

La paradoja del trabajo en la Atenas clásica: una reflexión sobre la fuerza de la costumbre¹

Erich Böhme Bello²

Resumen

Dentro de los fenómenos interesantes del espacio cultural y temporal que comprende la antigua Grecia, la mutación que sufrió la noción imperante respecto del trabajo y sustento en la Atenas clásica nos invita a examinar con mayor detención algunos de los rasgos más elementales acerca de las actividades productivas en dicha sociedad. En un proceso histórico, cultural y económico particularmente complejo, de la sociedad guerrera de los tiempos homéricos se pasó al mundo hesiódico (en el que las labores manuales productivas fueron consideradas como significantes de primer orden), para desembocar en la alta civilización ateniense, en la que el trabajo oscilaba entre ser una tarea indigna (propia de un bárbaro no-humano) a simplemente ser una labor inexistente a la consideración de los intelectuales. ¿Es posible imaginar una ciudad que subsiste sin trabajo? La vida de la Atenas clásica entrega algunas luces al respecto y su observación nos permite, además, contemplar una paradoja sorprendente en la historia de las formaciones sociales ordinariamente señaladas como "occidentales".

Palabras clave: Grecia Antigua, Trabajo, Esclavitud, Antropología Económica.

Abstract

Among the phenomena of cultural and short-lived space that ancient Greece consisted in, the mutation suffered by the prevailing notion about work and daily sustenance in classical Athens invites us to examine in greater depth some of the most basic features on productive activities in such society. In a historical, cultural and economic development particularly complex, the warrior society of the Homeric times turned into the hesiodic world (in which productive manual labor was considered as significant first-order) to finally get into high Athenian civilization, in which work ranged from being an unworthy task (typical of a non-human barbarian) to simply be a task in-existent to the attention of the intellectual. Can you imagine a city that survives without work? The life of classical Athens gives some light on the matter and its observation allows us to also see a striking paradox in the history of social formations commonly designated as "Western."

Keywords: Ancient Greece, Work, Slavery, Economic Anthropology.

1 Recibido el 28 de junio de 2011. Aceptado el 31 de agosto de 2011.

2 Escuela de Educación en Humanidades y Ciencias, Pedagogía en Historia y Geografía, Universidad Católica Silva Henríquez (Chile). E-mail: treeofculture@yahoo.de

El punto de partida de nuestra reflexión es el siguiente. En la actualidad, las relaciones sociales de nuestro mundo occidental, producto de tensiones históricas de naturaleza diversa, están estructuradas en función de la interacción económica de los individuos. El trabajo, vínculo comercial por excelencia, se nos presenta como el ente aglutinador esencial de nuestra comunidad y, a la vez, cumple con el rol de dotarnos de una existencia social específica dentro de este sistema. Teniendo esto en cuenta, el no trabajar –sea bien por incapacidad o cesantía–, más allá de dificultar la existencia biológica de un sujeto, lo complica en el hecho de que, al relegarlo al mundo del consumo de lo necesario (y muchas veces a menos que eso), le niega, consecuentemente, el acceso a la esfera del prestigio, complicando asimismo su “posición” en la sociedad.

Una definición apropiada de trabajo para nuestro espacio temporal y cultural es la de Maurice Godelier, quien nos sugiere que por este término entendemos a las diversas formas inventadas por el hombre para actuar sobre su entorno natural y extraer de él los medios materiales de su existencia social (Godelier, 1996: 706). Cabe destacar que para llegar a esta conclusión, este intelectual francés ha reparado en las mutaciones que la noción de trabajo ha presentado no sólo el mundo occidental a partir de investigaciones etnográficas e históricas (Godelier, 1973; 1984). Un punto importante respecto de las observaciones de Godelier es que ellas son comprensibles y en parte concordantes con el marco histórico sugerido ya en la década de los cuarentas por Karl Polanyi, profesor húngaro de la Universidad de Columbia. En una sensacional tesis, Polanyi ha explicado el ascenso tanto del mercado institucionalizado como de su racionalidad específica, señalando la aparición de una creencia en la que el trabajo humano es comprendido como una mercancía y en la que el hombre puede, efectivamente, ser desvinculado del producto de la muy personal interacción dialéctica de sus cánones culturales (socialmente adquiridos) con la parte material del mundo que le rodea (Polanyi, 1968: 28). En síntesis, aquello que nuestra palabra castellana señala como *trabajo* (y la mercantilización del mismo) es el producto de fenómenos históricos específicos y exclusivos de nuestro mundo y sociedad occidental. Evidentemente, como M. Godelier lo ha dado a entender, el trabajar no es una actividad que haya estado siempre presente en el tiempo y tampoco se lo ha encontrado presente en todas las sociedades humanas.

Un ejemplo dramático y destacado respecto de las sociedades históricas a las que refiere la reflexión anterior es el caso de la Atenas clásica, que contemplada desde su marco cultural podría señalarse como *sin trabajo*. Destacable es, decimos, debido a lo que el mundo de los antiguos griegos significa para nuestra cultura, o más bien, debido tal vez a lo que los profesionales de la historia han pretendido destacar respecto de su legado. En este sentido, de entre varios de los prejuicios y creencias más difundidas respecto de la Atenas clásica que existen, podemos recordar que ella es la *cuna de*

la cultura occidental, puesto que de dicha sociedad hemos heredado, entre otros elementos no menores, la esencia de nuestra cosmovisión humana y política. Desafortunadamente, en medio de la frondosa enseñanza de los distintos logros culturales y manifestaciones artísticas y filosóficas de los antiguos griegos, algo tan característico en nuestras comunidades académicas, el tema de las formas sociales del señalado mundo tiene, debido a razones que sólo podemos especular, una preponderancia de segundo orden. Es necesario recordarlo y decirlo abiertamente: la democracia ateniense no es igual ni posee la misma esencia de nuestro actual concepto de “democracia” occidental.

