la habilidad para conducir políticamente la comunidad (Irwin 2005: 272-277). De parte de Solón ya comentamos su acercamiento a la poesía: no solo para demostrar su sabiduría sino para influenciar directamente en la guerra contra los megarenses en Salamina (justamente la guerra en la cual se destacó Pisístrato, *Constitución de los Atenienses* 14.1). Incluso frente al ascenso de Pisístrato a la tiranía es conocido un pequeño relato en el cual el legislador ya muy anciano saca sus armas y se pone adelante de su casa para arengar el pueblo contra la tiranía (*Solón* 30.7-8). El episodio suena como parte de la propaganda anti-tiránica de la tradición posterior, pero demuestra la convención performativa por la cual los antiguos personajes prestigiosos eran reconocidos socialmente. La historia de Pisístrato también contiene importantes episodios de performance pública: su primer ascenso a la tiranía fue por medio de una puesta en escena en que, luego de haber logrado el



liderazgo de la facción de los habitantes de las montañas, se hiere a sí mismo y a unos mulos, y llegando hasta al ágora acusa a sus enemigos de una emboscada. Pide entonces al pueblo una escolta, que es concedida debido al prestigio que sumó en la guerra (Heródoto 1.59) y así se adueña de Atenas. Los líderes de las otras dos facciones lo expulsan al cabo de no mucho tiempo, solamente para que uno de ellos, Megacles, lo invitara nuevamente a constituirse como tirano. Para esa segunda vuelta, se armó una procesión con una mujer vestida como hoplita conduciendo un carro con Pisístrato al lado, como si fuera Atenea misma restituyendo al tirano (1.60; o el tirano trayendo de vuelta la diosa a su lugar debido: ver Connor 1987).

Pero el método performativo de obtención de prestigio tiene sus limitaciones de audiencia y encuadre; el número de individuos expectantes depende mucho del contexto y cuanto más tradicional sea el encuadre, más difícil es lucir como una personalidad individual y no solamente como un representante entre otros de un rol o una capa social. En cuanto a los vínculos económicos entre las distintas capas sociales, Solón es en Atenas el legislador que avanza con una medida común a otras comunidades del mundo griego del mismo período, la eliminación de las deudas — conocida como *σεισάχθειαν* (*Constitución de los Atenienses* 6)— que reordenó la dinámica económica de la sociedad, permitiendo a una larga capa de pequeños campesinos que se liberasen de la explotación de los grandes terratenientes, o que al menos esta fuera atenuada (cf. Paiaro 2012). Solón así opera en sentido de relajar relaciones verticales de sumisión y permite otras formas de relación entre las capas altas y bajas, capitalizando prestigio para su figura pero también para las reformas de contenido popular —es importante recordar que las reformas de Solón no fueron suficientes para finalizar el conflicto social y que Pisístrato fue identificado como el más demócrata de los líderes de las facciones áticas—, además de contar en su base con sectores pobres y metecos, según el relato y análisis de Aristóteles (*Constitución de los Atenienses* 11, 13).

Al comentar la forma de gobierno del tirano, el filósofo dice que a los pobres les prestaba dinero para sus trabajos (16.2). Si bien Aristóteles dice que el interés de Pisístrato era ocupar a los pobres para que no conspiraran contra su gobierno (*Política* 1313b8-9), es evidente que hay una doble motivación para el gasto discrecional de los tiranos con las obras públicas, como las citadas por él (el templo de Zeus Olímpico de los Pisistrátidas, ofrendas votivas de los Cipsélidas y obras en general en Samos por el tirano Polícrates). En primer lugar profundizar el vínculo económico del tirano con las capas sociales más bajas, esto es, los individuos desposeídos de tierra o sobrantes en las casas de pequeñas propiedades, que son la mano de obra en las grandes construcciones públicas. En segundo lugar está nuevamente la cuestión del prestigio asociado a la construcción de enormes obras de naturaleza religiosa —como los templos y las ofrendas— o de utilidad pública. En esta

última categoría se encuentra la extensión de puertos e infraestructura para facilitar el acceso al agua (Pisistrátidas en Atenas, Teágenes en Megara y Polícrates en Samos; Forsdyke 2005: 65).

En relación con la justicia, Solón es conocido por haber puesto por escrito sus leyes aunque no está del todo claro la historicidad de este hecho, y hay toda una enorme gama de opiniones de especialistas sobre el tema, desde los más optimistas (e.g. Rhodes 2006) hasta un escepticismo basado en el análisis filológico de la terminología empleada para referirse al soporte material, los famosos ἄξονες y κύρβεις (Davis 2011). Es más probable que el gran prestigio de Solón en cuanto creador de leyes escritas sea un fenómeno del siglo V y IV a.C., cuando en la sociedad ateniense ya estaba instaurada la asociación entre ley y escritura —de hecho, en sus poemas el legislador habla de sus θεσμοί, mientras que sus intérpretes clásicos siempre dicen νόμοι, revelando desde ya la "modernización" a la que el personaje es sometido para adecuar a la sociedad de sus historiadores (Lardinois 2006)—. Así como en las medidas económicas, la creación de una corte popular de apelaciones (*Constitución de los Atenienses* 9.1) no genera un prestigio directo a la figura de Solón, aunque sea una medida promovida por él, pues le sería imposible realizar todas las performances judiciales habilitadas con esta medida. La estrategia de Pisístrato, siendo ya tirano, es más ofensiva: establece jueces por demos, a lo que Aristóteles agrega que el mismo tirano salía por el campo para trabajar en la conciliación de partes (16.5). El filósofo ofrece una interpretación anti-tiránica tradicional: el objetivo de esta medida sería evitar que los ciudadanos tengan que acercarse a la ciudad para resolver los litigios, lo que representaría una concentración de individuos peligrosa para la tiranía. Pero como hemos visto en el acápite anterior, el rol de jueces locales no es menor, especialmente si entendemos que es la primera vez que se menciona algún tipo de juez de demos "oficial", función que en tiempos de Pericles está establecida para 30 jueces y después 40 luego del golpe de los Treinta Tiranos (26.3, 53.1). Por medio de esta medida Pisístrato logra disputarles a las élites locales la influencia popular, restándoles la posibilidad de conseguir prestigio en las performances judiciales (cf. Martin 1998), además de que estos jueces ciertamente serían personalidades vinculadas a la familia o círculo de patronazgo del tirano, generando así una mayor cohesión en las autoridades del territorio (Forsdyke 2005: 126).

La tercera modalidad de reconocimiento social que comparten el legislador y el tirano son las reformas aplicadas en festivales y rituales. Este punto tiene especial interés en nuestra investigación, pues del lado de los festivales vemos atribuida a ambos la Recensión Pisistrátida —una "nueva" versión escrita de los poemas homéricos hecha en el siglo VI a.C. o, de manera más genérica, las reformas y la inauguración del festival de la Gran Panatenaica—. Actualmente los especialistas le ponen fecha inaugural en 566/5 a.C.; se trataría de un festival que toma el lugar de

las llamadas Pequeñas Panatenaicas, probablemente inspirada en los juegos Delficos y Olímpicos. Esta fecha coincide con el arcontado de Hipóclides en Atenas, el ciudadano "más rico y apuesto" de la ciudad, según Heródoto, y que estuvo presente en los juegos organizados por el tirano de Sición, Clístenes, para elegir el marido de su hija Agarista (VI.127). Neils (2007: 104) arriesga la hipótesis de que inspirado en estos juegos el arconte llevó a cabo la organización del nuevo festival. Tratándose justamente de una fecha intermedia entre Solón y Pisístrato, queda claro el carácter de "héroes culturales" de ambos, en el sentido de que eventos y hechos realizados más o menos en el período de sus vidas terminan siendo asimilados a personajes de mayor prominencia. Si bien ni uno ni el otro es el creador del festival, que se les atribuya reformas y novedades no debe sorprendernos. Hay motivos para creer que las reformas censitarias de Solón estaban vinculadas con las formas previas de performance ritual y cívica, donde las distintas clases censitarias detenían diferentes roles y posiciones en eventos como las procesiones y sacrificios públicos, una modalidad arcaica y mucho menos institucionalizada de lograr el consenso y la cohesión social: en estos eventos, los individuos más ricos debían demostrar su riqueza públicamente, bajo el riesgo de sufrir la injuria popular y perder su prestigio (Connor 1987: 47-9). Pensada en esta clave, los festivales y demás eventos públicos de la polis configuran una instancia de negociación "bilateral" donde el público tiene su agencia en el acatamiento o no de aquello que es propuesto por la élite (Connor 1987: 40-2).

En cuanto a la reforma de la Gran Panatenaica, tomando como base la organización que hace Davison (1955), con algunas alteraciones, presentamos las principales fuentes de la tradición que dan indicios de la Recensión Pisistrátida, de un texto ateniense de los poemas homéricos o de una regulamentación del recitado de Homero en las competencias rapsódicas<sup>49</sup>.

#### *Sobre la recitación en festivales.*

En el diálogo platónico *Hiparco* (228b), Sócrates dice que el hijo de Pisístrato fue quien primero trajo los poemas de Homero a Atenas, e instituyó las competencias rapsódicas según el recitado en secuencia, un recitador tras el otro dando continuidad al texto, como se seguía haciendo en la época del diálogo<sup>50</sup>. Eso nos indicaría la existencia de una versión ateniense de los textos de Homero producida (u oficializada) por los pisistrátidas para ser utilizada como regla del recitado de Homero en las competencias atenienses. En su *Panegírico* (159), Isócrates menciona el escuchar muchas veces los versos homéricos como un rasgo de las competencias rapsódicas atenienses de su

<sup>49</sup> Ver también Ritoók (1993) para un análisis más exhaustivo de las fuentes y de las diferentes transmisiones en que se enmarcan.

<sup>50</sup> τὰ Ὀμήρου ἔπη πρῶτος ἐκόμισεν εἰς τὴν γῆν ταυτηνί, καὶ ἠνάγκασε τοὺς ῥαψωδοὺς Παναθηναίοις ἐξ ὑπολήψεως ἐφεξῆς αὐτὰ διέναι, ὥσπερ νῦν ἔτι

tiempo<sup>51</sup> —repetición entre los años con efecto educador, suponiendo cierto orden o texto fijo de los poemas recitados—. El orador Licurgo afirma que en los juegos Panatenaicos el único poeta recitado era Homero, según una ley de los antepasados atenienses (*Contra Leocratem* 102)<sup>52</sup>. La versión que presenta Diógenes Laercio (1.57) es que Solón instituyó que se recitara Homero a partir de una compilación por escrito, y que cada rapsoda arrancase desde donde el anterior terminó<sup>53</sup>, una probable síntesis de las fuentes que el autor tenía a su disposición tantos siglos después de los hechos descritos<sup>54</sup>.

#### *Sobre las interpolaciones/versiones atenienses.*

En su *Teseo*, Plutarco cita a un Héreas de Mégara quien sostiene que Pisístrato hizo una interpolación en el texto de la *Odisea* para agradar a los atenienses (20.2)<sup>55</sup>. Otra versión más de las intervenciones hechas por mano de figuras importantes de Atenas viene de Estrabón, quien refiere dos versiones, una indicando a Solón y otra a Pisístrato, como el responsable por interpolar versos en el Catálogo de las Naves (9.1.10)<sup>56</sup> — lo mismo afirman Plutarco (*Solón* 10.1-2) y Diógenes Laercio (1.48), pero ambos atribuyen esta interpolación específicamente al legislador—.

#### *Sobre una recensión pisistrátida.*

Cicerón, fuente distante, asegura que Pisístrato organizó la obra ("libros") de Homero en el orden como se la conocía en la época del orador (*De Oratore* 3.34.137)<sup>57</sup>, lo que demuestra un desconocimiento "erudito" del mismo sobre la naturaleza oral de la transmisión homérica en su primer etapa. Similar versión se encuentra en la Antología Palatina (11.442), en un epigrama escrito en primera persona, como si fuera de autoría de Pisístrato, en que el tirano reivindica haber sido el primero en juntar los poemas de Homero, que antes eran cantados por separado<sup>58</sup>. Dándole más crédito aún a las fuentes míticas, Eliano afirma que fue el legislador Licurgo el primero en llevar a la Grecia continental los poemas de Homero, mientras que Pisístrato los habría reunido y publicado

<sup>51</sup> ἵνα πολλάκις ἀκούοντες τῶν ἐπῶν ἐκμανθάνωμεν τὴν ἔχθραν τὴν ὑπάρχουσαν πρὸς αὐτούς

<sup>52</sup> οὕτω γὰρ ὑπέλαβον ὑμῶν οἱ πατέρες σπουδαῖον εἶναι ποιητὴν ὥστε νόμον ἔθεντο καθ' ἑκάστην πεντετηρίδα τῶν Παναθηναίων μόνου τῶν ἄλλων ποιητῶν ῥαψωδεῖσθαι τὰ ἔπη

<sup>53</sup> Τὰ τε Ὀμήρου ἐξ ὑποβολῆς γέγραφε ῥαψωδεῖσθαι, οἷον ὅπου ὁ πρῶτος ἔληξεν, ἐκεῖθεν ἄρχεσθαι τὸν ἐχόμενον.

<sup>54</sup> Para un análisis de estas fuentes, cf. Davison (1955: 7-11). Para las fuentes iconográficas confirmando la presencia de rapsodas en las Panatenaicas del siglo VI a.C., cf. Shapiro (1998).

<sup>55</sup> τοῦτο γὰρ τὸ ἔπος ἐκ τῶν Ἡσιόδου Πεισίστρατον ἐξελεῖν φησιν Ἡρέας ὁ Μεγαρεύς, ὡσπερ αὖ πάλιν ἐμβαλεῖν εἰς τὴν Ὀμήρου νέκυϊαν τὸ "Θησέα Πειρίθοόν τε θεῶν ἀριδείκετα τέκνα" χαριζόμενον Ἀθηναίους

<sup>56</sup> καὶ φασιν οἱ μὲν Πεισίστρατον οἱ δὲ Σόλωνα παρεγγράψαντα ἐν τῷ νεῶν καταλόγῳ μετὰ τὸ ἔπος τοῦτο "Αἴας δ' ἐκ Σαλαμῖνος ἄγεν δυοκαίδεκα νῆας" ἐξῆς τοῦτο "στήσῃ δ' ἄγων, ἴν' Ἀθηναίων ἴσταντο φάλαγγες" μάρτυρι χρῆσασθαι τῷ ποιητῇ τοῦ τὴν νῆσον ἐξ ἀρχῆς Ἀθηναίων ὑπάρξαι

<sup>57</sup> qui primus Homeri libros confusos antea sic disposuisse dicitur, ut nunc habemus.

