

Estudios Interdisciplinarios de Historia

# ANTIGUA IV

Cecilia Ames  
Marta Sagristani

(compiladoras)





**ESTUDIOS INTERDISCIPLINARIOS  
DE HISTORIA ANTIGUA.  
VOLUMEN IV**

**Compiladoras:**  
Cecilia Ames  
Marta Sagristani

Estudios interdisciplinarios de Historia Antigua IV / Cecilia Ames ... [et.al.] ; compilado por Cecilia Ames y Marta Sagristani. - 1a ed. - Córdoba : Universidad Nacional de Córdoba, 2014.  
E-Book.

ISBN 978-950-33-1142-4

1. Antiguo Oriente. 2. Antigua Grecia. 3. Roma. I. Ames, Cecilia II. Ames, Cecilia, comp. III. Sagristani, Marta, comp.  
CDD 930

Comité Editorial para la obra *Estudios interdisciplinarios de Historia Antigua IV*:

Cristina De Bernardis

Marcelo Campagno

Julián Gallego

Carlos García Mac Gaw



Estudios interdisciplinarios de Historia Antigua IV / está distribuido bajo una  
[Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-SinDerivar 4.0 Internacional](#).

Facultad de Filosofía y Humanidades

Decano Dr. Diego Tatián

Vicedecana Dra. Beatriz Bixio

Editorial / Secretaría de Investigación, Ciencia y Técnica

Dra. Jaqueline Vassallo

Comité editorial:

Dr. Carlos Martínez Ruiz

Dra. María del Carmen Lorenzatti

Dra. Bibiana Eguía

Lic. Isabel Castro



## SUMARIO

PRÓLOGO.....	8
<i>Cecilia Ames – Marta Sagristani</i>	
Ambigüedades que importan. Los criterios etnográficos de los pueblos itálicos en la perspectiva romana de la Eneida de Virgilio. El ejemplo de los sabinos.....	10
<i>Cecilia Ames - Guillermo De Santis</i>	
De Herkhuf a Ankhtifi: autobiografías y lógicas sociales en el valle del Nilo hacia finales del III milenio a.C. ....	31
<i>Marcelo Campagno</i>	
Privilegios cléricales y política social de Constantino.....	49
<i>José Fernández Ubiña</i>	
Una revisión sobre el término heqa en la Segunda Estela de Kamose.....	62
<i>Roxana Flammini</i>	
La soberanía popular, entre la democracia y la república. De la Grecia antigua a la modernidad....	74
<i>Julián Gallego</i>	
Sobre la risa sardónica.....	93
<i>Fernando García Romero</i>	
El tirano, su culto funerario, sus historiadores.....	116
<i>Ana Iriarte</i>	
Política y religión en los orígenes del cisma donatista.....	124
<i>Carlos García Mac Gaw</i>	
Um Imperador e dois documentos textuais: o governo de Marco Aurélio e sua representação nas obras de Herodiano e Dion Cássio.....	134
<i>Ana Teresa Marques Gonçalves</i>	
Administración municipal romana y problemas financieros.....	147
<i>Juan Francisco Rodríguez Neila</i>	
Feminizar las póleis: tratamiento diferencial de Troya y Tebas en Eurípides.....	167
<i>Elsa Rodríguez Cidre</i>	
La memoria cultural de la Roma Tardorrepublicana en M. T. Cicerón.....	179
<i>Marta Sagristani</i>	
Demóstenes y la democracia de su época.....	194
<i>Laura Sancho Rocher</i>	
La diplomacia romana: una escuela para la diplomacia moderna.....	211
<i>Raúl Buono-Core V.</i>	