Ahora bien, cuando nos referimos a la Atenas clásica en términos de que habría sido ésta una ciudad efectivamente sin trabajo, no estamos desconociendo la objetividad de la labor (apreciable desde distintos puntos de vista) de los segmentos “no propiamente humanos” que habitaron dicha ciudad. Esperamos, más bien, entregar al estudiante la posibilidad de apreciar una particularidad de esta formación social e histórica desde la perspectiva amplia y comprensiva que normalmente pertenece a la disciplina que practican los antropólogos. Al respecto, desde ya hemos de reconocer, en la figura de tres grandes intelectuales europeos, Jean-Pierre Vernant, Maurice Godelier y Karl Polanyi –curiosamente ninguno de ellos antropólogo de profesión– la notable influencia de la perspectiva etnológica en los estudios de los llamados historiadores *helenistas*. Las investigaciones más fecundas –y profundas– respecto del mundo antiguo en general, tanto de su área intelectual como de su historia social, deben gran parte a este cruce de disciplinas que ha resuelto el problema tradicional de los historiadores respecto de la recolección e interpretación superficial de datos heredada del positivismo del siglo XIX. En este sentido, la obra de la profesora Sarah Humphreys ha resultado ser muy ilustrativa respecto de lo que la antropología, como plataforma de observación, ha significado para los investigadores del mundo griego antiguo (Humphreys, 1983).

El problema del trabajo en la Grecia antigua

En principio, es necesario señalar que Atenas, la ciudad más rica de la antigua Grecia, desde temprano en su historia estuvo sostenida por el desgaste energético y físico de masas humanas esclavizadas. En ella, los ciudadanos o *polités* se consideraban *humanos* dentro de su cosmovisión de acuerdo a factores diversos como el uso del lenguaje griego, el ser hijo de *polités* (cosa que inmediatamente significaba ser poseedores de propiedades en el Ática), pero sobre todo por ser *libres*, entendiéndose esta libertad como la no participación en labores manuales, en especulación comercial, y la no sumisión a la voluntad de otro ciudadano. Al respecto, es muy significativa la siguiente cita que hace de *La Política* de Aristóteles un eminente intelectual

francés: “la verdad es que no podemos incluir como ciudadanos a todos los que la ciudad necesita para poder existir” (Godelier, 1988: 208). Pues bien, en el ejercicio de traer a colación dicha observación de un erudito forastero (Aristóteles era un *metoikós* proveniente de Estagira) que vivió la realidad de la Atenas clásica, Maurice Godelier no sólo nos recuerda que los ciudadanos atenienses eran sólo una parte –discutiblemente importante– del funcionamiento de la polis, sino que, al mismo tiempo, desafía de alguna manera la importancia que helenistas de distintas unidades académicas históricamente le otorgan a los ciudadanos en la historia y en los logros culturales de esta formación social específica.

En nuestros días, los documentos y textos clásicos prueban que fue la autopercepción de la sociedad ateniense la que desconoció y despreció el trabajo de seres que no podían, dentro de ese contexto cultural, ser considerados como humanos. Esta perspectiva, según podemos apreciar en obras ya clásicas como las de Werner Jaeger (1993), Maurice Bowra (1960) y Alexander Petrie (1970), tiene, por cierto, un trayecto histórico que señala la mutación de la sociedad tribal primigenia de la Grecia arcaica y el desvanecimiento de las monarquías de la llamada Época oscura, para desembocar en una sociedad con un modelo de organización social complejo llamado democracia. Así, en desmedro de las monarquías y del trabajo que Hesíodo (siglo VIII a.C.) ensalzó en sus poemas, toda Grecia se inclinó por la esclavitud y, en el ascenso de ella, esta sociedad se reinterpreto a sí misma en torno a la ignorancia y el desprecio del trabajo físico, que ya no fue más su principal significante. Esta sería la naturaleza de la que podríamos denominar, sin evitar tener en mente el seminal trabajo de K. Polanyi, la *gran transformación* del mundo heleno.

La sociedad ateniense fue, en efecto, muy distinta de la nuestra. Tal como ya señalamos, la democracia ateniense no tiene relación alguna con el concepto que en la actualidad lleva el mismo nombre, puesto que Atenas nunca fue una sociedad igualitaria, sino todo lo contrario. Sólo en términos de volumen, resulta interesante notar que hacia el siglo V a.C., dentro de todo el espectro humano contenido en esta ciudad, el número de los ciudadanos o *polités* era bastante reducido en contraste con el de aquellos que no tenían participación política: mujeres, *metecos*, niños y esclavos. El lenguaje y la ciudadanía (y el status que esta representaba en este contexto) marcaban el principal límite entre aquello que nosotros entendemos por *segmentos sociales*, porque en el complejo mundo de la Atenas clásica sólo podía ser humano, y por lo tanto miembro pensante de la sociedad, quien verdaderamente era ateniense de nacimiento e hijo de *polités*. En este sentido era la participación política lo que representaba la humanidad de un individuo. Para los atenienses, más allá de lo político estaban el extranjero (un bárbaro no-griego que es esclavo por esencia) y el forastero (un griego proveniente de otra ciudad, normalmente señalado como meteco); en otras palabras, los

segmentos que históricamente desarrollaron la producción y la distribución de bienes necesarios para el sustento y la reproducción de su sociedad.

En relación a lo anteriormente expuesto, en el siguiente párrafo de un prestigioso helenista la opinión de Sócrates –de acuerdo al *Gorgias* de Platón– deja en evidencia la perspectiva de los ciudadanos atenienses respecto del trabajo y las distancias y dificultades existentes entre distintos segmentos sociales, expresadas en relación con aquello que nosotros entendemos por trabajo:

Un miembro de la buena sociedad repugnaría el matrimonio de su hija o de su hijo con el hijo o la hija de un ingeniero militar, aunque las máquinas construidas por este hubieran sido la salvación de la ciudad. *A fortiori*, hay que pensar, si se tratase de un ingeniero que aplicara sus conocimientos a fines económicamente utilitarios. El artesanado es bajo, por definición, y todo lo que se refiere al artesanado participa del mismo descrédito, a la vez intelectual y social. No sólo ejercer directamente un oficio manual, sino aceptar el entrar en un orden de preocupaciones que es el suyo, basta para degradar al hombre libre dándole alma de *esclavo*. He ahí la gran palabra evitada (Wolff, 1991: 678).

