



Diego Alexander Olivera. "El imperio como utopía alimenticia en la comedia ática".
Circe, de clásicos y modernos 29/2 (julio-diciembre 2025).
DOI: <http://dx.doi.org/10.19137/circe-2025-290209>

EL IMPERIO COMO UTOPIA ALIMENTICIA EN LA COMEDIA ÁTICA

Diego Alexander Olivera

[Universidad Nacional Autónoma de México]

[diego_alexander_olivera@yahoo.com.ar]

ORCID: 0000-0002-8167-2161

Resumen: El presente trabajo procura argumentar dos cuestiones distintas pero imbricadas; en primer lugar, que es factible abordar el estudio de la utopía antigua desde una perspectiva que utilice un concepto restringido de la misma. En segundo lugar, se afirma que la retórica imperial ateniense desarrolló un discurso tendiente a idealizar el imperio como garante de la abundancia alimenticia para la ciudad, cosa que es satirizada en la escena teatral por Aristófanes.

Palabras-clave: Aristófanes; comedia; Finley; Imperio; utopía

The empire as a food utopia in Attic comedy

Abstract: This paper attempts to argue two distinct but intertwined issues; first, that it is feasible to approach the study of ancient utopia from a perspective that uses a restricted concept of it. Second, it asserts that Athenian imperial rhetoric developed a discourse tending to idealize the empire as a guarantor of food abundance for the city, something that is satirized on the theatrical stage by Aristophanes.

Keywords: Aristophanes; comedy; Finley; Empire; utopia



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons 4.0 Internacional
(Atribución - No Comercial - Compartir Igual) a menos que se indique lo contrario.
CIRCE N° 29/2 / 2025 / pp. 187-211

Introducción

Los estudios sobre las utopías cómicas¹ tienen una larga historia difícil de reseñar aquí². Interesa sí señalar tres puntos o interrogantes sobre el tema en que existe un consenso general entre académicos respecto de la utopía antigua. En primer lugar, el concepto utopía, enunciado por primera vez por Tomás Moro en el siglo XVI, es completamente desconocido para el pensamiento grecorromano (LAURIOLA 2009). Segundo, y como consecuencia de lo anterior, la necesidad de precisar qué se entiende por utopía y su posible aplicación para los estudios clásicos. Tercero, cómo proceder metodológicamente para estudiar las producciones grecorromanas consideradas como utópicas.

La primera cuestión puede llevarnos a censurar el empleo del término por su carácter anacrónico. Sin embargo, no lo es menos que otros como Estado, imperio, imperialismo, clase, etc. El historiador, por lo general, utiliza conceptos desarrollados para dar cuenta de fenómenos modernos, en ocasiones, propios o característicos de una época socio-histórica distinta de aquella que va a estudiar. El anacronismo es inherente a la labor historiográfica por la sencilla razón de que partimos de marcos culturales diferentes de los contextos que pretendemos investigar. Por eso en su “elogio del anacronismo” la helenista francesa Nicole LORAU (2008: 207) abogaba por un “anacronismo moderado”, esto es, la práctica de “plantearle a su objeto griego precisamente cuestiones que ya no sean griegas”. En otras palabras, realizar preguntas “que los antiguos no se plantearon o, al menos, no formularon o, mejor todavía, no llegaron a desmenuzar como tales”. Por tanto, si bien es cierto que “*the ancient Greeks thus did not have a conscious concept of utopia, nor did they consciously formulate utopias*” (LAURIOLA 2009: 111), no implica esto que no pueda el historiador moderno plantear sus preguntas e interrogantes en clave utópica. Por el contrario, hacerlo contribuye a una mejor comprensión del fenómeno, pues permite retornar a nuestro presente con nuevas herramientas teóricas producto de un mayor conocimiento del pasado³.

Respecto del segundo punto, es preciso indicar que existen dos posibles formulaciones conceptuales sobre utopía. Por un lado, un concepto restringido que considera que sólo puede hablarse de literatura y pensamiento utópico a partir de la obra de Sir Tomás Moro. Según esta perspectiva el género utópico es el resultado de ciertas transformaciones específicas que tuvieron lugar a

1 Esta investigación se realizó con la asesoría del Dr. Omar Álvarez Salas (Instituto de Investigaciones Filológicas. Universidad Nacional Autónoma de México).

2 Sólo a modo introductorio, cfr. FERGUSON (1975), FINLEY (1979), GÜNTHER Y MÜLLER (1975), RECKFORD (1987) CARTLEDGE (1995: 54-62) y EVANS (2007).

3 “Pues el anacronismo se impone a partir del momento en que, para un historiador de la Antigüedad, el presente es el motor más eficaz de la pulsión de entender” (LORAU 2008: 203).

caballo entre la Baja Edad Media y la Modernidad temprana. En especial, se dio un proceso de secularización y racionalización de los antiguos mitos sobre el paraíso que hizo posible pensar la sociedad ideal aquí en la tierra y no en el más allá. Como señala Alain TOURAINE (2000: 18) “*Utopia was really born only when the political order separated from the cosmological or religious order*”⁴. De ahí que Krishan KUMAR (2007: 75) defina al pensamiento utópico como racional y secular, una idealización de la organización social que se distingue de aquellas narraciones que idealizan la naturaleza, como pueden ser los relatos del País de Cucaña, o que idealizan al ser humano (DAVIS 1985: 47). En síntesis, desde una perspectiva restrictiva, no hay literatura utópica antes de Moro, como tampoco son utópicas aquellas literaturas que carecen de racionalidad o pertenecen a tradiciones cosmológicas y religiosas. Estas se encasillan dentro de la fantasía literaria.

Urgen dos precisiones a propósito de este concepto restringido, primero, el sujeto central en una utopía es la sociedad ideal (KUMAR 2007: 75), no la sociedad irreal. Para ser utópico ese ideal debe tener ciertas condiciones de posibilidad, no puede disociarse por completo de la realidad. En otras palabras, es un lugar al que se quiere llegar y al que debería ser posible llegar. Segundo, como indica Ruth LEVITAS (2010), esto distingue a la utopía de las narrativas sobre la Edad de Oro, pues la utopía se ubica, por lo menos desde el siglo XVIII, en un espacio temporal futuro⁵.

Por otro lado, es posible encontrar un concepto amplio de utopía en que se diluyen las fronteras antes señaladas, propias del concepto restringido. Es decir, no se distingue entre la producción literaria anterior a Moro y la posterior, todavía menos entre idealizaciones de la naturaleza y las de la sociedad, tampoco encontramos una discriminación entre proyecciones utópicas ubicadas en un futuro posible de aquellos relatos mitológicos asociados a la Edad de Oro o el Paraíso Perdido. Lyman TOWER SARGENT (1994: 10), máximo exponente de esta línea, prefiere una clasificación analítica que distingue las utopías corporales o de gratificación sensual de las utopías urbanas o de invención humana. En otro lugar las denomina “*Utopias Brought About Without Human Effort*” y “*Utopias Brought About by Human Effort*” (TOWER SARGENT 2000: 8-17). A la primera corresponden aquellas narraciones en que la naturaleza o los dioses proveen todo lo necesario, a la segunda, los relatos en que el ideal se consigue por esfuerzo y genialidad humana.

4 Más tarde agrega, “*The history of utopia began only when society abandoned the image of paradise. Utopia is one of the products of secularization.*” (TOURAINE 2000: 29). Misma idea en SCHAEER (2000: 3).

5 TOURAINE (2000) observa este cambio en las narrativas utópicas que en un principio se destacan por su dimensión espacial, se ubican en un espacio determinado, en particular una isla y más tarde van a destacar por su dimensión temporal, al ubicarse temporalmente en el futuro.

A medio camino entre un concepto amplio y uno restringido se encuentra lo que podría llamarse una noción intermedia que reconoce la inexistencia de literatura utópica antes del siglo XVI pero reivindica una serie de antecedentes, reconocidos incluso por los utopistas modernos, que ubica dentro de una *tradición utópica*. Es decir, una producción que sin llegar a ser utópica fue fundamental para que la literatura utópica tuviera lugar. MISSERI (2012) las llama protoutopías porque anteceden a la acuñación del término utopía y a la formación del género, pero que, por su influencia en la formación del mismo, son un eslabón imprescindible de la tradición utópica. En ese sentido, ubica a Platón, Yámbolo y Evémero como protoeutopías y a Aristófanes y Luciano como protodistopías. En todo caso, esta literatura, sin llegar a ser utópica, es parte central de la historia del género por su influencia en el mismo.

Por último, las operaciones metodológicas van a depender del concepto que se emplee. Lo normal es que los clasicistas opten por un concepto amplio de Utopía. María José García Soler (2001; 2009; 2015), por ejemplo, en su argumento sobre la “utopía gastronómica” incluye en su análisis una serie de testimonios cómicos que se refieren a episodios propios de los mitos de la Edad de Oro y el país de Jauja. Un camino similar toma su compatriota Antonio LÓPEZ EIRE (1977:16) que describe utopía como “irrealidad”, “mera teoría fruto del pensar abstracto que no encuentra lugar en que realizarse sobre la faz de la tierra”, una “*absurdist fantasy*” en palabras de Paul CARTLEDGE (1995: 55). Incluso Rhiannon EVANS (2007), cuyo trabajo posiblemente sea el más actual sobre el tema, no logra eludir el problema conceptual. Si bien da cuenta del sentido estricto del concepto e intenta una salida metodológica al vincular las narrativas sobre la Edad de Oro romanas con el deseo y el “impulso utópico” desarrollado por LEVITAS (2010), termina por claudicar al emplear los términos utopía y distopía “*but in the broader sense of the ideal, liveable community, and its hellish opposite*” (EVANS 2007: 3)⁶.

Todo lo anterior sugiere que es necesario renunciar a un concepto restringido para poder estudiar el fenómeno utópico en la antigüedad grecolatina. Sin embargo, si se acepta a las producciones literarias clásicas como parte de una tradición literaria sin la cual el género utópico no podría haber llegado a imaginarse siquiera, entonces, es factible emplear un concepto restringido sin abandonar la pretensión de estudiar el discurso utópico en la antigüedad. En otras palabras, no estamos ante utopías propiamente dichas, pero si frente a protoutopías cuyo estudio, a partir de un anacronismo moderado, puede servir para comprender mejor el género y el concepto moderno.