## PRÓLOGO

El presente volumen reúne las contribuciones de los conferenciantes invitados a las Cuartas Jornadas Nacionales –Terceras Internacionales - de Historia Antigua, que tuvieron lugar en la ciudad de Córdoba (República Argentina), durante los días 21, 22, 23 y 24 de mayo de 2012. Estas Jornadas surgieron en el año 2005 a partir de una convocatoria realizada por la cátedra de Historia Antigua de la Universidad Nacional de Córdoba (R. A.), dirigida a los estudiosos del Mundo Antiguo, a fin de fortalecer los lazos entre la Historia Antigua de Oriente, la Historia Grecorromana y los Estudios Clásicos, con el objetivo de reunir a docentes e investigadores de las Universidades del país y del extranjero. En la motivación y organización del evento ha primado siempre un criterio interdisciplinario, dado que el objetivo fundamental es generar un espacio de confluencia de diferentes disciplinas que comparten problemáticas comunes en torno a la Antigüedad Oriental y Clásica y sus diferentes proyecciones, convencidos de que la Antigüedad sigue siendo, aún hoy, un espacio en y a partir del cual se puede discutir y reflexionar sobre cuestiones centrales de las ciencias sociales y humanas. De acuerdo a estos lineamientos, hemos contado en las cuatro convocatorias realizadas hasta el momento (2005, 2007, 2009 y 2012) con la presencia de historiadores, arqueólogos, filólogos, filósofos y especialistas en arte y religiones antiguas, con la idea de que estén representadas todas las áreas de conocimiento, y con ello, todas las vías alternativas de acercamiento e interpretación a las diferentes problemáticas, reafirmando de este modo el carácter interdisciplinario del encuentro.

Como en las anteriores ediciones, mantenemos la imagen simbólica que nos acompaña desde las primeras jornadas, pues ella plasma el sentido y los objetivos fundamentales de la convocatoria inicial. Se trata de una moneda romana de la época de Julio César acuñada en el Norte de África que ilustra su reverso con un acontecimiento legendario de un milenio anterior, la huída del héroe Eneas ante el incendio de Troya, de modo que esto, para los romanos contemporáneos ya era un hecho del pasado, ya era historia antigua. El denario cesariano, con la huída de Eneas de Troya llevando a su hijo Ascanio, a su padre Anquises y el Paladium evoca, de este modo, la orientación que hemos elegido. En primer lugar la relación entre la Antigüedad Oriental y Occidental, pues Eneas sale de la Troya en llamas y se dirige a Italia. En segundo lugar, si tenemos en cuenta que Eneas es el prototípico del inmigrante, la imagen también implica ese modo de ver la Antigüedad Mediterránea desde América del Sur, un continente que recibió muchos inmigrantes. Por último, si pensamos que el poema virgiliano de Eneas es, por sobre todo, un poema de reconciliación entre troyanos,

griegos y romanos y es una historia de autodefinición, sin duda todavía nosotros tenemos algo que aprender.

Los diferentes artículos que integran el presente volumen no giran alrededor de un tema específico sino que abordan los puntos fundamentales de la investigación, perspectivas y problemas de la antigüedad, desarrollados en los últimos años por las disciplinas involucradas en su estudio, de allí que el presente volumen representa una instancia de actualización.

Cecilia Ames – Marta Sagristani

**Ambigüedades que importan. Los criterios etnográficos de los pueblos itálicos en la perspectiva romana de la *Eneida* de Virgilio. El ejemplo de los sabinos.<sup>1</sup>**

Cecilia Ames - Guillermo De Santis  
Universidad Nacional de Córdoba - CONICET

Introducción.

La *Eneida* de Virgilio constituye sin duda un texto fundamental para estudiar la construcción romana de las identidades étnicas de los diferentes pueblos itálicos y, al mismo tiempo, para revisar los criterios etnográficos que dan forma y contenido al discurso romano en general y el discurso virgiliano en particular. En efecto, la *Eneida* focaliza la tensión entre identidades locales y expansión romana como acto de memoria de las Guerras Itálicas, el momento de expansión romana sobre la península (siglos IV y III aC,) y son permanentes también las referencias a la Guerra Social (siglo I aC.). Sin embargo, la jerarquización virgiliana de las diferentes etnias de acuerdo a determinados rasgos etnográficos como laboriosidad, pericia militar, disciplina y austeridad, por ejemplo, da muestra de un sustrato discursivo instalado, es decir de un conjunto de enunciados socialmente avalados que la obra épica contribuye a definir, fijar y aplicar a los pueblos itálicos. En este contexto, nuestro análisis pretende mostrar que la épica virgiliana es un prisma a través del cual las identidades étnicas se constituyen como tales en el discurso romano a través de los aspectos etnográficos aplicados a los diferentes pueblos itálicos por historiadores y geógrafos helenísticos, tanto griegos como romanos, frente los cuales Virgilio realiza una cuidadosa selección.

