

TUCÍDIDES SOBRE EL KÓSMOS ESPARTANO*

CÉSAR FORNIS
Universidad de Sevilla

Decía Nicole Loraux en un famoso artículo que «lo que por encima de todo hace difícil la lectura de Tucídides es su proyecto de historiador: escribir un texto que haga olvidar que es un texto, que se presente como un documento privilegiado, una ventana abierta sobre lo griego real, y al mismo tiempo cerrar el acceso tanto a esto real como a la realidad del texto dibujando al lector ya conquistado un monumento de discurso»¹. Desde luego Tucídides no es mal compañero de viaje cuando el historiador moderno se enfrenta al idiosincrático *kósmos* espartano, y eso que, como nos recuerda Nino Luraghi, el hijo de Oloro no tuvo la curiosidad etnográfica de Heródoto hacia los lacedemonios ni convivió con ellos durante años, como hiciera Jenofonte². El mismo Tucídides proclama orgulloso (en I 20.3) que su búsqueda de la verdad le impide cometer errores de bulto, como que cada rey espartano tenía dos votos en la *Gerousía* o que alguna vez existió un *lóchos* de Pitana, en clara alusión a Heródoto (VI 57.5 y IX 53.2).

A la hora de hablar de Esparta nunca está de más recordar que su *politeía*, sus costumbres y su pasado fueron sometidos desde finales del siglo V y a lo largo de toda la tradición occidental a un proceso inacabable de distorsión, idealización e incluso invención que el ingenio de François Ollier bautizó como *le mirage spartiate*, el espejismo espartiatá³, y que en gran medida se beneficia de la carencia de relatos, discursos o imágenes de Esparta debidas a los propios espartanos, salvo en todo caso los poemas de Tirteo y Alcmán. El

* El presente trabajo se inscribe en el marco del proyecto de investigación HAR2015-63549-P.

1. Loraux 1980: 71.

2. Luraghi 2011: 185. Algunas omisiones y carencias en su información sobre los espartanos son reseñadas por Cartledge y Debnar 2006: 569.

3. Ollier 1933-1943.

carácter eminentemente oral de su sociedad y el secretismo (τὸ κρυπτόν) que rodeaba a esta ciudad estado, como el propio Tucídides recuerda en varias ocasiones (II 39.1; IV 80.4; V 68.2), contribuían a este silencio voluntario e incrementaban las dificultades de obtener una información veraz.

En este sentido, en dos pasajes de discursos pericleos en Tucídides (I 144.2; II 39.1), o discursos tucidídeos en Pericles, nunca se sabe –los discursos en la *Historia de la guerra del Peloponeso* han dado mucho juego y han mantenido viva la polémica de cuánto de los personajes y cuánto del historiador hay en los mismos⁴–, se contraponen el carácter abierto e integrador de la sociedad ateniense frente al hermetismo de la espartana, y en un tercero (I 70.4) son los corintios quienes caracterizan a los atenienses como dinámicos, emprendedores y agresivos, mientras los espartanos son retraídos, lentos en actuar, dubitativos (son ἐνδημότατοι, «los que más se quedan en casa», es decir, aislacionistas y autárquicos, y los atenienses por el contrario ἀποδημηταί, «aficionados a los viajes», en los que extienden sus redes comerciales)⁵. Como a lo largo de su obra, Tucídides ofrece un análisis psicológico tanto del régimen y del individuo ateniense como del espartano, con una correspondencia entre sistema político y conducta⁶.

En ambos fragmentos el Pericles tucidídeo menciona la ξηνηλασία o expulsión de extranjeros, una práctica o costumbre violenta percibida por las fuentes antiguas como muy espartana, si no exclusiva suya, hasta el punto de que acabó por convertirse en una de sus señas de identidad, que naturalmente remontaba su origen al mítico legislador Licurgo (X. *Lac.* 14.4; Plu. *Lyk.* 9.5 y 27.7-9, *Mor.* 238D-E; Suda *s.u.* Λυκοῦργος; cf. también Hdt. I 65.2). Sin embargo, el “Olímpico” amplifica interesadamente el proverbial carácter taciturno y reservado de los lacedemonios, así como el autoritarismo –que no totalitarismo, término y concepto anacrónicos que suelen aplicarse a Esparta– imperante en su sociedad (cf. Th. V 68.2), porque resulta útil a su política propagandista de cara a la opinión pública griega en general y ateniense en particular. Dichos discursos, junto a las comedias de Aristófanes y las tragedias de Eurípides, se encuentran entre las escasas fuentes hostiles a los espartanos, aquellas en las que más transpira la ideología democrática y que participan de lo que Ellen Millender ha denominado la “barbarización” de Esparta en la

4. Un recentísimo estado de la cuestión en Tsakmakis 2017.

5. Un reciente y detallado análisis del discurso de los corintios en Jaffe 2017: 62-75; Liberman 2017: 213 elogia la habilidad de Tucídides para poner en boca de aliados, y no de enemigos, un *portrait au vitriol* de Esparta. Pero es sobre todo en el discurso fúnebre pericleo (II 35-46) donde son contrastados acusadamente el carácter y el modo de vida de atenienses y lacedemonios (véase ahora Debnar 2018).

6. Jaffe 2017: 7 con n. 14, 11 («Tucídides va progresivamente abriendo a lo largo de la Historia las cajas negras de los regímenes ateniense y espartano [...] Y los regímenes ciertamente muestran una conducta característica»).

Atenas de la segunda mitad del siglo V⁷. No en vano, el contexto era la durísima guerra del Peloponeso, que dirimía la supremacía sobre la Hélade. Pero con el paso del tiempo la *xenelasía* fue objeto de una creciente *interpretatio* moralizante y se sumó al caudal creciente del *mirage* espartiatá, que deformó su sentido y finalidad originales para acomodarlos a los intereses de cada receptor. Un ejemplo ilustrativo lo tenemos en Plutarco (*Lyk.* 27.6-9), quien, seis siglos después de Tucídides, tergiversa el testimonio de éste, según el cual, como hemos visto, los lacedemonios expulsan a los extranjeros por motivos de seguridad y a fin de proteger sus preparativos militares, para cargarlo en su lugar de contenido moral, de tal manera que lo que se intenta evitar es que los extranjeros puedan beneficiarse de la excelencia de la *politeía* espartana. Lo cierto es que, incluso en el marco de una Esparta de evidente tendencia aislacionista y autárquica, la *xenelasía* no parece ser una práctica ni regular ni sistemática, mucho menos institucionalizada, sino algo excepcional que se aplicaba en momentos muy concretos, considerados críticos, probablemente no antes del siglo V, en aras de preservar la seguridad interna y el orden social y moral, y aun entonces no de forma generalizada a todos los extranjeros, sino limitada a aquellos que, con su conducta, pudieran alterarlo⁸. Y en esto no fueron tan diferentes de otras ciudades griegas que tenían magistrados cuyo ámbito jurisdiccional abarcaba la supervisión de los no ciudadanos, con competencias para vigilar, ejercer coerción e incluso expulsar a los indeseables. Ni siquiera un sistema democrático como el ateniense garantizaba la xenofilia⁹.

En otro interesante pasaje del libro I (10.2) Tucídides nos confirma la organización espacial *katà kómas* que tenía la ciudad de Esparta, sin un genuino, definido y monumentalizado centro urbano, sino preservando las primitivas cinco obas o aldeas previas al sinecismo que vio el nacimiento político y cívico de la polis en el siglo VIII. Jenofonte abre su *República de los Lacedemonios* (1.1) con un texto parecido. Recientes excavaciones arqueológicas han corroborado que la ciudad clásica y helenística careció de un ordenamiento urbanístico regular, que no llegaría hasta el período imperial romano¹⁰, mientras que no contó con un circuito de murallas hasta bien entrada la época helenística, precisamente como signo más visible del declive por el que atravesaba la ciudad (Plb. IX 26a2; cf. Paus. VII 8.5; Liv. XXXIV 27.3, 38.2 y 5; Iust. XIV 5.6). Aquí lo importante es que para sendos historiadores áticos el poder de Esparta, lejos de cimentarse en cosas materiales, lo hacía en los hombres mismos y en su manera de relacionarse, esto es, en las virtudes que les adornan, en sus instituciones y en un ordenamiento constitucional considerado modelo de *miktè politeía* o

7. Millender 1996.

8. Sobre este tema, véase ahora Fornis 2019, con todas las fuentes y la literatura moderna.

9. Brandt 1992; Rebenich 1998: 353-354.

10. Raftopoulou 1998: 127.

Constitución mixta. La excelencia de esta minoritaria clase dirigente espartiatia despertó admiración entre los estratos sociales acomodados de otras ciudades estado, notablemente de Atenas, que la imitaban como forma de definirse política y socialmente con respecto al conjunto del *dêmos*, al que consideraban inferior tanto socioeconómica como moralmente.