6 Incluso parece reconocer que su uso del concepto se aleja del sentido estricto cuando afirma que “*I am, however, conscious that this may be perceived as a misuse of the terms by many cultural theorists, and I do think that there are distinctions to be made between texts which deal with the Golden Age (or paradisa) and utopia*” (EVANS 2007: 3).

Este es el camino que pretende recorrer el presente trabajo mediante un procedimiento que, hasta donde sé, pocas veces se ha intentado. Dicho procedimiento fue insinuado por vez primera por MOSES FINLEY en su texto *Vieja y nueva utopía* (1979: 273-294), que, sin embargo, el propio FINLEY no parece haber empleado en un estudio específico. Se trata de rastrear ciertas narrativas que circulan en Atenas y que idealizan la polis y ciertas prácticas que se dan en ella. Esas idealizaciones son utópicas porque presentan un proyecto ideal pero no irreal de sociedad. El poeta cómico se hace eco de ellas para ponerlas en escena, subvertirlas y, mediante el empleo de la sátira, dar cuenta de su carácter absurdo. Es decir, desde la perspectiva de este trabajo Aristófanes no es un autor de utopías, por el contrario, es un crítico de estas y, por tanto, un antecedente del género distópico y la sátira utópica.

Así pues, para lograr esto el presente estudio se divide en dos partes; la primera indaga en torno a la propuesta metodológica de FINLEY para estudiar a Aristófanes como autor de sátiras utópicas y precursor del género distópico. La segunda, intenta dar cuenta de dicha propuesta metodológica en un caso específico como es la idealización del imperio como garante de la abundancia alimenticia en Atenas y la crítica que Aristófanes le hace. Finalmente, en la conclusión se intentará dar cuenta de los aportes que este enfoque puede realizar a nuestra moderna noción de utopía.

¿Un modelo finleyano? La distopía sexual en *Asamblea de mujeres*

En *viejas y nuevas utopías* MOSES FINLEY pretendía aclarar algunas cuestiones referentes a la noción moderna de utopía y sus antecedentes clásicos. Para ello opta por un concepto intermedio en que admite la diferencia entre utopía y de lo que él denomina Paraíso Terrenal, esto es, las “visiones primitivistas, sea de una sociedad perfecta, simple o inocente localizada en algún remoto pretérito, en una Edad de Oro o en un lejano país” (FINLEY 1979: 277). Como elemento clave de ese contraste señalaba que las narraciones sobre el Paraíso Terrenal en la antigüedad grecolatina tenían como característica una suficiencia natural de bienes que está ausente en las construcciones utópicas, pues en estas lo que destaca es la insuficiencia de recursos. Esto a su vez, siempre según FINLEY, marca una división entre modernos y antiguos. Serían aquellos los que promovieron la abundancia de recursos como horizonte posible de una utopía, producto de los cambios acaecidos durante la revolución industrial y la idea del progreso como fin de la sociedad burguesa. Para los antiguos, en cambio, la escasez era un hecho y había que lidiar con ella. En consecuencia, para los modernos, a partir de una noción de abundancia posible gracias a los avances técnicos y productivos, la utopía tendrá como aspiración la creación de una sociedad igualitaria, al menos en términos de acceso a los recursos ma-

teriales. Nuevamente se observa una diferencia con los antiguos que siempre concibieron sus narrativas utópicas desde un horizonte ideológico que naturalizaba las jerarquías sociales.

En este punto FINLEY inserta a Aristófanes en su argumento, no como un autor utópico, sino como exponente de la crítica utópica. Escoge *Asamblea de mujeres* porque allí es visible esa natural concepción del orden jerárquico que rige la polis. En los versos 651-652 Aristófanes deja en claro que la comunidad de mujeres y el comunismo de bienes se sostienen con base en el trabajo esclavo. Sin embargo, FINLEY (1979:287) agrega algo que no deja de ser llamativo; la existencia de utopías sexuales en la Grecia clásica:

Aristófanes lo testifica en su obra *La asamblea de las mujeres*. Concluye esta con una cómica algarada en que se ridiculizan las ideas de los autores de utopía en torno al sexo (lo que, ha de acentuarse, no priva a su crítica de cierta seriedad) [...] es lástima que nuestra información sobre los hombres y las ideas que Aristófanes y los demás autores cómicos de la época ridiculizaban sea tan escasa, al igual que sobre quienes sucedieron a aquéllos.

Lo interesante es que FINLEY no indica ejemplos específicos de lo que él llama “utopía en torno al sexo”⁷, pero sí presenta posibles ejemplos de autores de utopías comunistas como Faleas de Calcedonia, Hipódamo de Mileto o Evémero. Aunque, claro está, el modelo más inequívoco del tipo de idealizaciones de las que Aristófanes se estaría burlando es Platón y su *República*⁸. SOMMERSTEIN (2015: 11-22), no obstante, está en lo cierto cuando observa que, por cuestión de cronología, es difícil que Platón pudiera haber escrito *República* antes del 390/391 la fecha más probable en que *Asamblea de mujeres* fue representada⁹. Él prefiere inclinarse por una influencia de Aristófanes en Platón antes que en una crítica del cómico a los argumentos del filósofo. Es decir, que Platón adopta el modelo cómico de Aristófanes y lo utiliza seriamente. En todo caso, lo que a FINLEY parecía interesarle era la circularización de estas idealizaciones de la *pólis* y los modos en que el comediógrafo las ridiculiza en la escena teatral.

El procedimiento que FINLEY utiliza resulta sencillo, primero rastrea las construcciones utópicas que circulan en la ciudad para luego indagar en la burla del poeta cómico. Esta forma de encarar el problema de la relación uto-

7 Al contrario, se excusa por la falta de información al respecto.

8 En su discriminación de utopías y Paraíso Terrenal, Finley tiene claro que a las primeras pertenecen las constituciones políticas (*politeía*) pues estas inevitablemente conllevan un nivel de idealización de la sociedad.

9 Por el contrario, CANFORA (2019) considera que Platón ya esboza con anterioridad los temas tratados en *La República*, de modo que se puede observar una tensión, cuando no una oposición, entre comedia y filosofía. En esa línea, el autor considera que *Asambleas de mujeres* puede leerse como una crítica a Platón.

pía-comedia queda clara más adelante cuando describe las diferencias entre la distopía moderna y la antigua (FINLEY 1979: 293):

Este nuevo tipo de sátira es radicalmente diferente de la antigua, la de Aristófanes, por ejemplo, en *Las Aves* o *La asamblea de mujeres*. Para éste la broma que con respecto a las construcciones utópicas le era dado hacer estribaba en su absurdo, su impracticabilidad, su imposibilidad. Para los autores satíricos de hoy, sin embargo, no hay broma alguna; estos, antes bien, atacan a la utopía porque en realidad esta se ha hecho posible y asequible, y porque ahora resulta convertirse en Dystopía [lugar malhadado], esto es, lo contrario de Eutopía.

Así pues, por un lado, FINLEY identifica ciertas “construcciones utópicas” que circulan en la polis promoviendo visiones idealizadas de esta o de determinadas prácticas sociales, por otro, una *contrucción distópica* obra del poeta cómico que subvierte el discurso utópico y revela su carácter falaz, absurdo y contrario a la naturaleza de la ciudad griega. Este es, en síntesis, el modelo finleyano para estudiar las protoeutopías en la comedia ática. En él no es la comedia la que promueve idealizaciones sociales en forma de eutopías, sino que estas preceden al texto cómico, son externos al mismo. El poeta hace uso de dichas idealizaciones al incorporarlas en el material con que va a construir su obra, satirizándolas, volviéndolas blanco de sus burlas. En el camino, se convierte en un antecedente fundamental del género distópico.

Dicho todo lo anterior, regresemos a la “utopía en torno al sexo” que, según el historiador de Cambridge, Aristófanes satiriza en *Asamblea de mujeres*. Los escritores de tratados constitucionales, como los mencionados Hipódamo de Mileto y Faleas de Calcedonia, solían incluir la comunidad de bienes, pero no de mujeres, dentro de sus propuestas¹⁰. Distinto resulta el tema del gobierno femenino que ya tenía antecedentes en la comedia. *Lisístrata* constituye un ejemplo, en que, además, el sexo ocupa un lugar relevante, donde si bien las esposas griegas no son compartidas si son sometidas a un proceso de heterización (STROUP 2004)¹¹. También Ferécates en *La dictadora* y Teopompo en *Las damas soldados* abordan la cuestión del poder femenino en la ciudad (SOMMERSTEIN 2015)¹². Incluso los mitos de las Amazonas y las mujeres de Lemnos pueden incluirse entre los precursores de la temática¹³.

Sobre el sexo, sin embargo, los datos con los que contamos son más fragmentarios y difícilmente puedan ayudar a dar forma a una “construcción utó-

10 Aristóteles, *Política* II. 1266a

11 MASTROMARCO (1997) señala que en *Lisístrata* Aristófanes explota el motivo del “mundo al revés” y la suversión carnavalesca cuestionando las posiciones que la identifican como una comedia utópica feminista.

12 Esta última fechada en 400 a.C.

13 TAAFE (1993: 53) señala la presencia de estos dos mitos en *Lisístrata* de Aristófanes.

pica” en toda su plenitud. Tampoco es, por cierto, el interés de este trabajo, pero puede resultar relevante indagar a propósito para entender mejor el modelo finleyano. En primer lugar, Aristóteles señala que Platón fue el único en plantear la comunidad de mujeres en sus constituciones¹⁴. Sobre ese testimonio basa Luciano CANFORA (2019) su hipótesis de que Aristófanes está parodiando a Platón y de que el filósofo da respuesta de ello en el *Banquete*. La debilidad, no obstante, del planteo de CANFORA sigue siendo la cronología¹⁵. Aun si se acepta que Aristófanes conocía los fundamentos básicos de la *Kallipolis* de Platón resulta extraño creer que la crítica precede al texto criticado y, aun más, que en este último aun haya lugar para hacer una defensa de la crítica que le precede¹⁶. En efecto, en el libro V de la *República* Sócrates advierte que “claro que tal vez muchas de las cosas que, contra lo acostumbrado, exponemos parezcan ridículas”. El italiano concluye que el contexto de la cita anterior, cargado de terminología teatral, indica que “el blanco contra el cual defenderse (y del cual ya provinieron ataques) es precisamente la comedia” (CANFORA 2019: 99).