<sup>58</sup> ὃς τὸν Ὀμηρον ἤθροισα, σποράδην τὸ πρὶν ἀειδόμενον

(*Varia Historia* 13.14-15)<sup>59</sup>. Finalmente, Pausanias sintetiza la interpolación con la reunión de los versos "dispersos", diciendo que el nombre de una ciudad fue cambiada en el Catálogo de las Naves por Pisístrato o uno de sus compañeros cuando el tirano reunió los versos homéricos (7.26.13)<sup>60</sup>.

Así como Solón y Pisístrato, algunos especialistas consideran a Homero como un "héroe cultural", pero con una connotación mucho más arcaica y menos histórica que los dos personajes atenienses, una figura humana en la cual una sociedad adjudica y concentra logros históricos que en realidad se dan de forma muy lenta y fragmentaria durante muchas generaciones. Particularmente relacionado a la creación o unificación de los poemas homéricos, Gregory Nagy describe la transmisión entre los propios griegos como una "teoría del big bang" (Nagy 1996: 70), una narrativa de tipo mítica que da una versión sobre el origen de un conjunto de prácticas o historias tradicionales. Nagy entonces desecha toda noción de arquetipo de texto homérico escrito, sea en forma de recensión pistrática o en forma de "texto Panatenaico", tratando tales fuentes como "teorías del big bang" para la poesía tradicional asociada a Homero, que desde el principio ha sido considerada como unitaria e integral (con ordenamiento lógico y unidad de temas), aunque el marco de las performances siempre demande un recorte y la elección de temas (cf. Codoñer 2004: 150-7). Eso quiere decir que el texto homérico tiene una historia de fluidez que, aunque tenga etapas y evolucione, no pasa por la necesaria fijación autoritativa e histórica de un texto concebido como poesía escrita.

Sin embargo, podemos evaluar el sentido de una probable reforma en el festival durante el período tiránico, o quizá reformas en plural, considerando que el festival en sus primeros años ya era compuesto por competencias deportivas y ecuestres, la procesión por Atenea y con premios a los vencedores (cf. Neils 2007), aunque poco se puede saber sobre las competencias musicales. Una reforma específica para las actividades poéticas (competencias o simplemente presentaciones) es bastante plausible a partir de las diversas fuentes que lo indican: sin tener que considerar que haya habido un texto autoritativo o siquiera escrito, lo que se conoce como "Resención Pistrática" puede haber sido una medida de pauta y control de las presentaciones rapsódicas en este festival —que, siguiendo el modelo de Nagy, habría incidido en la transmisión de los poemas homéricos y su forma, bien como en la fama particular de la *Ilíada* y la *Odisea*—. Es bastante plausible que una tal reforma haya tenido motivación política: la poca relevancia de las familias atenienses en estos

---

<sup>59</sup> ὄψε δὲ Λυκοῦργος ὁ Λακεδαιμόνιος ἀθρόαν πρῶτος ἐς τὴν Ἑλλάδα ἐκόμισε τὴν Ὀμήρου ποίησιν: τὸ δὲ ἀγώγιμον τοῦτο ἐξ Ἴωνίας, ἠνίκα ἀπεδήμησεν, ἤγαγεν. ὕστερον δὲ Πεισίστρατος συναγαγὼν ἀπέφηνε τὴν Ἰλιάδα καὶ Ὀδύσειαν.

<sup>60</sup> Πεισίστρατον δέ, ἠνίκα ἔπη τὰ Ὀμήρου διεσπασμένα τε καὶ ἄλλα ἀλλαχοῦ μνημονευόμενα ἤθροϊζε, τότε αὐτὸν Πεισίστρατον ἢ τῶν τινα ἐταίρων μεταποιῆσαι τὸ ὄνομα ὑπὸ ἀγνοίας.

relatos puede haber sido un motivo de elección en la reglamentación rapsódica (Ritoók 1993: 47), o la intención de cercenar la libertad creadora de algunos poetas más cercanos a las tradiciones de familias poderosas, que reproducirían contenidos hostiles a las ideologías y representaciones más populistas de los tiranos (Codoñer 2004: 157, quien cree, sin embargo, en la fijación por escrito del poema en el período pisistrátida). Tenemos un ejemplo en Heródoto que daría cuenta del criterio político por detrás de tales reformas: Clístenes, tirano de Sición, el mismo de los juegos por la boda de su hija, en medio a una guerra contra Argos suprimió en su ciudad los certámenes rapsódicos basados en los poemas homéricos debido a que en estos había muchos pasajes elogiosos a los argivos (5.67)<sup>61</sup>

Mientras que en las primeras fuentes donde se habla de una interpolación solónica no se hace referencia a un texto escrito, sino simplemente al hecho de agregar versos, en las fuentes tardías se habla de la interpolación de versos al texto escrito final —cuando la tradición toma elementos de la cultura literaria para decir que Pisístrato puso por escrito los poemas homéricos y que además Onomácritos, el cremólogo (adivino) y poeta de su corte, habría sido el responsable junto a una comisión encargada por el tirano (cf. Ritoók 1993: 41-4)—. Si bien esta versión tardía es muy improbable, nos interesa porque trae en escena este personaje particular de la corte de los pisistrátidas y que ya en Heródoto inaugura un vínculo entre escritura y política. En 7.6.3 se relata que Hiparco expulsó a Onomácritos luego de que este fuera sorprendido por Laso de Hermíone, otro poeta, interpolando un oráculo de Museo que tendría incidencia en la política de los tiranos frente a Lemnos<sup>62</sup>. Ahora bien, antes de comentar el tema de las interpolaciones es necesario aclarar el uso de los oráculos y las prácticas de escrituras con ellos relacionadas. Heródoto narra, en 5.90.2, cuando Cleómenes, rey de Esparta, luego de expulsar a Hippias entró en la Acrópolis de Atenas y tomó posesión (ἐκτίσαστο, ver Nagy 1990: 158-9) de los oráculos que los pisistrátidas habían guardado ahí antes de huir. La costumbre de escribir oráculos era común y el historiador nos da el

<sup>61</sup> Forsdyke (2012: 90-113) argumenta que este relato de Heródoto estaría basado en la transmisión oral popular de contenido humorístico: el tirano es representado como un tonto que no entiende el sentido de la palabra "argivos" en la *Ilíada* (metonímicamente "los griegos"), además de reformar el nombre de las tribus locales cambiándolos por nombres de animales degradantes e introduciendo un nuevo culto de héroe contra el consejo de Delfos. Estamos de acuerdo con el argumento de la autora cuanto a que en el siglo VI a.C. la ciudad de Sición probablemente buscaba resaltarse en el contexto pan-helénico, y que parte de las historias ridiculizan al tirano justamente en este marco interpretativo. Sin embargo, las reformas y novedades con respecto a la performance (tanto de recitado homérico como de los coros para Dioniso) obedecen a una lógica que reproduce la jerarquía social y las disposiciones del tirano, como ocurría en las procesiones (Connor 1987); un ejemplo particular de eso es cuando Hiparco, a modo de venganza, niega la participación como canéfora a una joven de una familia importante en la procesión de los juegos Panatenaicos, lo que posteriormente incentivó su asesinato (Tuc. 6.54-9, cf. Viviers 2010). Así, nos parece que el relato de Heródoto no obedece necesariamente en su totalidad a la "inversión del humor popular" sino que también aduce un ejemplo más respecto del rol de los tiranos en las nuevas configuraciones de las prácticas de performance pública.

<sup>62</sup> Martínez (2011) propone que el episodio es mejor entendido si consideramos que Hiparco y Onomácritos estuviesen trabajando juntos en la interpolación con motivos políticos pró-pisistrátida, y que Onomácritos es expulsado para no manchar la imagen de la familia del tirano.

ejemplo de una práctica que pareciera ser la más corriente, donde los enviados al templo oracular escuchan el mensaje del dios, lo ponen por escrito y después vuelven a la ciudad para leerlo en público. Así es que en 7.142 la comunidad ateniense escucha el famoso oráculo que suscitará la interpretación de Temístocles sobre el muro de madera:<sup>63</sup>

(...) Los consultores la registraron por escrito [la respuesta del oráculo] y emprendieron el camino de vuelta a Atenas. Pero, a su regreso, cuando los emisarios informaron del oráculo al pueblo, entre otras muchas interpretaciones que se suscitaron, tratando de descifrar el vaticinio, las que más se contrapusieron fueron las siguientes: (...)

La diferencia reside en que los oráculos de los templos tenían una autoría clara, de parte de los sacerdotes y de la pitia, mientras que algunos adivinos coleccionaban oráculos de figuras míticas como Orfeo, Museo, Bacis, lo que supone que se trataban de oráculos apócrifos y de procedencia "mística".

En los siglos V y IV a.C. tenemos muchas referencias a la lectura de textos secretos y oraculares. En la comedia, por ejemplo, vemos que la figura del coleccionador era pasible de escarnio público. En *Aves* de Aristófanes (vv. 959-992) aparece un cresmólogo luego de que Pisterero trata de hacer los sacrificios de fundación de su nueva ciudad: "hay un oráculo de Bacis que se refiere directamente a Piopío de las Nubes".<sup>64</sup> Para comprobar a Pisterero lo que está escrito en el oráculo, le dice "Coge tú la hoja" (λαβὲ τὸ βιβλίον), exponiendo el soporte blando en el cual llevaba escritos los oráculos. También en *Caballeros* surge el tópico: una pelea entre Panflagonio y Morcillero para ver quién tiene más oráculos (vv. 960-1095) y quién los interpreta mejor. Tucídides atestigua que estos coleccionadores e intérpretes de oráculos estaban por muchas partes de Grecia al principio de la Guerra del Peloponeso (2.8.2). Si bien estas prácticas oraculares eran bien conocidas y contaron incluso con el patronazgo de importantes tiranos, como los pistrátidas, lo cierto es que su vínculo con el orfismo y con los misterios las hacían una práctica religiosa marginal y paralela a la religión "oficial" de las polis. Eurípides nos da muestra de esa relación negativa entre religiosidad y textos escritos en el *Hipólito* (vv. 952-954), donde Teseo sugiere que Hipólito es un frecuentador de textos órficos escritos, además de vegetariano: un fanático religioso. En *Alcestis* (vv. 962-972) aparece nuevamente la referencia al texto órfico escrito como una práctica mística contra la muerte: "Contra ella (la Necesidad, Ἀνάγκη) no hay remedio alguno en las tablillas tracias en las que se encuentra incisa la palabra de Orfeo"<sup>65</sup>. En la oratoria, Demóstenes ataca a su oponente Esquines diciendo que este leía de libros para ayudar en los rituales de su madre (18.259 y 19.199), un tipo de

<sup>63</sup> Traducción de Carlos Schrader.

<sup>64</sup> Traducción de Luis M. Macía Aparicio.

<sup>65</sup> Traducción de Alberto Medina González y Juan Antonio López Férrez.

ataque *ad hominem* muy parecido al que Teseo hace contra Hipólito (Henrichs 2003: 224), donde queda expuesto el carácter marginalizado de las prácticas religiosas que tenían los textos escritos como base.

En la historia familiar de los Pisistrátidas los oráculos están muy presentes. El nacimiento de Pisístrato fue precedido por un portento ignorado por su padre (Hdt. I 59.1), y su tercera y definitiva toma de Atenas se hizo con ayuda de un oráculo de Anfílito, cresmólogo acarniense (1.62-3). Este interés especial del tirano ateniense por lo oracular puede ser de la naturaleza de una superstición personal, pero sin dudas está también relacionada con una práctica política de controlar el medio de la performance pública en la polis (Nagy 1996: 69), si pensamos en el contraste de una conservación privada de los oráculos contra la exposición pública de estos para la apreciación de la comunidad, como en el episodio de Temístocles. Los cultos locales ofrecen a los tiranos la posibilidad de una intervención política bajo su control, al modo de las familias tradicionales responsables por templos o rituales específicos. Eso hecha luz en la producción poética de los integrantes de la corte pisistrátida: Onomácrito es compositor de himnos sobre Heracles (Pausanias 8.31.3)<sup>66</sup> y Laso de Hermíone autor de un himno a Démeter y Core (Ateneo 10.455d), ambos temas íntimamente vinculados a la tradición órfica —siguiendo la línea de los ya mencionados Museo y Bacis (cf. Shapiro 1990: 342-244; Cook 1987: 167; Codoñer 2004: 235)—. Es posible suponer acá que estos poetas no solo disfrutaban de un mecenazgo "artístico" sino que tenían una función en la corte de los tiranos vinculada a la producción de himnos y poemas de contenido religioso, además de organizar oráculos órficos que ciertamente dialogaban con los intereses de los pisistrátidas: las religiones y cultos místicos tendrían especial potencia en el contexto de una tiranía dado que no estaban reglamentados por tradiciones pan-helénicas, como las divinidades olímpicas, ni por familias tradicionales responsables por cultos ya instituidos. También se debe tener en cuenta que en las historias sobre los legisladores, los oráculos tradicionales (como Delfos) solían ser consultados antes de ser implementado el nuevo "código", y en el período histórico es recurrente la consulta de estos para la toma de decisiones importantes (Martínez 2011). Sabemos que la consulta a Delfos solía ser hecha antes de que se emprendiera un viaje para la fundación de una nueva *ἀποικία*<sup>67</sup> (colonia), y que además en Esparta estaba la tradición de que los reyes indicaban dos Πύθιοι, individuos encargados de consultar el oráculo de Delfos y custodiar las respuestas (anotadas por escrito; Hdt. 6.57.2-4).

---

<sup>66</sup> El mismo autor en 1.22.7 indica una posible interpolación del cresmólogo en unos versos sobre Museo que ha leído.

<sup>67</sup> Sea porque el templo "organizaba" el proceso de colonización en el período arcaico, aunque no parezca una hipótesis muy verosímil, o simplemente por ser Apolo un dios marítimo que protegía a los colectivos migratorios. Cf. Jacquemin (2011) y Pontin (2009).



Si por un lado es notoria en la historiografía antigua la facilidad con que se sobornaban estos oráculos para obtener respuestas favorables a una u otra familia o individuo, queda claro que las fuentes propias manejadas por estos "especialistas" — tanto en cuestión mística cuanto en cuestión de escritura— serían ideales como herramientas tradicionales de legitimidad política de que parecen haber gozado los Pisistrátidas antes del asesinato de Hiparco. El secretismo de los textos escritos en los ritos ofrece una configuración apropiada para la institución de una nueva tradición que no daba espacio para disputa a los oponentes de la tiranía. De ahí podemos sacar una explicación de porqué el tema de la interpolación, la alteración de textos originales por manos de copistas, es tan frecuentemente asociada a la corte de los Pisistrátidas: un ataque a una importante fuente de legitimidad de la tiranía ateniense. Seguramente se trata de un argumento de peso para todos sus oponentes, contemporáneos y posteriores, independiente de su veracidad.