Objeto de emulación fue por ejemplo el modo de hablar “lacónico”, que también hoy empleamos para quien se expresa de manera concisa, prescindiendo de ornato pero no de ingenio¹¹. A los ojos de los laconófilos la medida verbal, al igual que la reflexión y la calma antes de emprender una acción, entraba dentro de la prudencia o moderación (*σωφροσύνη*), virtud asociada estrechamente a los espartanos¹². Es así que Tucídides define a Brasidas, el famoso general de la guerra arquidámica, como «orador nada malo, para ser espartano» (IV 84.2). Poco antes, en su relato de la campaña de Esfacteria, uno de los espartiatas que se habían rendido en la isla responde con amarga ironía a la pregunta maliciosa de uno de los aliados de los atenienses acerca de si los que habían caído eran *kaloi kagathoi*, auténticos hombres: «La flecha sería un arma inestimable si pudiera distinguir a los valientes» (IV 40.2); más allá de resaltar el carácter aleatorio de la muerte en combate, la frase encierra una racionalización de su fracaso a través de una perspicaz reivindicación del tradicional modo de combate hoplítico –y del *éthos* que le es propio–, aquel en el que sí es posible demostrar coraje en el cuerpo a cuerpo, en tanto que él había quedado a merced de peltastas, honderos y lanzadores de jabalina que cobardemente le hostigaban emboscados entre las rocas. Es un magnífico ejemplo de apotegma, una verbalización condensada fruto de la experiencia o del saber y aplicable en múltiples situaciones, práctica en la que los lacedemonios se mostraron especialmente versados, pues al fin y al cabo es la cristalización última de la *braquilogía* lacónica (antítesis de la *makrología* o discurso prolijo). En efecto, aunque muchos apócrifos, otros de dudoso origen y algunos puestos en boca de más de una persona, los *apophthégmata* espartanos encapsulan perfectamente toda la fuerza y el significado del parlamento lacedemonio y llegaron a ser tan celebrados por su mordacidad, ingenio y en ocasiones brutal franqueza que pasaron de la tradición oral a la escrita y Plutarco les dedicó dos opúsculos integrados en los *Moralia*.

En relación con el tema del uso de la palabra, los espartanos se nos muestran más preocupados por los actos que por las palabras mismas. En Tucídides vemos claramente la contraposición entre discursos y hechos, encarnados los primeros por los atenienses y los segundos por los lacedemonios¹³. Así, tras la caída de Platea, los tebanos exhortan a los espartanos de esta forma: «Dad a la Hélade

11. Sobre la brevilocuencia laconia, contrapuesta a la tradicional retórica griega, véase Fornis 2012, con toda la bibliografía pertinente.

12. Humble 1999 y 2002.

13. Tal dicotomía ha sido especialmente destacada por Parry 1981: 80-82.

una prueba ejemplar de que no propondréis certámenes de palabras, sino de hechos; cuando éstos son buenos, unos pocos bastan, pero si son erróneos, discursos adornados con bellas frases serán solo velos para ocultar la verdad» (III 67.6). Previamente, en el discurso con el que trataba de evitar el estallido de la guerra del Peloponeso, Arquidamo II asevera que los espartanos no se dejan arrastrar por el placer de oírse elogiados cuando la gente les urge ayuda si ello les conduce a peligros que consideran intolerables (I 84.2); coincide en este punto su contrincante político, el éforo epónimo Estenelaidas, quien declara no entender los largos discursos de los atenienses, que se alaban largamente a sí mismos, pero no rebaten las injusticias que cometen contra los aliados de Esparta (I 86.1)¹⁴. Ambos personajes responden a caracterizaciones diversas en la narrativa tucidídea: el rey, que es introducido por Tucídides con los adjetivos ξυνητός (inteligente) y σώφρων (reflexivo), encarna al espartano “convencional”, prudente, pero pusilánime en la acción, mientras el éforo es el espartano “atípico”, innovador y dinámico¹⁵.

Pero más importante es lo que este enfrentamiento dialéctico, que prueba que Esparta no es tan monolítica como parece *prima facie*, nos dice del funcionamiento constitucional espartano y, concretamente, de cómo se adoptaban las decisiones en el seno de una *Apélla* a la que, en ausencia de la *parrhesía* ateniense, solo pueden dirigirse diarcas, gérontes y éforos: no por votación, como era de rigor en los demás estados griegos, sino por aclamación o griterío¹⁶, un procedimiento que se presta fácilmente a la manipulación, tal y como se colige del relato tucidídeo. Cuenta el historiador ateniense (I 87.1-3) que a la hora de votar si se declaraba o no la guerra a Atenas en 432, el presidente de la Asamblea, a la sazón el éforo Estenelaidas, como alegara no distinguir cuál de las dos opciones predominaba, exigió a los presentes que se escindieran en dos grupos según su opinión, con el resultado de que triunfó contundentemente la propuesta belicista; con esta ingeniosa argucia el éforo, *prostátes* de los “halcones”, obligaba a quienes parecían poco proclives al conflicto a arrostrar la amenaza de deshonor y cobardía ante sus conciudadanos en una sociedad en la que el valor en el campo de batalla prima por encima de cualquier otra virtud.

El excursus que Tucídides consagra a Pausanias el Regente (I 128-134)¹⁷, inserto en su narrativa sobre el crecimiento del poder ateniense como causa

14. Para un análisis en detalle de estos discursos: Bloedow 1981; Crane 1998: 196-236; Debnar 2001: 59-76 (en el marco de la tesis general de la autora de que, conforme avanza la narrativa tucidídea y los espartanos amplían su intervención en el exterior, sus parlamentos se hacen menos “espartanos” y se asemejan más a los de los atenienses); Jaffe 2017: 102-115. Para la *braquilogía* espartana en Tucídides: Francis 1991-93.

15. Bloedow 1983 y 1987; Pelling 1991; Bearzot 2004: 4-14; Liberman 2017: 219-228.

16. Sobre este modo de votación: Flaig 1993.

17. Otras fuentes contemporáneas o posteriores no añaden detalles sustanciales a su relato e inciden en la transformación moral del personaje, que pasa de benefactor de Grecia a dejarse ganar

principal de la guerra, también pone al descubierto los entresijos de la *politeía* espartana, no menos que una lucha descarnada por el poder en el seno de la clase dirigente espartiatia. El problema tuvo su origen en Bizancio, cuyos habitantes denunciaron ante Atenas que Pausanias era βίαιος (violento) y se comportaba despóticamente, como un tirano, habiendo abandonado la tradicional austeridad espartana para adoptar el lujo y el aparato de las costumbres persas; el asunto se agravó al existir sospechas de que el Regente había llegado más lejos y conspiraba con el Gran Rey para esclavizar Grecia. Entonces los éforos reclamaron su presencia en Esparta, donde será juzgado por traición; aunque absuelto de esta acusación, se le impondrá una multa por su arbitrario uso del poder ante los bizantinos (estos hechos se relatan en Th. I 95.3-5).

Después del juicio, continúa Tucídides, Pausanias se apodera de un trireme en Hermíone con el que, a título privado y sin aparente autorización de las autoridades patrias, regresa a Bizancio para reanudar tanto sus contactos con el Gran Rey como su estilo de vida oriental; expulsado de allí por los atenienses, marchará a Colonas, en la Tróade, desde donde los éforos le ordenan regresar nuevamente. El cargo de medismo habría adquirido más consistencia al conocerse que durante su primera estancia en Bizancio Pausanias devolvió a Jerjes los prisioneros persas capturados en esta ciudad –haciendo creer a los aliados que se habían fugado– y el contenido de una carta en la que el primero pedía en matrimonio a la hija del segundo y expresaba su voluntad de poner Esparta y toda Grecia a los pies del Gran Rey, a lo que éste contestó agradecido que proporcionaría los medios económicos y militares necesarios para ello; examinándose su conducta pasada, se recordó asimismo que sobre el trípode de oro dedicado en Delfos tras la batalla de Platea, hizo inscribir un dístico elegíaco (*Ant. Palat.* VI 197 lo atribuye a Simónides) que describe su comandancia sobre los griegos con el término ἀρχηγός (caudillo, fundador), aunque tal demostración de *hýbris* fue borrada por los lacedemonios inmediatamente (o quizá a su muerte, como indican la Suda π 820A y Aristodemo *FGrH* 104F1.4.1) y sustituida por los nombres de las ciudades que contribuyeron a la victoria; por si fuera poco, el mensajero que hacía de intermediario con la corte persa, consciente de que ninguno de sus predecesores había regresado, abre la carta y, tras leer su sentencia de muerte, delata a Pausanias a los éforos, quienes no convencidos del todo utilizan a este hombre de confianza del Regente para tenderle una trampa y sonsacarle la verdad mientras ellos escuchan tras un muro. A la acusación de medismo vendría a sumarse, además, la de fomentar la rebelión entre los hilotas, a los que se decía habría prometido no solo la libertad, sino también la ciudadanía.

por el lujo y el autoritarismo propios de aquellos a quienes ha vencido (Hdt. V 32; VIII 3.2; D.S. XI 44-46; Iust. II 15.14-16; Dem. LIX 59.96-98; Lycurg. *Leocr.* 128-129; Nep. *Paus.* 2-5; Plu. *Arist.* 23 y *Mor.* 308B; por su parte, Arist. *Pol.* 1307a1-5 pone el foco en el conflicto entre los intereses individuales y los de la polis).