Para SOMMERSTEIN (2015), en cambio, lo más razonable es concluir que los paralelismos evidentes entre Platón y Aristófanes se explican a partir de una fuente común que, por simple cronología, ha de ser *Asamblea de mujeres*. En esa dirección, las palabras de Sócrates citadas más arriba no responden tanto a una necesidad de defenderse de la crítica aristofánica, como de señalar la diferencia entre la propuesta “seria” del filósofo y la “ridícula” del comediógrafo. Sorprendentemente, mucho se ha insistido en la tesis de un Aristófanes lector de Platón, poco en la de un Platón espectador en el teatro. Como SOMMERSTEIN (2015: 16-18) observa:

It has seemed incredible to many that Plato should take such crucial features of his idea state from so frivolous a source. It is, however, striking that it is precisely in this section of the Republic that Plato makes Socrates particularly anxious lest his proposals be taken for comic fantasy and become the object of ridicule [...] Plato never abandoned his belief that the social order sketched in the Republic was the ideal, even if perhaps an unattainable one; so presumably he at least, among those who saw Eccl. in 391 or 390, thought that Praxagora's society, shorn of a comic eccentricity or two might have something to recommend it. Aristophanes can hardly have anticipated that.

La “indignación” ante esta “extravagante” idea de parte de Wilamowitz, que CANFORA comparte, es el resultado de un simple prejuicio clasista. Resulta absurdo pensar que la filosofía, signo de alta cultura entre los modernos, se nutrió

14 Aristóteles, *Política* II. 1266a7 y 1274b9

15 En general se considera que el libro V de *La República*, que contiene el tema de la comunidad de mujeres, es una obra de madurez escrita con posterioridad al primer viaje de Platón a Sicilia, después del 387 a.C. Como vimos arriba *Asamblea de mujeres* debe fecharse entre el 392 y 390 a.C.

16 Como indica SOMMERSTEIN (2015:15) no hay evidencia alguna que respalde esta suposición.

de chanzas y burlas provenientes de un género destinado a entretener al vulgo. Sin embargo, es lo más probable teniendo en cuenta la evidencia con la que contamos. Contra CANFORA se puede afirmar que *Asamblea de mujeres* no es un manifiesto anti-Platón, y no se deben buscar allí las construcciones utópicas en torno al sexo de las que hablaba FINLEY¹⁷.

En segundo lugar, como alternativa a la tesis platónica se ha propuesto una tesis denominada “etnográfica”, según la cual la comunidad de mujeres era conocida entre los griegos porque estaban al tanto de que ésta existía entre algunos pueblos bárbaros. Heródoto indica que era una práctica habitual entre los agatirsos, auseos y masagetas:

Αγάθυρσοι δὲ ἀβρότατοι ἄνδρες εἰσὶ καὶ χρυσοφόροι τὰ μάλιστα, Ἐπίκοινον δὲ τῶν γυναικῶν τὴν μίξιν ποιεῦνται, ἵνα κασίγνητοὶ τε ἀλλήλων ἔωσι καὶ οἰκῆται ἔόντες πάντες μὴτε φθόνῳ μὴτ' ἔχθρῃ χρέωνται ἐς ἀλλήλους. Τὰ δὲ ἄλλα νόμια ὁρῆξι προσκεχώρηκασι

[Por su parte, los agatirsos son unos hombres particularmente amantes del lujo y muy dados a adornarse con objetos de oro; además, mantienen relaciones sexuales con las mujeres a discreción, para tener entre todos ellos lazos de parentesco y, merced a este vínculo común, no verse sujetos a la envidia y el odio mutuos. Sus demás costumbres están próximas a las de los tracios.]¹⁸

ταῦτα μὲν λέγουσι, μίξιν δὲ ἐπίκοινον τῶν γυναικῶν ποιέονται, οὔτε συνοικέοντες κτηνηδόν τε μισγόμενοι. ἔπεᾶν δὲ γυναῖκί τὸ παιδίον ἄδρὸν γένηται, συμφοι τῶσι ἐς τὸ αὐτὸ οἱ ἄνδρες τρίτου μηνός, καὶ τῷ ἂν οἴκῃ τῶν ἀνδρῶν τὸ παιδίον, τοῦτο παῖς νομίζεται.

[Además, [los auseos] gozan de las mujeres a discreción, y no están casados con ellas, sino que se aparean como las bestias. Y cuando una mujer tiene un hijo como resultado de sus relaciones con varios hombres, los interesados se reúnen en un lugar determinado a los dos meses y el niño se considera hijo del hombre al que se parezca.]¹⁹

Νόμοισι δὲ χρέωνται τοιοσίδε. Γυναῖκα μὲν γαμέει ἕκαστος, ταύτῃσι δὲ ἐπίκοινα χρέωνται· τὸ γὰρ Σκύθας φασὶ Ἕλληνας ποιεῖν, οὐ Σκύθαι εἰσὶ οἱ ποιεῦντες ἀλλὰ Μασσαγέται. Τῆς γὰρ ἐπιθυμύσῃ γυναικὸς Μασσαγέτης ἀνὴρ, τὸν φαρετρεῶνα ἀποκρεμάσας πρὸ τῆς ἀμάξης μίσγεται ἀδέως.

[Por lo demás, observan las siguientes costumbres. Cada uno se casa con una mujer, pero las gozan a discreción. Los griegos dicen que esto lo hacen los escitas, pero no son los escitas quienes lo hacen, sino los masagetas; pues cuando un masageta

17 Agregaría que cuando Aristóteles señala a Platón como el único que refiere a la comunidad de mujeres se refiere al único entre los escritores de constituciones políticas no necesariamente al único entre los griegos.

18 Heródoto. IV. 104. Traducción de CARLOS SCHRADER.

19 Heródoto. IV. 180. 5-6. Traducción de CARLOS SCHRADER.

desea a una mujer, cuelga su aljaba en la parte delantera de su carro y yace con ella tranquilamente.]²⁰

LÓPEZ EIRE (1977: 51) infiere que estos pasajes herodoteanos remiten a la sociedad natural y que Praxágora, la protagonista de nuestra comedia, estaría promoviendo un retorno a ella. Lo que nos remite al mito del “buen salvaje” que algunos especialistas modernos consideran una variante del género utópico (FERGUSON 1975: 16-23). Para los objetivos de esta indagación basta con advertir que la idea de la comunidad de mujeres era conocida por los griegos que aceptaban el hecho de que existían pueblos que la ejercían. Esto no significa que se pueda establecer un nexo directo entre las prácticas de dichos pueblos y la obra de Aristófanes. Este, al parecer, es el camino que toma Stephen HALLIWELL (1997: 147-148) cuando afirma que “*Aristophanes could expect his audience to have heard at least vaguely of reports of non-Greek societies in which sexual communism was supposedly practised*”. El problema, una vez más, es la falta de evidencia para establecer tal conexión entre Heródoto y Aristófanes.

Tercero, a fines del siglo XIX se propusieron dos fragmentos de Eurípides, donde el poeta aparentemente aboga por la comunidad de mujeres, como evidencia de que la idea circulaba entre ciertos sectores de la sociedad ateniense:

νόμοι γυναικῶν οὐ καλῶς κεῖνται πέρι
χορὴν γὰρ τὸν εὐτυχουῖνθ ὅπως πλείστας ἔχειν
[γυναικας, εἴπερ τροφὴ δόμοις παρῆν],
ὥς τὴν κακὴν μὴν ἐξέβαλλε δωμάτων...

[Las leyes que rigen a las mujeres no están bien establecidas, pues sería necesario que el afortunado consiguiese mujeres, cuantas más mejor...] ²¹

κοινὸν γὰρ εἶναι χορὴν γυναικεῖον λέχος.

[Pues debiera ser común el lecho mujeril.] ²²

El problema con estos fragmentos era que se desconocía por completo el contexto. Por tanto, se infería un resultado sin tener suficientes datos para avalar la conclusión alcanzada. En 1977 el descubrimiento de un papiro pudo poner en contexto los fragmentos de Eurípides dando lugar a una imagen menos favorable a la comunidad de mujeres y más en sintonía con el matrimonio y la fidelidad conyugal²³. Si bien el texto de FINLEY se publicó una década antes del descubrimiento del papiro antes mencionado, aun así, difícilmente serían

20 Heródoto. I. 216. Traducción de CARLOS SCHRADER.

21 NAUCK & SNELL (1964[1889]:483-484) Fr. 402 Traducción Antonio LÓPEZ EIRE.

22 NAUCK & SNELL (1964[1889]:565) Fr. 653 Traducción Antonio LÓPEZ EIRE.

23 Al respecto ver CANFORA (2019:178-180)

estas observaciones de Eurípides las que el historiador tenía en mente cuando planteó aquello de las “utopías en torno al sexo” satirizadas en *Asamblea de mujeres*²⁴.

Todo lo anterior reduce las opciones a una sola; Esparta. Es harto conocido que los espartanos tenían leyes bastantes laxas respecto del adulterio, que al parecer no era penado, y que algunas fuentes insinúan que era común que un espartiatá “prestara” a su mujer a otro hombre (CARTLEDGE 2009: 152; POMEROY 1999: 52). Plutarco menciona algunos ejemplos como la espartana Quilónide, esposa de Cleónimo, que fue infiel a su marido con Acrótato, hijo del Rey Areo I o la reina Timea seducida por Alcibiades²⁵. La veracidad de esta información es debatible pues no está claro hasta qué punto responde a los hechos históricos y hasta donde más bien refleja el mito espartano. En todo caso, la creencia de que los espartanos practicaban una variante de la comunidad de mujeres en que el adulterio no era castigado tuvo suficiente arraigo en ciertas capas de la sociedad griega de modo que perduró en el tiempo²⁶.