Las categorías etnográficas positivas y negativas diseñadas por el discurso romano no siempre tienen un correlato en la realidad de una etnia concreta. Sin embargo, la literatura prestigiosa de fines de la República las aplica, reproduce o redefine según fines específicos como la búsqueda de una unidad itálica, la memoria de las guerras entre Roma y otros pueblos de la península o la afirmación de modos de incorporación de dichas etnias al orden político hegemónico de la Urbs que alcanza su plenitud en la época de Augusto. En este contexto, es comprensible que en *Eneida* de Virgilio la diversidad étnica sea un punto fundamental para entender la constitución de la sociedad romana de la época de Augusto. A partir de un amplio material mitográfico e histórico Virgilio reubica los diferentes pueblos itálicos en la geografía del Lacio y recompone una historia de relaciones entre estos pueblos y

---

<sup>1</sup> Este texto es una versión revisada y ampliada del artículo “Sabinos y *sabelli* en la *Eneida* de Virgilio. Criterios etnográficos y relación entre Roma y los pueblos itálicos” publicado en *Revista de Estudios Clásicos* (Universidad Nacional de Cuyo, Argentina), 40, 2013.

los troyanos a partir de la cual puede comprenderse la presencia que los diferentes grupos étnicos tienen en la sociedad romana posterior al *Bellum Sociale*.

Las identidades de estas etnias itálicas en el período final de la República romana son percibidas subjetivamente y de una manera diferenciada por el discurso épico virgiliano, como ya hemos mostrado en trabajos anteriores. Por una parte, existen etnias que se presentan en la obra épica como identidades que desaparecen en el ámbito romano augústeo o contribuyen muy poco a su consolidación (por ejemplo, los rútulos) y, por otra parte, otras etnias cuyas identidades no solo siguen detentando características reconocibles, sino que, además, se integran al orden liderado por Roma se da a través de un lugar social y un espacio político destacable (por ejemplo, los sabinos).

En el presente trabajo tomamos el ejemplo de los Sabinos para mostrar los criterios etnográficos que los definen en *Eneida*, teniendo en cuenta su condición prestigiosa en la sociedad romana de finales del siglo I aC. Sin embargo, una mirada atenta a las menciones virgilianas acerca de los sabinos nos habla de una disparidad entre estos criterios etnográficos positivos y el lugar general que el poeta le da a esta etnia en la historia de Roma, pues este pueblo tiene una presencia menos significativa en el proceso de construcción de la fama de la futura Roma que la que le asigna la literatura latina desde Varrón hasta Propertino. Sin duda, Virgilio recoge el tópico tradicional y de época sobre la antigüedad, la fortaleza y la laboriosidad y severidad de los sabinos, pero parece asumirlo más como un topó que como un criterio etnográfico que dé cuenta del componente sabino en el origen legendario de la ciudad y de su lugar en la futura Roma.

En la rica producción literaria de fines de la república hacia el término del siglo I aC., los sabinos son un pueblo de extensa tradición itálica, de prolífica relación con Roma y sabido respeto social y moral. Por su parte, la literatura contemporánea a Virgilio desarrolla esta imagen de los Sabinos como un topó que llega a convertirse en un imaginario activo del prestigio moral, orden militar y laboriosidad. Esta imagen, que hallamos en los fragmentos de Catón y numerosos pasajes de Cicerón, Horacio y Propertino, permite reafirmar las palabras de Horsfall que habla de una “ideología de los Sabinos” o de un “Campanilismo” imperante en la Roma pre y post Accio. En efecto, en Cicerón y Varrón abundan las referencias a los sabinos como comunidad antiquísima que, junto con los latinos, estaban presentes en los albores de Roma y que se destacaban por sus virtudes. Sin embargo, y para finalizar con la cita de Horsfall, coincidimos en que Virgilio, sin desconocer el sabinismo de moda, no lo asume como mandato.<sup>2</sup> Precisamente, el hecho de que en toda su obra los Sabinos aparezcan

---

2 Véase Cato *Orat.* Fr. 128. 11-130.3 (Malcov.); Cic. *In Vat.* 15.13; Cic. *Pro Lig.* 32.3; Livius AUC; 1. 18.1.-1.18.5; Horacio *ep.* 2. 37-49; Hor. *Epist.* 2.1.15-27; Prop. 2. 32. 47. La bibliografía sobre identidad étnica en

sólo 4 veces, confirma esta apreciación que significa cierto distanciamiento de la literatura de la época.