Advertido de su inminente detención por uno de los éforos, Pausanias buscó asilo en el templo de Atenea Calcíeco, en la acrópolis espartana, cuya entrada los éforos mandaron tapiar a fin de dejarle perecer por inanición. Poco antes de morir, se le sacó del templo con el fin de no incurrir en profanación y contraer el temido *miasma*. Aunque tentados de arrojar el cuerpo a un barranco, como se hace con los criminales, los éforos decidieron enterrarlo en un lugar cercano, pero un oráculo emanado de Delfos obligó a trasladar la tumba al sitio exacto donde había muerto, a la entrada del santuario de Atenea, y a compensar a la diosa con dos cuerpos por el sacrilegio cometido, en cuya sustitución se consagraron dos estatuas de bronce (así fue vista por Paus. III 17.7 en el siglo II de nuestra era; según Plu. *Mor.* 560E-F; el fantasma de Pausanias se aparecía a los espartanos).

Si bien ha habido investigadores que, con o sin matices, han dado crédito a las imputaciones contra Pausanias, la mayoría han expresado unas razonables dudas acerca de su culpabilidad y más de uno le reserva incluso el calificativo de “chivo expiatorio”¹⁸. La digresión tucidídea, extrañamente prolija para la parquedad con que el historiador aborda la Pentecontecia y con un cierto regusto folletinesco, herodoteo¹⁹, responde a una tradición deformada, minuciosamente entretrejida, que emanaba de los medios oficiales espartanos y que pretendía justificar, con pruebas “fabricadas”, la condena a muerte de un regente, un rey en la práctica, y nada menos que el vencedor de Platea²⁰.

Dado el secretismo imperante en todo lo concerniente al régimen y sociedad lacedemonios, resulta poco menos que imposible que sin el consentimiento y el aliento de la cúpula dirigente espartana hubiera trascendido una historia tan pormenorizada, con detalles sumamente elaborados, como la correspondencia personal de Pausanias con Jerjes –totalmente ficticia si tenemos en cuenta que Tucídides dice que las cartas fueron descubiertas «más tarde» y que el Regente no pasó en Bizancio el tiempo suficiente como para mantener un carteo regular con Susa, en cuyo viaje un mensajero emplea varios meses–, otros claramente novelescos, como el emisario que porta su propia condena a muerte o la conversación en la que el mismo Pausanias se delata, escuchada por los éforos desde una estancia contigua construida para la ocasión. A decir verdad, por dos veces Tucídides emplea el «se dice» (λέγεται), con lo que traduce cierta incredulidad respecto a determinados elementos de la historia; tampoco Heródoto (V 32), normalmente menos exigente que el historiador ático en la recopilación de datos, oculta su escepticismo –acota «si es que realmente es cierto lo que se cuenta»– ante la

18. Los juicios e hipótesis vertidos por la historiografía moderna, junto a un análisis más detallado del episodio, en Fornis 2015.

19. Rhodes 1970: 400; Westlake 1977: 95; Cartledge 1979: 212.

20. Nafissi 2004(a); para Giorgini 2004: 202-203 este sería otro ejemplo de la perspectiva atnocéntrica de Tucídides, ya que la conducta irregular de Pausanias alentó la justificación ateniense de su imperio; Westlake 1977 sugiere que el historiador hizo uso, con excesiva credulidad, de una fuente escrita, quizá Carón de Lámpsaco.

conducta posterior de quien ha retratado como un héroe que encarna los más altos valores e ideales helenos. Por otra parte, en el poeta rodio Timocreón (fr. 1 Page) palpita el eco de otra tradición, favorable a Pausanias, que es anterior a la sistematizada desde la oligarquía espartana y que ha dejado su huella en Plutarco (*Them.* 21.3-4).

Entre las oscuridades que entraña el relato tucidídeo de la caída de Pausanias la principal atañe sin duda a la naturaleza de sus actividades “privadas” tras retornar a Bizancio, que han auspiciado profusas y variopintas especulaciones²¹. Pero lo que sí resulta claro en todo caso es que, revestidas adecuadamente de los rasgos de despotismo y prepotencia que adornan la imagen del *týrannos* griego, fueron presentadas como el intento de instaurar un dominio territorial en el Bósforo de carácter autocrático. Todo parece apuntar a que Pausanias fue víctima de la intensa *stásis* entablada en el seno de la elite espartiana en el período subsiguiente a las guerras médicas. Adoptada la decisión de ceder la hegemonía marítima a los atenienses en beneficio de preservar la estabilidad social y económica del Estado, cuya piedra angular era el hilotismo, los oligarcas optaron por eliminar del espectro político al Regente, vórtice de la facción defensora de un expansionismo a ultranza que entrañaba riesgos para dicha estabilidad. De esta manera, sus enemigos aprovecharon que tras la expulsión del “bárbaro” la sensibilidad de la opinión pública hizo del cargo de *medismós* una dúctil y poderosa arma en manos de las clases gobernantes contra individuos y estados ajenos o peligrosos para sus intereses, a los que se quería desacreditar –Temístocles es un obvio paralelo en Atenas y de hecho Tucídides (I 135-138) vincula ambos episodios al relatar las cuitas de éste a continuación de las de Pausanias–, para esgrimirla contra el vencedor de Platea y que fuera aceptada sin demasiados paliativos²².

Con todo, sacar adelante el proceso judicial contra Pausanias no fue fácil. La absolución primero, la meticulosa acumulación de pruebas después, y, finalmente, el aviso de uno de los éforos, partidario suyo, para que huyera, avalan la presunción de que Pausanias gozaba todavía de simpatías y apoyos tanto en Esparta como en Asia Menor. Quizá por este motivo se recurrió a otra imputación que tocaba más directamente a los espartanos, es decir, para consumo interno del cuerpo cívico, la de conspirar con los hilotas y prometerles la ciudadanía²³. En realidad, filomedismo y filohilotismo pueden ser dos caras de un mismo fenómeno, convertido en *tópos* literario, en la medida en que los tiranos suelen ser orientalizantes y “populistas”²⁴. Posiblemente dio pie a esta última acusación la agitación hilotas de esos momentos, entre 469 y 467, que presagia la masiva revuelta de 464 conocida como tercera guerra mese-

21. Cf. Fornis 2015: 33-34.

22. Lazenby 1975; Giorgini 2004; Nafissi 2004(b).

23. Roobaert 1977: 145; Cartledge 1979: 213-214; Ducat 1990: 130.

24. Nafissi 2004(b): 168-171.

nia, pues tanto Tucídides (I 128.1) como Eliano (VH. VI 7) afirman que los espartanos creyeron que el gran terremoto de ese año, detonante de la misma, fue enviado por Posidón como castigo por τὸ ἀπὸ Ταϊνάρου ἄγος, es decir, por haber dado muerte a hilotas que se habían refugiado en el promontorio del Ténaro, un asilo sagrado que ocupa un lugar relevante no solo dentro del culto a Posidón en calidad de protector de los dependientes, sino en el conjunto del imaginario mítico heleno y en el mundo de las colonizaciones²⁵.

El otro rey, Leotíquidas II, no tuvo mejor suerte. Acusado de dejarse sobornar por los poderosos y ricos Aleúadas durante la conducción de una expedición a Tesalia que tenía como objetivo castigar a las ciudades medizantes –aparentemente fue sorprendido con las manos en la masa, sentado encima de una bolsa llena de dinero–, fue juzgado en 476 y condenado al exilio, que pasaría en Tegea hasta su muerte en 469 (Hdt. VI 72; en Paus. III 7.9-10 Leotíquidas se exilia voluntariamente; D.S. XI 48.2 incurre en uno de sus frecuentes errores cronológicos). Sin embargo, Plutarco (*Mor.* 859D) recoge una vez más una tradición distinta de la herodotea, más favorable a Leotíquidas, en la que no solo no hay rastro de la acusación de corrupción ni del juicio, sino que añade detalles de una campaña tesalia que tendría tintes de triunfal, pues el rey espartano depuso a los dinastas Aristomedes y Agelao. Casualmente la política de Leotíquidas parecía tender también a la expansión, esta vez por el continente, a costa de estados que, como los de Grecia central, colaboraron de grado o por fuerza con los persas. En todo caso, Leotíquidas era sabedor, como Pausanias, de que la guerra era campo privilegiado para que un rey destacase, adquiriera renombre y acrecentara su poder, de tal modo que, si Esparta continuaba desplegando una activa política exterior, los diarcas tenían garantizada la dirección de las campañas militares. No deja de resultar paradójico que ambos reyes, saludados como salvadores de los griegos, acabaran sus días deshonorados y proscritos en la memoria colectiva espartana.