SOMMERSTEIN (2015: 16) considera que Esparta efectivamente proporcionó un precedente para la comunidad de mujeres pero lo supone limitado, pues “*far from abolishing property or marriage, actually presupposed both*”. Sin embargo, hay un pasaje de la comedia donde considero que es evidente que Aristófanes satiriza las leyes espartanas en relación al adulterio y a las mujeres compartidas. Se trata de una ley que menciona Jenofonte en su descripción de las leyes de Licurgo:

εἰ γε μέντοι συμβαίῃ γεραίῳ νέαν ἔχειν, ὁρῶν τοὺς τηλικούτους φυλάττοντας μάλιστα τὰς γυναῖκας, τάναντία καὶ τούτου ἐνόμισε· τῷ γὰρ πρεσβύτῃ ἐποίησεν, ὁποῖου ἀνδρὸς σῶμά τε καὶ ψυχὴν ἀγασθεῖν, τοῦτον ἐπαγαγομένῳ τεκνοποιήσασθαι. εἰ δέ τις αὐτὴν γυναῖκα μὲν συνοικεῖν μὴ βούλοιο, τέκνων δὲ ἀξιολόγων ἐπιθυμοίῃ, καὶ τοῦτο νόμιμον ἐποίησεν, ἥντινα [ἀν] εὐτεκνον καὶ γενναίαν ὁρῶν, πείσαντα τὸν ἔχοντα ἐκ ταύτης τεκνοποιεῖσθαι

[Por cierto, siempre que se daba el caso de que un viejo tenía por esposa a una joven, al ver que los de tal edad guardaban celosamente a sus mujeres, estableció una ley contraria a esa costumbre, pues obligó al anciano a atraerse a un varón cuyo cuerpo y espíritu él admirase, para que él procreara. Si alguien, a su vez, no quería cohabitar con su mujer, pero deseaba tener hijos dignos, en ese caso convirtió en legal lo siguiente: procrear con cualquier mujer que viese con buena prole y noble, si convencía a su marido.]²⁷

24 Fue publicado originalmente en 1967 en “The Critical Spirit; Essays in Honor of Herbert Marcuse” Editado por Kurt WOLFF y BARRINGTON MOORE JR.

25 Pirro 28.5-6. Alcibiades 23.7-9.

26 En Atenas, en cambio, el adulterio era considerado un daño a la propiedad y una violación del hogar (KATSIVA 20024: 103-109).

27 Jenofonte, *Constitución de los Lacedemonios* I.7-8. Traducción Orlando GUNTIÑAS TUÑÓN.

En la comedia, por su parte, Praxágora modifica las leyes sobre las mujeres e instituye que el lecho de la mujer sea común a todos los varones atenienses. La nueva legislación, no obstante, resulta más opresiva porque para ser justos con los ancianos se legisla a favor de que antes de yacer con una doncella el joven ateniense debe hacerlo con las ancianas. Lo que da lugar a una escena en que un joven ateniense es obligado a la fuerza a yacer con una mujer vieja. Ante la negativa de aquel la anciana lee el siguiente decreto:

ἔδοξε ταῖς γυναιξίν, ἣν ἀνὴρ νέος
 νέας ἐπιθυμῇ, μὴ σποδεῖν αὐτὴν πρὶν ἂν
 τὴν γράυν προκρούσῃ πρῶτον· ἣν δὲ μὴ 'θέλῃ
 πρότερον προκρούειν ἀλλ' ἐπιθυμῇ τῆς νέας,
 ταῖς πρεσβυτέραις γυναιξίν ἔστω τὸν νέον
 ἔλκειν ἀνατεῖ λαβομένης τοῦ παττάλου.

[Las mujeres han decretado que si un hombre joven desea a una muchacha, no se la tire antes de que haya tumbado primero a una vieja. Y si no quiere tirársela antes, sino que sigue encoñado con la joven, será lícito a las mujeres de edad arrastrarle impunemente, agarrándole del clavo.]²⁸

Ahora bien, ha de notarse la similitud de dicho decreto con la ley de Licurgo descrita por Jenofonte y citada más arriba²⁹. Aristófanes subvierte el lugar que ocupa cada uno en la ley de Licurgo y cambia al anciano por la anciana, el resultado es una escena hilarante y divertida. En este caso no es el anciano quien debe ceder a su joven esposa a un semental para procrear, sino que el joven debe ser entregado a la anciana para yacer con ella antes de poder hacerlo con la joven doncella. Ambos casos, además, insisten en el carácter obligatorio de ceder al amante a un tercero. Tal obligatoriedad es producto de la negativa del anciano espartano y de la joven doncella a compartir su pareja. En lo personal, creo que Aristófanes satiriza en ese pasaje la Ley de Licurgo tal como nos la presenta Jenofonte y se burla de aquellos atenienses filolacónicos que idealizaban las costumbres espartanas³⁰. En todo caso, la escena ejemplifica muy bien los modos en que la idílica sociedad en que las mujeres serían compartidas por

28 Aristófanes, *Asamblea de mujeres* 1017-1021. Traducción Antonio LÓPEZ EIRE.

29 Se puede objetar que al igual que *República* la *Constitución de los atenienses* es posterior a la puesta en escena de *Asamblea de mujeres*, sin embargo, no lo es la ley espartana que Jenofonte está citando. Por tanto, en este caso sí hay motivos para creer que Aristófanes estaba en conocimiento de la ley.

30 Al respecto, GALLEG0 (2018: 44) ha señalado que “la moda laconizante, prácticamente desde los inicios mismos de la Guerra del Peloponeso, no es un fenómeno meramente anecdótico sino que se articula con la estructuración de una identidad oligárquica por parte de un segmento de la élite [...] En relación con el filolacnismo que esta élite pone de manifiesto en sus actitudes y costumbres, a medida que transcurre la guerra va a adquirir densidad una ideología política que se organiza a partir de una resignificación del vocabulario en torno a ideas como eunomía y *sophrosýne*, teniendo a Esparta como horizonte.”

todos los hombres podría funcionar de forma más autoritaria y ser contraproducente para los mismos ciudadanos varones que no podrían practicar el sexo a discreción, sino condicionados por la legislación. El resultado es una distopía sexual.

En síntesis, éste es el método que el de Cambridge insinuaba en su artículo de mediados de la década de 1970. El historiador no debe ir a buscar la utopía en el texto cómico sino realizar una pesquisa en torno a los discursos idealizantes de la política, la cultura y la sociedad que circulaban en la polis y que el poeta cómico pone en cuestión a través de la sátira. A partir de dicho modelo de análisis indagaré a continuación lo que, a falta de un mejor nombre, llamaré “utopía alimenticia”, esto es, una visión idealizada del imperio ateniense como garante de la abundancia alimenticia en la ciudad. Visión que Aristófanes cuestiona y ridiculiza en sus comedias. La diferencia con el ejemplo anterior de *Asamblea de mujeres* es que la crítica a la utopía alimenticia no está restringida a una sola comedia sino dispersa dentro de varias de ellas.

Una utopía imperial

La conclusión a la que llega FINLEY en *Viejas y nuevas utopías*, respecto de que son las utopías modernas las que han hecho de la abundancia un tema central, es producto de dos cuestiones vinculadas en el argumento finleyano. En primer lugar, todo el tema de la abundancia en la antigüedad clásica tiene una matriz mitológica que remite a una era anterior a la agricultura y el trabajo esclavo, en que la naturaleza o los dioses proveían en exceso³¹. Por esa razón FINLEY ubica las narrativas sobre la abundancia dentro de lo que considera como visiones primitivistas del Paraíso Terrenal. Segundo, en su estudio se concentra en rastrear las construcciones utópicas presentes en los tratados constitucionales al estilo de la *República* de Platón. Estas, como bien observaba nuestro autor, tienden a dar por sentado la escasez de recursos y las jerarquías sociales.

Ahora bien, FINLEY deja de lado aquellas construcciones utópicas que no son obra de los autores de constituciones y, lo que es más grave aún, las que no necesariamente estaban asentadas por escrito. Me refiero a las idealizaciones hechas en el marco de la democracia que, como indicó hace tiempo ya Nicole LORAUX (2012: 18), era “pura praxis sin discursividad”. En otras palabras, la democracia no desarrolló un corpus doctrinal sistemático, sino que sus fundamentos se iban haciendo en la práctica³². Por tanto, los modos de idealizar el régimen pasaban por lo oral antes que por lo escrito. De ahí la importancia del

31 Esto es evidente sobre todo en la comedia como advierte WILKINS (2000: 113)

32 En consecuencia, la esfera del discurso escrito fue preponderantemente contraria al régimen democrático.

Discurso Fúnebre. En el discurso que Tucídides (II. 38.2) pone en boca de Pericles hay no sólo una exaltación de la democracia, sino también una idealización del imperio como garante del aprovisionamiento de recursos para la ciudad:

ἐπεσέρχεται δὲ διὰ μέγεθος τῆς πόλεως ἐκ πάσης γῆς τὰ πάντα, καὶ συμβαίνει ἡμῖν μηδὲν οἰκειότερα τῇ ἀπολαύσει τὰ αὐτοῦ ἀγαθὰ γιγνόμενα καρποῦσθαι ἢ καὶ τὰ τῶν ἄλλων ἀνθρώπων.

[Y a causa de su grandeza entran en nuestra ciudad toda clase de productos desde toda la tierra, y nos acontece que disfrutamos los bienes que aquí se producen para deleite propio, no menos que los bienes de los demás hombres.]³³

Esa idea de que el dominio naval que la ciudad ejercía aseguraba un flujo de productos y bienes alimenticios, que al mismo tiempo resolvía el problema del abastecimiento y volvía inexpugnable la polis, ya había sido esbozada antes por el Rey espartano Arquidamo en su discurso ante la asamblea:

τάχ' ἂν τις θαρροίη ὅτι τοῖς ὅπλοις αὐτῶν καὶ τῷ πλήθει ὑπερφέρομεν, ὥστε τῇ ν γῇν δηοῦν ἐπιφοιτῶντες. τοῖς δὲ ἄλλῃ γῇ ἐστὶ πολλή ἥς ἀρχουσι, καὶ ἐκ θαλάσσης ὧν δέονται ἐπάξονται.