Finalmente, hay muchas fuentes que atestiguan el vínculo entre los Pisistrátidas (especialmente Hiparco) y la poesía. Laso de Hermíone, poeta de la corte, también es conocido por haber introducido innovaciones en la música de su tiempo ([Plutarco] *Sobre la Música* 29). Entre los autores tardíos, Cicerón (*De oratore* 3.34.137) hace un elogio a la elocuencia de Pisístrato y lo pinta como un hombre de letras<sup>68</sup>. De forma análoga, Ateneo (1.3a) lo coloca en una lista de hombres que fueron admirados por sus colecciones de libros. Mucho más cercano a la época de los Pisistrátidas, Arisóteles confirma que Hiparco era un amante de las musas (φιλόμουσος) y fue responsable por la venida de Anacreonte y Simónides a Atenas (*Constitución de los Atenienses* 18.1).

El control sobre los festivales, sobre los oráculos y rituales apunta hacia una reorganización social de las prácticas de prestigio que antes y también durante la tiranía en Atenas fueran llevadas adelante de forma descentralizada por los distintos sectores de la élite. Por medio de los cruces encontrados en las descripciones posteriores de las figuras de Solón y Pisístrato pudimos dar cuenta de algunas tendencias presentes en el siglo VI a.C. que apuntan a una centralización de los roles sociales, abriendo paso a la figura unitaria del tirano (que podía concentrar en su persona el legislador, el juez, el adivino y el poeta), pero también de las reconfiguraciones del campo de disputa por prestigio, el nacimiento o consolidación de nuevas instituciones de concurrencia masiva, como los festivales, y la asociación de la escritura y sus especialistas en el ámbito religioso.

---

<sup>68</sup> *Quis doctior eisdem temporibus illis aut cuius eloquentia litteris instructor fuisse traditur quam Pisistrati.*

### 5.3 Unificación y Centralización: roles de la escritura

En el libro 1 de sus *Historias*, entre la caída del rey lidio Creso y los orígenes del imperio persa, Heródoto narra la llegada al poder del primer rey medo después del dominio asirio. Se trata de Deyoces (1.95-100). El pasaje empieza con una marcación importante que indica lo que el autor quiere resaltar de la historia: "[al deshacerse del dominio asirio], cuando todos los pueblos del continente eran independientes (αὐτονόμων), volvieron a caer en sometimiento (ἐς τυραννίδα) del siguiente modo"<sup>69</sup> (1.96). Dice Heródoto que entre los medos había un hombre sabio (σοφὸς) y preñado del poder (ἐρασθεὶς τυραννίδος) que aprovechó el ambiente de anarquía (ἀνομίης), resultante del fin de la dominación asiria, y comenzó a hacerse conocido por su conducta recta y justa, de forma que era elegido como juez (δικαστήν) entre los medos de su aldea. Como Deyoces se destacaba como un juez recto ante los demás jueces —injustos—, pasó a ser conocido más allá de la aldea y era buscado por todos los medos para que juzgara sus litigios privados. Cuando se había tornado el único juez del pueblo medo, rehúsa entonces seguir actuando como tal pues ya no podía dedicarse a sus asuntos privados. Esta decisión moviliza una reunión entre algunos medos importantes que deciden entonces nombrar a Deyoces rey para garantizar el orden y evitar la perturbación producto de la anarquía (1.97).

Los primeros actos de Deyoces como rey tienen una naturaleza muy personalista: ordena a sus súbditos construirle una nueva residencia y constituir una guardia personal. Después ordena la construcción de una nueva ciudad, Ectabana, que sería la nueva capital donde habitaría el rey y en las afueras el resto de la población. Con el poder ya consolidado, el nuevo déspota se retira a sus aposentos e instituye muchas formalidades para que nadie pueda estar en presencia del rey, de modo que los medos deberían tratar todos los temas con sus intermediadores oficiales: al seguir con su rol de juez, ahora Deyoces recibía los litigios por escrito y devolvía los fallos también por escrito. Controlaba el territorio de su reino por medio de confidentes y espías (1.100).

El *logos* de Deyoces cumple una función en la obra de Heródoto como transición entre las figuras de Creso y de Ciro. El rey lidio es un ejemplo de déspota oriental que tiene la característica particular de haber sido el primero, en la *Historia* de Heródoto, en haber sometido a los griegos (específicamente, a los Jonios)<sup>70</sup>. El diálogo literario entre Creso y Solón pone de relieve la diferencia entre las mentalidades (oriental y griega) y expone también una lógica bastante presente en la obra del historiador, según la cual el destino o las órdenes divinas operan sobre el mundo humano, frecuentemente de forma trágica: dice Solón que "la divinidad es, en todos los órdenes,

<sup>69</sup> Las traducciones en español son todas de Carlos Schrader.

<sup>70</sup> De hecho, las *Historias* empiezan con un excursus sobre las agresiones mutuas entre griegos y bárbaros de Asia en época mítica: 1.1.

envidiosa y causa de perturbación", la desmesura lleva a la caída y el rico no puede garantizar su felicidad con todo el oro del mundo (1.32). Descontento con las enseñanzas de Solón, el destino de Creso no es otro, termina vencido y pasa a ser un consejero, como el ateniense, para Ciro. Si por este lado Deyoces puede representar al rey lidio por su carácter de déspota oriental soberbio, también hay paralelos interesantes con la figura de Solón (von Ivan Jordović 2010): ambos son llamados a resolver un momento previo de "anarquía" en sus comunidades, son convocados a esta misión por su prestigio anterior, y ambos están vinculados con la temática de la justicia (Deyoces es continuamente caracterizado por palabras con raíz δικ-. Ver von Ivan Jordović 2010: 7): se trata de una mezcla entre déspota oriental y legislador/juez griego.

En términos estructurales, el *logos* de Deyoces está organizado de la siguiente manera (Palomar 1987): 1) Dominación Asiria (-); 2) Autonomía (+); 3) Anomía (-); 4) Eunomía / Dominación de Deyoces (+). Esta estructura retoma la marcación que abre el pasaje, según la cual Heródoto nos va a presentar la forma en la cual los pueblos independientes vuelven a caer en sometimiento. Se trata de un interesante adelanto de aspectos importantes presentes en los discursos sobre las formas de gobierno (3.80-2) donde se debate entre los jefes persas las ventajas y desventajas de la democracia, de la oligarquía y de la monarquía: Ótanes defiende la democracia como forma de gobierno, con matices bastante griegos como el sorteo de las magistraturas y el rendir cuentas de los cargos. Megabizo defiende la oligarquía y Darío defiende la monarquía. Dice Darío que el principal problema de la oligarquía es que entre el grupo de hombres encargados por el gobierno surgen enemistades que los llevan a asesinatos, por lo cual termina siempre en una monarquía. Del gobierno de todos no surgen enemistades sino amistades, siguiendo su argumento, amistades entre los hombres malos que sacan ventajas de un estado general de libertinaje (κακότητα, 3.82.4), estado que perdura hasta que surge un defensor del pueblo (προστάς τις τοῦ δήμου) que es elevado a la monarquía debido a la admiración que el pueblo tiene por él. Vemos en la argumentación de Darío la lógica de la narración de Deyoces: la liberación de una dominación anterior lleva al pueblo a un momento de auto-gobierno, al que sigue un momento de anomía/libertinaje que es terminado por la instauración de una monarquía o tiranía. Ambos pasajes indican en Heródoto la idea de que los orientales, así como los griegos, tienen la libertad de optar por sus regímenes políticos —lo que diferencia el griego del bárbaro es que estos últimos eligen la tiranía mientras que los griegos eligen la libertad (von Ivan Jordović 2010: 9)—.

Esta caracterización de los griegos como defensores de la libertad y contrarios a las tiranías aparenta ser un germen de la idea de πάτριος πολιτεία ateniense del siglo IV a.C.<sup>71</sup>, ya sea como

---

<sup>71</sup> Incluso Tucídides nos da una visión bastante neutral, o mismo positiva, de la tiranía de los pistrátidas, un gobierno que no molestó a la mayoría y que dio pruebas de virtud e inteligencia (6.54.5); muy diferente de las versiones

contraposición al imperio persa invasor, ya sea como denuncia contra la subversión de la democracia por obra de los demagogos, sin embargo presenta elementos previos muy llamativos. Heródoto describe un tipo de tiranía con apoyo popular, un "patrono tirano", contrapuesto al demagogo tirano, que será la referencia principal de los oradores y filósofos anti-democráticos durante el siglo IV a.C. Este segundo tipo de tirano es caracterizado por un deseo interno de poder que lo lleva a utilizarse de la muchedumbre para alzarse al poder, desechando y oprimiéndola una vez que no le sea más necesaria. A su vez, el patrono tirano es aquel que llega al poder por obra del pueblo pero no pasa entonces a la opresión desenfrenada sino que gobierna en muchos aspectos favorablemente a la muchedumbre. El paralelo con Pisístrato es bastante claro, pero antes de abordar esta cuestión hay dos otros aspectos de la narrativa de Deyoces que ameritan comentarios.

En primer lugar, el uso de la escritura para resolver los litigios. Sabemos que la historicidad del relato de Heródoto es muy problemática, pues el autor recurre a helenismos para adaptar y entender las culturas bárbaras. Thomas (1989) demuestra cómo la escritura fue incorporada muy lentamente en el ámbito jurídico de Atenas, sin haber nunca cambiado esencialmente el carácter de la institución ni mucho menos la suma importancia del testimonio presencial (oral) al momento de presentarse pruebas forenses. La nueva extensión del uso de la escritura ya entrada la época clásica es reflejada en el cambio de la palabra utilizada para la acusación jurídica formal. Γραφή sustituye a ἀνάκρισις, lo que indica que al menos la función de acusación preliminar que antes era hecha de manera oral habría pasado a ser hecha por escrito (muy posiblemente por los secretarios oficiales de la corte). Así, debemos entender la mención que hace Heródoto sobre la escritura en la corte de Deyoces más bien como una "escritura despótica", identificada por algunos especialistas como la manera que el historiador vincula el uso de la escritura con prácticas despóticas de secretismo: por medio de la palabra escrita el monarca puede seguir controlando la justicia sin estar en presencia de los súbditos (cf. Codoñer 2004: 111-16).

Además de la escritura, este control en ausencia también se basa en "espías y confidentes", lo que nos lleva a la segunda cuestión, más compleja, que es el control sobre el territorio y la unificación. Para evaluar el helenismo presente en el relato del historiador, tomemos el caso del Ática como comparación. La versión más difundida entre los autores griegos es la que tiene a Teseo como responsable por el sinecismo ateniense: Tucídides 2.15 cuenta que antes de Teseo el Ática estaba poblada pero dividida en varias ciudades con sus propios pritaneos y magistrados, y habría incluso guerras intestinas, como la de Eumolpo y los eleusinos contra Erecteo y los atenienses. Plutarco en *Teseo* 24 también da esta versión, pero más "democrática", según la cual el rey

---

posteriores que suponen a las tiranías como un hecho violento o llevadas a cabo por individuos con rasgos psicológicos violentos (Gomes 2007: 19-21).

ateniense salió por las aldeas convenciendo el pueblo de las ventajas de la unificación. En efecto, la leyenda ateniense de la unificación de Teseo es un mecanismo de la transmisión histórica oral: un hecho que tiene un desenlace temporal muy largo es atribuido a una figura mítica adecuada (retórica y políticamente) para llevar los méritos por este hecho, que pasa así a ser percibido por los contemporáneos como un evento rápido e intencional. Es así que a la unificación territorial se van sumando otros rasgos y gestas al personaje Teseo, acordes a las disputas políticas que animaban la oratoria ateniense del siglo IV a.C., fuente de muchas versiones. Esta actualización de los materiales tradicionales es la llamada homeostasis cultural de las culturas orales<sup>72</sup>.

El proceso de sinecismo ático no puede ser entendido como obra de un individuo o como algo lineal, mecánico y sin conflictos (Plácido 2001: 181). En el Ática se constatan sinecismos locales alrededor de algunas ciudades y cultos regionales, con un rol ya preponderante de Atenas en este período (Valdés 2002: 113). Muchos de estos asentamientos regionales estaban ubicados en localidades micénicas o con evidencias arqueológicas anteriores al siglo VIII a.C., lo que va en contra de la tesis de la "colonización interna" del Ática por los atenienses —si bien el avance del uso de tierras puede ser pensado como una colonización hacia el interior, ese desarrollo no tiene un único epicentro localizado en Atenas (cf. Hall 2014: 243-5)—. Por otro lado, tampoco debemos entender la unificación territorial en sentido estrictamente institucional/constitucional, sino como la creación de una comunidad más allá de la formalización de sus reglas. La existencia de facciones políticas y el control de ciertos territorios por familias particulares de la élite no son indicio de un momento "pre-sinecismo", como defienden algunos especialistas que ponen la fecha de la unificación del Ática en el siglo VI a.C. (Hall 2014: 250; Anderson 2003: 67-76), sino que son parte de las tensiones internas en una comunidad ya constituida.

Las costumbres griegas de su época ciertamente influenciaron la manera en que Heródoto nos describe el uso de la escritura y la unificación política de un territorio, aunque se trate de un pueblo oriental. La principal figura histórica abordada con detalles en las *Historias* y que sirve como análogo griego de la figura de Deyoces es Pisístrato, quien aparece también en el libro I entre la intervención de Solón en la corte lidia y la historia del rey medo. Como hemos visto ya, Pisístrato se transforma en una figura ambigua en la historiografía griega durante el período clásico, pues si por un lado es el ejemplo negativo principal de la retórica anti-tiránica, por otro lado tenemos muchos indicios de que su gobierno fue marcado por cierta paz social y política, por un accionar "constitucional" y bajo las leyes, además de haber sido el líder faccional de los sectores más pobres de la población. Realizó obras públicas, ofreció auxilio económico por medio de préstamos y dispuso jueces "públicos" en las zonas rurales.