En realidad, la mera existencia de la realeza espartana, preservada y garantizada por su mención en la Gran Retra, no dejaba de ser un elemento disonante que atentaba contra el ideal de igualdad que presidía el orden espartiatá²⁶. Así, por ejemplo, además del *klâros* o parcela de tierra correspondiente a todo *hómoios*, los reyes disponían de dominios en territorio perieco, en Pelana y Ciparisia, que les aseguraban una notable disponibilidad de recursos económicos (X. *Lac.* 15.3), mientras que del botín de campaña siempre recibían una parte sustancial (un tercio en tiempos de Cleómenes III, segunda mitad del siglo III a.C.). Aunque considerable, su fortuna personal no era como para tenerles por los individuos más ricos de Grecia, como se dice en el diálogo pseudoplatónico *Alcibiades* I (123A). Más importante es el hecho de que, a su muerte, los *basileîs*

25. Plácido 1994.

26. Finley 1977: 260.

eran honrados como héroes por la comunidad (X. *Lac.* 15.9) tras unos funerales fastuosos, vívidamente descritos por Heródoto (VI 58), en los que participaban todas las categorías de la población lacedemonia, es decir, ciudadanos, mujeres y clases dependientes, lo que constituía sin duda un refuerzo ideológico de la realeza. Pero en vida esa condición heroica era disfrazada y sus honores restringidos con el fin de no provocar ni la soberbia de los diarcas ni la envidia de los demás espartiatas (X. *Lac.* 15.9). Con todo, las prerrogativas de que gozaban en materia cultural eran amplias, hecho que sin duda contribuía a reforzar el prestigio y la legitimidad de dicha institución. Dado que eran de linaje divino, los diarcas eran sacerdotes de Zeus Lacedemón y de Zeus Uranio y cumplían con todos los sacrificios y libaciones públicas en representación de la ciudad (Hdt. VI 56-57.1; X. *Lac.* 15.2). En este mismo sentido de asociación entre la supervivencia y fuerza de la institución real, heredera del mundo homérico, y el bienestar de la ciudad estado se orientan toda una serie de noticias que nos hablan de los reyes espartanos como personajes investidos de poderes mágicos, capaces de desempeñar una función de intercesión ante los dioses y de interpretación de la voluntad divina²⁷. No en vano los reyes eran los únicos que podían consultar al influyente santuario de Delfos y los encargados de custodiar los oráculos recibidos a lo largo de los tiempos, facultades para las que contaban con la ayuda de dos pitios asignados a cada uno, nombrados por ellos y que compartían la tienda real (X. *Lac.* 15.5; Hdt. VI 57.2 y 4). Además, los dinastas agiadas y euripóntidas mantenían múltiples vínculos de *philia* o *xenia* con miembros de las clases dirigentes de numerosos estados, aliados o no²⁸, algo importante para las relaciones interestatales en general y un lubricante absolutamente esencial para la llamada liga del Peloponeso en particular, neologismo que, como se desprende del preciso lenguaje tucidídeo, oculta en realidad un conglomerado de tratados bilaterales entre Esparta y sus distintos *symmachoi*, sin un ordenamiento ni instituciones comunes²⁹. Baste recordar, a título de ejemplo, las sospechas que levantó entre espartanos y peloponesios la actitud renuente o dilatoria de Arquidamo II, *xénos* nada menos que de Pericles, poco antes de invadir por primera vez el Ática en 431 (Plu. *Per.* 33.3; cf. Th. II 18.2-5).

En época de Tucídides el poder real se encontraba sometido al control de la Asamblea y sobre todo de los éforos, con quienes cada mes intercambiaban juramentos en los que estos magistrados, representantes del pueblo, recogían la promesa de los reyes de someterse a las leyes de la ciudad y a su vez ésta mantendría inquebrantable la corona mientras se mantuvieran fieles a su juramento (X. *Lac.* 15.7). Es ésta la razón por la que Aristóteles toma la espartana como ejemplo de *basileia* respetuosa con las leyes (*Pol.* 1285a3-4). Pero en ocasiones se

27. Hodkinson 1983: 273-276; Carlier 1984: 292-301.

28. Herman 1987: 166-175, 180-184; Cartledge 1987: 10.

29. Lendon 1994 examina los pasajes tucidídeos relevantes.

emprendieron acciones judiciales contra los diarcas, que como hemos visto podían acabar en deposición, como en el caso de Leotíquidas II, o incluso en ejecución, como le sucedió a Pausanias el Regente, lo cual ponía en riesgo el vínculo entre la comunidad y los dioses, del que los *basileis* eran garantes por su condición de descendientes de Zeus³⁰.

En otro lugar más del libro I (6.4) Tucídides se refiere explícitamente a un rasgo social de los espartanos que llegará a ser proverbial, su austeridad (aún hoy aplicamos el calificativo de espartano a quien rechaza las comodidades y muestra desdén por las posesiones materiales): «Los lacedemonios fueron los primeros en usar vestidos sencillos, a la moda de ahora, y, en general, quienes poseían una mayor fortuna adoptaron, antes que nadie, el mismo modo de vida que la masa (*ισοδιαίτων*)». Justo después (6.5), en la misma línea, afirma que los espartanos habrían sido los iniciadores del desnudo atlético (DH. VII 72.2-3 precisa que fue un espartano llamado Acanto, en la XV Olimpiada del año 720, pero Paus. I 44.1 atribuye la innovación, en la misma Olimpiada, al megarenses Orsipo)³¹, una desnudez que igualaba a los atletas, lo que no quita para que a su vez, en otros lugares de Grecia como Atenas, los distinguiera de grupos sociales más desfavorecidos, como los *ptochoi*, que no podían acudir al gimnasio³². Ciertamente la espartana era una sociedad menos inhibida ante el desnudo público³³. Pero más allá de este punto, la llamada «dieta» (*δίαιτα*), término que no solamente se refiere a la alimentación sino a lo que hoy llamaríamos el modo de vida espartano, imponía una homogeneización que disfrazaba las obvias diferencias socioeconómicas entre los *hómoioi*, los espartiatas de pleno derecho (por cierto, ni Heródoto ni Tucídides utilizan esta denominación, atestiguada por vez primera en Jenofonte). Los espartiatas debían vestir con sobriedad y modestia, sin signos externos de distinción –«se adornaban con el perfecto estado físico de su cuerpo», sentencia Jenofonte (*Lac.* 7.3)–, de forma que no fuera posible diferenciar a los más ricos del resto de sus conciudadanos. Y en los *syssítia*, las cenas comunitarias celebradas a diario, no se consumían alimentos exóticos ni vino en exceso, para no enturbiar la conversación dice Plutarco (*Mor.* 218D).

Sin embargo, Tucídides no dice nada de que esta *diáita* prescrita por la legislación de Licurgo negara expresamente a los espartiatas la posibilidad de practicar o participar de cualquier forma en tareas banáusicas y degradantes (en general todas las manuales más el comercio) bajo la pena de *atimía*, es decir, la pérdida de derechos, ni tampoco de la prohibición de utilizar moneda (incluso en V 63.2 traduce a numerario la amenaza o la imposición de multas en 446 y 418; cf. también Éforo *FGrH* 70F193). Para ello hay que esperar a Jenofonte (*Lac.*

30. Nafissi 2012: 31-32.

31. Sobre el controvertido origen de la desnudez atlética, véase McDonnell 1991, que contrasta la información de las fuentes literarias con la iconografía vascular.

32. Cf. Christesen 2014: 218, 228-229.

33. David 2010.

7.1-2 y 5) y mucho después a Plutarco (*Lyk.* 9.1; 24.2; *Lys.* 17.2-3), lo cual es sintomático de que hasta comienzos del siglo IV no comienza a cuajar la sublimación del espartano como paradigma del ciudadano-hoplita-propietario, ideal que se sostenía merced a una masiva, aunque “invisible”, capa de población dependiente que hacía posible que el *hómoios* se entregara a las actividades dignas, aquellas que realmente interesan a la comunidad cívica, en otras palabras, a la política, en su acepción original de «los asuntos de la polis». Tras la victoria en la guerra del Peloponeso y el control del rico imperio ateniense en el Egeo grandes cantidades de metales preciosos fluyeron a Esparta, con efectos corruptores sobre las costumbres y el modo de vida lacedemonios, según coinciden fuentes contemporáneas y tardías; los espartiatas no ocultaban ya sus deseos de servir como harmostas en el imperio como vía instrumental de adquisición de riqueza y prestigio, igual que tampoco se preocupaban ya de ocultar el oro, como hacían antaño, sino que ahora se pavoneaban de tenerlo, para decepción de Jenofonte (*Lac.* 14.3-4). Fue entonces cuando se pudo inventar tanto la prohibición de atesorar riqueza (*chrémata*) como la creación del peculiar *nómisma* espartano, grandes trozos de hierro que Hesiquio (*s.v.* πέλανον) llama «pelanores» –sin documentar ni en fuentes literarias ni arqueológicas anteriores a Jenofonte–, en el marco de una directriz política conservadora que, invocando el nombre y autoridad de Licurgo, era reacia a los cambios económicos que abanderaba la facción de Lisandro, entre ellos la acuñación monetaria (en *Plu. Lys.* 17.4 ha quedado el eco de dicho conflicto interno)³⁴. Pese a todo, la ausencia de ésta limitó de alguna manera la acumulación de riqueza mobiliaria privada en Esparta, aunque es cierto que también fomentó la predisposición al soborno³⁵.