[Quizás podrá confiar alguien en que les aventajamos en armamento y número de soldados, de modo que, haciendo frecuentes incursiones, nos es posible devastar su territorio. Pero ellos tienen otras tierras en abundancia por cualquier parte de su imperio, y harán venir por el mar todo lo que necesiten.]³⁴

Lejos de ser expresiones aisladas estas referencias a Atenas como centro del mundo mediterráneo, capaz de hacer llegar por mar productos de todo tipo desde la periferia, formaba parte de lo que recientemente Sophie Mills (2020) llamó “la retórica imperial” ateniense. Es decir, los modos discursivos con que la polis ática legitimaba su dominio sobre las ciudades del Egeo³⁵. Una mitificación del imperio como responsable de una nueva Edad de Oro en que la ciudad gozaba de abundancia alimenticia gracias a la explotación de los aliados. El nivel de difusión de la idea parece haber sido lo suficiente amplio como para que, más tarde, un crítico de la democracia y del imperio, aquel escritor conocido ahora como el Viejo Oligarca, la transmitiera en su panfleto antidemocrático:

ἔπειτα νόσους τῶν καρπῶν αἱ ἐκ Διὸς εἰσιν οἱ μὲν κατὰ γῆν κράτιστοι χαλεπῶς φέρουσιν, οἱ δὲ κατὰ θάλατταν ῥαδίως. οὐ γὰρ ἅμα πᾶσα γῆ νοσεῖ ὥστε ἐκ τῆς ἐϋθενούσης ἀφικνεῖται τοῖς τῆς θαλάττης ἀρχουσιν. εἰ δὲ δεῖ καὶ μικροτέρων μὲν

33 Traducción Antonio GUZMÁN GUERRA.

34 Tucídides, I. 81.2. Traducción Antonio GUZMÁN GUERRA.

35 Estos discursos circulaban en la ciudad y eran en ocasiones amplificadas por autores que, como Tucídides y Pseudo Jenofonte, no necesariamente simpatizaban con el régimen.

ησθῆναι, διὰ τὴν ἀρχὴν τῆς θαλάττης πρῶτον μὲν τρόπους εὐωχιῶν ἐξηῦρον ἐπ' ἰμιογόμενοι ἄλλη ἄλλοις: <ώστε> ὃ τι ἐν Σικελίᾳ ἡδὺ ἢ ἐν Ἰταλίᾳ ἢ ἐν Κύπρῳ ἢ ἐν Αἰγύπτῳ ἢ ἐν Λυδίᾳ ἢ ἐν τῷ Πόντῳ ἢ ἐν Πελοποννήσῳ ἢ ἄλλοθί που, ταῦτα πάντα εἰς ἓν ἡθροισταὶ διὰ τὴν ἀρχὴν τῆς θαλάττης.

[Por otro lado, los más poderosos en el continente aguantan con dificultad los desastres de las cosechas ocasionados por Zeus, pero los poderosos por mar los aguantan con facilidad, ya que la tierra entera no sufre la plaga a la vez, y, así, los productos de las zonas prósperas van a parar a los que dominan el mar. A su vez, conviene también recordar otras ventajas menos importantes. En primer lugar, se mezclan con otros pueblos de distintas regiones y descubren nuevas formas de vida regalada, y, así, lo que hay de agradable en Sicilia, en Italia, en Chipre, en Egipto, en Lidia, en el Ponto, en el Peloponeso o en cualquier otro lugar, todo eso se concentra en una sola plaza gracias al imperio marítimo.]³⁶

Lo que en el fondo el Viejo Oligarca afirmaba es que el dominio naval aseguraba a Atenas no pasar penalidades durante una mala cosecha debido a su capacidad para proveerse de alimentos desde cualquier región del mundo mediterráneo³⁷. De esa manera, la escasez de alimentos, típica de la Grecia Clásica (DALBY 1996: 124), se resuelve gracias a la abundancia generada por el dominio imperial. Podemos hacernos una idea de los productos importados, y su origen, gracias a un fragmento de una comedia de Hermipo que nos ha sobrevivido en la obra de Ateneo de Naucratis (I.27e-28a):

ἔσπετε νῦν μοι, Μοῦσαι Ὀλύμπια δώματ' ἔχουσαι, ἔξ οὗ ναυκληρεῖ Διόνυσος ἐπ': οἶνοπα πόντον, ὅσσ' ἀγαθ' ἀνθρώποις δεῦρ' ἤγαγε νηὶ μελαίνῃ. ἐκ μὲν Κυρήνης κ' αὐλὸν καὶ δέρμα βόειον ἐκ δ' Ἑλλησπόντου σκόμβρους καὶ πάντα ταρίχη: ἐκ δ' αὐτῆς Θετταλίας χόνδρον καὶ πλευρὰ βόεια: καὶ παρὰ Σιτάλκου ψῶραν Λακεδαιμονίοισι: καὶ παρὰ Πεοδίκου ψεύδη ναυσὶν πάννυ πολλαῖς.

αἱ δὲ Συράκουσαι σῦς καὶ τυρὸν παρέχουσι. καὶ Κερκυραίους ὁ Ποσειδῶν ἐξολεῖ

ναυσὶν ἐπὶ γλαφυραῖς, οὕτῃ δίχᾳ θυμὸν ἔχουσι. ταῦτα μὲν ἐντεῦθεν: ἐκ δ' Αἰγύπτου τὰ κρεμαστὰ

ἰστία καὶ βίβλους: ἀπὸ δ' αὐτῆς Συρίας λιβανωτόν:

ἢ δὲ καλὴ Κρήτη κυπάριστον τοῖσι θεοῖσιν,

ἢ Λιβύη δ' ἐλέφαντα πολὺν παρέχει κατὰ πρᾶσιν:

ἢ Ῥόδος ἄσταφίδας τε καὶ ἰσχάδας ἡδυνεῖρους.

αὐτὰρ ἀπ' Εὐβοίας ἀπίους καὶ ἴφια μῆλα:

ἀνδράποδ' ἐκ Φρυγίας, ἀπὸ δ' Ἀρκαδίας ἐπικούρους.

αἱ Παγασαὶ δούλους καὶ στιγματίας παρέχουσι.

τὰς δὲ Διὸς βαλάνους καὶ ἀμύγδαλα σιγαλόεντα

Παφλαγόνες παρέχουσι: τὰ γάρ τ' ἀναθήματα

36 Pseudo Jenofonte, *Constitución de los Atenienses* II.6-7. Traducción Orlando GUNTIÑAS TUÑÓN.

37 A su modo, la Isla Utopía de Tomás Moro también depende de los esclavos y algunas riquezas que obtiene por el comercio. Como observa TOURAINE (2000: 20), "la utopía de Moro es más bien una sociedad donde todo es servicio público, mientras añade que esta sociedad perfecta ha sido creada por un conquistador, Utopo y no por decisión popular".

δαιτός: Φοινίκη δ' αὖ καρπὸν φοίνικος καὶ σεμίδαλιν
Καρχηδῶν δάπνιδα καὶ ποικίλα προσκεφάλαια.

[Decidme ahora, Musas que poseéis las moradas olímpicas, desde que Dioniso dirige su barco por el vinoso ponto, cuántos bienes ha traído aquí a los hombres en su negra nave, de Cirene, tallo de silfo y cuero de vacuno; del Helesponto, caballas y todo tipo de salazones; de Tesalia, a su vez, farro y costillares de vaca. De donde Sitalces, sarna para los espartanos; de donde Pérdicas, mentiras en naves muy numerosas. Siracusa suministra cerdo y queso, y a los de Cercira, que Poseidón los aniquile en sus huecas naves, porque tienen el ánimo dividido. Esto de esa parte. De Egipto, las colgantes velas y papiros. De Siria, a su vez, incienso. La hermosa Creta, ciprés para los dioses, Libia suministra abundante marfil a través del comercio; Rodas, pasas e higos secos, que procuran dulces sueños. Luego, de Eubea, peras y gruesas manzanas. Esclavos, de Frigia, y de Arcadia, mercenarios. Págasas suministra esclavos y fugitivos marcados. Las bellotas de Zeus y lustrosas almendras las proporcionan los paflagones; son los complementos del festín. Fenicia, a su vez, el fruto de la palmera y flor de harina; Cartago, alfombras y cojines multicolores.]³⁸

Ahora bien, como toda utopía esta idealización del imperio no se sustentaba en la mera imaginación o en la fantasía. Al contrario, tenía fuerte condiciones de posibilidad a partir del dominio real que Atenas ejercía en el Egeo y su política de mar cerrado. Los testimonios arqueológicos demuestran que ya en una fecha tan temprana como el año 480 a.C. encontramos importaciones atenienses provenientes de Quíos, Calcídica, Tasos y la parte europea de Tracia. También Mileto, Samos y Lesbos, a lo que se le suman, en menor proporción, productos del mediterráneo occidental, en especial, Italia y Cartago. Lawall (2021:252) infiere que “Classical Athens had drawn imports from across the Mediterranean but particularly from the northern and eastern Aegean regions”. La vedette de esa política de importación era el suministro de grano proveniente de las islas de Lemnos e Imbro, incluso de Crimea³⁹. En otras palabras, existían ciertas condiciones materiales que hacían posible proyectar un futuro de abundancia a partir del imperio marítimo.

De hecho, los ciudadanos de Atenas conocían bien los productos exóticos que llegaban al Pireo desde todos los rincones del mediterráneo, pero su consumo era inaccesible para la mayoría de los ciudadanos. No obstante, los atenienses del siglo V, cualquiera que fuera su condición social, se alimentaban

38 Traducción Lucía RODRÍGUEZ-NORIEGA GUILLÉN. Fr.63 en OLSON (2007:151-152) Hermipo, el comediógrafo, rival de Aristófanes, nació en el 450 a. C. aproximadamente. Venció en las Dionisias en 436/35 y en las Leneas en cuatros ocasiones. Por Plutarco (*Per.* 32.1) sabemos que llevó a juicio por impiedad a Aspasia.

39 Aunque GARNSEY (1988: 89-150) matiza la dependencia ateniense del grano importado señalando que durante el siglo V a.C. el Ática era suficientemente capaz de abastecer de grano a la ciudad. Todavía en 374/73, en la llamada Ley de granos ateniense, Lemnos, Imbros y Esciros aparecen como importantes proveedores de granos para Atenas.

bastante bien, aunque claro, la amplia gama de alimentos y especias disponible en el ágora eran demasiado caros para el ciudadano promedio. Aun así, existían entornos comunitarios organizados por la polis que facilitaban el consumo extra de alimentos; las comidas en el Pritaneion, los establecimientos de comida en el ágora para los magistrados y los festivales públicos (STEINER 2023: 345-361). En resumen, la retórica imperial exagera las bonanzas de la política de importación, pero, como veremos, la sátira aristófánica hará lo propio con las penurias alimenticias del pueblo llano.