En la *Eneida* ocupan un lugar importante como componente de la poesía épica y como parte de la ideología augustea atinente a la cuestión de la unidad y diversidad itálica posterior al *Bellum Italicum*.

Para estudiar la presencia sabina en la obra de Virgilio, es preciso reseñar la historia de este pueblo en la Región Central de los Apeninos, sus relaciones con los samnitas y su identificación con el etnónimo *sabelli*. Todo esto a los fines de tener un panorama que permita avanzar sobre la mirada virgiliana de este pueblo en el que se concentran una serie de imaginarios que los ubica como un pueblo itálico de gran valor para los romanos y como un componente esencial de la sociedad romana.

#### Los sabinos en la historia.

Con respecto a los sabinos antes de que Roma se constituyera como República y después de la mítica fundación de la ciudad por Rómulo, los vemos, alternando con los etruscos, nombraron tres reyes para la nueva ciudad: Tito Tacio, Numa Pompilio y Anco Marcio.

El mítico rey Titus Tatius hizo la guerra a Rómulo, pero al final terminaron aliándose en una diarquía. Se cree que los sabinos se pudieron establecer en Roma con plenos derechos. Cures, la ciudad sabina del Quirinal, llegó a ejercer una especie de predominio, aunque de manera temporal, sobre Roma. La alianza o las “buenas” relaciones de los latinos de la ciudad de Roma y los sabinos de Cures, no implicaban ninguna alianza con el resto de los sabinos.

Más tarde Tilio Hostilio (latino) hizo la guerra a los sabinos, invadió su territorio y libró una batalla decisiva en Silva Malitiosa y así llegó a ser el tercer rey de Roma después de Rómulo y Numa. A Tilio lo sucedió Anco Marcio (también sabino). Un etrusco lo sucedió en el poder, Tarquino Prisco, quien tuvo muchas confrontaciones y problemas con los sabinos a quienes hizo la guerra, según Tito Livio, porque los sabinos habían cruzado el río Aniene (Annio).

Una vez instaurada la República, los sabinos continúan teniendo roces con los latinos de Roma. Las fuentes históricas hablan de los sabinos en una guerra librada en el año

---

Italia en período republicano es amplia. En este artículo son fundamentales las consideraciones de Ando, C. (2002). “Vergil’s Italy: Ethnography and Politics in first-century Rome”, en Levene, D. S. (Ed.), *Clio and the Poets: Augustan Poetry and the Traditions of Ancient Historiography*, Leiden. Bickerman, E.J. (1952). “Origenes gentium”, *Classical Philology*, 47, 65-81. Giardina, A. (1997). *L’Italia Romana: Storia di un’identità incompiuta*, Bari. Suerbaum, W. (1993). “Der Aeneas Vergils - Mann zwischen Vergangenheit und Zukunft”, *Gymnasium* 100, 419-47. Martinez-Pinna, J. (2002). *La prehistoria mítica de Roma: introducción a la etnogénesis latina. Gerion*, Anejo VI, Madrid. Vogt Spira, G. und Rommel, B. (Hgbs.) (1996). *Rezeption und Identität. Die kulturelle Auseinandersetzung Roms mit Griechland als europäisches Paradigma*, Stuttgart.

504 a. C. en la que un clan sabino, dirigido por Atto Clauso, inconforme con la política de su nación, emigró a territorio romano y adquirió la ciudadanía -de él se origina la familia de los Claudii-. En el año 469 a. C. aparecen los sabinos haciendo incursiones guerreras en los alrededores de Roma. Y en el 449 a. C. cuando el cónsul romano M. Horatius, obtuvo una victoria decisiva para los suyos, el campo sabino estaba lleno del botín obtenido en territorio romano.