---

<sup>72</sup> Para una definición y los límites de este concepto, ver Vansina (1985: 120-3)

Un caso particular de las obras públicas realizadas por los pisistrátidas<sup>73</sup> merece nuestra atención pues sintetiza de manera muy interesante algunas de las dinámicas que vinimos analizando en los capítulos anteriores. Se trata de las estatuas de Hermes construidas por Hiparco en el territorio del Ática. Contamos solamente con una fuente literaria al respecto, que podría haber sido relegada al olvido se no fuese por el hecho de que hay un hallazgo arqueológico que parece dar cuenta de la historicidad de tal fuente. En el diálogo socrático *Hiparco*, Sócrates (228b-229d) hace el elogio del hijo de Pisístrato como el más sabio entre los descendientes del tirano —sus hechos merecedores de halagos son: haber traído los poemas de Homero a Atenas, haber establecido la Regla Panatenaica para los aedos, haber convocado Anacreonte a Atenas y tener a Simónides a su vuelta siempre—. Además, con la misma intención de educar al pueblo tanto de la ciudad como del campo, construyó estatuas de Hermes en las rutas que llevaban a la Acrópolis, en las cuales inscribió dísticos elegíacos gnómicos. Según el Sócrates del diálogo, Hiparco los produjo a partir de una mezcla entre la sabiduría de otros y la suya propia, y tenían por objetivo hacer que la gente dejara de admirar las inscripciones del templo de Delfos y a la vez permitir a los habitantes del campo que accedan a la educación (παιδευθησόμενοι, 228e). La apoyadura arqueológica de estos Ἑρμαῖ es una base cuadrangular (Friedländer 149 = Jeffery p. 78 n. 35), que dice [Ἐ]ν μέσ(σ)ωι Κεφαλῆς τε καὶ ἄστεος ἀγλαὸς Ἑρμῆς· ("En el medio del camino entre Kefale y la ciudad [se encuentra este] glorioso Hermes"), a lo que el editor del epigrama agrega un posible [μνήμα τόδ' Ἱππάρξου·] ("una señal de Hiparco") para adaptarlo a la evidencia literaria. También hay especialistas que encuentran identidad entre el estilo de la escritura en este hallazgo con lo de otras inscripciones consideradas de Hiparco o de los pisistrátidas, partiendo de la idea de que encargaban a un mismo taller de su preferencia para la realización de sus obras escultóricas y las respectivas inscripciones (cf. Larson 2000: 211-14, Jeffery 1963: 75)

En el relato de la unificación ática a manos de Teseo también aparece una estela como marcación territorial, que dividía la frontera entre el Peloponeso y Jonia (Plutarco *Teseo* 25.4); la misma estela aparece en el relato de Estrabón (9.6) como resultado de los conflictos entre peloponesos y jonios. Ambos autores son bastante posteriores al sinecismo ático y parecen adoptar en sus relatos rasgos de la cultura epigráfica ya establecida en la sociedad en que vivieron. Sin embargo, este tipo de estela "geográfica" no era del todo desconocido por los griegos del período arcaico y Heródoto nos cuenta del extendido uso que los pueblos orientales hacían de tales monumentos. En 2.102-6 el historiador relata las estelas militares que el rey egipcio Sesostris dejaba en los territorios conquistados (que supuestamente llegaban hasta Jonia); en 4.87-91 se relata la construcción de dos estelas militares, una escrita con caracteres griegos y otra con caracteres

<sup>73</sup> Ver Hurwit (1985: 234-48) para un panorama de las obras arquitectónicas públicas de los pisistrátidas en Atenas.

"asirios" (cuneiforme), al momento en que el rey persa Darío cruzaba el Bósforo para invadir Europa, y otra estela inscrita en el momento en que su ejército llega al río Téaro. Pero el caso más parecido con las narrativas tardías es la del libro 7.30.2, una estela inscrita que señalaba las fronteras entre Lidia y Frigia que el historiador atribuye a Creso.

Los Ἑρμαῖ de Hiparco parecen cumplir una función territorial, aunque diferente de las estelas fronterizas: se sitúan justamente a la mitad del camino entre una aldea ática y la ciudad de Atenas (ἄστυς). En la *Odisea*, Hermes aparece ya como una forma de referencia geográfica, Ἑρμῆος λόφος (16.471, una colina en Ítaca citada por Eumeo), pero a partir del período clásico se vuelve una referencia bastante tradicional como marcación territorial (por ejemplo, Pausanias 3.10.6, 8.34.6, 8.35.2-3, 9.24.5; Osborne 1985: 48, n.7). Sin embargo, hay indicios de que el uso de estatuas con características formales específicas haya sido una innovación de Hiparco —o al menos con origen muy cercana al período en que él estuvo activo como figura cultural en Atenas—. La primera referencia a estas estatuas llamadas "Hermes" aparece en Heródoto 2.51, quien dice que fueron los atenienses los primeros griegos en desarrollar la costumbre de construir las estatuas de Hermes con el pene erecto —costumbre que habrían heredado de los pelasgos, los habitantes autóctonos de Grecia—. En uno de los pocos estudios dedicados específicamente a los Ἑρμαῖ, Goldman (1942) afirma que es en el siglo VI a.C. que se estabiliza un tipo de estatua que quedará conocida como "Hermes": base rectangular, una cabeza con barba, el pene erecto y protuberancias laterales. Esta fecha coincide además con la aparición de estatuas con tales características formales en los vasos de figuras negras. Goldman interpreta esta costumbre como el desarrollo formal y material de objetos culturales asociados con Dioniso, dios que tiene representaciones gráficas y escultóricas muy cercanas y confundibles con Hermes. También se establece la relación por la forma tradicional de la cabeza barbada y el rostro de rasgos arcaicos aún en períodos posteriores: la inexpresividad particular de estos rasgos arcaicos en el rostro se asociaría con las máscaras, objetos que vienen de la tradición dionisiaca.

Esta interpretación de matiz evolucionista es contestada por Osborne en un artículo sobre el episodio de la mutilación de los Ἑρμαῖ en la guerra del Peloponeso (1985). La relación con las máscaras y Dioniso son aceptadas como rasgos arcaizantes de la tradición, pero la falta de evidencias claras de modelos o versiones previas de una misma práctica hace más lógico pensar en estas estatuas como una de las muchas innovaciones del siglo VI a.C., en lugar de suponer una línea evolutiva de una práctica estable. Se trata, además, de un caso muy particular de práctica escultórica que no sigue los mismos desarrollos formales que el resto de las esculturas griegas, mantiene los rasgos característicos del período arcaico y ciertas convenciones relativas a la forma de la base.

Kaczko (2012: §9) también defiende el aspecto innovador de las estatuas de Hiparco, más allá de si fueron los primeros ejemplares típicos o no, y resalta su formato particular y la inscripción formularia como una estrategia de comunicación que sobrepasa la capacidad de lectura. La posibilidad de identificar los Ἐρμούεσσι específicos de Hiparco por medio de sus características propias hace que el sentido de la inscripción pueda ser evocado de experiencias anteriores: un analfabeto puede remitir a ocasiones cuando caminaba acompañado de alguien que sí pudiera leer. Esa sería la explicación más técnica para la elección del medio para vehicular un mensaje, que Osborne expresa con la consigna de que no sea ni solo una estatua ni solo una estela inscrita (1985: 51, aunque las dedicaciones y tumbas ya contemplasen esa dupla modalidad desde antes).

Ahora bien, Osborne también propone una interpretación de la inscripción hiparquea tomando como eje principal la polarización entre ciudad y campo, una lectura aristotélica según la cual el interés de los tiranos sería apartar a la población del centro de la vida política (1985: 57). Creemos que este argumento sigue el mismo error que el aplicado a los jueces de los demos, que tendrían una función principal de desplazar las élites locales y no la de evitar que los ciudadanos vayan a Atenas. De la misma manera, creemos que la construcción de los Ἐρμούεσσι inscritos de Hiparco y su referencia geográfica a la mitad del camino entre demos y Atenas apunta a una mayor integración y unificación del territorio del Ática, que tiene a Atenas como su centro "natural". Al no hacer referencia a un individuo o familia particular, al no ser señal ni de tumba ni de dedicación, el hermes se presenta como un nuevo tipo de monumento en los caminos áticos. Toda innovación surge en un contexto cultural ya establecido, y en ese sentido el surgimiento de estas estatuas debe necesariamente ser entendido en el contexto monumental y epigráfico que lo precede: el prestigio de los pisistrátidas avanza en una nueva modalidad de escritura pública, asociada ya no con los contextos tradicionales de performance y exposición de las familias de la élite, como lo son los cementerios y los templos, sino con el territorio mismo controlado por el poder centralizador de la tiranía. Que estas estatuas se sitúen justamente a mitad del camino entre Atenas y los demos solamente refuerza la idea de que este movimiento entre localidades debía ser regularmente realizado por los habitantes, antes que frenado por la tiranía, del contrario hubiera sido otro el lugar elegido para un tal monumento propagandístico. Entendidos así, los Ἐρμούεσσι sintetizan una tendencia unificadora del territorio del Ática impulsada directamente por la conformación de un gobierno centralizador que, con mayor o menor vigorosidad, neutralizó los poderes locales con un probable consenso de la mayor parte de las familias de la élite. Proponemos así que el régimen pisistrátida en Atenas tuvo como característica la integración de los sectores de la élite bajo un ordenamiento centralizador, territorial y político, quizás bien representado por la participación de los Alcmeónidas en las magistraturas durante la tiranía (Lavelle 2005: 3, 11) al contrario de lo que decía la versión



familiar tradicional posterior, como si hubiesen sido grandes enemigos de la tiranía (Thomas 1989: 261-4). Este ordenamiento quedará roto en el último período del gobierno de Hipias, después del asesinato de Hiparco, cuando la tiranía se vuelve más cruda, y será recuperado solamente con la reforma de Clístenes.

El otro eje de la inscripción hiparquea es referente al dicho gnómico, que el autor del diálogo afirma tener dos objetivos: primero la educación moral de los habitantes del campo, en segundo lugar disputar contra la influencia de las inscripciones del templo de Delfos ("Conocete a ti mismo", γνῶθι σεαυτόν, y "Nada en desmesura", μηδέν ἄγαν). Estas inscripciones ganaron mucha fama por medio de los diálogos socráticos pero poco se puede saber con seguridad sobre su historicidad. Hay cierto número de referencias en la literatura del siglo V a.C. que podrían indicar una influencia temática del "conocerse a uno mismo" (Moore 2015: 14-22): el tragediógrafo Ión (480 - 421 a.C.) hace referencia a la consigna délfica en un fragmento citado por Plutarco (*Escrito de Consolación a Apolonio* 116D)<sup>74</sup>. También se pueden encontrar ecos de ese razonamiento en Heráclito (fr. 116)<sup>75</sup> y Esquilo (*Prometeo Encadenado* vv. 310-11)<sup>76</sup>. Plutarco, habiendo sido sacerdote del templo de Delfos, arriesga explicaciones del porqué tales inscripciones habían sido escritas en el templo: los anfictiones, administradores del templo, eligieron frases cortas por su sintetismo, más adecuadas que las obras homéricas o los peanes pindáricos aunque estas fuesen muestras mayores del genio griego (*Sobre la charlatanería* 17). Este aspecto sintético y gnómico de las inscripciones también generó la tradición según la cual serían frases de los Siete Sabios, pero lo más cierto es que se tratara de sabiduría típicamente oral (cf. Vansina 1985: 25-7) de la cual se aprovecha el lugar inscripto (el templo) por asociarse con estos contenidos. Sin duda opera el prestigio del templo como lugar de sabiduría y solemnidad, la brevedad de los textos expuestos es mucho más acorde a la estrategia de diseminación y fama de los mismos de que si fuese el caso de largos versos que deberían ser aprendidos y reproducidos fuera de contexto. No hay una fecha histórica clara para la inscripción de las consignas délficas. Los indicios literarios sugieren las primeras décadas del siglo V a.C. como un *ante quem*, y Moore (2015) propone un *post quem* a partir de la refacción del templo con la ayuda de los Alcmeónidas: el templo fue destruido por un incendio en el 548, y según Neer (2007: 247) la reconstrucción encargada a la familia ateniense habría sido terminada en la última década del VI a.C.

El asesinato de Hiparco es fechado tradicionalmente en el 514 a.C. (Rhodes 1976), lo que hace posible, si extendemos un poco hacia atrás el término de la reconstrucción del templo de Delfos, que el templo terminado e Hiparco hayan sido contemporáneos. Sin embargo, queda la

<sup>74</sup> τὸ γνῶθι σεαυτόν τοῦτ' ἔπος μὲν οὐ μέγα, / ἔργον δ' ὅσον Ζεὺς μόνος: ἐπίσταται θεῶν

<sup>75</sup> ἀνθρώποισι πᾶσι μέτεστι γινώσκειν ἑωυτοὺς καὶ φρονεῖν.

<sup>76</sup> γίγνωσκε σεαυτόν καὶ μεθάρμοσαι τρόπους νέους: νέος γὰρ καὶ τύραννος ἐν θεοῖς.

cuestión de "quién contesta a quién" —el diálogo socrático supone que Hiparco contesta al templo, pero habría motivos para sospechar de que en realidad las inscripciones de los Ἐρμῶν hiparqueos inspiraron una "respuesta" délfica dentro de la lógica de disputa por prestigio gnómico—. Las primeras versiones sobre la relación entre los Alcmeónidas y Delfos apuntan a un manejo no claro de dinero, ya sea en términos de "coima a la Pitia", "préstamo de dinero del templo" o "encargo de la reconstrucción" (Thomas 1989: 242-57). En cualquiera de estos casos encontramos la señal de un vínculo particular y privilegiado entre esta familia ateniense y el templo. Al cabo de ambas invasiones espartanas, primero la "liberadora" que expulsa Hippias, y la segunda en apoyo al oligarca Iságoras, el rey lacedemonio Cleómenes es entonces expulsado por el pueblo ateniense y Clístenes gana el prestigio político necesario para realizar las reformas. Muy poco tiempo después del fin de la tiranía, en la última década del siglo VI a.C. o en las primeras del V a.C., fueron construidas las famosas estatuas de los tiranicidas, por mano del escultor Antenor (las originales fueron después tomadas por Jerjes en la invasión de la ciudad, Pausanias 1.8.5), indicando un período de resignificación de la tiranía, elaboración de las primeras tradiciones orales sobre el período anterior y, en el mismo sentido de las estatuas de Harmodio y Aristogitón, la creación de nuevos símbolos y prácticas que sustituyesen las que anteriormente eran asociadas a los tiranos (cf. Thomas 1989 y Paiaro 2018).

La fama de las inscripciones pisistrátidas sufrió un destino de olvido y de *damnatio memoriae* en sentido inverso al templo de Delfos, que siguió teniendo gran importancia y funcionando como referencia para la élite ateniense. Por otro lado, la tradición de los Ἐρμῶν siguió líneas autónomas a la versión hiparquea, sirviendo en los siglos siguientes como ofrendas y dedicaciones, además del ejemplo de los Ἐρμῶν contruidos en honor a la vitoria de los atenienses en Eión siendo Cimón el estratego. Esta batalla tomó lugar en el año de 475 a.C. pero no tenemos evidencias sobre el año de construcción de las estatuas, sólo sabemos que Ésquines las cita en su discurso *Contra Ctesifonte* (183-5), del año 330 a.C., donde dice que al regresar de la batalla las tropas pidieron al pueblo ateniense una recompensa por la victoria, que tomó la forma de tres Ἐρμῶν inscriptos.