En efecto, Aristófanes se hace eco de esta narrativa que idealizaba al imperio en tanto garante de la abundancia alimenticia en la ciudad. En ocasiones satiriza la idea con el fin de mostrar una realidad diferente a la que promovía la retórica imperial. En la comedia *Las Estaciones*, por ejemplo, el trasfondo de la abundancia es mítico pero también histórico y con un claro perfil crítico del imperio⁴⁰. El pasaje escenifica un diálogo entre dos dioses, uno de ellos posiblemente extranjero y el otro local. El primero se propone recompensar la piedad de los atenienses colocando a disposición de ellos buena comida, de cualquier tipo y durante todo el año. El segundo se opone porque el resultado seguramente daría con una Atenas muy diferente a lo que es. El dios número uno promete, si lo dejan llevar a cabo su plan, poner en la mesa de los atenienses «pepinos, racimos de uva, fruta de verano en general», en pleno invierno. Es factible que los vendedores en el mercado de Atenas ofrecieran una serie limitada y específica de artículos, pero el dios número uno asegura que es capaz de producir una superabundancia de bienes que modificará el panorama, siendo posible ofrecer todo tipo de productos durante todo el año. La lista incluye: zorzales, peras, calostro, miel, aceitunas, golondrinas, cigarras, cabritos muertos, higos, bayas de mirto y calabazas. Todo lo anterior, al parecer, con la condición de que Atenas acepte como propio a este dios extranjero:

ὄψει δὲ χειμῶνος μέσου σικυούς, βότρους, ὀπώραν,
στεφάνους ἰῶν, ῥόδων, κρίνων, κονιορτόν ἐκτυφλοῦντα.
αὐτὸς δ' ἀνὴρ πωλεῖ κίχλας, ἀπίους, σχαδόνας, ἐλάας,
πυόν, χόρια, χελιδόνια, τέττιγας, ἐμβρύεια.
ὑρίσους δ' ἴδοις ἂν νειφομένους σύκων ὁμοῦ τε μύρτων
ἔπειτα κολοκύντας ὁμοῦ ταῖς γογγυλίσιν ἄροῦσιν,
ὥστ' οὐκέτ' οὐδεὶς οἶδ' ὀπηνίκ' ἐστὶ τοῦνιαυτοῦ ...
μέγιστον ἀγαθόν, εἶπερ ἔστι δι' ἐνιαυτοῦ
ὅτου τις ἐπιθυμεί λαβεῖν. β. κακὸν μὲν οὖν μέγιστον
εἰ μὴ γὰρ ἦν, οὐκ ἂν ἐπεθύμουν οὐδ' ἂν ἔδαπανῶντο.
ἐγὼ δὲ ταῦτ' ὀλίγον χρόνον χρήσας ἀφειλόμην ἄν.
α. κἀγωγε ταῖς ἄλλαις πόλεσι δρω ταῦτα πλὴν Ἀθηνῶν.
τούτοις δ' ὑπάρχει ταῦτ', ἐπειδὴ τοὺς θεοὺς σέβουσιν.
β. ἀπέλαυσαν ἄρα σέβοντες ὑμᾶς, ὡς σὺ φής. α. τὴ τί;
β. Αἰγυπτον αὐτῶν τὴν πόλιν πεποίηκας ἀντ' Ἀθηνῶν.

40 Fr.581 en OLSEN (2007: 76-77).

[A— Verás en pleno invierno calabazas, racimos de uva, frutas, coronas de violetas...

B— ***y una polvareda cegadora.

A— El mismo individuo vende tordos, peras, panales, aceitunas, calostro, corion, higos de golondrina, cigarras, carne de lechal. Y podrías ver cubriendo el suelo, como si fueran nieve, cestos de higos y bayas de mirto juntamente.

B— ¿Entonces, siembran las calabazas junto con las nabas, para que nadie sepa ya qué época del año es?

A— ¿<No es> una ventaja grandísima, si se puede obtener durante todo el año lo que uno desea?

B— No, sino un perjuicio grandísimo, pues si no lo hubiera, no estarían tan ansiosos, ni andarían gastando. Lo que es yo, se lo dejaría en préstamo por un breve tiempo, y se lo volvería a quitar.

A— También yo, a mi vez, en las demás ciudades hago lo mismo, pero en Atenas no. A ellos se les concede porque reverencian a los dioses.

B— Sí que han sacado partido de reverenciarlos, como tú dices.

A— ¿Cómo? ¿Por qué?

B— Porque has convertido la ciudad en Egipto, en vez de Atenas.⁴¹

El primer indicio del carácter distópico de la utopía alimenticia imperial radica en la conversión de la ciudad en otredad respecto de Grecia al tornarse en un equivalente de Egipto. El poeta se refiere a la idea conocida de Egipto como una tierra sin estaciones, presente ya en Heródoto (II. 77. 3-4) cuando afirma que “Los egipcios, después de los libios, son los hombres más sanos, y la razón es, en mi concepto, que no tienen cambios de estaciones”⁴². Pero no debe descartarse toda la tradición que asociaba la gula con el Gran Rey persa. En las fuentes griegas el Rey persa es descrito como de un insaciable apetito, de carácter pantagruélico. Como Manuel GARCÍA SÁNCHEZ (2008: 331) ha señalado para el pensamiento helénico, existía una “causalidad entre el refinado apetito y la expansión imperial” persa. Heródoto (VII. 5. 3) dice que el sátrapa Mardonio esgrime como argumento para la conquista de Grecia que esta posee “un territorio hermosísimo y sumamente fértil, que producía todo tipo de árboles frutales, y que solo el Rey, de entre todos los mortales, merecía poseerla”⁴³. En otras palabras, el consumo desmesurado de alimentos era un rasgo de molicie, un atributo del bárbaro que ahora, según intuye el dios número dos, los atenienses replican. Por tanto, lo que a priori parece un beneficio del imperio, la

41 Ateneo, *El banquete de los dioses* IX. 372b-d. Traducción RODRÍGUEZ-NORIEGA GUILLEN.

42 En II. 14, además, insinúa que gracias al Nilo Egipto es una tierra fértil y de abundancia. Cfr. GÓMEZ ESPELOSÍN y PÉREZ LAGARCHA (1997: 29-31)

43 Trad. Carlos SCHRADER. Algo similar indica Diodoro de Sicilia respecto de la anexión de Etiopía por parte de Cambises: “Hay también muchas especies de árboles y, entre ellos, tienen un fruto extraordinario por su dulzura los denominados <<perseas>>, planta traída de Etiopía por los persas cuando Cambises conquistó aquellos lugares” (Diodoro Sículo, *Biblioteca Histórica* I.34.7) Trad. Francisco PARREU ALEASA.

capacidad de asegurar alimentos de verano en pleno invierno, resulta ser un signo de que la ciudad está adoptando costumbres bárbaras⁴⁴.

La segunda crítica aristofánica a la utopía alimenticia se centra en la corrupción política y el reparto nada equitativo de los recursos generados por el imperio. Un pasaje de *Avispas* lo ilustra muy bien. Allí Bdelicleón pronuncia unas palabras que en el texto van dirigidas a su padre Filocleón, pero que en realidad están destinadas al *dêmos* ateniense en tono de reproche:

ἐς τούτους τοὺς οὐχὶ προδώσω τὸν Ἀθηναίων κολοσυρτόν,
ἀλλὰ μαχοῦμαι περὶ τοῦ πλήθους αἰεί· σὺ γὰρ ὦ πάτερ αὐτοὺς
ἄρχειν αἰρεῖ σαυτοῦ τούτοις τοῖς ῥηματίοις περιπεφθεις.
κᾶθ' οὗτοι μὲν δωροδοκοῦσιν κατὰ πεντήκοντα τάλαντα
ἀπὸ τῶν πόλεων ἐπαπειλοῦντες τοιαυτὶ κἀναφοβοῦντες,
'δῶσέτε τὸν φόρον, ἢ βροντήσας τὴν πόλιν ὑμῶν ἀνατρέψω.
σὺ δὲ τῆς ἀρχῆς ἀγαπᾷς τῆς σῆς τοὺς ἀργελόφους περιτρώγων.
οἱ δὲ ξύμμαχοι ὥς ἤσθηνται τὸν μὲν σύρφακα τὸν ἄλλον
ἐκ κηθαρίον λαγαριζόμενον καὶ τραγαλίζοντα τὸ μηδέν,
σὲ μὲν ἡγοῦνται Κόννου ψῆφον, τούτοισι δὲ δωροφοροῦσιν
ῥρχας οἶνον δάπιδας τυρὸν μέλι σῆσμαια προσκεφάλαια
φιᾶλας χλανίδας στεφάνους ὄρμους ἐκπώματα πλουθυγίαιαν·
σοὶ δ' ὦν ἄρχεις, πολλὰ μὲν ἐν γῇ πολλὰ δ' ἐφ' ὑγρᾷ πιτυλεύσας,
οὐδεὶς οὐδὲ σκοροδίου κεφαλὴν τοῖς ἐψητοῖσι δίδωσιν.

[A esos que juran: “No traicionaré a las vocingleras masas de Atenas; lucharé siempre por el pueblo”. Tú mismo los elegiste para que nos gobiernen, abrumado por esas palabrejas. Y después esos individuos se dejan corromper por los cincuenta talentos que entregan las ciudades, aterrorizadas por amenazas como éstas: «O entregáis el tributo o abatiré vuestra ciudad de un trueno». Y tú, que estás encantado con tu poder, apenas si les hincas el diente a los despojos. Y en cuanto los aliados comprenden que todo el populacho obtiene las chucherías de las que se alimenta de su oficio de juez y que no prueba bocado, a ti te toman por el voto de Conno y a esos otros los colman de regalos: cántaros, queso, vino, alfombras, miel, sésamo, cojines, copas, abrigos, coronas, collares, vasos, rica salud. En cambio a ti, que tantas penalidades has pasado en tierra y mar, ninguno de tus súbditos te da ni tan siquiera una cabeza de ajos para tu caldo de pescado.]⁴⁵

Por tanto, aunque el imperio es capaz de abastecer de productos de “toda la tierra” el reparto de los mismos es selectivo. Los políticos son en verdad quienes gozan de los beneficios del dominio imperial. El contraste entre los alimentos

44 Algo similar se encuentra en un pasaje de *Acarnienses* (64-89) donde el embajador ateniense, que acaba de regresar de Ectabana, es descrito como si hubiera adoptado los modos persas. Además, el embajador narra su estadía en la corte persa advirtiendo que “nos forzaban a beber en copas de cristal y de oro, buen vino puro” y que “nos servía bueyes enteros sacados del horno”, pues los persas “solo consideran hombres a quienes pueden comer y beber más”. Trad. Luis GIL FERNÁNDEZ.