En el año 290 a.C. después de 200 años sin aparecer en las crónicas, los sabinos vuelven a ser mencionados luchando contra Roma. Pero al final de la Tercera Guerra Samnita el cónsul romano Manio Curio Dentato (290-272 a. C.) conquistó las regiones sabinas restantes a lo largo de Italia central. Muchos prisioneros fueron vendidos como soldados, aunque otros fueron admitidos a la ciudadanía romana sin derecho al sufragio. Las ciudades sabinas fueron subordinadas —con rango de prefectura, inferior al de municipio—. En el año 268 a. C. el derecho de sufragio les fue concedido y fueron incluidos en la tribu sergia.

#### Los Samnitas en la historia.

Los sabinos, como uno de los pueblos de la Región central de los Apeninos, tienen una estrecha relación con los samnitas.

Los Samnitas fueron una de las antiguas tribus itálicas, que habitaron en el Samnio (región montañosa de Italia central) entre el siglo VII a. C. y el siglo III a. C. Durante un breve período dominaron las dos costas de la península itálica y su relación con la República romana se constata en la firma de un tratado en el año 354 a. C.

Tras las guerras latinas, que otorgaron a la República de Roma el control de todo el territorio del Lacio, los samnitas se opusieron al creciente poder de esta potencia emergente y se enfrentaron a ella en un conflicto conocido como las *Guerras Samnitas*, que son documentadas por Tito Livio:

- *Primera guerra samnita* (343 – 341 a.C.), provocada por una alianza firmada entre Roma y Capua. Los samnitas asediaron Capua, pero fueron rechazados y Roma ganó la guerra.
- *Segunda guerra samnita* (327 – 302 a.C.). Los romanos fueron derrotados en la Batalla de las *Horcas Caudinas* y tuvieron que retirarse. Lo mismo sucedía en el 16 a. C.
- *Tercera guerra samnita* (299 – 290 a.C.). Los samnitas, aliados con los etruscos y con las tribus galas del sur de Francia, fueron derrotados en la Batalla de *Sentinum* en el año 295 a.C. Como consecuencia los samnitas fueron subyugados y la región del Samnio sometida por los romanos

Sin embargo, los samnitas siguieron resistiéndose al dominio romano y se aliaron con los enemigos de Roma cuando estos se presentaron en Italia. Primero con Pirro I de Épiro durante las Guerras Pírricas y posteriormente durante la Segunda Guerra Púnica con el general cartaginés Aníbal. Este pueblo fue además uno de los primeros que propició la Guerra Social. En 82 a. C., durante la Batalla de la Puerta Collina, el general romano Lucio Cornelio Sila masacró gran parte de este pueblo belicoso.

Luego de una serie y tras firmar la paz con los etruscos, Roma fundó la colonia Venusia en Apulia para frenar a los samnitas, quienes finalmente se rindieron en 290 a.C. Desde ese momento, los samnitas se vieron obligados a ceder a Roma tropas auxiliares en caso de contienda, siendo así paulatinamente asimilados por la cultura romana.

Tras la conquista romana de los territorios samnitas, algunos habitantes son hechos prisioneros y a otros se les otorga la *civitas sine suffragio* y en el 268 se les concede el voto y surge la tribu Sergia, algunos de cuyos miembros tuvieron un rol destacado en la política romana. Sin embargo, los samnitas nunca gozaron de una mirada positiva por parte de los romanos e incluso, las características negativas que se adjudican a los sabinos, están relacionadas con este recuerdo de su pertenencia a la región samnita, situación que los incluye en una geografía hostil y en el recuerdo de los violentos enfrentamientos con los miembros de la liga latina en el siglo IV. aC. que se mantuvieron vivos y se reeditaron durante la Guerra Social hasta el 82 aC, conflicto este último que se recrea a partir de la memoria colectiva en *Eneida* y que es un punto de inflexión para la presencia sabina en el poema épica pues, en esta ocasión, los sabinos estaban ya del otro lado integrados a la ciudadanía romana.