Tampoco dice nada Tucídides de Licurgo, ese legislador omnisciente instalado en la acronía a quien, cual demiurgo semidivino, la tradición constitucional lacedemonia atribuyó la creación de un *kósmos* armónico y perfecto de leyes, costumbres y valores que, acabando con la endémica *stásis*, instauró la *homónoia* en la sociedad lacedemonia y, con ella, el germen de la *prostasia* de Esparta. Podría haberlo mencionado a la hora de elogiar la *Eunomía* y la estabilidad constitucional de los espartanos (I 18.1), que les ha permitido evitar la tiranía, pero muy significativamente no lo hace. Hoy día hay prácticamente consenso en la historiografía moderna en cuanto a que el *nomothétes*, con todo su ropaje mítico, producto en gran medida de elaboraciones y reelaboraciones eruditas, fue una invención de la Esparta clásica y helenística para

34. La prohibición de acopiar moneda de plata en manos privadas no sería sino una tradición inventada más dentro del *mirage*: Hodkinson 1996: 88-89 y 2000: 151-186; Flower 1991: 88-94 y 2002: 193-194; Christien 2002; Tosti 2013. Pese a reconocer ciertos elementos ficticios en la tradición, Figueira 2002 cree que los pelanores fueron realmente introducidos por el Estado a finales del siglo VI o principios del V sobre bases ideológicas: para servir en contextos oficiales, por ejemplo en la imposición de multas, y desechar la avaricia en las transacciones cívicas.

35. Cf. Noetlichs 1987.

legitimar, ennoblecer y consolidar la imagen de un orden antiguo e incólume ante la incuria del tiempo cuando éste en realidad era fruto de un largo proceso de evolución interna en el que las innovaciones o reformas se presentaban como atávicas³⁶.

En este mismo pasaje, por cierto, Tucídides yerra al dejarse seducir por la fama de derrocadores de tiranos de los lacedemonios, a la que sucumben también otras fuentes anteriores y posteriores a él (Hdt. V 92.1-2; Arist. *Pol.* 1310b-1311b; Plb. IV 81.13; Plu. *Mor.* 859C-D; Sch. Aesch. II 77; *FGrH* 105F1), porque la participación espartana solo está atestiguada en la caída de los tiranos Esquines de Sición e Hipias de Atenas, en ambos casos por razones que nada tienen que ver con la oposición hacia las formas de gobierno unipersonales³⁷; de hecho los propios espartanos trataron por dos veces de imponer a Iságoras como *despótes* de Atenas, en 508 y 506, y dos años más tarde intentarían incluso restaurar en el poder al hijo de Pisístrato, al que habían expulsado en 510, simplemente porque tanto uno como otro les eran más útiles que su adversario político Clístenes, “fundador” de la democracia ateniense. Dicha fama se forjó sobre todo con la asunción del mando de la llamada liga helénica durante las guerras médicas, dado que el Gran Rey era el paradigma absoluto de *τύραννος* tanto por la servidumbre a que sometía a sus súbditos como por su demostrado respaldo a tiranos griegos medizantes. Quizá Tucídides se mostrara escéptico acerca de Licurgo, pero desde luego cedió ante el poderoso *mirage* en lo que a inmutabilidad e inherente naturaleza antitiránica de las leyes espartanas se refiere, que en opinión del historiador es donde radica la base del poder espartano en la Hélade³⁸. Para él la estabilidad política, y no la agricultura o el comercio, es la auténtica fuente de prosperidad, de desarrollo y, consecuentemente, de poder (*δύναμις*)³⁹.

No menos sospechoso es el silencio de Tucídides, y en este caso también de Jenofonte, acerca de la pretendida igualdad patrimonial de los espartiatas, en especial la muy arraigada idea de que no eran dueños de sus fundos, sino usufructuarios, con lo que a la muerte de uno la parcela revertía al Estado, el cual volvía a asignarla a un joven que, superada la dura *agogé*, adquiría la plena ciudadanía. Como ha denunciado Stephen Hodkinson, buena parte de la responsabilidad yace en cinco palabras de la *Vida de Licurgo* plutarquea (16.1),

36. En medio de un pertinaz escepticismo, la investigación prefiere centrarse en la tradición sobre Licurgo, que es lo mismo que decir el mito de Licurgo. Un equilibrado y ultimísimo estado de la cuestión sobre todo lo concerniente a Licurgo en Nafissi 2018.

37. Sobre la falta de consistencia de esta política antitiránica, más legendaria que real, véase Bernhardt 1987.

38. También para Cartledge y Debnar 2006: 585 Tucídides fue aquí víctima antes que manipulador consciente del *mirage*; *contra* Luraghi 2011: 190-191, según el cual Tucídides lo que intenta es ponderar la naturaleza del poder espartano en términos de crecimiento y expansión.

39. Crane 1998: 16.

κληρον αὐτῷ τῶν ἐνακισχίων προσνεύμαντες, «asignándole un lote de tierra de los nueve mil»⁴⁰. Obviamente nuestra comprensión de los sistemas de propiedad y distribución de la tierra en Laconia no puede descansar sobre fuentes tardías que dejan traslucir una vez más la influencia del poderoso *espejismo* espartiatá. La acción igualitarista de Licurgo parece estar modelada a partir de las circunstancias socioeconómicas de la Esparta de mediados del siglo III y de las medidas reformistas de los reyes Agis IV y Cleómenes III, quienes habrían redistribuido 4.500 lotes de tierra entre la nueva ciudadanía, curiosamente la mitad justo de los 9.000 atribuidos a Licurgo. Cabe subrayar además la imposibilidad manifiesta no solo de que el número de lotes de tierra coincida con el de miembros de la comunidad política, sometido a una comprensible variabilidad, sino también de que todos los ciudadanos poseedores disfrutaran de una parcela de tierra pública (*politikè chóra*) igual en extensión, como aseveran Polibio (VI 45.3 y 48.3), Plutarco (*Lyk.* 8.1-8) y Justino (III 3.3), o en producción, siendo en este caso de nuevo Plutarco (*Lyk.* 8.7) quien afirma que de cada predio se extraía por igual una renta equivalente a 70 medimnos de cebada para el consumo del hombre y 12 para el de la mujer, más una cantidad proporcional de líquidos (vino, aceite, leche, etc.). No obstante, la génesis de tal tradición es anterior a mediados del siglo III, como apuntan los testimonios de Isócrates (VI 20) y Platón (Lg. 684d-e; cf. 736e) en la centuria anterior. Recientes análisis del sistema de la propiedad y de la herencia han confirmado la desigualdad en la posesión de la tierra (fenómeno del que ya da fe Arist. Pol. 1270a15-19) y la herencia divisible (tanto entre varones como entre mujeres), así como las donaciones en vida y los legados testamentarios, en ambos casos incluso a otros ciudadanos que no fueran parientes⁴¹

Que los *hómoioi* en realidad no lo eran tanto y que ciertos espartiatas prominentes mostraban un afán de notoriedad a los ojos de otros griegos queda patente en el relato tucidídeo de los juegos olímpicos de 420 (V 50), donde, pese a la prohibición expresa de los eleos a la participación de los lacedemonios, uno de ellos, el opulento Licas, quiso coronar al auriga conductor del carro de su propiedad, tirado por caballos beocios, ganándose los bastonazos de los rabducos o jueces de la competición (V 50.4). Los *agónes* panhelénicos eran desde luego un escaparate de la virtud y el escenario ideal en que poder sobresalir sobre los demás *áristoi*, riqueza incluida, máxime cuando, arropadas por la ideología comunitaria, en la sociedad espartiatá existían restricciones estatales a la exhibición y el uso de riqueza privada, ya fuera en la vida cotidiana o en las prácticas funerarias⁴². Se trata del mismo Licas que, según cuentan Jenofonte (*Mem.* I 2.61) y Plutarco (*Cim.* 10.6), adquiriría renombre y prestigio poniendo su casa a disposi-

40. Hodkinson 2007.

41. Hodkinson 2000: 65-112.

42. Véase Hodkinson 2000: 209-270, que recoge y examina todas las fuentes.

ción de los invitados extranjeros, igual que Cimón en Atenas, y ofreciéndoles un espléndido banquete durante las fiestas Gimnopedias; Licas era hijo de Arcesilao, vencedor olímpico y homónimo del fundador de Cirene, y con esta costumbre tan aristocrática homenajeara a los numerosos *xénoi* o huéspedes que tenía repartidos por toda la Hélade, que garantizaban su presencia como interlocutor privilegiado en las relaciones exteriores del Estado en momentos tan delicados y trascendentales como las negociaciones con Argos (ejercía de próxeno de los argivos en Esparta) y Persia durante la guerra del Peloponeso⁴³.

Tucídides aporta también información importante sobre el esclavismo hilotico. De principio, el lenguaje del historiador ático, con precisión quirúrgica, le lleva a utilizar el término hilotas en contexto laconio y en cambio el de mesenios cuando habla de política exterior, de un pueblo griego, el mesenio, tan dorio como el lacedemonio, sometido por la espada y anhelante de recuperar su libertad. Porque Tucídides es un antídoto frente a un falaz concepto particularmente explotado en su vertiente política a partir del siglo V, el de la filiación racial dorio, que presentaba al individuo de esta raza como aguerrido y de vida austera frente a la blandura y refinamiento del carácter jonio, producto de su mayor receptividad a la influencia oriental. En su obra es patente cómo el presunto parentesco (*συγγένεια*) durante la guerra del Peloponeso no esconde otra cosa que la propaganda, la *Realpolitik* y, en definitiva, el crudo imperialismo. En realidad esta oposición axiomática entre dorios y jonios, que con frecuencia se trasplanta a los tiempos legendarios (muy notablemente en el mito de los Heraclidas), no va más allá de la distinción dialectal y de ciertas costumbres religiosas y culturales.