45 Aristófanes, *Avispas* 666-679. Traducción MACÍA APARICIO.

que ingieren los demagogos, quesos, vino, sésamo y miel, con el de los pobres, caldo de pescado, refuerza la imagen desigual de la situación. El orden social que la aparente abundancia ha creado no es un orden igualitario y justo. En otras palabras, la utopía alimenticia deviene en distopía⁴⁶.

Más adelante, Bdelicleón vuelve a insistir en la distancia existente entre la retórica imperial y la realidad cotidiana del *dêmos* ateniense. El hecho de que las ventajas que otorga el dominio sobre los aliados no sean aprovechadas es denunciado por Bdelicleón como un modo de señalar esa brecha. En consecuencia, más allá del relato la situación real denunciada por el poeta es la de un imperio que genera abundancia para unos pocos:

εἰ γὰρ ἐβούλοντο βίον πορίσαι τῷ δήμῳ, ῥάδιον ἦν ἄν.
εἰσὶν γὰρ πόλεις χίλιναι αἱ νῦν τὸν φόρον ἡμῖν ἀπάγουσι:
τούτων εἴκοσιν ἄνδρας βόσκειν εἰ τις προσέταξεν ἑκάστη,
δύο μυριάδ' ἂν τῶν δημοτικῶν ἔζων ἐν πάσι λαγφοῖς
καὶ στεφάνοισιν παντοδαποῖσιν καὶ πυριάτῃ,
ἅξια τῆς γῆς ἀπολαύοντες καὶ τοῦ 'ν Μαραθῶνι τροπαίου.

[¿Con lo fácil que les sería enriquecer al pueblo si quisieran! Hay actualmente mil ciudades que nos pagan el tributo. Si a cada una de ellas se les mandara que diera de comer a veinte hombres, veinte mil personas de nuestra ciudad vivirían en medio de coronas, calostros, carne de liebre y requesón de todas clases, gozando de las ventajas a las que se ha hecho acreedora nuestra ciudad y el trofeo de Maratón.]⁴⁷

Cabe preguntar si lo que está cuestionando Aristófanes es la política imperial en sí o si bien son sólo los modos en que se distribuyen los beneficios que dicha política genera. A priori pareciera que es esto último, sin embargo, en *Aves* el imperio se presenta como un elemento corruptor que obstruye la posible realización de *Nephelokokkugia* como utopía. KONSTAN (1997: 3-22) observa que en dicha comedia el carácter pre-cívico de los pájaros aporta una fisonomía armoniosa y solidaria a la comunidad que entra en tensión con la competitividad que caracteriza al orden cívico instituido a instancia del protagonista Pistetero. Esto deriva en una Ciudad de las Aves (*Nephelokokkugia*) escindida; por un lado, una visión de paz y abundancia, que coincide con un reinado de deseo imperial

46 Una situación diferente encontramos en *Acarnienses* donde el protagonista, Diceópolis, saca provecho de la situación de la ciudad e instala un mercado privado para poder comerciar libremente con los enemigos de Atenas. Tanto el megarense como el beocio acuden a Diceópolis para obtener aquellos productos que escasean en sus ciudades pero abundan en Atenas (“compraré lo que nosotros no tenemos y aquí sí ha cantidad” dice el beocio en los vv. 903-904). Sin embargo, Diceópolis goza a título privado de las ventajas que aporta la centralidad ateniense y su dominio naval, de modo que el coro puede alabar “la sensatez y supersabiduría de este hombre, y cuántas mercancías, por haber hecho la tregua, tiene para comerciar” (973-975). En manos del ciudadano común, y no del demagogo, los beneficios del imperio sí pueden dar lugar a una abundancia utópica.

47 Aristófanes, *Avísps* 707-715. TRADUCCIÓN MACÍA APARICIO.

ilimitado. Si por momentos *Nephelokokkugia* nos resulta una *eutopía* es por su condición primitiva o natural, producto del desconocimiento que tienen las aves de la civilización humana. La suya es una especie de Constitución Ancestral que asegura la concordia y la prosperidad. Difiere del orden cívico que Pistetero y Evélpides van a imponer, donde destacan la codicia y la ambición. En ese contexto *Nephelokokkugia* semeja más a una sociedad distópica⁴⁸.

Desde la perspectiva que hasta aquí vengo desarrollando, el análisis de KONS-TAN nos permite observar, una vez más, la crítica al imperio como artífice de la abundancia. *Nephelokokkugia* se ha convertido en el centro de un tráfico global de ofrendas y sacrificios que tiene bien alimentadas a las aves, en su condición de nuevas divinidades, pero mata de hambre a los dioses olímpicos. Un pasaje bastante ilustrativo al respecto es el que el poeta pone en boca de Prometeo:

ἐξ οὐπερ ὑμεῖς ὠκίσατε τὸν ἄέρα.
 θύει γὰρ οὐδείς οὐδὲν ἀνθρώπων ἔτι
 θεοῖσιν, οὐδὲ κνῖσα μηρίων ἄπο
 ἀνηλθεν ὡς ἡμᾶς ἀπ' ἐκείνου τοῦ χρόνου,
 ἀλλ' ὥσπερ εἰ Θεσμοφορίοις νηστεύομεν
 ἀνευ θυηλῶν: οἱ δὲ βάρβαροι θεοὶ
 πεινῶντες ὥσπερ Ἰλλυριοὶ κεκριγότες
 ἐπιστρατεύουσιν φάσ' ἄνωθεν τῷ Δί,
 εἰ μὴ παρῑξεί τὰμπόρῃ ἀνεωγμένα,
 ἵν' εἰσάγοιτο σπλάγχχνα κατατετμημένα.

[Desde que vosotros colonizasteis el aire, porque ya ningún hombre les hace sacrificios a los dioses, y desde entonces no asciende a nuestra morada el humo de las piernas asadas, sino que, como en las Tesmoforias, estamos en ayunas, sin ofrendas. Y los dioses extranjeros, con más hambre que los ilirios, se pondrán en campaña chillando, dicen ellos, desde arriba contra Zeus, si no abre y pone a su disposición mercados en los que se puedan comprar vísceras cortadas a trocitos.]⁴⁹

Pero es una abundancia de riqueza y poder bien diferente de la que gozaban los pájaros en su estado primigenio, el “buen lugar” para Aristófanes está en el pasado, en la Edad de Oro de una democracia agraria que también los filósofos trataran de idealizar. El futuro se presenta distópico a causa del imperio y la corrupción política. Cuando la embajada de los dioses llega para negociar con Pistetero encuentran a éste asando unos pájaros acusados de conspirar contra el partido del pueblo (1580-1586). Alusión bastante directa a la tiranía del *dē-mos* como expresión de la tiranía imperial. En otras palabras, los protagonistas comienzan su periplo huyendo de la litigiosa Atenas para luego fundar una nueva ciudad que tiene todo la apariencia de una *eutopía* pastoril pero que de-

48 Un análisis de *Aves* como distopía jurídico-estatal se puede ver en BUIS (2011)

49 Aristófanes, *Aves* 1517-1524.

viene, por obra de la política y el imperio, en una *distopía*, no menos litigiosa, tiránica y corrupta que la Atenas de la que han escapado.

En síntesis, en la Atenas del siglo V.a.C. circulaba un discurso que idealizaba el imperio en tanto garante de una abundancia alimenticia que implicaba una nueva Edad de Oro donde la escasez crónica podía ser superada. Dicho discurso formaba parte de la retórica imperial con la que el dominio naval sobre el Egeo se justificaba. Aristófanes lo recibe críticamente y lo satiriza en la escena teatral mostrando lo absurdo y ridículo de tal presunción. Ese cuestionamiento de la retórica imperial constituye un antecedente antiguo del género distópico que bien vale su consideración como protodistopía. Porque frente a las promesas de una nueva Edad de Oro, marcada por la abundancia alimenticia, Aristófanes muestra un orden social en que el *dêmos*, al igual que las ciudades aliadas, es explotado para beneficio de una minoría los demagogos.

Conclusión

El presente trabajo ha procurado argumentar dos cuestiones distintas pero imbricadas; en primer lugar, que es factible abordar el estudio de la utopía antigua desde una perspectiva que utilice un concepto restringido de la misma. Para esto se propuso una metodología para trabajar el caso específico de la comedia ática entendiendo a esta como protodistopía. En otras palabras, adoptar un recorrido distinto al de la mayoría de los clasicistas que optan por un concepto amplio de utopía en que se incluyen narrativas asociadas a los mitos de la Edad de Oro y el Paraíso terrenal. Esto incluye también desechar la idea de Aristófanes como un forjador de narrativas utópicas, toda vez que desde la óptica aquí desarrollada el comediógrafo constituye más bien un antecedente del género distópico.

En segundo lugar, se afirma que la retórica imperial ateniense desarrolló un discurso tendiente a idealizar el imperio como garante de la abundancia alimenticia para la ciudad, cosa que es satirizada en la escena teatral por Aristófanes. Dicho discurso era utópico en el sentido de que idealizaba la organización social alcanzada por la ciudad democrática en virtud de su dominio sobre el Egeo, cosa que lo hacía desde un horizonte racional y secular proyectado hacia delante, el futuro, y no como nostálgico pasado mitológico. Dicho de otro modo, se fundaba sobre circunstancias reales, como lo eran las condiciones generadas por el imperio marítimo, y no sobre aspiraciones irreales.

Esto nos lleva a una distinción sobre la que han insistido los Estudios Utópicos, pues utopía remite, por un lado, a un género literario, por otro, a una forma de proceder del pensamiento humano; el *pensar utópicamente*. Es desde ese lugar como proceder cognitivo que la utopía deviene en interés para la filosofía política, pues remite al vínculo entre el discurso político y las idealizaciones sociales. En otras palabras, la política conlleva cierta dosis de utopía, en la me-

dida en que moviliza esperanzas y deseos de un futuro mejor. Todo concepto moderno de utopía debe necesariamente de reconocer su dimensión política; pues no sólo se trata de una idealización social, sino también de un proyecto factible de organización política. El pensar utópicamente es una característica del ser humano que antecede a la creación del género utópico en tanto género literario. De allí la necesidad de abordar los antecedentes del género desde la noción de ‘tradición utópica’.