Quedaría una última modalidad de incidencia del poder central sobre las prácticas de escritura: las leyes funerarias, que podrían ser una forma de controlar el uso de la escritura epigráfica con motivaciones políticas. Para el caso de Atenas hay dos indicios de leyes funerarias durante el período arcaico: la primera ley funeraria habría sido la de Solón ([Demóstenes] *Contra Macártato* 62, Plutarco *Solón* 21), mientras que la segunda tendría fecha hacia el final del siglo VI a.C. (Cicerón *Leyes* 2.23.59-60). Existe consenso entre los especialistas, más allá de una discusión sobre la autoría, de que una ley funeraria arcaica del principio del siglo VI a.C., en los moldes que

nos indica Plutarco, tendría por principal objetivo la restricción de la performance funeraria —o sea, relativa a los participantes, prácticas, ubicaciones y duraciones, sin tocar la cuestión relativa al monumento funerario (Garland 1989, Shapiro 1991, Blok 2006)—. Con el paso del siglo VII al VI a.C. hay un incremento de los monumentos funerarios hechos en piedra y un desarrollo de los adornos: una efigie en la parte superior, un friso y la estela principal, un tipo de monumento funerario elaborado en tres partes distintas que va acumulando pequeñas variaciones; hasta que alrededor del 530 a.C. dejan de tener esta estructura en tres partes, desaparece la efigie y el monumento todo pasa a ser hecho en una sola pieza, con un adorno más sencillo en el alto (Richter 1944). Algunos autores, como Richter, han visto en esta alteración de los monumentos el indicio de la segunda ley funeraria a la cual Cicerón hace referencia, de autoría pisistrática. Clairmont (1970) argumenta por otra interpretación, más reciente, de que se trataría de una ley de Clístenes, pero que solo ganaría "fuerza" con Temístocles y el período de la democracia radical, cuando los sectores pobres asegurarían su vigencia. De todas formas, los ejemplares áticos de monumentos funerarios con epigramas son posteriores al 550 a.C., esto es, después de la supuesta primera legislación, y van desapareciendo en el período al rededor de 500 a.C. junto con todo tipo de monumento funerario privado. Estos vuelven a surgir solamente en la segunda mitad del siglo V a.C., ya con otras características que no vamos a desarrollar en este trabajo.

Si bien se destaca que el ámbito de los monumentos funerarios fue un campo de disputa por prestigio entre las familias de la élite, no parece ser posible concluir que durante el siglo VI a.C. hubo algún tipo de intencionalidad política de restringir el uso específico de la escritura en tales prácticas, cuando mucho está la hipótesis hoy bastante cuestionada de que las leyes funerarias serían un recurso político de una fuerza social en contra de otra<sup>77</sup>. Quizás esta constatación por la negativa nos ayude a comprender el fenómeno de la escritura en este período como teniendo un bajo grado de auto-conciencia por parte de los atenienses sobre el uso de la técnica escrita, donde la innovación y la resignificación tienen un peso mucho más importante que algún tipo de combate prohibitivo. La comparación ejemplar que podemos ofrecer es entre el tirano de Sición, Clístenes, que directamente prohíbe la recitación homérica, y por otro lado Pisístrato, que, según la interpretación de Codoñer, establece una versión "oficial" de los poemas homéricos logrando así un efecto ideológico mucho más consensuado políticamente y acorde a las dinámicas de la cultura panhelénica en expansión (Codoñer 2004: 157, 295-6).

Nuestro interés por las Ἐπιγράμματα hiparqueas, de aparente poca relevancia política, se debe a que representan un hilo entre las formas de escritura pública tradicionalmente reproducidas por las élites

---

<sup>77</sup> Se podría hablar de control sobre disputas intra-élite, pero no en sentido de quitar poder a las familias de la élite "en general" en beneficio de sectores democráticos o tiránicos. Cf. Toher (1991: 174-5).

griegas al menos 100 años antes de la actuación de Hiparco en Ática —entre inscripciones funerales, dedicatorias y legales—, y la posterior explosión de la práctica epigráfica en Atenas ya bajo el régimen democrático. Creemos que no hay necesariamente una identidad entre sinecismo y centralización política, o que al menos el grado de centralización puede ser muy variable en diferentes comunidades políticas. Necesariamente hay una negociación continua entre las diferentes fuentes de poder en la comunidad, en mayor o menor confluencia hacia un centro. La historia política y las prácticas culturales del siglo VI a.C. en el Ática nos indican el surgimiento de un nuevo tipo de poder en la polis ateniense, cuando el poder multifocal de influencia de las familias tradicionales es substituido por una lógica central basada en la tiranía pisisrátida. Por eso no se trata solamente de unificar el territorio ático y sus comunidades sino de poner el eje del poder en un centro político visible a toda la población del territorio, que tiene la ciudad de Atenas como centro tradicional y la familia pisisrátida como fuerza organizadora. Podemos hablar por primera vez en una propaganda pública que promueve el prestigio de un gobierno central en el territorio ático.

## 6. CONCLUSIONES

En el período arcaico griego la escritura fue introducida a las prácticas sociales respondiendo a las dinámicas ya existentes en las comunidades griegas y a los usos que le daban los pueblos que trajeron esta nueva tecnología. Los soportes blandos y la escritura "no oficial" son dos obstáculos hipotéticos para no poder rastrear mejor los primerísimos casos de escritura en el siglo VIII a.C. y siguientes (o anteriores), lo que nos deja dependientes de los usos arqueológicamente visibles (Postgate, Wang y Wilkinson 1995), como lo son las cerámicas usadas aparentemente en ámbitos simposíacos o votivos (*e.g.* el *oinokhóe* de Dípilon, Jeffery 1963: 68, o la Copa de Nestor, Jeffery 1963: 235-6). Pero esto no es un detalle menor: la escritura hecha en soporte duradero no es azarosa, más bien responde a un cuidado especial y una intencionalidad de dejar una marca de larga duración y visible —no para los seres humanos vivos 2.600 años después sino para los ojos de los propios griegos contemporáneos—.

En ese sentido, la importancia de la visibilidad en la escritura arcaica es atestiguada ya a partir de las evidencias del siglo VII a.C., por medio de dedicaciones, monumentos funerarios y leyes escritas, todos ejemplos estrechamente vinculados a la élite de las comunidades griegas. Aproximadamente a partir del siglo VIII a.C., esta élite tiene una creciente necesidad de acumular prestigio para ser reconocida como tal por el resto de sus comunidades en la medida en que se va conformando el fenómeno conocido como el surgimiento de la polis. Fenómeno heterogéneo, no lineal y con tensiones entre campo y ciudad. La disputa por prestigio en estas comunidades nacientes, en desarrollo o más o menos establecidas durante el desarrollo del período arcaico, responde a lógicas comunitarias que pueden ser proyectadas retroactivamente hasta el fin del período micénico con base en modelos antropológicos, en los detalles recuperables en los relatos míticos y en la historiografía naciente de principios del siglo V a.C.

Como hemos visto, no hay una "funcionalidad" social para la escritura previa a las primeras evidencias arqueológicas, por lo cual podemos entender que entre las primeras funciones creadas por los griegos fue la de remarcar la diferencia entre élite y el resto de la comunidad. En este primer momento la gran diferenciación es entre estos dos sectores, dado que las inscripciones funerarias no realzan la diferenciación entre los individuos de la élite (con datos biográficos o linajes familiares). Es posible que la escritura dedicatoria presente una pequeña alteración en este escenario, dado que los templos fueron tomando un rol de concentración social cada vez más importante, proporcionando puntos de encuentro entre diferentes comunidades. La escritura de las leyes, el uso público más reciente del período arcaico, si bien no cumple una función directa de disputa por

prestigio parece indicar una mayor tensión entre los sectores de la élite, fijando reglas para evitar la concentración personal de poder. Estas nuevas "funcionalidades" de la escritura responden a las transformaciones paulatinas que van ocurriendo en las comunidades, relativas a la vinculación entre su élite y el resto de la población.

Pudimos ver que ciertos roles sociales, como el adivino, el juez y el legislador, aparecen hacia el final del período arcaico como referencias comunitarias, pero esencialmente disputando tal reconocimiento social, siendo elegidos entre otros individuos por sus comunidades para intervenir en situaciones de conflicto interno o externo. La inestabilidad social resultante del ascenso de nuevos οἴκοι a la riqueza y de la decadencia de linajes tradicionales, el aumento poblacional, la conformación de comunidades más amplias por medio del sinesismo: son los procesos que hicieron que la disputa por prestigio no estuviera restringida a reglas estables y a unas pocas personalidades de un grupo dado, sino que paulatinamente obligó a la reconfiguración de los espacios de disputa.

El siglo VI a.C. tiene una importancia mayor en este proceso para el caso ateniense y ha atraído la atención de especialistas que buscan entender mejor el proceso de nacimiento del período democrático. En el caso de la historia política, todavía resisten interpretaciones que entienden la tiranía como un movimiento en dirección opuesta a la democracia, ciertamente resultado de un análisis formalista con base aristotélica que deja de lado los aspectos dinámicos y la relación entre los diferentes sectores sociales. Sin embargo, para el caso ateniense hay una buena cantidad de fuentes que indican las continuidades entre Solón, Pisístrato y Pericles, demostrando que el marco constitucional no termina de determinar la dinámica social y económica. Si las continuidades sociales y económicas pueden ser rastreadas en la historia de estos exponentes de los tres sistemas constitucionales clásicos (oligarquía, tiranía/monarquía y democracia), nuestro trabajo fue el de analizar las transformaciones en las prácticas de escritura pública, aunque ellas correspondan a una dinámica continuada, de "larga duración", que abarca los tres períodos en la historia ateniense: la disputa por prestigio. El caso más expresivo de estas transformaciones en el siglo VI a.C. es el de los Ἐρμῶν de Hiparco, pero también es importante la tensión entre performance pública y escritura secreta o mística, durante la tiranía de los pisistrátidas.

Otro tema relevante donde se lleva a cabo una reevaluación del siglo VI a.C. para la historia cultural ateniense es la "cuestión homérica", que ha visto progresivamente un mayor número de académicos proponiendo este siglo como fecha de la escritura de una primera versión de la *Ilíada* y la *Odisea*<sup>78</sup>. Vimos que son muchos los indicios de que la escritura tuvo un rol relevante en el gobierno pisistrátida. Más allá de la posible existencia de una resención pisistrátida, el acercamiento a las religiones órficas, las diversas referencias a la interpolación y a los oráculos como un objeto de

---

<sup>78</sup> Ver Codoñer 2004: 295, n.538

posesión físico nos lleva a creer que en la corte del tirano de Atenas la escritura era ya una herramienta vinculada al poder —no tanto con la administración burocrática típica de las civilizaciones orientales sino más bien como influencia en las prácticas tradicionales, como la poesía, los oráculos y los festivales—. Utilizando los términos de Bowman y Woolf, se trata de un poder "sobre los textos" y "mediante los textos" (2000: 15-22), aunque en estadios muy primitivos: poder sobre los textos en la medida en que se los altera (interpolaciones) o se los fija (resenciones, difusión de versiones en contextos prestigiosos), poder mediante los textos en la disputa por prestigio (escritura pública) o en la influencia religiosa (oráculos).

Pero es por medio de los Ἐπιγράμματα de Hiparco que los pisistrátidas innovan también en otra tradición particular de la élite: la escritura pública sobre material duradero, y dan un nuevo significado a esta práctica consonante con los cambios políticos que están en desarrollo en el siglo VI a.C.: la disputa por prestigio deja de ser una herramienta de competencia multifocal entre familias y deviene una "propaganda" de gobierno, asociando territorio con gobierno central, uno de los rasgos fundamentales de las tiranías arcaicas en la lectura de Claudia Gomes (2007: 59-68). Además de marcar presencia en la disputa por visibilidad, eligiendo un punto geográfico estratégico, las inscripciones en los Ἐπιγράμματα actualizan también la disputa de prestigio en el campo de la sabiduría, como fuente de una capacidad tradicionalmente valorada en los momentos en que una comunidad debe elegir autoridades para la resolución de conflictos. Este movimiento hacia una centralización simbólica va de la mano de una de las medidas prácticas de Pisístrato, la institución de jueces en los demos, personalmente vinculados con su figura. Vemos entonces la transición entre el momento del poder descentralizado de las familias en pugna por prestigio, y el momento donde los pisistrátidas logran establecer una unificación influyendo desde un poder central pero también actuante en los demos particulares —los Ἐπιγράμματα pueden ser leídos como una de las estrategias adoptadas para promover tal transición, un prestigio que es representativo no de diferentes sectores de una comunidad sino de la comunidad como una entidad en sí misma—. <sup>79</sup>

Nuestro recorrido presenta, pues, un puente para la comprensión de las transformaciones de la escritura pública en el inicio del período clásico y del nacimiento de la democracia ateniense. Sabemos que a partir del fin del siglo VI y la mitad del siglo V a.C. hay una fuerte disminución en el número de monumentos funerarios. Sin embargo, hay dos ejemplos muy sugestivos que dan continuidad a este período de transición, relativos a la guerra contra los Persas. El primero es analizado por Whitley (1994), el monumento funerario de los soldados atenienses muertos en la batalla de Maratón (490 a.C): se trata de un enorme túmulo, con rasgos arcaizantes que ya habían

---

<sup>79</sup> También el dispositivo de la decisión por voto en las instituciones de la democracia, como la Asamblea o la Corte, tiene un componente de unificación del cuerpo de ciudadanos (Gomes 2007: 141-2).

desaparecido de los monumentos funerarios del final del período, como el espacio de cremación y la *Opferrine*, la zanja para ofrendas que tradicionalmente es interpretada como señal de culto en las tumbas más antiguas.

El segundo ejemplo de transición son los Ἐρμῶν de la batalla de Eión (475 a.C., Esquines *Contra Ctesifonte* 183-5), que el orador indica como un honor que la comunidad ateniense ofrece a sus generales pero en el cual no se inscribe el nombre de los individuos, sino que destaca al pueblo ateniense como lo más importante. Plutarco también comenta la misma historia (*Cimón* 7-8) en la cual podemos ver que los primeros líderes de la democracia ateniense, con trayectorias muy parecidas a las de Pisístrato (prestigio militar seguido de redistribución de riquezas, Lavelle 2005: 162-7), encontraban una fuente de limitación de parte de la comunidad, que no les permitía una visibilidad particularizada en sus nombres cuando se trataba de monumentos erigidos por la ciudad.

Son los primeros casos en que la comunidad ateniense se basa en prácticas tradicionales de visibilidad y prestigio anteriores al régimen democrático para expresar su propia grandeza, una hipótesis que debería ser profundizada por medio del estudio de los monumentos de las primeras décadas del siglo V a.C. En la tumba de la batalla de Maratón coexisten una tendencia estética arcaizante con la novedosa importancia que la polis dará "oficialmente" a los muertos en batallas por medio de monumentos públicos. Los Ἐρμῶν de la batalla de Eión representan la nueva hegemonía democrática que impone límites a las formas anteriores de visibilidad y prestigio de la élite. A partir de la segunda mitad del siglo V a.C. empiezan a surgir las modalidades de escritura pública que se volverán masivas, que estarán en manos de los especialistas de la polis democrática, los esclavos públicos (δεδμόσιος, Ismard 2014, 2015), y que constituirán el llamado "hábito epigráfico" de las culturas grecorromanas (de Hoz 2004: 217). Si por un lado vuelven a aparecer las inscripciones funerarias, estas ya tienen un sentido más restricto a los núcleos familiares, mientras por otro lado aparecen los nuevos géneros de escritura pública particulares de la polis centralizada: los decretos, las listas, las rendiciones de cuentas, los tratados con otras polis, archivos, etc. (García-Bellido 2009).