La voluntad de asegurar el control y sometimiento de la población hilotas, en especial la mesenia, cuyas tierras y trabajo personal garantizaban los recursos materiales necesarios para el sostenimiento de la clase dirigente espartiatas, está en el origen de los cambios estructurales que vivió la sociedad espartana a lo largo del siglo VI, lo que Finley definió como “la revolución espartana”⁴⁴. Su elevado número y un sentimiento “nacionalista” latente convertían a los hilotas mesenios en una virtual, y en ocasiones real, amenaza de subversión contra los fundamentos socio-económicos e ideológicos del Estado. Como describiera hace tres cuartos de siglo un estudioso norteamericano, «los espartiatas percibieron que estaban viviendo sobre un volcán, si es que no dentro de su cráter»⁴⁵. El resultado más evidente de la transformación fue la creación del ejército hoplítico más poderoso de toda Grecia, sobresaliente por sus cualidades de eficacia, vigor, coraje, maniobrabilidad, entrenamiento y disciplina, un ejército de ciudadanos soldado que, haciendo de la guerra su profesión, impuso su hegemonía militar en el exterior mientras actuaba como instrumento represor en el interior. En este sentido ha llegado a ser un tópico

43. Cf. *v.gr.* Cozzoli 1980.

44. Finley 1977: 250-252.

45. Coleman-Norton 1941: 63.

la metáfora de la ciudad de Esparta como campamento militar bien organizado y bien disciplinado. La pieza clave para acometer semejante metamorfosis, como ya viera Holladay, no podía ser otra que la educación, a través de una *agogé* estrictamente controlada por el Estado que forjase a las nuevas generaciones de espartiatas en la austeridad y el militarismo⁴⁶. Parafraseando a Cartledge, es el precio que Esparta tenía que pagar por perpetuar un sistema de explotación socioeconómica particularmente beneficioso⁴⁷.

Especial atención ha llamado el escalofriante relato tucidídeo del asesinato de dos mil hilotas tras el desastre lacedemonio en Esfacteria (IV 80.2-4). En el momento más delicado para Esparta de la guerra arquidámica, los espartiatas seleccionaron a dos mil hilotas con el pretexto de su liberación, les coronaron y les hicieron recorrer los santuarios, para poco después hacerles desaparecer sin que se supiera de qué manera, en la creencia de que los más audaces y fuertes serían también los más dispuestos a rebelarse. Tucídides añade que desde siempre la amenaza hilota había condicionado la política interna y externa lacedemonia (cf. también I 118.2), lo cual contradice de plano la tesis de ciertos historiadores modernos de que los hilotas no eran realmente esclavos, sino que se encontraban «entre la libertad y la esclavitud», según la fórmula perpetuada por Pólux en su *Onomástico* (III 83), y por tanto ni eran tratados de forma tan brutal, ni estaban tan descontentos con su servidumbre, ni suponían un peligro constante para los espartiatas⁴⁸.

En el primero de los artículos de la serie *Les assassins de la mémoire*, concebida para denunciar el silencio y el negacionismo del genocidio judío por los nazis, Pierre Vidal-Naquet subrayaba que las palabras «muerte», «eliminación» o «destrucción» no son pronunciadas, aunque obviamente estaban implicadas: los hilotas simplemente se desvanecen sin dejar rastro y solo un tenue hilo de memoria llegó hasta Tucídides⁴⁹. Más de un siglo antes, la masacre ya golpeó la sensibilidad de George Grote por el ejercicio de fría y calculada crueldad de los espartiatas, pero también porque demostraba en Esparta «la ausencia no solo de debate público, sino de curiosidad pública»; de no ser por la autoridad de Tucídides como fuente, el historiador y parlamentario victoriano hubiera vacilado en creerlo⁵⁰. Con algunas notorias excepciones⁵¹, la mayoría de historiadores

46. Holladay 1977: 124-125.

47. Cartledge 1979: 177.

48. Aproximaciones rotundas en este sentido han sido las de Roobaert 1977, Cawkwell 1983, Talbert 1989 y Whitby 1994. Luego existen posiciones más matizadas que sería demasiado prolijo enumerar.

49. Vidal-Naquet 1994.

50. Grote 1869-1870: II, 376-377: *For this dark and blood deed Thucydides is our witness, and Thucydides describing a contemporary matter into which he had inquired.*

51. Algunos lo han puesto en duda (Talbert 1989: 222-240; Whitby 1994: 87-126) y según otros habría sido amplificado (v.gr. Paradiso 2004: 179-198; no obstante, Paradiso 2017 plantea

modernos, igual que Grote, tiende a aceptar la veracidad del episodio. Pero Grote no solo lo cree, sino que lo juzga y lo eleva a la categoría de genocidio: «Tal estratagema, tan páfida en la planificación, tan asesina en el propósito y tan completa en la ejecución, permanece sin paralelo en la historia griega –podemos casi decir, sin paralelo en cualquier historia»⁵². Este episodio por sí mismo, sin ninguna otra evidencia dice Grote, expresa «cuán poco los hábitos de una asamblea pública se hubieran adaptado al temperamento o al funcionamiento de gobierno de los espartanos»⁵³. De esta forma, sin necesidad de hacer un estudio socioeconómico del hilotismo –hubiera sido insólito para su época–, Grote afronta el tema desde un punto de vista exclusivamente político, para arrojar sombras sobre el «carácter inhumano del gobierno lacedemonio», tan alejado de la democracia ateniense que él admiraba.

Pero, junto a la marginación, la explotación y la humillación a que eran sometidos los hilotas, existió una vía de liberación e integración en la sociedad lacedemonia, integración parcial eso sí, ya que jamás pudieron acceder a los derechos políticos. Tucídides (V 34.1) nos relata los primeros casos de emancipación de hilotas⁵⁴: los brasideos, veteranos de las campañas de Brasidas en la Calcídica, entre 424 y 422, en recompensa por sus servicios, y los neodamodes, hilotas liberados antes de ser utilizados con fines militares. Ésta es la primera vez que encontramos a hilotas sirviendo como hoplitas en el ejército lacedemonio, evidentemente armados por el propio Estado, una medida que se explica por diversas razones. Primero, la necesidad imperiosa de infantes pesados, sobre todo después del descalabro de Pilos y Esfacteria. En segundo lugar, la voluntad de no comprometer a ciudadanos en una remota e incierta expedición. Por último, a modo de válvula de escape, reducir el peligro de revuelta hilita en Laconia, que se había incrementado desde la ocupación ateniense de Pilos y Citera⁵⁵. En 413 los lacedemonios enviaron a otro escenario clave y distante, Sicilia, 600 de los mejores hilotas y neodamodes (Th. VII 19.3; 58.3). Desde esos

que o bien la masacre no sucedió, y por eso no se guarda recuerdo de ella, o bien no alcanzó a un número tan elevado de hilotas, aunque no descarta que se les pudiera ejecutar en pequeños grupos). En otro lugar (Fornis e Iriarte e.p.) hemos sostenido que estos hechos no tienen relación con la controvertida y enigmática práctica institucionalizada de la *krypteía*.

52. Grote 1869-1870: VI, 146-147.

53. *Ibid.* II, 377.

54. Con permiso de los epeunactos, cuyo caso está demasiado envuelto en las brumas de la leyenda. Los *epeúnactoi* (literalmente «sustitutos de lecho») tienen un estatuto jurídico ambiguo pero de seguro origen servil (D.S. VIII 21; Plb. XII 6B); según Teopompo (*FGrH* 115F171, en Ath. 271C-D), las elevadas bajas durante la guerra contra los mesenios –no especifica cuál– forzaron a los espartanos a conceder la libertad y la ciudadanía a un cierto número de hilotas mediante un extraño rito por el cual éstos ocupaban los lechos de campaña de los espartiatas caídos en combate, de donde tomarían el nombre (sobre ellos véase Paradiso 1983-84).

55. Para las graves consecuencias que el desastre en Pilos-Esfacteria tuvo en la sociedad lacedemonia, cf. Huart 1970 y Westlake 1974.

momentos la figura de los *neodamódeis* se irá haciendo cada vez más habitual en las fuentes conforme Esparta construye y regenta el llamado segundo imperio, hasta su desaparición en el invierno del año 370/69 (X. *HG.* VI 5.24), poco después de la batalla de Leuctra, que señaló la destrucción del mismo y, consecuentemente, el fin de las necesidades hegemónicas que dotaban de sentido a esta figura marginal de la sociedad lacedemonia⁵⁶.