En esa dirección, el análisis desarrollado más arriba busca señalar la presencia de lo utópico en la retórica imperial como modo de aproximación a la relación entre utopía y política en la Atenas clásica. Asimismo, es el proceder desde un horizonte utópico lo que permite a Aristófanes cuestionar el discurso imperial y subvertirlo. Es decir, el enfoque propuesto puede arrojar luz a nuestra comprensión de la dimensión utópica de la política ateniense a partir de la crítica que el poeta realiza de las idealizaciones, claramente políticas, que tienen lugar en la polis.

Ediciones y traducciones

- GIL FERNÁNDEZ, L. (1995). *Aristófanes, Comedias I*. Madrid: Gredos.
- GUNTIÑAS TUÑÓN, O. (1984). *Jenofonte, Obras Menores*. Madrid: Gredos.
- GUZMÁN GUERRA, A. (1989). *Tucídides, Historia de la Guerra del Peloponeso*. Madrid: Alianza
- HALL, F.W. & GELDART, W.M. (1907) *Aristophanes, Comoediae* vol. 2. Oxford: Clarendon Press.
- LOPEZ EIRE, A. (1977). *Las Asambleístas*. Barcelona: Bosch.
- MACÍA APARICIO, L. (2007). *Aristófanes, Comedias II*. Madrid: Gredos.
- MARCHANT, E. C. (1969 [1920]). *Xenophon. Xenophontis opera omnia*, vol. 5. Oxford: Clarendon Press.
- NAUK, A. & SNELL, B. (1964 [1889]). *Tragicorum Graecorum*. Hildesheim: Georg Olms Verlagsbuchhandlung.
- OLSON, D. (2007). *Broken Laughter. Select Fragments of Greek Comedy*. Oxford: Oxford University Press.
- GODLEY, A. D. (1920). *Herodotus, Historiae*. Cambridge: Harvard University Press.
- PARREU ALASA, F. (2001). *Diodoro Sículo, Biblioteca Histórica I-III*. Madrid: Gredos.
- RODRÍGUEZ NORIEGA-GUILLEN, L. (2016). *Ateneo, El banquete de los eruditos*. Madrid: Gredos.
- SCHRADER, C. (1989). *Heródoto, Historias*. Madrid: Gredos.
- SOMMERSTEIN, A. (2015 [2007]). *Aristophanes, Ecclesiazusae*. Oxford: Oxford Books.
- STUART JONES, H. & ENOCH POWELL, J. (1942). *Thucydides, Historiae*. Oxford: Oxford University Press.

Bibliografía citada

- BERNABÉ, A. (1982). *Cocina y Cultura en la Grecia Antigua*. En Domingo, X. (ed.) *Conferencias Culinarias*. Barcelona: Tusquets Editores; 41-57
- BUIS, E. (2011). “¿Utopías estatales? La pólis cómica y las (in)versiones del orden jurídico en Aristófanes” en CAMPAGNO, M., Gallego, J. y MacGaw, C. (eds.). *El Estado en el Mediterráneo Antiguo. Egipto, Grecia, Roma*. Buenos Aires: Miño y Dávila; 267-288.

- CANFORA, L. (2019[2014]). *La crisis de la utopía. Aristófanes contra Platón*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- CARTLEDGE, P. (1990). *Aristophanes and his Theatre of the Absurd*. Bristol: Bristol Classical Press.
- CARTLEDGE, P. (2009 [2008]). *Los espartanos. Una historia épica*. Barcelona: Ariel.
- DALBY, A. (1996). *Siren Feasts. A History of Food and Gastronomy in Greece*. Londres: Routledge.
- DAVIS, J.C. (1985[1981]). *Utopía y Sociedad Ideal. Estudio de la literatura utópica inglesa, 1516-1700*. México: Fondo de Cultura Económica.
- EVANS, R. (2007). *Utopia Antiqua. Readings of the Golden Age and Decline and Rome*. London & New York: Routledge.
- FERGUSON, J. (1975). *Utopias of the Classical World*. Ithaca, New York: Cornell University Press.
- FINLEY, M. (1979). "Nuevas y viejas utopías" en *Usos y abusos de la Historia*. Barcelona: Crítica; 173-194.
- GALLEGO, J. (2018). "Filolaconismo y política oligárquica en Atenas a finales del siglo V a.C.". *Habis* 49; 43-64.
- GARCÍA SÁNCHEZ, M. (2008). *El Gran Rey de Persia. Formas de representación de la alteridad persa en el imaginario griego*. Barcelona: Universitat de Barcelona.
- GARCÍA SOLER, M. J. (2001). *El arte de comer en la antigua Grecia*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- GARCÍA SOLER, J.M. (2009). "La utopía gastronómica en la comedia griega antigua": *Morus. Utopía e Renacimiento* 6; 201-209.
- GARCÍA SOLER, J.M. (2015). "Nourriture réelle, nourriture rêvée. L'utopie gastronomique dans la comédie grecque: *Food & History* 13/ 1-3; 119-137.
- GÓMEZ ESPELOSÍN F. J. & PÉREZ LAGARCHA, A. (1997). *Egiptomanía*. Alianza: Madrid.
- GARNSEY, P. (1988). *Famine and Food Supply in the Graeco-Roman World. Responses to Risk and Crisis*. Cambridge: Cambridge University Press.
- GÜNTHER, R. & MÜLLER, R. (1987). *Sozialutopien der Antike*. Leipzig: Edition Leipzig.
- HALLIWELL, S. (1997). *Aristophanes, Birds, Lysistrata, Assembly-Women, Wealth*. Oxford: Clarendon Press.
- KATSIVA, F. (2024). "El adulterio en la antigua Atenas" en BUIS, E., DRUILLE, P. y SANTOS, D. (eds.) *Estudios sobre fuentes jurídicas griegas en épocas clásicas, helenística y romana*. Santa Rosa: Universidad Nacional de La Pampa; 103-109.
- KONSTAN, D. (1997). "The Greek Polis and Its Negations: Versions of Utopia in Aristophanes' *Birds*" en DOBROV, G. (ed.). *The City as Comedy. Society and Representation in Athenian Drama*. Chapel Hills: University of North Carolina Press.
- KUMAR, K. (2007). "Pensar utópicamente: política y literatura": *Revista Internacional de Filosofía Política*, nº 29, pp. 65-80.
- MASTROMARCO, G. (1997). "La *Lisistrata* di Arisofane: emancipazione femminile, società fallocratica e utopia comica" en LÓPEZ EIRE, A. (ed.). *Sociedad, política y literatura. Comedia griega antigua*. Actas del I Congreso Internacional (Salamanca, noviembre de 1996) Salamanca: Logo.
- MILLS, S. (2020). *Drama, Oratory and Thucydides in Fifth-Century Athens. Teaching Imperial Lessons*. London-New York: Routledge.
- MISSERI, L. (2012). Las protoutopías griegas como antecedentes de las eutopías

- y distopías modernas. *Actas de las Segundas Jornadas de Filosofía Antigua* Doctor Francisco Olivieri. Mar del Plata: Universidad Nacional de Mar del Plata; 91-99.
- LAURIOLA, R. (2009). "The Greeks and the Utopia: an overview through ancient Greek Literature": *Revista Espaço Acadêmico* 97; 109-124.
- LAWALL, M. (2021). "The Archaeology of Markets and Trade" en NEILS, J. & ROGERS, D. (ed.) *The Cambridge Companion to Ancient Athens*. Cambridge: Cambridge University Press; 244-256.
- LEVITAS, R. (2010). *The Concept of Utopia*. Bern: Peter Lang International Academic Publisher.
- LEVITAS, R. (2013). *Utopia as Method. The Imaginary Reconstitution of Society*. Hampshire: Palgrave MacMillan.
- LÓPEZ EIRE, A. (1984). "Comedia, política y utopía": *Cuadernos de Investigación Filológica* 10; 137-174.
- LORAUX, N. (2008): *La Guerra Civil en Atenas. La política entre la sombra y la utopía*. Madrid: Akal.
- LORAUX, N. (2012 [1981]): *La invención de Atenas: Historia de la oración fúnebre en la "ciudad clásica"*. Buenos Aires: Katz editores.
- POMEROY, S. (1999 [1987]). *Diosas, ramera, esposas y esclavas. Mujeres en la Antigüedad clásica*. Madrid: Akal.
- RECKFORD, K. J. (1987). *Aristophanes Old and New Comedy. Six Essays in Perspective*. Chapel Hill - London: University of North Carolina.
- SCHAER, R. (2000). "Utopia: Space, Time, History" en SCHAEER, R., CLAEYS, G. & TOWER SEARGENT, L. (eds.) *Utopia. The Search for the Ideal Society in the Western World*. New York: New York Public Library; 3-7.
- SCHWINGE, E. R. (1977). "Aristophanes und die Utopie": *Wurzburger Jahrbuch für die Altertumswissenschaft*; 43-67.
- SOMMERSTEIN, A. (2015 [2007]). *Introduction. Aristophanes Ecclesiazusae*. Oxford: Oxbow Books.
- STEINER, A. (2021). "Eating and Drinking" en NEILS, J. & ROGERS, D. (ed.) *The Cambridge Companion to Ancient Athens*. Cambridge: Cambridge University Press; 345-361.
- STROUP, S. (2004). "Designing woman: Aristophanes Lysistrata and the "he-tairization" of the Greek wife": *Arethusa* 37/ 1; 37-73.
- TAFTE, L. (1993). *Aristophanes and woman*. London-New York: Routledge.
- TOWER SARGEANT, L. (1994). The Three Faces of Utopianism Revisited. *Utopian Studies* 5/ 1; 1-37.
- TOWER SARGEANT, L. (2000). "Utopian Traditions: Themes and Variations" en SCHAEER, R., CLAEYS, G. & TOWER SEARGENT, L. (eds.). *Utopia. The Search for the Ideal Society in the Western World*. New York: New York Public Library; 8-17.
- TOURAINÉ, A. (2000). "Utopias as Society" en SCHAEER, R., CLAEYS, G. & TOWER SEARGENT, L. (eds.). *Utopia. The Search for the Ideal Society in the Western World*. New York: New York Public Library; 18-31.
- WILKINS, J. (2000). *The Boastful Chef. The Discourse of Food in Ancient Greek Comedy*. Oxford: Oxford University Press.

Recibido: 06-02-2025

Evaluado: 04-03-2025

Aceptado: 08-03-2025