Ahora bien, cuando en una mano tenemos una sociedad que se entiende a sí misma compuesta sólo por sus ciudadanos (humanos), que cuentan entre sus posesiones con aquello que Aristóteles denominaba herramientas vivientes (esclavos), en la otra es posible contemplar que se trata de una comunidad estructurada en torno a actividades supuestamente *dignificantes* del ser. Estas ocupaciones tenían, de acuerdo a lo que ya hemos insinuado, relación preferentemente con la actividad filosófica e intelectual, creativa en términos de lo estético, tanto como de lo ético y político. El problema del sustento y el temor al hambre en la Atenas clásica era una preocupación indigna de un verdadero humano, porque la labor humana más esencial se creía que era aquella que articulaba la característica más propia del hombre: la capacidad racional. La humanidad, entonces, comienza de manera efectiva allí donde la satisfacción de las necesidades básicas termina (García de la Sierra, 2000).

¿Vivía Atenas realmente sin trabajo? La respuesta a esta interrogante es bastante sencilla para el occidental medio. No. Efectivamente, existía lo que hoy señalamos como trabajo, no obstante esto es algo que solamente a ojos de nuestro mundo es evidente. Los griegos de Atenas no habían conceptualizado la realidad del trabajo de tal manera debido a que la actividad intelectual estaba entonces, como hemos señalado anteriormente, orientada a lo digno, a lo humano, y no a temas pedestres o degradantes. El pensamiento, o en otras palabras la humanidad misma de los ciudadanos griegos, no se detuvo en ello. Esto es algo de lo que en absoluto podemos suponer premeditación,

aunque lo que nos es sugerido por Claude Mossé, es que “los griegos, al no separar estas actividades [productivas] de lo que constituía todo un modo de vivir del que ellos, con su diversidad, eran parte integrante, nunca sintieron la necesidad de describirlas” (Mossé, 1991: 36).

Ahora bien, en términos de ilustrar de mejor manera la situación general de la producción en la Atenas clásica, a continuación articularemos una descripción de las características generales del trabajo en esta ciudad-Estado para luego efectuar una reflexión en torno a las particularidades de las formas en que se gestionó el sustento en la época de oro de esta sociedad *democrática*.

Trabajo y trabajadores en la Atenas clásica. El caso de los *metoikós* y esclavos

De los historiadores helenistas hemos aprendido que las tareas productivas en Atenas eran llevadas a cabo, en su totalidad, por segmentos sociales que no participaban de derechos políticos (Mondolfo, 1960: 129). Mujeres, niños, forasteros y, en mayor medida, esclavos, eran los únicos sujetos productivos de esta sociedad, puesto que, como ya señalábamos, en Atenas el trabajar para vivir sería considerado un acto degradante para un verdadero humano. Al respecto, Jenofonte, que hace hablar a Sócrates en su *Económico* (siglo V a.C.), señala que las bajas artes, llamadas mecánicas, son consideradas con desprecio en las comunidades civilizadas y no sin razón, pues estas arruinan los cuerpos de quienes a ellas se dedican al obligarlos a permanecer sentados o encogidos o a trabajar en la oscuridad y a pasarse días enteros encorvados ante un horno (Mossé, 1980: 63-64). Jenofonte continúa su argumento diciendo que al debilitamiento físico le sigue el del alma, lo que junto a la carencia de tiempo libre impide al hombre preocuparse de los asuntos de la Polis, en otras palabras, de la actividad política.

La actividad comercial, que era mal vista en la Atenas clásica –rasgo muy característico en Aristóteles, por ejemplo–, era preferentemente practicada por forasteros, los llamados *metoikós*. Muchos de estos, también llamados *metecos*, eran comerciantes profesionales (*emporoi*, *sitopoloí*), contratistas, administradores y artesanos. Algunos tenían talleres en los que la producción de cerámica se desarrollaba en cantidades enormes e incluso algunos participaban del desarrollo de distintas obras públicas (De Ste. Croix, 1988: 225). A este tipo de personas, carentes del derecho de ciudadanía, Atenas les entregaba la valiosísima posibilidad de vivir en paz, de desarrollar su actividad y, mejor aún, de capitalizar todo su potencial económico (Polanyi, 1994: 279). De hecho, la presencia de estas gentes en el periodo señalado como “edad de oro” de esta ciudad ha sido planteada como un factor determinante en la cristalización del poderío ateniense, de acuerdo a lo que es posible revisar,

por ejemplo, en los lamentos del notable orador Isócrates respecto de la caída exponencial de las rentas generales de Atenas hacia mediados del siglo IV a.C., cuando “comerciantes, extranjeros y metecos” ya no vivían allí (De Ste. Croix, 1988: 226). Más allá de esta consideración algo desmesurada, es importante tener en cuenta que, efectivamente, la supremacía comercial de esta Polis durante el siglo V a.C. es explicable, en buena parte, en la labor de este grupo humano tanto o más que en la usurpación del tesoro de la Liga de Delos. No es de sorprendernos, entonces, que de toda la Hélade, Atenas haya sido la que más garantías entregaba a estos forasteros.

Los *metecos*, no obstante no tenían posibilidad de acceder a la ciudadanía, eran efectivamente objeto de derecho, puesto que pagaban un impuesto de residencia (Mangas, 1986: 125). El marco legal de Atenas les imponía responsabilidades y, en el mismo respiro, les ofrecía algún tipo de amparo. Los más afortunados podían acceder a la *isoteleia*, un status de igualdad con los ciudadanos, excepto, claro está, en lo que respecta a votar y a optar por cargos de naturaleza pública. Esto aunque, a diferencia de lo que ocurría con los esclavos, pesaba sobre ellos el impuesto especial anteriormente señalado y, además, estaban obligados a cumplir con un tipo de servicio militar. Ahora bien, no obstante lo anterior, a los *metecos* no les era permitido casarse con personas provenientes de familias de *polités*, como tampoco podían acceder a la posesión de territorio alguno en la región del Ática.

Estos *metecos*, que también operaron como traficantes de esclavos, usualmente amasaban grandes fortunas. Los bárbaros, es decir los no-humanos, eran esclavizados en guerras (Austin & Vidal-Naquet, 1986: 28) y capturados en el extranjero. Algunos de los esclavos, en realidad los menos hacia el siglo IV a.C., eran ciudadanos que habían perdido su condición por haber cometido un delito o eran descendientes de aquellas familias o clanes indígenas de esta región griega que fueron esclavizados durante las colonizaciones. Además, los había también forasteros, erróneamente llamados *extranjeros* por algunos³ (Finley, 1983: 21). La esclavitud para esta sociedad, más que una institución necesaria para su subsistencia, era una tradición ampliamente difundida. Al respecto, cabe destacar que la esclavitud, como práctica, era anterior a las *poléis* del mundo clásico y representaba asimismo una característica en muchas de las agrupaciones humanas previas a la desestructuración cristiana del mundo de los grandes imperios (Barret, 1969: 10).