Existe una discusión secular sobre la correlación entre democracia y escritura pública, movilizand o una serie de debates para argumentar en contra o a favor de tal correlación, entre los cuales: la función informativa vs. función simbólica de las inscripciones, las representaciones contemporáneas de los atenienses con respecto a esta correlación, las características de la escritura en polis no democráticas, etc. (ver Thomas 2000, Codoñer 2004, de Hoz 2004, Pébarthe 2005, García-Bellido 2009). Por nuestra parte, creemos que es recomendable una dosis de escepticismo y desconfianza sobre la naturaleza de los regímenes democráticos antiguos y su relación con la información escrita. No sólo por la contaminación de nuestra propia representación sobre qué es la



democracia y cómo ella funciona, sino también por entender que la representación de la democracia ateniense que ofrece su principal líder, Pericles, en la famosa Oración Fúnebre, no pasa por interpelar a la muchedumbre en cuanto individuos particulares llamados a tener roles decisivos en el destino de su comunidad (y por lo tanto necesitados de informaciones detalladas y cuidadosas sobre el gobierno de su comunidad; ver Loraux 2012 [1993]). Entendemos con Josiah Ober (1989) que la democracia fue un período de hegemonía del demos y que esta hegemonía limitaba y configuraba las modalidades de disputa por prestigio de la élite. Las prácticas de escritura pública parecen apuntar a un sentido parecido: mientras los decretos y leyes representan el poder de la comunidad, ejercido sobre todos los sectores sociales de la misma comunidad (y posteriormente sobre otras comunidades), las listas de magistrados, benefactores o de deudores, así como el nombre de los individuos que propusieron ciertas leyes, abren espacios para la conquista de prestigio aunque enmarcadas completamente en la nueva dinámica social y la hegemonía de la polis: gana prestigio el que actúa en beneficio de la comunidad como un todo. Leemos en *Nicias* de Plutarco (3):

Lo cierto es que Pericles no necesitaba de ningún tipo de fingimiento para agradar a la masa porque dirigía la ciudad gracias a una verdadera excelencia y a un gran poder de convicción. En cambio Nicias, que era inferior en estas cualidades, se ganaba el favor del pueblo con su riqueza, por la que sí sobresalía. (...) trataba de atraerse al pueblo con gastos públicos honoríficos como los de las coregías, las gimnasarquías u otros semejantes (...). Después del sacrificio, del certamen y de los banquetes erigió la palmera de bronce como ofrenda al dios y consagró un terreno que había comprado por diez mil dracmas, con cuyos ingresos los delios debían realizar sacrificios y banquetes y, al mismo tiempo, rogar de los dioses muchos favores para Nicias. Así lo mandó grabar, ciertamente, en la estela que dejó en Délos como custodia de su donación.<sup>80</sup>

Otro caso muy elocuente de esta nueva configuración nos lo da Aristóteles en *Constitución de los Atenienses* (54.3): el magistrado llamado "secretario de la pritanía" (γραμματέα τὸν κατὰ πρυτανείαν, ver capítulo 3), "responsable por controlar los escritos" (ὃς τῶν γραμμάτων ἐστὶ κύριος) y guardar los decretos hechos, era anteriormente nombrado por elección; "votaban a los más considerados y dignos de confianza, ya que en las estelas de las alianzas y en los acuerdos de proxenia y de ciudadanía se inscribe también su nombre"<sup>81</sup>. Un primer motivo para que en tiempos anteriores este cargo fuera determinado por elección y no por sorteo<sup>82</sup> sería un menor número de

<sup>80</sup> Traducción de Amanda Ledesma.

<sup>81</sup> Traducción de Manuela García Valdés. En griego: πρότερον μὲν οὖν οὗτος ἦν χειροτονητός, καὶ τοὺς ἐνδοξοτάτους καὶ πιστοτάτους ἐχειροτόνου. καὶ γὰρ ἐν ταῖς στήλαις πρὸς ταῖς συμμαχίας καὶ προξενίας καὶ πολιτείας οὗτος ἀναγράφεται

<sup>82</sup> Cf. Gomes 2007: 140-1.

individuos alfabetizados en el primer siglo de la democracia. Pero Aristóteles parece dar una explicación invertida: la inscripción del nombre del magistrado sería como una señal de confianza para el que leyera, sirviendo como un dato validador del texto escrito. A partir de la tradición estudiada de la escritura pública, sin embargo, estamos inclinados a creer que se trataría más bien de un privilegio tradicional que el magistrado tenga derecho a resaltar su prestigio personal como responsable por escribir quizás las estelas más importantes de la polis en el período imperial de Atenas.

Teniendo en cuenta este marco institucional de la polis como el único espacio avalado para la competencia por prestigio, lo que podemos constatar es la continuación en la democracia ateniense de la figura del gobierno central que se inicia con la tiranía, expresado por medio de inscripciones públicas que transmiten en sí mismas la configuración del poder que las crea: ya sea por la figura personal que reivindica el prestigio y el control territorial, ya sea por el poder comunitario que reglamenta la competencia de los individuos por prestigio. La continuidad del enlace entre poder central y poder local de la tiranía entrada ya la democracia es confirmada también por la manutención de los jueces de demos, que eran treinta desde Pisístrato pero pasan a ser cuarenta a fines del siglo V a.C. (*Constitución de los Atenienses* 53).

Propusimos en este trabajo estudiar la escritura pública como parte de los procesos sociales y políticos ocurridos en el siglo VI a.C., entendiendo esta práctica como parte de las estrategias utilizadas por los sectores sociales de la comunidad y no solamente como una expresión o documento de tales procesos. Pudimos encontrar las relaciones que enmarcan histórica y socialmente esta práctica, identificando cambios paralelos que ayudan a explicar las trayectorias en la práctica epigráfica. Estos desarrollos habilitan la posibilidad de profundización por medio de estudios futuros más detallados sobre los textos y monumentos de las primeras décadas del siglo V a.C., y a través de una mayor comprensión sobre los cambios en la dinámica política instaurada en Atenas durante las Guerras Médicas.

## BIBLIOGRAFÍA

- Anderson, G. (2003) *The Athenian Experiment. Building an Imagined Political Community in Ancient Attica, 508-490 B.C.* Michigan: University of Michigan Press.
- Antonaccio, C. (1994). Contesting the Past: Hero Cult, Tomb Cult, and Epic in Early Greece. *American Journal of Archaeology*, 98(3), pp. 389-410.
- Baines, J. (1988) Literacy, social organization, and the archeological record: the case of early Egypt en J. Gledhill, B. Bender y M. T. Larsen (eds.) *State and Society*. London: Routledge
- Bakker, E. J. (1993) Activation and Preservation: The Interdependence of Text and Performance in an Oral Tradition" *Oral Tradition*, 8/1, pp. 5-20.
- \_\_\_\_\_ (2010) Pragmatics: Speech and Text en E. J. Bakker (ed.) *A Companion to the ancient Greek Language*. Malden: Blackwell.
- Baumbach, M., Petrovic, A., Petrovic, I. (2010), *Archaic and Classical Greek Epigram*. Cambridge: Cambridge University Press,.
- Beeman, W. (1993) The Anthropology of Theater and Spectacle. *Annual Review of Anthropology*, Vol. 22, pp. 369-93
- Berent, M. (2000) Anthropology and the Classics: War, Violence and the Stateless Polis. *The Classical Quarterly, New Series*, Vol. 50, n. 1, pp. 257-289
- Bernal, M. (1987) On the Transmission of the Alphabet to the Aegean before 1400 B. C. *Bulletin of the American Schools of Oriental Research No. 267*, pp. 1-19
- Blok, J. (2006) Solon's funerary laws: questions of authenticity and function en J. Blok y A. Lardinois (eds.) *Solon of Athens*. Leiden: Brill

- Bikos, G. (2013) The Dominating Places and Methods of Reading from Antiquity to the Present Day: From Reading as a Public Act to Reading as a Personal Act. *Procedia. Social and Behavioral Sciences. Volume 73, 27*, pp. 151-158.
- Bigot, M. (1999) *En la encrucijada del lenguaje: oralidad, lectura y escritura*. Rosario: Juglaría
- Bobbio, N. (2006) *Estado, Gobierno y Sociedad*. D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Bonanno, M. G. (1997) All the (Greek) World's a Stage: Notes on (Not Just Dramatic) Greek Staging en L. Edmunds y R. W. Wallace (eds.) *Poet, Public and Performance in Ancient Greece*. Baltimore: John Hopkins University Press.
- Bowman, A. K. y Woolf, G. (eds.) (2000) *Cultura escrita y poder en el mundo antiguo*. Barcelona: Editorial Gedisa.
- Bremmer, J. (1991) Walking, standing, and sitting in ancient Greek culture en J. Bremmer y H. Roodenburg (eds.) *A Cultural History Of Gesture*. Cambridge: Polity Press
- \_\_\_\_\_ (1999) *Greek Religion*. Cambridge: Cambridge University Press
- Buzón R. P., Scavino L. M. y Idiarte, M. (2007) El problema de la identidad en los epigramas griegos arcaicos. *Anales de Filología Clásica del Instituto de Filología Clásica UBA, 18/19*, pp. 7-20.
- Carawan, E. (2008) What the *Mnemones* Know en E. A. Mackay (ed.) *Orality, Literacy, Memory in the Ancient Greek and Roman World*. Leiden: Brill.
- Carlier, P. (1995) "QA-SI-RE-U et QA-SI-RE-WI-JA" en R. Laffineur y W-D. Niemeier (eds.) *Politeia: Society and State in the Aegean Bronze Age. Proceedings of the 5th International Aegean Conference*. Liège: University of Heidelberg, Archäologisches Institut, Liège.
- Carpenter, R. (1933) The Antiquity of the Greek Alphabet. *American Journal of Archaeology, Vol. 37, No. 1*, pp. 8-29

- Chantraine, P. (1968) *Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque*. Paris: Éditions Klincksieck.
- Cavallo, G. y Chartier, R. (eds.) (1997) *Historia de la lectura en el mundo occidental*. Madrid: Taurus.
- Childe, V. G. (1950) The urban revolution. *The Town Planning Review*. Vol. 21, n. 1, pp. 3-17
- Clairmont, C. (1970) *Gravestone and epigram*. Mainz: Verlag Philipp von Zabern
- Clúa Serena, A. (2005) Solón o la historicidad de la comunicaión elegíaca: la Elegía a las musas y otros fragmentos. Problemas actuales, *Norba, Revista de Historia*, vol. 18, 119-135
- Codoñer, J. S. (2004) *Escritura y literatura en la Grecia arcaica*. Madrid: Akal.
- \_\_\_\_\_ (2009) La escritura en la Grecia arcaica: un debate metodológico. *Cultura Escrita & Sociedad*, 9, pp. 14-64
- \_\_\_\_\_ (2010) Nuevas perspectivas en el estudio de los orígenes de la escritura en la Grecia Arcaica (Siglos IX-VIII a.C.) en G. C. Serrano y J. O. Mompeán (eds.) *El Mediterráneo Antiguo: lenguas y escrituras*. Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla.
- Collings, J. y Blot, R. (2003) *Literacy and Literacies: Texts, Power and Identity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Connor, W. R. (1987) Tribes, Festivals and Processions; Civic ceremonial and political manipulation in archaic greece. *Journal of Hellenic Studies* 107, pp. 40-50.
- Cook, R. M. (1987) Pots and Pisistratan Propaganda. *Journal of Hellenic Studies*, Vol. 107, pp. 167-169.
- Cook, R. M. y Woodhead, A. G. (1959) The Diffusion of the Greek Alphabet. *American Journal of Archaeology*, Vol. 63, 2, pp. 175-178

Cornford, F. M. (1907) *Thucydides Mythistoricus*. Londres: Edward Arnold

Cortés Copete, J. M. (1999) *Epigrafía Griega*. Madrid: Cátedra.

Csapo, E. y Geagan, D. (2000) The Iron Age Inscriptions en J. Shaw y M. Shaw (eds.) *Kommos: An Excavation on the South Coast of Crete by the University of Toronto and the Royal Ontario Museum under the auspices of the American School of Classical Studies in Athens Vol. IV, part 1*. Princeton: Princeton University Press.

Davis, G. (2011) *Axones and Kurbeis: a new answer to an old problem*. *Historia*, 60, pp. 1-35

Davison, J. A. (1955) Peisistratus and Homer. *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, Vol. 86, pp. 1-21.

Day, J. W. (1989) Rituals in Stone: Early Greek Grave Epigrams and Monuments. *The Journal of Hellenic Studies*, 109, pp. 16-28

\_\_\_\_\_ (2010) *Archaic Greek Epigram and Dedication. Representation and Reperformance*. Cambridge: Cambridge University Press.

de Hoz, J. (2004) La escritura en Grecia Arcaica y Clásica: funciones y modelos en J. Bartolomé, M. C. González y M. Quijada (eds.) *La Escritura y el Libro en la Antigüedad*. Madrid: Ediclás.

\_\_\_\_\_ (2010) Les écritures en R. Étienne (ed.) *La Méditerranée au VIIIe siècle av. J.-C. : essais d'analyses archéologiques*. Paris: De Boccard.

\_\_\_\_\_ (2015) L'écriture après l'économie? Peuples et réponses en R. Roure (ed.) *Contacts et Acculturations en Méditerranée Occidentale*. Aix-en-Provence: Editions Errance.

de Polignac, F. (1995 [1984]) *Cults, Territory, and the Origins of the Greek City-State*. Chicago: University of Chicago Press.

de Romilly, J. (1997) *Los grandes sofistas en la Atenas de Pericles*. Barcelona: Ed. Seix Barral.