Los hilotas no fueron integrados en el cuerpo cívico, pero los espartiatas sí podían salir de él si perdían los derechos políticos, ya sea por mostrar cobardía en el combate, cometer un delito o no satisfacer las contribuciones a los *σοσίστια*, con lo que el *ὄμοιος* dejaba de serlo y descendía a la categoría social de «inferior» (*ὑπομείον*), que en lo sucesivo transmitiría a sus descendientes. Ésta es sin duda una de las causas de un mal endémico y galopante para Esparta como fue la *oliganthropía*, la escasez, no de hombres, sino de ciudadanos de pleno derecho⁵⁷. Pues bien, Tucídides nos relata uno de estos casos de primera mano: el de los prisioneros lacedemonios capturados en Esfacteria, 292 en total, de los cuales 120 eran espartiatas «de las primeras familias» (V 15.1). Los griegos descubrieron entonces, dice Tucídides, que los espartanos también se rendían (IV 40.1)⁵⁸.

Antaño el deshonor del que se habían hecho acreedores hubiera significado el paso a la condición de *trésantes* o «temblorosos» y, consecuentemente, la exclusión total e irreversible del *políteuma*, quizá hasta la inducción al suicidio, como sugieren situaciones similares atestiguadas en época arcaica. Pero el descenso en el número de *hómoioi*, muy acusado desde el gran terremoto de 464 y acelerado todavía más por la larga y extenuante guerra contra Atenas, evitó que la elite dirigente espartana aplicara con rigor la ley contra estos hombres una vez retornaron a Esparta tras la paz de Nicias y la privación de sus derechos de ciudadanía fue solo temporal (Th. V 34.2). Sin duda en la decisión también pesó que algunos de estos espartiatas pertenecieran a familias notables y, sobre todo, el temor, explicitado por Tucídides, de que, ante su desgracia, tramaran una revolución (*νεοτερισμός*). Medio siglo después la exoneración se repitió cuando las graves bajas espartiatas en Leuctra llevaron al rey Agesilao II a proponer que «la ley durmiera ese día» (Plu. *Ages.* 30.6).

Es tiempo de ir acabando. Esta exposición, por razones de tiempo y espacio centrada en el libro I de la *Historia de la guerra del Peloponeso*, bien que con algunas incursiones en los demás, ha tratado de ser tan solo una

56. Willetts 1954; Lotze 1959: 42-44; Welwei 1974: 142-158; Alfieri Tonini 1975; Cozzoli 1978: 221-224; Bruni 1979: 26-28; Carlier 1994; Hunt 1998: 170-175.

57. Sobre las causas, y también las consecuencias, de la *oliganthropía* tenemos el recentísimo estudio de Timothy Doran (2018), que además revisa las distintas interpretaciones historiográficas modernas.

58. El desastre de Esfacteria y, posteriormente, el de Arginusas probaron la crisis del modelo de conducta heroico, "de matriz leonidea", con el fin de economizar vidas espartiatas (cf. Piccirilli 1995: 130 *et passim*).

demostración de la enormemente rica y abigarrada información que Tucídides, como agudo observador e intérprete de la realidad que le rodea, dispensa sobre el singular orden espartano. Aunque ajeno a ese *kósmos*, su método de investigación crítica le permitió aproximarse a él y entenderlo, sin al mismo tiempo juzgarlo, como sí hicieron Grote y otros muchos historiadores modernos⁵⁹. Suscribo la opinión de Lisa Kallet-Marx de que siempre existe una buena razón para volver al texto del hijo de Oloro e intentar mejorar nuestra comprensión de un autor que recompensará con creces el esfuerzo, sea cual sea el resultado del estudio⁶⁰.

BIBLIOGRAFÍA

- ALFIERI TONINI, T. 1975: «Il problema dei `neodamodeis´ nell´ ambito della società spartana», *RIL* 109, 305-316.
- BEARZOT, C. 2004: «Spartani `ideali´ e Spartani `anomali´», en C. Bearzot y F. Landucci (a.c.), *Contro le `leggi immutabili´. Gli Spartani fra tradizione e innovazione*, CISA 2, Milano, 3-31.
- BERNHARDT, R. 1987: «Die Entstehung der Legende von der tyrannenfeindlichen Aussenpolitik Spartas im sechsten und fünften Jahrhundert v. Chr.», *Historia* 36, 257-289.
- BLOEDOW, E. F. 1981: «The Speeches of Archidamus and Sthenelaidas at Sparta», *Historia* 30, 125-143.
- 1983: «Archidamus the `Intelligent´ Spartan», *Klio* 65, 27-49.
- 1987: «Sthenalaidas the `Persuasive´ Spartan», *Hermes* 115, 60-66.
- BRANDT, H. 1992: «Panhellenismus, Partikularismus und Xenophobie: Fremde in griechischen Poleis der klassischen Zeit», *Eos* 80, 191-202.
- BRUNI, G. G. 1979: «Mothakes, Neodamodeis, Brasideioi», en *Schiavitù, manomissione e classi dipendenti nel mondo antico*, Roma, 21-33.
- BULTRIGHINI, U. 1991: «Il `pacifismo´ di Archidamo: Tucidide e i suoi interpreti», *RCCM* 33, 5-28.
- CARLIER, P. 1984: *La royauté en Grèce avant Alexandre*, Strasburg.
- 1994: «Les Inférieurs et la politique extérieure de Sparte», en *Mélanges P. Lévêque*, Paris, VIII, 25-41.

59. Desde luego no parece que pueda tildársele de laconizante, como por ejemplo hizo Ollier 1933: 149-159; en el otro extremo se encuentra la reciente opinión de Liberman 2017: 207, para quien Tucídides se alejó de la idealización producto de la propaganda espartiana y de los círculos laconófilos atenienses. Más ponderadamente, Cartledge y Debnar 2006: 584-587 concluyen que propaló solo en ocasiones puntuales, y por motivos estrictamente personales (como en el caso de Brasidas, por ejemplo), una visión positiva de los espartanos. Bajo nuestro punto de vista, en líneas generales y en el conjunto de su obra Tucídides no parece ni sublimarlos ni denostarlos.

60. Kallet-Marx 1993: xi.

- CARTLEDGE, P. A. 1979: *Sparta and Lakonia. A Regional History 1300-362 B.C.*, London-Boston-Henley).
- 1987: *Agesilaos and the Crisis of Sparta*, Baltimore.
- CARTLEDGE, P. A. y DEBNAR, P. 2006: «Sparta and the Spartans in Thucydides», en A. Rengakos y A. Tsakmakis (eds.), *Brill's Companion to Thucydides*, Leiden-Boston, 559-587.
- CAWKWELL, G. L. 1983: «The Decline of Sparta», *CQ* 33, 385-400.
- CHRISTESEN, P. 2014: «Sport and Democratization in Ancient Greece (with an Excursus on Athletic Nudity)», en P. Christesen y D. Kyle (eds.), *Companion to Sport and Spectacle in Greek and Roman Antiquity*, Oxford, 211-235.
- 2002: «Iron money in Sparta: myth and history», en A. Powell y S. Hodkinson (eds.), *Sparta: Beyond the Mirage*, Swansea, 171-190.
- CLOCHÉ, P. 1943: «Thucydide et Lacédémone», *LEC* 12, 81-113.
- COLEMAN-NORTON, P. R. 1941: «Socialism at Sparta», en *The Greek Political Experience. Studies in Honor of W.K. Prentice*, Oxford, 61-77.
- COZZOLI, U. 1978: «Sparta e l'affrancamento degli iloti nel 5 e 4 sec.», *MGR* 6, 213-232.
- 1980: «Lica e la politica spartana nell'età della guerra del Peloponneso», en *Studi classici in onore di Eugenio Manni*, Roma, II, 575-592.
- CRANE, G. 1998: *Thucydides and Ancient Simplicity. The Limits of Political Realism*, Berkeley-Los Angeles-London.
- DAVID, E. 2010: «Sparta and the Politics of Nudity», en A. Powell y S. Hodkinson (eds.), *Sparta: The Body Politic*, Swansea, 137-163.
- DEBNAR, P. 2001: *Speaking the Same Language. Speech and Audience in Thucydides' Spartan Debates*, Ann Arbor.
- 2018: «Sparta in Pericles' Funeral Oration», en P. Cartledge y A. Powell (eds.), *The Greek Superpower: Sparta in Self-Definitions of Athenians*, Swansea, 1-32.
- DORAN, T. 2018: *Spartan Oliganthropia*, Leiden-Boston.
- DUCAT, J. 1990: *Les Hilotes*, BCH Suppl. 20, Paris.
- FIGUEIRA, T. J. 2002: «Iron Money and the Ideology of Consumption in Laconia», en A. Powell y S. Hodkinson (eds.), *Sparta: Beyond the Mirage*, Swansea, 137-170.
- FINLEY, M. I. 1977 (1975): «Esparta», en *Id., Uso y abuso de la historia*, Barcelona, 248-272.
- FLAIG, E. 1993: «Die spartanische Abstimmung nach der Lautstärke», *Historia* 42, 139-160.
- FLOWER, M. A. 1991: «Revolutionary Agitation and Social Change in Classical Sparta», en M. A. Flower y M. Toher (eds.), *Georgica. Greek Studies in Honour of George Cawkwell*, BICS Suppl. 58, London, 78-97.
- 2002: «The Invention of Tradition in Classical and Hellenistic Sparta», en A. Powell y S. Hodkinson (eds.), *Sparta: Beyond the Mirage*, Swansea, 191-217.
- FORNIS, C. 2012: «Laconismo frente a retórica: aforismo y brevilocuencia en el lenguaje espartano», en L. Sancho, A. Iriarte y J. Gallego (comps.), *Lógos y Arkhé. Discurso político y autoridad en la Grecia antigua*, Buenos Aires, 49-67.
- 2015: «Pausanias el Regente y la stásis en la clase dirigente espartiatá tras las guerras médicas», *Polis* 27, 27-38.
- 2019: «La xenelasia espartana», en F. Marco Simón, F. Pina Polo y J. Remesal (eds.), *Xenofobia y racismo en el mundo antiguo*, Col·lecció Instrumenta 67, Barcelona, 85-99.
- FORNIS, C. e IRIARTE, U. e.p.: «La krypteía y el fracaso del imperio espartano», en *XLI Coloquio Internacional do GIREA (Coimbra, 8-10 novembro 2018)*, en prensa.