En relación al tráfico de seres humanos, en ocasiones las dificultades económicas obligaban incluso a algunos padres de familia a exponer (aban-

3 Ya durante el siglo XIX, el historiador helenista George Grote explicó, inteligentemente, que era incorrecto hablar de *extranjeros*; resulta más acertado hablar de *forasteros* porque, por ejemplo, un ateniense en Corinto no era un extranjero, era un forastero.

donar) a sus propios hijos, sintiéndose también ocasionalmente inclinados a venderlos, práctica entonces prohibida en Atenas o sólo permitida para hijos que hubiesen cometido alguna falta grave (Glottz, 1967: 193). El tráfico de personas, tanto al mayoreo como al detalle, era realizado por piratas, que estarían dispuestos a cambiarlos por dinero, animales o especies.

Ahora bien, desde la perspectiva del pensamiento y más allá de una simple actitud etnocentrista de estos griegos, interesante resulta establecer que desde siempre se tuvo noción en la Hélade de un tipo de inferioridad en los extranjeros. Ésta habría sido de naturaleza “espiritual” para Platón y en alguna medida racial o cultural para Aristóteles. Los fundamentos detrás de estas impresiones apuntan desde el uso del lenguaje hasta la morfología de la organización social de las sociedades de las que provenían los esclavos. En este sentido, los investigadores que han dado una mirada de largo alcance a la ciudad de Atenas han señalado algunas ideas bastante sugerentes respecto del origen del menosprecio del trabajo manual, tan característico de los pensadores griegos del siglo V a.C. En principio, el filósofo italiano Rodolfo Mondolfo plantea que esta actitud de rechazo a la actividad manual tendría algún vínculo con el desarrollo progresivo de la esclavitud (Mondolfo, 1960: 129). Esto significa que, en la medida en que las labores productivas fueron quedando relegadas totalmente a manos de extranjeros (bárbaros), el ateniense fue distanciándose del trabajo no sólo físicamente, sino también en su pensamiento, llegando así las generaciones posteriores a desconocer y a olvidar el trabajo. A “perderlo”.

Como tema específico, el desprecio del trabajo manual ha sido recogido de las fuentes disponibles respecto del periodo y puede ser comprendido, de acuerdo a las mismas, como el producto de notorios cambios materiales y de paradigmas en lo que respecta a la esfera de prestigio en toda la Grecia antigua. Para entender este problema es necesario tener en cuenta el origen de la información que sustenta esta postura, ya sostenida por las máximas autoridades del helenismo (por ejemplo Glottz, Finley, Jaeger y Mossé, hasta hace algunas décadas, y Paul Millet y David Tandy, en la actualidad). Las fuentes elementales para el estudio del mundo antiguo han sido tres: la histórica, que recoge la evidencia documental (en este caso las obras clásicas y otros documentos que han superado los rigores de los siglos, es decir autores como Homero, Hesíodo, Herodoto, Platón, Jenofonte, Tucídides y Aristóteles, entre otros); la antropológica, que contempla tradiciones orales y otras variables simbólicas, institucionales y de parentesco; y su variante, la arqueológica, que fija su atención en la evidencia material de este mundo, es decir en objetos y monumentos. Los datos que los investigadores helenistas han obtenido de estas vertientes respecto del trabajo en el mundo antiguo, en particular en el mundo ateniense clásico, han cristalizado en innumerables publicaciones que convergen y señalan una sociedad en la que el trabajo manual era desarrollado por gentes que no podían acceder a las esferas del

prestigio. Podríamos creer que estos “resultados” se deben a que los testimonios con que se cuenta corresponden preferentemente a miembros de los segmentos ociosos (el concepto lo tomamos de Thorstein Veblen), no obstante en los discursos contenidos en la obra de Platón, que efectivamente era un ciudadano aristócrata, como en las obras de Hesíodo y Aristóteles, que no eran atenienses, son identificables nociones y evidencias de seres humanos que trabajaban, no obstante no formaban parte del tramado social de las grandes ciudades del mundo heleno. Esto podría conducir a una polémica, no obstante hemos de mantenernos cercanos al argumento con la perspectiva de los especialistas: el trabajo manual, en la Atenas clásica, es decir durante el siglo V a.C. en particular, fue despreciado.

Ahora bien, el desprecio de las labores manuales posee una trayectoria que va de la mano con la historia material y cultural de la antigua Grecia. Werner Jaeger ha utilizado latamente en el primer volumen de su obra de principios del siglo XX, *Paideia*, la noción de areté (excelencia), que desde ya es útil para explicar el problema. El mismo Jaeger señala una importante distancia histórica y social en las dos “excelencias” fundamentales de la cultura griega: una areté homérica y otra hesiódica. Expuestas de manera pedestre, la areté homérica señala un periodo temprano en la historia de estas sociedades, en que la expansión y la violencia eran necesarias, pues la guerra señalaba la forma elemental de resolver el problema del sustento y la reproducción en ese entonces. ¿Qué individuos habrían de ser recipientes del prestigio social en ese periodo? Los militares o guerreros, es decir, los hombres que a punta de fuerza y valor devastaban y asaltaban a sociedades que eran “justamente conquistadas”, pues su derrota era en sí misma el síntoma de una carencia manifiesta de honor y de excelencia. La areté hesiódica, por otra parte, señalaba un tipo de excelencia basado en rasgos de sociedades campesinas, es decir de comunidades humanas pacíficas y ya instaladas en un área geográfica determinada. Es ese un tipo de formación social históricamente posterior a la señalada por Homero, que del mismo modo era producto de los desplazamientos y hazañas que habían sido narrados en los poemas homéricos. La obra de Hesíodo *Los Trabajos y los Días* destacó otros valores y los señaló como dignificantes para los griegos: el valor del trabajo, la justicia y la productividad agrícola, la concordancia humana con los ritmos señalados por la naturaleza, que por cierto reflejaba las voluntades de las divinidades.