- Detienne, M. (1983 [1967]) *Los maestros de verdad en la Grecia Arcaica*. Madrid: Taurus.
- \_\_\_\_\_ (ed.) (1992) *Les savoirs de l'écriture en Grèce ancienne*. Lille: Presses Universitaires de Lille.
- Dillery, J. (2005) Chresmologues and Manteis: Independent Diviners and the Problem of Authority en S. I. Johnston y P. T. Struck (eds.) *Mantikê. Studies in Ancient Divination*. Leiden: Brill
- Dodds, E. R. (1951) *The Greeks and the Irrational*. Berkeley: University of California Press
- Domínguez Monedero, A. J. (2001), *Solón de Atenas*. Barcelona: Crítica
- \_\_\_\_\_ (2012) *Lógos poético y política en la Grecia arcaica* en L. S. Rocher, A. Iriarte y J. Gallego (eds.) *Lógos y Arché. Discurso político y autoridad en la Grecia antigua*. Buenos Aires: Ed. Miño y Dávila.
- Donlan, W. (1973), The Origin of καλὸς κάγαθός. *The American Journal of Philology*, 94(4), pp. 365-374.
- \_\_\_\_\_ (1985) The Social Groups of Dark Age Greece. *Classical Philology*, Vol. 80, No. 4, pp. 293-308
- Driscoll, S. T. (1988) Power and authority in Early Historic Scotland: Pictish symbol stones and other documents en J. Gledhill, B. Bender y M. T. Larsen (eds.) *State and Society*. London: Routledge
- Ducat, J. (1976) Fonctions de la statue dans la Grèce archaïque: kouros et kolossos. *Bulletin de correspondance hellénique*. Volume 100, livraison 1, pp. 239-251.
- Duplouy, A. (2006) *Le Prestige des Élités: Recherches sur les modes de reconnaissance sociale en Grèce entre les X et V siècles avant J-C*. Paris: Les Belles Lettres.
- Elmer, D. (2005) Helen Epigrammatopoiios. *Classical Antiquity*, 24(1), pp. 1–39.

- Engels, F. (1984 [1884]) *A Origem da Família, da Propriedade Privada e do Estado*. Rio de Janeiro: Ed. Civilização Brasileira.
- Finley, M. I. (1983) *Politics in the Ancient World*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Forsdyke, S. (2005) *Exile, Ostracism, and Democracy*. Princeton: Princeton University Press.
- Friedländer, P. (1948) *Epigrammata. Greek Inscriptions in Verse from the Beginnings to the Persian Wars*. Berkeley: University of California Press.
- Gagarin, M. (2008) *Writing Greek Law*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gagné, R. (2013) Chresmologos en (eds.) R. Bagnall, K. Brodersen, C. Champion, A. Erskine y S. Huebner, *The Encyclopedia of Ancient History*. Recuperado de DOI: 10.1002/9781444338386.wbeah17091
- Gailey, C. W. y Patterson, T. C. (1988) State formation and uneven development en J. Gledhill, B. Bender y M. T. Larsen (eds.) *State and Society*. London: Routledge
- Gallant, T.W. (1991) *Risk and survival in ancient Greece. Reconstructing the rural domestic economy*. Stanford: Stanford University Press.
- Gallego, J. (2001) Poder popular y escritura en la ley en la Atenas democrática. *Anales de Historia antigua, medieval y moderna*, vol. 34, pp. 7-33
- \_\_\_\_\_ (2009) *El campesinado en la Grecia Antigua. Una historia de la igualdad*. Buenos Aires: Eudeba.
- \_\_\_\_\_ (2009a) El patronazgo rural en la democracia ateniense. *Studia Historica. Historia Antigua* 27, pp. 163-75.
- García, J. T. (2010) Una reflexión sobre lo bello y lo sublime en la bella muerte del guerrero espartano. *Journal of Ancient Philosophy* Vol. IV 2010 Issue 2.



- Garland, R. (1989) The well-ordered corpse: an investigation into the motives behind greek funerary legislation. *Bulletin of the Institute of Classical Studies*. No. 36, pp. 1-15
- Garnsey, P. (1988) *Famine and Food Supply in the Graeco-Roman World: Responses to Risk and Crisis*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gelb, I. (1963 [1952]) *A Study of Writing*. Chicago: University of Chicago Press.
- Gellner, E. (1989) *Plough, Sword, and Book: The Structure of Human History*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Gentili, B. (1996) *Poesía y público en la grecia antigua*. Barcelona: Quaderns Crema.
- Gledhill, J. (1988) Introduction: the comparative analysis of social and political transitions en J. Gledhill, B. Bender y M. T. Larsen (eds.) *State and Society*. London: Routledge
- Gledhill, J., Bender, B. y Larsen, M. T. (eds.) (1988) *State and Society: the emergence and development of social hierarchy and political centralization*. London: Routledge
- Goldman, H. (1942) The Origin of the Greek Herm. *American Journal of Archaeology*, Vol. 46, No. 1, pp. 58-68
- Gomes, C. (2007) *La cité tyrannique*. Rennes: Presses Universitaires de Rennes
- Gordon Childe, V. (1958) *Sociedad y conocimiento*. Buenos Aires: Galatea Nueva Visión
- Goody, J. y Watt, I. (2003 [1968]) "Las consecuencias de la cultura escrita" en J. Goody (ed.) *Cultura Escrita en Sociedades Tradicionales*. Barcelona: Gedisa.
- Goušchin, V. (1999) Pisistratus' Leadership in A. P. 13.4 and the Establishment of the Tyranny of 561/60 B. C. *The Classical Quarterly, New Series*, Vol. 49, No. 1, pp. 14-23

- Gravilov, A. K. (1997) Techniques of Reading in Classical Antiquity. *Classical Quarterly*, 47, pp. 56-73.
- Guarducci, M. (1967-1978), *Epigrafia Greca*, Roma: Istituto Poligrafico dello Stato
- Hall, J. M. (2014) *A History of the Archaic Greek World*. Malden: Wiley Blackwell.
- Hansen, P. (1983) *Carmina Epigraphica Graeca Saeculorum VIII-V a. Chr. n.* Berlin: Walter de Gruyter.
- Hanson, D. V. (1999) *The Other Greeks : The Family Farm and the Agrarian Roots of Western Civilization*. Berkeley: University of California Press.
- Harris, W. V. (1989) *Ancient Literacy*. Cambridge: Harvard University Press.
- Harris, D. (1995) Freedom of information and Accountability: The Inventory Lists of the Parthenon en R. Osborne y S. Hornblower (eds.) *Ritual, Finance, Politics: Athenian democratic accounts presented to David Lewis*. Oxford: Clarendon Press.
- Hartley, J. (2012) *After Ongism* en W. Ong *Orality and Literacy, with additional chapters by John Hartley*. New York: Routledge
- Havelock, E. (1994 [1963]) *Prefacio a Platón*. Madrid: Visor.
- \_\_\_\_\_ (1998) La ecuación oral-escrito: una fórmula para la mentalidad moderna en D. Olson y N. Torrance (ed.) *Cultura escrita y Oralidad*. Barcelona: Gedisa.
- Henrichs, A. (2003) 'Hieroi Logoi' and 'Hierai Bibloi': The (Un)Written Margins of the Sacred in Ancient Greece. *Harvard Studies in Classical Philology*, Vol. 101, pp. 207-266.
- Hoffmann, G. (1997) L'expression du temps sur les stèles funéraires attiques. *Mètis. Anthropologie des mondes grecs anciens*, Année 1997, Volume 12, Numéro 1, pp. 19-43

- Hölkeskamp, K-J. (1992) Arbitrators, Lawgivers and the "Codification of Law" in Archaic Greece. *Mètis. Anthropologie des mondes grecs anciens*. Vol. 7, n.1-2, pp. 49-81
- Hornblower, S. (2009) Greek lyric and the politics and sociologies of archaic and classical Greek communities en F. Budelmann (ed.) *The Cambridge Companion to Greek Lyric*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Humphreys, S. C. (1980) Family Tombs and Tomb Cult in Ancient Athens: Tradition or Traditionalism? *The Journal of Hellenic Studies*, Vol. 100, pp. 96-126
- Hurwit, J. (1985) *The art and culture of early Greece, 1100-480 B.C.* New York: Cornell University Press
- \_\_\_\_\_ (1990) The words in the image: orality, literacy, and early Greek art. *Word & Image*, vol. 6, n. 2, pp. 180-197
- \_\_\_\_\_ (2015) *Artists and Signatures in Ancient Greece*. New York: Cambridge University Press.
- Ingalls, W. (2000) Ritual Performance as Training for Daughters in Archaic Greece. *Phoenix*, Vol. 54, n. 1/2, pp. 1-20
- Ismard, P. (2014) The Single Body of the City Public Slaves and the Question of the Greek State. *Annales. Histoire, Sciences Sociales* Vol. 69 N. 3, pp. 505-32
- \_\_\_\_\_ (2015) *La démocratie contre les experts*. Paris: Seuil
- Irwin, E. (2005) *Solon and Early Greek Poetry*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Jeffery, L. H. (1963) *The Local Scripts of Archaic Greece*. Oxford: Oxford University Press.
- Johnson, W. A. (2000) Toward a Sociology of Reading in Classical Antiquity. *American Journal of Philology*, 121, n. 4, pp. 593-627

- Kaczko, S. (2012) *The Image and the Text: Dedicatory Epigrams on Stone and Strategies of Communication in Archaic and Classical Athens*. *CHS Research Bulletin 1, no. 1*. Recuperado de [http://nrs.harvard.edu/urn-3:hinc.essay:KaczkoS.The\\_Image\\_and\\_the\\_Text\\_Dedicatory\\_Epigrams.2012](http://nrs.harvard.edu/urn-3:hinc.essay:KaczkoS.The_Image_and_the_Text_Dedicatory_Epigrams.2012)
- Keesling, C. (2003) *The Votive Statues of the athenian Acropolis*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kelly, J. (2006) *Writing and the State: China, India, and General Definitios* en S. Sanders (ed.) *Margins of Writing, Origins of Cultures*. Chicago: The Oriental Insitute.
- Kerferd, G. B. (1981) *The sophistic movement*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Knox, B. M. W. (1968) *Silent Reading in Antiquity*. *Greek, Roman and Byzantine Studies, Vol. 9, n. 4*, pp. 421-35
- Koike, K. (2009) *Os primórdios da prosa grega*. *Revista Archai, n. 3*, pp. 97-106
- Kurke, L. (2013 [1991]) *The Traffic in Praise*. Berkeley: California Classical Studies.
- Langdon, M. K. (1976) *A Sanctuary of Zeus on Mount Hymettos*. *Hesperia: Supplement XVI*. Princeton: American School of Classical Studies at Athens.
- Lardinois, P. M. H. (2006) *Have we Solon's verses?* en J. H. Blok y A. Lardinois (eds.) *Solon of Athens. New Historical and Philological approaches*. Leiden: Brill.
- Larsen, M. T. (1988) *Introduction: literacy and social complexity* en J. Gledhill, B. Bender y M. T. Larsen (eds.) *State and Society*. London: Routledge
- Larson, S. (2000) *Boiotia, Athens, the Peisistratids, and the Odyssey's Catalogue of Heroines*. *Greek, Roman, and Byzantine Studies, 41 n. 3*, pp. 193–222
- Lavelle, B. M. (2005) *Fame, Money and Power: the rise of Pisistratos and "democratic" tyranny at Athens*. Ann Arbor: University of Michigan Press

- Le Goff, J. (1990) *História e Memória*. Campinas: Editora da Unicamp
- Lejeune, M. (1966) La diffusion de l'alphabet. *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, año 110, 4*, pp. 505-511.
- Lemaire, A. (2008) The Spread of Alphabetic Scripts (c. 1700–500 BCE). *Diogenes vol. 55, 2*, pp. 45-58
- Lenin, V. I. (2008) *El Estado y la Revolución*. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Loraux, N. (1977) La belle mort spartiate. *Ktema 2*, pp. 105-120.
- \_\_\_\_\_ (2012 [1993]) *La invención de Atenas. Historia de la oración fúnebre en la "ciudad clásica"*. Madrid: Katz Editores.
- Lyotard, F. (1987) *La condición postmoderna*. Madrid: Cátedra
- Lull, V. y Micó, R. (2007) *Arqueología del origen del Estado: las teorías*. Barcelona: Bellaterra.
- Marinatos, N. (1995) What were Greek sanctuaries? A synthesis en N. Marinatos y N. Hägg (eds.) *Greek Sanctuaries: new approaches*. Londres: Routledge.
- Martin, R. (1998) The seven sages as performes of wisdom en C. Dougherty y L. Kurke (eds.) *Cultural Poetics in Archaic Greece: Cult, Performance, Politics*. Oxford: Oxford University Press.
- Martínez, J. (2011) Onomacritus the Forger, Hipparchus' escapegoat? en J. Martínez (ed.) *Fakes and Forgers of Classical Literature*. Madrid: Ediciones Clásicas.
- Mavrogenes, N. (1980). Reading in Ancient Greece. *Journal of Reading, 23(8)*, pp. 691-697.

- Mavrojannis, T. (2007) Herodotus on the Introduction of the Phoenician Alphabet to the Greeks, the Gephyraeans and the Proto-Geometric Building at Toumba in Lefkandi. *Klio*, 89(2). pp. 291-319
- Moore, C. (2015) *Socrates and Self-Knowledge*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Morley, N. (2007) *Trade in Classical Antiquity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Morris, I. (1987) *Burial and ancient society: the rise of the Greek city-state*. Cambridge: Cambridge University Press.
- \_\_\_\_\_ (1994) Village society and the rise of the greek state en P. Doukellis y L. Mendoni (eds.) *Structures rurales et Sociétés Antiques*. Paris: Les Belles Letres.
- Mossé, C. (1979) Comment s'élabore un mythe politique : Solon, «père fondateur» de la démocratie athénienne. *Annales Économies, Sociétés, Civilisations*. 34, N. 3, pp. 425-437
- \_\_\_\_\_ (1994), Peut-on parler de patronage dans l'Athènes archaïque et classique?, en J. Annequin y M. Garrido-Hory (eds.), *Religion et anthropologie de l'esclavage et des formes de dépendance. Actes du XXe Colloque du GIREA. Besançon, 4-5 novembre 1993*. pp. 29-36
- Munson, R. V. (2017) Thucydides and Myth: A Complex Relation to Past and Present en R. Balot, S. Forsdyke y E. Foster (eds.) *The Oxford Handbook of Thucydides*. Oxford: Oxford University Press.
- Murray, O. (1988) *Grecia arcaica*. Madrid: Taurus.
- Nagy, G. (1990) *Pindar's Homer: The Lyric Possession of an Epic Past*. Consultado en [http://nrs.harvard.edu/urn-3:hul.ebook:CHS\\_Nagy.Pindars\\_Homer.1990](http://nrs.harvard.edu/urn-3:hul.ebook:CHS_Nagy.Pindars_Homer.1990) (21 de julio de 2015).
- \_\_\_\_\_ (1996a) *Homeric Questions*. Austin: University of Texas Press.
- \_\_\_\_\_ (1996b) *Poetry as performance*. Cambridge: Cambridge University Press.