### La relación sabino-*sabelli*

Esto nos lleva al segundo punto, la relación *sabini-sabelli*. Dado que en el siglo I aC. el término sabino estaba relacionado con los samnitas y, a través de ellos, queda ligado a los graves conflictos de la guerra social, de los cuales los sabinos mismos no formaron parte, se creó el etnónimo *sabelli*, por primera vez atestiguado en Varrón, que polariza las características positivas de los sabinos y los separa de los samnitas enemigos de Roma.<sup>3</sup> Esto no significa que Varrón (o algún autor en particular) haya inventado un etnónimo para definir un grupo de personas ligadas a una geografía específica, sino que habla más bien de una conformación social de la élite romana de la que importantes nombres sabinos formaban parte. La existencia de este sector social prestigioso favorece la instalación de un discurso que no sólo inventa un término para diferenciar un grupo sino que rescata las características positivas y las proyecte hacia su pasado. De este modo se rescata y reproduce una tradición legendaria que coloca a los sabinos junto a los romanos en los orígenes mismos de la ciudad. A su vez, esta operación discursiva de fines de la República hace a los sabinos mismos el reservorio de virtudes originales que los romanos ya han perdido. Esta operación discursiva es común en los autores de la última república ubicar la excelencia moral geográficamente fuera de Roma y en el pasado y los pueblos de la Región central de los Apeninos en general, son

---

<sup>3</sup> Menip. fr. 17 v. 2. Vide Dench, E. *From Barbarians to New Men. Greek, Roman, and Modern Perceptions of Peoples of the Central Apennines*. Oxford. 1995. p. 103.

revestidos de una serie de virtudes más allá de las diferencias y matices entre los pueblos particulares.<sup>4</sup> Por otro lado, la virtud sabina-sabella se relaciona con la religiosidad que se les reconocía. En este sentido la figura Numa, sabino casado con Tacia, hija de Tito Tacio, en Livio 1. 18 une piedad religiosa con austeridad y rectitud mora. Esta misma imagen se halla en Horacio en su *Oda* 3. 6.

El libro de Dench analiza la cuestión de la identidad Samnita-Sabino y muestra que, dado el estado actual de las fuentes, es imposible distinguir rasgos diferenciales de unos y otros aunque admite que ciertamente debieron existir.

Concluye entonces, que es la presencia romana la que nos permite establecer una distinción de identidad samnita-sabina basada en conceptos etnográficos como “pueblos montañeses” (Samnitas) y pueblos de valle (Sabinos).

La Guerra Social es el último punto de un conflicto con los itálicos que tiene como antecedente para nuestro caso los distintos momentos de asimilación y concesión de la ciudadanía romana a sabinos y samnitas del 504 y 268 aC. donde surgen las *gentes Claudia* y *Sergia* respectivamente.

Después de la Guerra Social y el sangriento aplastamiento de los itálicos por Sila (en el 80 aC.), los intelectuales de la república tardía al reflexionar sobre la crisis moral por la que está pasando Roma que enfrenta a los propios ciudadanos, miran al pasado y recuperan las virtudes de los pueblos italianos asimilados a Roma ubicándolos en el lugar de *exempla virtutis*. Entre estas virtudes hay tres esenciales *frugalitas*, *disciplina* y la *virtus* que encuentran un lugar en la fusión de samnitas y sabinos para la que se forja el etnónimo *sabelli*, que no habla tanto de una etnia en sí cuanto de una serie de características etnográficas atribuibles a estos dos pueblos en su conjunto, características que no alcanzan a otros pueblos de la región como Marsos y Pelignos. Por otro, lado retomando a Musti, Dench afirma que esta identificación positiva de una etnia es una operación única en la relación de Roma con los itálicos, ni con los etruscos ni Prenestinos se crea un imaginario que responda a los ideales romanos como ocurre con el caso de los *sabelli*.<sup>5</sup>

Este imaginario recurre a características que, desde una perspectiva etnográfica, son asignadas a pueblos “primitivos”.<sup>6</sup> El primitivismo merece un análisis particular pues es una de

4 Estrabón V. 4. 2, por ejemplo cita la bravura de Vestinos, Marsos y Peligno, como hará Virgilio en. *Georg.* II, 167 y s. Plinio en *NH* III. 106 afirma que la *regio quarta* (que ocupaba gran parte de la región sabina) está habitada por *fortissimae gentes*; Appiano *BC* I. 46 insiste en el carácter guerrero de los Marsos; y Livio IX. 13. 7; retoma el criterio de Herodoto (IX. 122. 3) según el cual “pueblos rudos” responden a “territorios rudos”.