Pues bien, de acuerdo a lo anteriormente expuesto, la dinámica de la cultura griega pasó del mundo guerrero al mundo de los agricultores y desembocó en el alto despliegue cultural griego, del cual la variante ateniense es la más celebrada por los especialistas, no obstante esto nos despierta suspicacias de otro tipo. Esa alta cultura griega es la que se desató en Atenas a merced de riquezas provenientes del robo del tesoro de la Liga de Delos, bajo la célebre administración de Pericles en el siglo V a.C. Ese mundo, que tuvo en suerte contemplar la dorada excelencia de los ricos, ahora dedicados

no a la guerra o a la actividad agrícola, sino al ocio manifestado en creación artística, filosofía y política, tuvo por particularidad el celebrar otro tipo de excelencia: la del intelecto humano. Las obras de Platón en el siglo V a.C. y, en particular, la de Aristóteles en el siglo siguiente, desarrollaron una idea respecto de la naturaleza del hombre que fundamenta, como tal, una perspectiva muy peculiar respecto de la más virtuosa de las excelencias humanas: la razón (que los hombres poseen por naturaleza). Así es posible verlo en la *Ética Nicomáquea* (siglo IV a.C.) de Aristóteles, obra en la que se destacó que lo que diferencia a humanos de animales es la capacidad racional, característica “natural” que a ojos de este filósofo señala el verdadero campo de realización máxima de la “humanidad” de un individuo: el intelecto, que debería –según el propio Aristóteles– ser orientado hacia el bien común de la comunidad política.

Bajo la racionalidad de los filósofos, los segmentos (políticamente) dominantes de Atenas, como de la mayoría de las *poléis* griegas (Esparta es un caso distinto, pues la esfera del prestigio en esa sociedad siguió estando vinculada a la religión y la guerra), generaron, conscientemente o no, un relato del mundo y la naturaleza humana orientado hacia la obtención del prestigio social y de una areté específica en el desarrollo de la actividad pública o política. En síntesis, la noción de esa excelencia corresponde al decurso histórico de la Grecia antigua. Al respecto, de manera burda podemos trazar una línea de avance material que señala el cambio cultural que dio origen al desprecio del trabajo manual: de una sociedad guerrera que necesitó asaltar y conquistar para sostenerse con vida y reproducirse materialmente, se pasó a generar comunidades campesinas, que a su vez sostuvieron la aparición de las *poléis* o ciudades-Estado, que hasta hoy deben ser la característica más sensacional de la unidad histórica y cultural griega. La Atenas del siglo V a.C. es la cima del desarrollo de esa noción contraria al trabajo manual, pues en ella la actividad intelectual y política involucraba a muchos (democracia) y no sólo a un monarca. Hemos establecido ya antes que, de esos “muchos”, la verdad es que eran bastante pocos los que “pensaban”, comparados con las masas humanas que generaban el sustento material de esta ciudad. La razón de esto fue la factibilidad económica y la necesidad de poseer esclavos y personas de otras categorías (señaladas por los propios atenienses como bárbaros porque no hablaban griego, o bien como “ganado humano” por no poseer nombres) para poder desarrollar las labores manuales y otras actividades indignas (el comercio por ejemplo), de modo de posibilitar a los ciudadanos (*polítés*) el ejercicio de su humanidad propiamente tal en actividades dignificantes como el arte, la filosofía y la política, lo que sea que involucrase el despliegue de las capacidades intelectuales de estos “hombres”.

Respecto de la institución de la esclavitud, es necesario recordar que esta categoría, que “tenía por fuente el nacimiento, la guerra y la aplicación de la justicia” (Glotz, 1967: 192), impuso como costumbre la comercialización

de seres humanos, práctica que se llevaba a cabo en todos los mercados griegos de la época. En Atenas se efectuaba mensualmente una feria en el Ágora con tal propósito. El mismo Gustave Glotz comenta que los mercados que proveían de esclavos a Atenas eran, preferentemente, Éfeso, Bizancio y la Tesalia. La adquisición de éstos, por *metecos* y en menos ocasiones por *polités*, estaba orientada en muchas ocasiones hacia la ganancia económica ulterior (*kerdos*). Lo cierto es que el comercio de esclavos para generar márgenes era una actividad bastante común en Atenas. De igual manera, también es sabido que “el alquiler de esclavos se convirtió incluso en una profesión” (Toutain, 1959: 54).

El esclavo, como podemos ver, era imprescindible en el Ática y las relaciones que éste mantenía con su amo estaban de hecho reguladas por la legislación vigente. Estas leyes, aparte de ser inmodificables, entre otras cosas prohibían que fuesen ultimados o vendidos al extranjero. Más allá de esto último, sabemos que en áreas dedicadas a la producción agrícola y ganadera no era extraño ver a esclavos y hombres libres trabajando juntos y en las mismas condiciones (Mossé, 1980: 69), pero en la Polis esto era diferente. No obstante esto, entre los especialistas subsisten perspectivas divergentes respecto de la sociedad ateniense como formación social icónica del esclavismo. Desde opiniones que señalan que el grueso de las asombrosas realizaciones de la civilización de los antiguos griegos “se basaba, en gran medida, en los esclavos” (De Ste. Croix, 1988: 169) a otras que plantean que la sociedad ateniense “carecía de las características de una sociedad esclavista” (Murray, 1993: 254).

Más allá de esto, en el mismo ámbito de las relaciones entre amo y esclavo, las evidencias documentales han demostrado que los esclavos podían participar del culto de la familia a la que estaban sujetos y que al morir eran sepultados junto a ese mismo grupo familiar, hechos siempre contenidos en la voluntad o disposición de sus amos. Asimismo, en las fuentes no es fácil encontrar ejemplos de conductas abusivas del amo para con su esclavo, pero es sabido que, en el caso de los castigos, el amo efectivamente no podía darles muerte. En efecto habían ciertos templos en Atenas en los que un esclavo abusado podía eventualmente refugiarse para, posteriormente y bajo el nombre del dios de ese templo, exigir o acelerar su venta.