- FRANCIS, E. D. 1991-93: «*Brachylogia Laconica: Spartan Speeches in Thucydides*», *BICS* 38, 198-212.
- GIORGINI, G. G. 2004: «The Riddle of Pausanias: Unraveling Thucydides' Account», *RSA* 94, 181-206.
- GROTE, G. 1869-1870: *A history of Greece, from the earliest period to the close of the generation contemporary with Alexander the Great*, 12 vols., London.
- HARVEY, D. 2004: «The Clandestine Massacre of the Helots (Thucydides 4.80)», en T. J. Figueira (ed.), *Spartan Society*, Swansea, 199-217.
- HERMAN, G. 1987: *Ritualised Friendship and the Greek City*. Cambridge.
- HODKINSON, S. 1983: «Social Order and the Conflict of Values in Classical Sparta», *Chiron* 13, 239-281.
- 1996: «Spartan Society in the Fourth Century: Crisis and Continuity», en P. Carlier (ed.), *Le IV^e siècle. Approches historiographiques*, Nancy, 85-101.
- 2000: *Property and Wealth in Classical Sparta*, London.
- 2007: «Five words that shook the world: Plutarch, *Lykourgos* 16 and appropriations of Spartan communal property ownership in eighteenth-century France», en N. Birgalias, K. Buraselis y P. A. Cartledge (eds.), *The Contribution of Ancient Sparta to Political Thought and Practice*, Athens, 417-430.
- HOLLADAY, A. J. 1977: «Spartan Austerity», *CQ* 27, 111-126.
- HUART, P. 1970: «L'episode de Pylos-Sphactérie dans Thucydide. Ses répercussions à Sparte», *AFLFN* 11, 25-45.
- HUMBLE, N. 1999: «*Sophrosyne* and the Spartans in Xenophon», en S. Hodkinson y A. Powell (eds.), *Sparta. New Perspectives*, London, 333-353.
- 2002: «*Sôphrosynê* Revisited: Was it ever a Spartan Virtue?», en A. Powell y S. Hodkinson (eds.), *Sparta: Beyond the Mirage*, Swansea, 85-109.
- HUNT, P. 1998: *Slaves, Warfare, and Ideology in the Greek Historians*, Cambridge.
- JAFFE, S. N. 2017: *Thucydides on the Outbreak of War. Character & Contest*, Oxford.
- KALLET-MARX, L. 1993: *Money, Expense, and Naval Power in Thucydides' History 1-5.24*, Berkeley.
- LAZENBY, J. F. 1975: «Pausanias Son of Kleombrotos», *Hermes* 103, 235-251.
- LENDON, J. E. 1994: «Thucydides and the "Constitution" of the Peloponnesian League», *GRBS* 35.2, 159-177.
- LIBERMAN, G. 2017: *Les préliminaires de la guerre. Prolégomènes à la lecture du premier livre de Thucydide*, Bordeaux.
- LORAUX, N. 1980: «Thucydide n'est pas un collègue», *QS* 12, 55-81.
- LOTZE, D. 1959: *Metaxy eleutheron kai doulon. Studien zur Rechtsstellung unfreier Landbevölkerung bis zum 4. Jahrhundert v. Chr.*, Berlin.
- LURAGHI, N. 2011: «Thucydides and Spartan Power in the *Archaeology* and beyond», en G. Rechenauer y V. Pothou (eds.), *Thucydides - a violent teacher? History and its representations*, Göttingen, 185-197.
- MCDONNELL, L. 1991: «The Introduction of Athletic Nudity: Thucydides, Plato, and the Vases», *JHS* 111, 182-193.
- MILLENDER, E. G. 1996: «*The Teacher of Hellas*»: Athenian Democratic Ideology and the «Barbarization» of Sparta in Fifth-Century Greek Thought, Diss. University of Pennsylvania.

- NAFISSI, M. 2004(a): «Tucidide, Erodoto e la tradizione su Pausania nel V secolo», *RSA* 34, 147-180.
- 2004(b): «Pausania, il vincitore de Platea», en C. Bearzot y F. Landucci (a.c.), *Contro le leggi immutabili. Gli Spartani fra tradizione e innovazione*, CISA 2, Milano, 53-90.
- 2012: «Esparta», en C. Fornis (coord.), *Mito y arqueología en el nacimiento de ciudades legendarias de la Antigüedad*, Sevilla, 25-57.
- 2018: «Lycurgus», en A. Powell (ed.), *A Companion to Sparta*, Blackwell Companions to the Ancient World, Hoboken (NJ), 93-123.
- NOETLICH, K. L. 1987: «Bestechung, Bestechlichkeit und die Rolle des Geldes in der spartanischen Aussen- und Innenpolitik vom 7.-2. Jh. V. Chr.», *Historia* 36, 129-170.
- OLLIER, F. 1933-1943: *Le mirage spartiate. Étude sur l'idéalisation de Sparta dans l'antiquité grecque*, 2 vols., Paris.
- PARADISO, A. 1983-84: «Gli epeunatti spartani», *Index* 12, 355-365.
- 2004: «The Logic of Terror: Thucydides, Spartan Duplicity and an Improbable Massacre», en T. J. Figueira (ed.), *Spartan Society*, Swansea, 179-198.
- 2017: «Spartan Suspicions and the Massacre, Again», *Araucaria* 37, 257-269.
- PARRY, A. 1981: *Logos and Ergon in Thucydides*, New York.
- PELLING, C.B.R. 1991: «Thucydides' Archidamus and Herodotus' Artabanus», en M. A. Flower y M. Toher (eds.), *Georgica. Greek Studies in Honour of George Cawkwell*, *BICS Suppl.* 58, London, 120-142.
- PLÁCIDO, D. 1994: «Los lugares sagrados de los hilotas», en J. Annequin y M. Garrido-Hory (eds.), *Religion et anthropologie de l'esclavage et des formes de dépendance*, Paris, 127-135.
- RAFTOULOPOULOU, S. 1998: «New Finds of Sparta», en W. G. Cavanagh y S. Walker (eds.), *Sparta in Laconia*, London, 125-140.
- REBENICH, S. 1998: «Fremdenfeindlichkeit in Sparta. Überlegungen zur Tradition der spartanischen Xenelasia», *Klio* 80, 336-359.
- RHODES, P. J. 1970: «Thucydides on Pausanias and Themistocles», *Historia* 19, 387-400.
- RICHER, N. 2002: «Sparte: le paradoxe d'une cité puissante à l'architecture médiocre (Thucydide, I, 10, 2-3)», en M. Mazoyer et alii (eds.), *Ville et pouvoir. Origines et développements*, Paris, 171-206.
- ROOBAERT, 1977: «Le danger hilote?», *Ktèma* 2, 141-155.
- TALBERT, R. J. A. 1989: «The Role of the Helots in the Class Struggle at Sparta», *Historia* 38, 222-240.
- TOSTI, V. 2013: «Riflessioni sulla moneta di ferro spartana», *Annali dell'Istituto Italiano di Numismatica* 59, 27-67.
- TSAKMAKIS, A. 2017: «Speeches», en R. Balot, S. Forsdyke y E. Foster (eds.), 2017: *The Oxford Handbook of Thucydides*, Oxford, 267-281.
- VIDAL-NAQUET, P. 1994 (1987): «La destrucción de los ilotas de Esparta», en *Id.*, *Los asesinos de la memoria*, México, 136-139.
- WELWEI, K.-W. 1974: *Unfreie im antiken Kriegsdienst I, Athen und Sparta*, Wiesbaden.
- WESTLAKE, H. D. 1974: «The Naval Battle at Pylos and its Consequences», *CQ* 24, 211-226.
- 1977: «Thucydides on Pausanias and Themistocles. A Written Source?», *CQ* 27, 95-110.
- WHITBY, M. 1994: «Two Shadows: Images of Spartans and Helots», en A. Powell y S. Hodkinson (eds.), *The Shadow of Sparta*, London, 87-126.
- WILLETTS, R. F. 1954: «The Neodamodeis», *CPh* 49, 27-32.