- \_\_\_\_\_ (1999) Homer and Plato at the Panathenaia: Synchronic and Diachronic Perspectives en T. M. Falkner, N. Felson y D. Konstan (eds.) *Contextualizing Classics: ideology, performance, dialogue*. Lanham: Rowman & Littlefield.
- Naveh, J. (1973) Some Semitic Epigraphical Considerations on the Antiquity of the Greek Alphabet. *American Journal of Archaeology* Vol. 77, 1, pp. 1-8
- \_\_\_\_\_ (1991) Semitic Epigraphy and the Antiquity of the Greek Alphabet. *Kadmos* Vol. 30, 2, pp. 143–152
- Neer, R. (2007) Delphi, Olympia, and the Art of Politics en H. A. Shapiro (ed.) *The Cambridge Companion to Archaic Greece..* Cambridge: Cambridge University Press.
- Neils, J. (2007) Replicating Tradition: the first celebrations en O. Palagia y A. Choremi-Spetsieri (eds.) *The Panathenaic Games. Proceedings of an international conference held at the University of Athens, May 11-12, 2004*. Oxford: Oxbow Books.
- Nieke, M. R. (1988) Literacy and power: the introduction and use of writing in Early Historic Scotland en J. Gledhill, B. Bender y M. T. Larsen (eds.) *State and Society*. London: Routledge
- Niesiołowski-Spanò, Ł. (2007) Early Alphabetic Scripts and the Origin of Greek Letters en P. Berdowski, B. Blahaczek, y B. Rzeszów (eds.) *Haec mihi in animis vestrīs templa. Studia Classica in Memory of Professor Lesław Morawiecki*. Rzeszów : Wydawn.
- Ober, J. (1989) *Mass and Elite in Democratic Athens*. Princeton: Princeton University Press.
- \_\_\_\_\_ (2008) *Democracy and Knowledge*. Princeton: Princeton University Press.
- Oliver, G. J. (2000) An Introduction to the Epigraphy of Death: Funerary Inscriptions as Evidence en G. J. Oliver (ed.) *The Epigraphy of Death: Studies in the History and Society of Greece and Rome*. Liverpool: Liverpool University Press.
- Olson, D. R. (1998 [1994]) *El mundo sobre el papel*. Barcelona: Gedisa.

- Ong, W. (2011 [1982]) *Oralidad y escritura: tecnologías de la palabra*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Osborne, R. (1985) The erection and mutilation of the hermai. *The Cambridge Classical Journal*. Vol. 31, pp. 47-73
- \_\_\_\_\_ (1996) *Pots, trade and the archaic Greek economy*. *Antiquity* 70, pp. 31-44
- Paiano, D. (2012) Relaciones de dependencia en la Atenas clásica, entre la exploración y la dominación. *Trabajo y Comunicaciones 2ª Época n. 38*, pp. 153-183
- \_\_\_\_\_ (2018) Amor y ciudadanía ateniense a través de Harmodio y Aristogitón en C. Ames, M. Sagristani, A. Moreno y A. Leoni (eds.) *Estudios Interdisciplinarios de Historia Antigua V*: Córdoba, Universidad Nacional de Córdoba.
- Palomar, N. (1987) El ΛΟΓΟΣ de Deyoces (Heródoto I 95-102). *Ítaca. Quaderns Catalans de Cultura Clàssica* 3, pp. 23-35.
- Pébarthe, C. (2005) Inscriptions et régime politique: le cas athénien en A. Bresson, A-M. Cocula y C. Pébarthe (eds.) *L'écriture publique du pouvoir*. Bordeaux: Ausonius.
- \_\_\_\_\_ (2006) *Cité, démocratie et écriture*. Paris: De Boccard.
- Pelliccia, H. (2003) Two points about Rhapsodes en M. Finkelberg y G. Stroumsa (eds.) *Homer, the Bible, and Beyond: Literary and Religious Canons in the Ancient World*. Leiden: Brill
- Pedley, J. (2005) *Sanctuaries and the Sacred in the Ancient Greek World*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Pfeiffer, R. (1981) *Historia de la Filología Clásica I*. Madrid: Gredos.
- Plácido, D. (2001) El territorio del Atica, entre unidad y dispersión en P. M. Quiroga y S. Morillo (eds.) *Fronteras e identidad en el mundo griego antiguo : III Reunión de Historiadores*



*Santiago-Trasalba, 25-27 de septiembre de 2000*). Santiago de Compostela: Universidade de Santiago de Compostela y Universidade de Vigo

Portinaro, P. P. (2003) *Estado: léxico de política*. Buenos Aires: Nueva Visión.

Postgate, N., Wang, T. y Wilkinson, T. (1995) The evidence for early writing: utilitarian or ceremonial? *Antiquity*, v. 69, n. 264, pp. 459-80

Powell, B. (1991) *Homer and the origin of the Greek alphabet*. Cambridge: Cambridge University Press.

Qviller, B. (1981) The dynamics of the Homeric society. *Symbolae Osloenses: Norwegian Journal of Greek and Latin Studies*, 56:1, pp. 109-155

Renfrew, C. y Bahn, P. (2005) *Archaeology: the Key Concepts*. Londres: Routledge.

Requena, M. J. (2013) ¿Se puede hablar de un “patronazgo estatal”? Liturgias y *misthophoría* en la Atenas Clásica. *Sociedades Precapitalistas*, vol. 2, no. 2. pp.1-23

Rhodes, P. J. (1976) Pisistratid Chronology Again. *Phoenix*, Vol. 30, No. 3, pp. 219-233

\_\_\_\_\_ (2006) The reforms and laws of Solon: an optimistic view en J. H. Blok y A. Lardinois (eds.) *Solon of Athens. New Historical and Philological approaches*. Leiden: Brill.

Richter, G. (1944) *Archaic attic gravestones*. Cambridge: Harvard University Press

Ritoók, Zs. (1993) The Pisistratus tradition and the canonization of Homer. *Acta Antiqua*, 34, pp. 39-53

Robb, K. (1994) *Literacy and Paideia in Ancient Greece*. New York: Oxford University Press.

Roberts, E. S. (1887) *An Introduction to Greek Epigraphy, Part I: The Archaic Inscriptions and the Greek Alphabet*. Cambridge: University Press.

- Rodrigues, A. (2014) A figura do legislador em Plutarco: Recepção de um mito político en P. Cardó, D. Leão, M. Silva (eds.) *Plutarco entre mundos: visões de Esparta, Atenas e Roma*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra
- Röllig, W. (1992) Asia Minor as a bridge between East and West: the role of the Phoenicians and Arameans in the transfer of culture en G. Kopcke, I. Tokumaru (eds.) *Greece between East and West: 10th-8th Centuries B.C.* Mainz: Verlag Philipp von Zabern.
- Rose, P. (2009) Class en K. Raaflaub y H. van Wees (eds.) *A Companion to Archaic Greece*. Malden: Blackwell. pp. 468-482
- Rösler, W. (2002) The *Histories* and Writing en E. J. Bakker, I. De Jong y H. van Wees (eds.) *Brill's Companion to Herodotus*. Leiden: Brill.
- Ruijgh, C. J. (1998) Sur la data de la création de l'alphabet grec. *Mnemosyne Vol. 51, 6*, pp. 658-687
- Sahlins, M. (1963) Poor Man, Rich Man, Big-Man, Chief: Political Types in Melanesia and Polynesia. *Comparative Studies in Society and History, Vol. 5, no. 3*, pp. 285-303.
- Säid, S. (2007) Myth and Historiography en J. Marincola (ed.) *A Companion to Greek and Roman Historiography*. Malden: Blackwell.
- Sapere A. (ed.) (2013) *Nuevas aproximaciones a la antigüedad grecolatina II*. Buenos Aires: Ed. Rhesis.
- Schmandt-Besserat, D. (1977) The Earliest Precursor of Writing. *Scientific American, Vol. 238, No. 6*, pp. 50-58
- Schmitt Pantel, P. (1992) *La cité au Banquet. Histoire des repas publics dans les cités grecques*. Paris: École française de Rome
- Scodel, R. (2007) Lycurgus and the state text of tragedy en C. Cooper (ed.) *Politics of Orality (Mnemosyne, Bibliotheca Classica Batava Supplementum)*. Leiden: Brill.

- Segal, C. (1995) Spectator and Listener en J-P. Vernant (ed.) *The Greeks*. Chicago: University of Chicago Press.
- \_\_\_\_\_ (1999) Introduction: Retrospection on Classical Literary Criticism en T. M. Falkner y D. Konstan (eds.) *Contextualizing Classics: ideology, performance, dialogue*. Lanham: Rowman & Littlefield.
- Shapiro, H. A. (1990) Oracle-Mongers in Peisistratid Athens. *Kernos*, 3, pp. 335-345
- \_\_\_\_\_ (1991) The Iconography of Mourning in Athenian Art. *American Journal of Archaeology*. Vol. 95, No. 4, pp. 629-656
- \_\_\_\_\_ (1998) Hipparchos and the Rhapsodes en C. Dougherty y L. Kurke (eds.) *Cultural Poetics in Archaic Greece: Cult, Performance, Politics*. Oxford: Oxford University Press.
- Shaughnessy, E. (2010) The Beginnings of Writing in China. en C. Woods (ed.) *Visible Language: Inventions of writing in the Ancient Middle East and beyond*. Chicago: The Oriental Institute.
- Sherratt, S. (2003) Visible Writing: Questions of script and identity in early iron age Greece and Cyprus. *Oxford Journal of Archaeology* Vol. 22, 3, pp. 225–242
- Slater, N. W. (2002) Dancing the Alphabet: Performative Literacy on the Attic Stage en I. Worthington y J. M. Foley (eds.) *Epea and Grammata: oral and written communication in ancient Greece*. Leiden: Brill.
- Small, D. (1998) Surviving the collapse: the oikos and structural continuity between Late Bronze Age and later Greece en S. Gitin, A. Mazar y E. Stern (eds.) *Mediterranean Peoples in Transition, Thirteenth to Early Tenth Centuries BCE*. Jerusalem: Israel Exploration Society.
- Smith, M. E. (2009) V. Gordon Childe and the Urban Revolution: a historical perspective on a revolution in urban studies. *Town Planning Review* 80 (1) pp. 3-29
- Snodgrass, A. (1980) *Archaic Greece: the Age of Experiment*. Berkeley: University of California Press.

- \_\_\_\_\_ (1989) The Economics of Dedication at Greek Sanctuaries. *SA 3-4*, pp. 287-94
- \_\_\_\_\_ (2000) The uses of writing on early Greek painted pottery en B. A. Sparkes y N. K. Rutter (eds.) *Word and Image in Ancient Greece* (eds.) Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Sourvinou-Inwood, C. (1995) Early sanctuaries, the eighth century and ritual space: fragments of a discourse en N. Marinatos y N. Hägg (eds.) *Greek Sanctuaries: new approaches*. Londres: Routledge.
- Stuart, D. R. (1928) *Epochs of Greek and Roman Biography*. Berkeley: University of California Press.
- Svenbro, J. (1988) *Phrasikleia: anthropologie de la lecture en Grèce ancienne*. Paris: La Découverte.
- Szegedy-Maszak, A. (1978) Legends of the Greek Lawgivers. *Greek, Roman and Bizantine Studies*, 19, pp. 199-209
- Thomas, R. (1989) *Oral tradicion and written record in Classical Athens*. Cambridge: Cambridge University Press.
- \_\_\_\_\_ (1992) *Literacy and Orality in Ancient Greece*. Cambridge: Cambridge University Press.
- \_\_\_\_\_ (2000) Cultura escrita y ciudad-estado en la Grecia arcaica y en la Grecia clásica en A. K. Bowman y G. Woolf (eds.) *Cultura escrita y poder en el mundo antiguo*. Barcelona: Gedisa.
- \_\_\_\_\_ (2009) Writing, Reading, Public and Private 'Literacies': Functional Literacy and Democratic Literacy in Greece en W. A. Johnson y H. N. Parker (eds.) *Ancient Literacies: the culture of reading in Greece and Rome*. New York: Oxford University Press.

- Toher, M. (1991) Greek funerary legislation and the two spartan funerals. *Bulletin of the Institute of Classical Studies*. Vol. 37, No. 58: *Georgica*, pp. 159-175
- UNESCO (2006) *Education for All: Literacy for life*. EFA Global Monitoring Report. Paris: UNESCO Publishing.
- Valdés, M. (2002) *Política y religión en Atenas arcaica: la reorganización de la polis en época de Solón*. Oxford: BAR International Series 1018.
- Vansina, J. (1985) *Oral Tradition as History*. Madison: The University of Wisconsin Press.
- Várhelyi, Z. (1996) The Written Word in Archaic Attica. *Klio*, 78, 1, pp. 28-52.
- Vernant, J.-P. (2001 [1989]) *El individuo, la muerte y el amor en la antigua Grecia*. Barcelona: Paidós.
- Viviers, D. (2010) Élités et Processions dans les cités grecques: une géométrie variable? en L. Capdetrey e Y. Lafond (eds.) *La cité et ses élites: pratique et représentation des formes de domination et de contrôle social dans les cités grecques*. Paris: De Boccard.
- von Ivan Jordović, N. S. (2010) Herodotus and the Emergence of the Demagogue Tyrant Concept. *Göttinger Forum für Altertumswissenschaft* 13, pp. 1-15
- Wagner, C. (1997) *Dedication Practices on the Athenian Acropolis: 8th to 4th centuries B.C.* Tesis de Doctorado, Universidad de Oxford
- Weber, M. (1979 [1919]) *El político y el científico*. Madrid: Alianza Editorial.
- Wecowski, M. (2014) *The rise of the Greek Aristocratic Banquet*. Oxford: Oxford University Press.
- Whitley, J. (1991) Social Diversity in Dark Age Greece. *The Annual of the British School at Athens*, Vol. 86, pp. 341-365

- \_\_\_\_\_ (1994) The Monuments That Stood before Marathon: Tomb Cult and Hero Cult in Archaic Attica. *American Journal of Archaeology*, Vol. 98, No. 2, pp. 213-230
- \_\_\_\_\_ (1998) Literacy and Law-Making: The Case of Archaic Crete en N. Fisher y H. van Wees (eds.) *Archaic Greece: New Approaches and New Evidence*. Londres: Duckworth.
- Wilson, J.-P. (1998) The "Illiterate Trader"? *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, vol. 42, n.1, pp. 29-56
- \_\_\_\_\_ (2009) Literacy en K. Raaflaub y H. van Wees (eds.) *A Companion to Archaic Greece*. Malden: Blackwell.
- Winkler, J. J. y Zeitlin, F. I. (eds.) (1990) *Nothing to do with Dionysos?* Princeton: Princeton University Press.
- Woodard, R. D. (1997) *Greek Writing from Knossos to Homer*. New York: Oxford University Press.
- Woods, C. (ed.) (2010) *Visible Language: Inventions of writing in the Ancient Middle East and beyond*. Chicago: The Oriental Institute.
- Wolf, G. (2000) El poder y la difusión de la escritura en Occidente en A. K. Bowman y G. Wolf (eds.) *Cultura escrita y poder en el mundo antiguo*. Barcelona: Gedisa.
- Zelnick-Abramovitz, R. (2000) Did patronage exist in classical Athens?, *L'Antiquité Classique*, 69, pp. 65-80.