Respecto de la esfera afectiva y biológica, como es de esperar, muchos esclavos se reproducían, pero su experiencia y vida de pareja, haya sido ésta eventual o permanente, no podía ser considerada de ningún modo como algo similar al matrimonio de sus amos. A los más afortunados les era permitido vivir en pareja y generar descendencia, es decir, más fuerza de trabajo que, como es evidente, pronto pasaría a engrosar el volumen de posesiones del *polités*. Algunos esclavos tenían una relación menos rígida con sus amos, dado que podían trabajar fuera y volver a casa con un sueldo. A algunos les

era posible incluso acumular parte de su sueldo y comprar su propia libertad, mientras otros eran liberados por la propia voluntad de su dueño. Estos eran conocidos como *libertos*.

En lo relativo a estos esclavos llamados *libertos*, en el siglo IV a.C. existe un caso que, si bien representa una gran excepción a la regla, no está de sobra mencionar. Un esclavo llamado Pasión consiguió comprar su libertad para, algunos años más tarde y habiendo amasado fortuna mediante formas de especulación financiera, llegar a ser nombrado *polités* (ciudadano) ateniense mediante un decreto de la Asamblea. Efectivamente, Pasión llegó a dirigir el banco fundado por Antístenes y Arquéstrato y, en lo sucesivo, fue degradado en el *Discurso contra el banquero* o *Trapeziticus* de Isócrates (Howatson, 1991: 92, 324 y 620).

En términos de lo que la historiografía señala, resulta notable cómo helenistas de renombre destacan la filantropía y la *dulzura* en el trato y uso del esclavo de Atenas (Glötz, 1967: 196; Bowra, 1960: 112; Durant, 1945: 423). En este sentido, según Glötz, la “concienzuda ternura por el humilde” es efectivamente señalada por el término de raigambre griega *filantropía*. Al respecto, una rápida revisión de fuentes entrega datos interesantes, como, por ejemplo, que los discípulos de Aristóteles recomendaran lo apropiado de asegurar fiestas y mayor diversión a los esclavos que a los hombres libres, “pues éstos disponen de más ocasiones por cuyo motivo se han establecido tales instituciones” (Pseudo-Aristóteles, 1995: 207). Asimismo, otro eminente especialista plantea que “Atenas es, por supuesto, la ciudad griega que primero viene a la mente al asociarla con la palabra libertad [aunque, al mismo tiempo] era la ciudad que poseía mayor cantidad de esclavos en propiedad” (Finley, 2000: 133).

Dentro de la multiplicidad de labores que los esclavos desarrollaron en el Ática para los ciudadanos atenienses, había una en particular muy dura. Los esclavos que se usaban por miles en la explotación minera muchas veces llevaban a cabo trabajos espantosos, aunque tal vez el máximo infortunio que les tocaba vivir era su profunda sensación de desarraigo (Finley, 2000: 97). Y si bien los cambios políticos que la sociedad ateniense fue experimentando a partir de la segunda mitad del siglo V a.C. permitieron a una cantidad considerable de esclavos flexibilizar en algún sentido su situación, esta nunca fue fácil. Hubo excepciones, es verdad, pero la data histórica prueba que no fueron más que eso. Al respecto, es importante señalar que la esclavitud en el mundo antiguo pasó de ser un mero capricho resultante de las constantes campañas bélicas del mundo arcaico y pre-clásico a convertirse en una institución fundamental, prácticamente el soporte material e ideológico de toda esta civilización. De hecho, la misma democracia ateniense “estaba inextricablemente ligada a la esclavitud a una escala sin precedentes en el mundo antiguo” (Meiksins, 2003: 307). Todo este peculiar panorama insti-

tucional refleja que fueron efectivamente los segmentos subalternos quienes posibilitaron a los ciudadanos griegos ejercer –y comprender– su humanidad (García de la Sierra, 2000).

Sobre el significado y connotación del trabajo en la Atenas clásica

Según Gustave Glotz, y de acuerdo a otras observaciones hechas por Herodoto, el tema del trabajo manual en la Grecia antigua, sobre todo en las ciudades de aristocracias guerreras, se remitía a un problema de economía y gobierno más que sólo a un problema racial (Glotz, 1967: 160). Esto refleja que el trabajo, más que haber sido sólo una forma de sostener los gustos cada vez más perversamente costosos de los *polités*, era una vía eficaz para dominar de alguna manera a un extranjero que, en su diferencia cultural, representaba una amenaza para Atenas, ciudad que para el general Tucídides era verdaderamente la *educadora de toda Grecia* (Sahlins, 2004: 4). En principio, recordaremos que aún en tiempos del paso del siglo V al IV a.C., en las ciudades democráticas las minorías aún abrazaban las nociones generadas por las antiguas oligarquías (Ruzé & Amouretti, 1992: 192) y luego que, a grandes rasgos, a esto se debe que tanto en Atenas como en otras *poléis* (ciudades-Estado), vendedores y manufactureros fuesen considerados inferiores, y, más aún, que se negó la humanidad a los hombres que, según lo que hoy sabemos y podemos contemplar, trabajaban para sostener material e ideológicamente este novedoso tipo de formación social.

También respecto del trabajo humano, lo que actualmente señala la data histórica y antropológica es que en las sociedades no industrializadas, conocidas por algunos como carentes de Estado o *primitivas*, estas labores no eran comprendidas de la misma manera ni tampoco tenía las mismas connotaciones sociales que poseen en nuestros días. Ahora bien, en lo que al tema del helenismo respecta, es interesante señalar no sólo que la Atenas clásica, como fenómeno histórico irreductible y formación social irrepetible, permitió uno de los cambios más sensacionales respecto del trabajo humano de los que los estudiosos tengan noción en la actualidad. La *andrápoda* (ganado humano), que gastaba su energía en función de mantener con vida a filósofos, artistas y políticos, todos ellos grupos de personas improductivas en toda la historia y las culturas de la humanidad⁴, de ser inconscientemente ignorada como grupo humano pasó a ser negada y, en este acto de negación, a ser

4 Una perspectiva transdisciplinaria respecto de esta afirmación en particular puede ser revisada en el capítulo introductorio del ya clásico estudio institucional de Thorstein Veblen, *Teoría de la Clase Ociosa* (1899), del cual existen diversas reediciones en la editorial mexicana Fondo de Cultura Económica. Nosotros hemos trabajado con la reimpresión de 1995.

de alguna manera rechazada. El paso del tiempo señaló, en el inconsciente colectivo de los atenienses, una mutación en la que el sustento comenzó no sólo a dejar de ser una preocupación, sino que se hizo de alguna manera imperceptible. Prácticamente invisible.

La humanidad previa a las grandes *poléis* griegas inicialmente había conocido el fenómeno del trabajo como una forma inconsciente de mantenerse con vida (toda vez que ésta no involucrara herramientas culturalmente desarrolladas), que era capaz de sostener la existencia de grupos humanos integrados no meramente por su actividad productiva, sino por lazos de reciprocidad de linajes que, a su vez, descansaban en explicaciones mítico-fundacionales o relatos teológicos (Sahlins, 1983: 95). Como es sabido, estos relatos han cumplido la función de dar cohesión al cuerpo cultural del grupo y, además, en ese acto de dotar de un cuerpo cultural a un grupo humano específico, dotarlo también de una forma política concordante con los valores de esa cultura. Esto último, dicho en términos generales y sin considerar las contradicciones características de sociedades complejas e industrializadas, como por ejemplo la nuestra en la actualidad. Al respecto, lo que la historia de la Economía señala es, a muy grandes rasgos, que de la tradición inconsciente del trabajo se pasó a una economía (consciente y de cálculo racional) y, con ella, al trabajo de la manera en que hoy lo conocemos.

Ahora bien, llama la atención que dentro de la antropología social y lingüística hoy se conoce sobre la existencia de culturas, actuales y extintas, que no poseen un término que permita señalar o equiparar aquello que en nuestros días llamamos trabajo (García de la Sierra, 2000). Algunas sociedades ni siquiera cuentan con un verbo para dar cuenta de dicha actividad. Una de esas culturas era la Atenas clásica, sociedad que tendía a diferenciar, al menos en lo que a lenguaje se refiere, un *ponos* (πόνος) de un *ergon*. El primero, según el seguimiento que hace Maurice Godelier de una sugerente observación de Jean-Pierre Vernant (2001: 253), señalaría una *actividad desagradable* o penosa, mientras que el segundo hace relación con el término *tarea*, que de alguna manera estaría siendo más cercano a la actividad agrícola y guerrera (Godelier, 1988: 133). El hacer esta especificación resulta de especial interés para nosotros puesto que el hecho de que el trabajo no pudiera ser indicado por una palabra en la Atenas clásica, no sólo da cuenta de que esta sociedad no habría estado ni organizada ni concebida en torno al trabajo como cohesionador social (muy distinto del caso de nuestra actual sociedad occidental) sino, más aún, que para los atenienses el trabajo no existía, y que éste no podía considerarse como una actividad propiamente humana. La acción de trabajar para los atenienses, hemos de reiterarlo, representaba un rasgo esencialmente degradante.

Efectivamente, el hecho de que en la Grecia antigua la sociedad ateniense no pudiese reconocer conceptualmente la labor productiva desarrollada por

seres infrahumanos, nos remite a un punto fundamental. La carencia de un término, es decir de una palabra precisa para señalar aquellas actividades que en nuestra cultura y tiempo conocemos como *productivas*, nos recuerda una observación hecha por el antropólogo lingüista Pedro Mege algunos años atrás en una clase en la Pontificia Universidad Católica de Chile: “aquello que no tiene nombre no existe”. Si a esto sumamos que los antiguos griegos ni siquiera tenían una palabra que señalara la actual noción de explotación (Kyrtatas, 2002: 140), bien cabe preguntarse entonces: ¿qué sucedió con el trabajo en la Atenas clásica? El helenista británico Geoffrey De Ste. Croix nos comenta algo más al respecto:

“El veneno de la esclavitud, en una ‘sociedad esclavista’ –aquella en la que la clase propietaria extrae una parte sustancial de su excedente del trabajo no libre, ya sea del de los esclavos, del de los siervos o del de los siervos por deudas–, actúa con fuerza en el campo ideológico, lo mismo que en el social y económico. Se ha señalado con frecuencia que en el mundo griego y romano no se hablaba para nada de ‘la dignidad del trabajo’, y de que hablar del propio concepto de ‘trabajo’ en su sentido moderno –por no hablar del de la clase trabajadora– no se podría expresar adecuadamente en griego ni en latín” (De Ste. Croix, 1988: 238).

Pues bien, a raíz de lo anteriormente expuesto es que no debemos sorprendernos –ni menos escandalizarnos– de que Aristóteles llegue a plantear en el siglo IV a.C. que “la verdad es que no podemos incluir como ciudadanos a todos los que la ciudad necesita para poder existir”. Efectivamente, al mismo tiempo que la fineza del pensador macedonio nos conduce indirectamente a notar este hecho que, visto desde nuestra cultura, se nos presenta como una sorprendente disfuncionalidad en la autopercepción de una sociedad que históricamente se enaltecía en la práctica y el ejercicio del intelecto, esta frase nos posibilita contemplar un mundo casi ideal en el que, efectivamente, la ciudad subsiste sin trabajo. Fue ese mundo, atiborrado de no-hombres, pero libre de trabajo, el que hizo posible que el ciudadano ateniense subsistiera biológicamente y desplegara toda su “humanidad”, esa que hoy podemos contemplar en los extraordinarios logros de su arte y filosofía. Algún materialista vulgar en nuestros días pensaría que el *polítés* ateniense consiguió gestionar su identidad cultural en la acción de someter a un “otro”, en abstraerlo del producto de su trabajo y, sobre todo, en la violencia del desarraigo de miles de hombres y mujeres de sus comunidades y costumbres originarias. Han de haber sido muchos los que al ser conducidos a Atenas debieron perder su lenguaje, religión y costumbres familiares.

En síntesis, dado que las actividades tendientes a transformar la naturaleza en función de generar recursos de subsistencia fueron llevadas a cabo por bárbaros (seres no-humanos), ese ejercicio productivo no tuvo cabida

en la observación y mucho menos en la conceptualización y percepción de los *polités* atenienses. No podríamos decir que el trabajo no era valorado en la Atenas clásica, sino más bien que, efectivamente, éste no existía. En este sentido, los hombres necesarios para la existencia intelectual de la Polis eran efectivamente los *polités*, al mismo tiempo que la existencia biológica de estos ciudadanos fue siempre sostenida no por otros humanos, sino más bien por una costumbre que, con el lento transcurrir del tiempo, cristalizó en forma de rasgo cultural. Al respecto, bien cabe recordar que la cultura, como diría un notable antropólogo norteamericano, no es producto de la actividad racional de los individuos (Sahlins, 1997: 9).

Tenemos entonces que en la medida en que los *polités* atenienses querían acercarse a lo que –culturalmente– entendían por apropiado, a lo conducente a su *areté* (excelencia), debían alejarse del trabajo y nunca abordar actividades productivas. Los ciudadanos debían más bien negarlas, olvidarlas y hacerlas imperceptibles relegándolas en la figura de gentes que, al mismo tiempo, también estaban negadas. Hasta aquí nos viene a la mente el hecho de que la filosofía griega rechaza intensamente, y lo más lejos posible, toda la animalidad del hombre para cultivar aquello que Grecia acababa de descubrir: la razón (García de la Sierra, 2000). Si aceptamos que la Atenas clásica, con lo novedoso de su democracia, estética y filosofía, es verdaderamente la cuna de la civilización occidental, ¿no estaríamos, acaso, ante otra paradoja en la historia de la humanidad?

Referencias bibliográficas

- AUSTIN, M. & VIDAL-NAQUET, P. (1986). *Economía y Sociedad en la Antigua Grecia*. Barcelona: Paidós.
- BARRET, F. (1969). *Historia del Trabajo*. Buenos Aires: Eudeba.
- BOWRA, C. M. (1960). *La aventura Griega*. Madrid: Ediciones Guadarrama.
- DE STE. CROIX, G.E.M. (1988). *La Lucha de Clases en el Mundo Griego Antiguo*. Barcelona: Akal.
- DURANT, W. (1945). *La vida de grecia*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
- FINLEY, M.I. (1986). *La Economía de la Antigüedad*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- FINLEY, M.I. (2000). Entre Esclavitud y Libertad. En: Finley, M.I. (Ed.). *La Grecia Antigua: Economía y Sociedad*. Barcelona: Crítica, pp.127-147.
- GARCÍA DE LA SIERRA, E. (2000). *La Paradoja de las Sociedades Fundadas en el Trabajo*. Documento inédito. Santiago de Chile: Facultad de Economía y Negocios, Departamento de Economía, Universidad de Chile.

- GLOTZ, G. (1967). *Ancient Greece at Work*. New York: Norton Books.
- GODELIER, M. (1988). *The Mental and The Material*. London: Verso.
- GODELIER, M. (1996). Trabajo. En: Bonte, P. & Izard, M. *Diccionario Akal de Etnología y Antropología*, Madrid: Akal, pp. 706-709.
- HOWATSON, M.C. (1991). *Diccionario de Literatura Latina*. Madrid: Alianza Editorial.
- JAEGER, W. (1993). *Paideia*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- KYRTATAS, D. (2002). Domination and Exploitation. En: Cartledge, P.; Cohen, E. & Foxhall, L. (Dir.). *Money, Labour and Land. Approaches to the Economies of Ancient Greece*. London: Routledge, pp.140-155.
- MANGAS, J. (1986). *Textos para la Historia Antigua de Grecia*. Madrid: Cátedra.
- MEIKSINS, E. (2003). La Polis y el ciudadano-campesino. En: Gallego, J. (Editor). *El Mundo Rural en la Grecia Antigua*. Madrid: Akal, pp. 269-326.
- MILLET, P. (2000). The economy. En: Osborne, R. (Ed.) *Classical Greece 500-323 B.C.* Oxford: Oxford University Press, pp. 23-51.
- MONDOLFO, R. (1960). *En los Orígenes de la Filosofía de la Cultura*. Buenos Aires: Hachette.
- MOSSÉ, C. (1980). *El Trabajo en Grecia y Roma*. Madrid: Akal.
- MOSSÉ, C. (1991). El Hombre y la Economía. En: Vernant, J.P. *El Hombre Griego*. Madrid: Alianza Editorial, pp. 33-63.
- MURRAY, O. (1993). Vida y Sociedad en la Grecia Clásica. En: Boardman, J.; Griffin, J. & Murray, O. (Ed.). *Historia Oxford del Mundo Clásico Tomo I: Grecia*. Madrid: Alianza Editorial, pp. 233-264.
- PETRIE, A. (1970). *Introducción al Estudio de Grecia*. México: Fondo de Cultura Económica.
- POLANYI, K. (1994). Comercio, Mercado y Dinero en la Antigua Grecia. En: Polanyi, K. (Ed.) *El Sustento del Hombre*. Madrid: Mondadori, pp. 227-371.
- POLANYI, K. (1968). The Self-regulating Market and the Fictitious Commodities: Land, Labor, and Money. En: Polanyi, K. *Primitive, Archaic and Modern Economies. Essays of Karl Polanyi* (Edited by George Dalton). New York: Anchor Books, pp. 26-37.
- PSEUDO-ARISTÓTELES (1995). *Económicos*. Madrid: Editorial Gredos.
- RUZÉ, F. & AMOURETTI, M.C. (1992). *El Mundo Griego Antiguo*. Madrid: Akal.
- SAHLINS, M. (2004). *Apologies to Thucydides. Undertanding History as Culture and Vice Versa*. Chicago: University of Chicago Press.

SAHLINS, M. (1997). *Cultura y Razón Práctica*. Barcelona: Gedisa.

SAHLINS, M. (1983). *Economía de la Edad de Piedra*. Madrid: Akal.

TANDY, D. (1997). *Warriors into traders: the power of the market in early Greece*. Berkeley: University of California Press.

TOUTAIN, J. (1959). *La Economía Antigua*. México: Uteha.

VEBLEN, T. (1995). *Teoría de la Clase Ociosa*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.

VERNANT, J.P. (1998). El Universo Espiritual de la "Polis". En: Vernant, J.P. *Los Orígenes del Pensamiento Griego*. Buenos Aires: Paidós, pp. 61-79.

VERNANT, J.P. (2001). El Trabajo y el Pensamiento Técnico. En: Vernant, J.P. *Mito y Pensamiento en la Grecia Antigua*. Barcelona: Ariel, pp. 242-301.

WOLFF, P. (1991). Trabajo. En: Burguière, A. (Comp.). *Diccionario Akal de Ciencias Históricas*. Madrid: Akal, pp. 674-680.