5 En el caso de Preneste, Plauto ubica a sus habitantes entre los *rustici* no griegos (i.e. bárbaros), Dench (1995) pp. 73-75. En el caso de Enio, la distancia radical es con los cartagineses. Respecto de los itálicos, y salvo excepciones de pueblos contemporáneamente enemigos, Enio habla con deferencia. Sobre el “primitivismo positivo” de los Sabelli, véase a continuación el análisis de *Geórgicas* II vv. 167 y ss.

6 Cfr. Thomas, R. *Lands and Peoples in Roman Poetry*. Cambridge.1982.

las características evidentes que la tradición etnográfica asigna a los bárbaros. Los griegos del siglo II aC. califican a toda Italia de “primitiva” mientras que para los autores latinos del final de la república es una condición que solo puede ser asignada a la Italia anterior a la llegada de Eneas. Un ejemplo concreto de esta posición es la narración de Evandro en el libro 8. 319-329:

*primus ab aetherio uenit Saturnus Olympo  
arma Iouis fugiens et regnis exsul ademptis. 320  
is genus indocile ac dispersum montibus altis  
composuit legesque dedit, Latiumque uocari  
maluit, his quoniam latuisset tutus in oris.  
aurea quae perhibent illo sub rege fuere  
saecula: sic placida populos in pace regebat, 325  
deterior donec paulatim ac decolor aetas  
et belli rabies et amor successit habendi.  
tum manus Ausonia et gentes uenere Sicanae,  
saepius et nomen posuit Saturnia tellus;*

En estos versos observamos la realidad primitiva de Italia: pueblos belicosos e indóciles, pueblos montañeses a los que Saturno da leyes y pacifica en una edad. Sin embargo, esto anula el carácter inicial de los pueblos y con el paso del tiempo retorna la *belli rabies* y el *amor habendi*. La presentación de este primitivismo no es “positiva” de manera que si no podemos calificar como positivo todo lo primitivo de *Eneida*, el hecho de que los sabinos tengan esta característica es un hecho destacable.<sup>7</sup>

Estas palabras de Evandro obligan a repensar *Eneida* 7. 202 y ss. que, según Dench, expresa un primitivismo positivo y una paz que será rota por Eneas:

*ne fugite hospitium, neue ignorate Latinos  
Saturni gentem haud uinclo nec legibus aequam,  
sponte sua ueterisque dei se more tenentem.*

Si bien el rey Latino se expresa de esta manera poniendo el énfasis en el natural apego (*sponte sua*) de su pueblo a las leyes y a los dioses, la descripción de Evandro que revisamos antes parece contradecir esta presentación.

Lo que nos interesa dejar sentado es que antes de la llegada de *Eneas* no se puede afirmar una paz itálica prístina y sus pueblos no están exentos de características negativas y se hallan lejos de un estado idílico de convivencia.<sup>8</sup>

7 Es notable cómo el primitivismo aparece en *Eneida* de manera contradictoria, pues como demuestra Horsfall, N. “*Numanus Remulus: Ethnography and Propaganda in Aen.*”, ix, 598f.” *Latomus* 30. 1971. 1108–16., los pueblos de Italia, y en particular los rútulos, presentan un primitivismo ambivalente entre lo itálico positivo y lo bárbaro negativo.

8 Sobre la situación caótica del Lacio anterior a la llegada de Eneas véase Ames-De Santis “Die Konstruktion ethnischer Identitäten in augusteischer Zeit: Vergils Aeneis” *Gymnasium*. 118. 2011. pp. 7. 28. Dench (1995)

Sin embargo, el primitivismo se destaca también por un conjunto de virtudes muy apreciadas por la élite romana de la época de Augusto: laboriosidad, resistencia, constancia moral y apego a la tierra. Estas características son especialmente asignadas a los sabinos-*sabelli* durante el último período republicano.

La *Eneida* de Virgilio afronta estas ambigüedades y, a la vez que ubica a los sabinos en el contexto de los pueblos itálicos, los distingue mediante las referencias históricas a las *gentes Claudia* (de origen sabino) y *Sergia* (de origen samnita), a los que se les concedió la ciudadanía plena en el 268 aC. Surge entonces una imagen de una integración itálica al *ordo Romanus* gracias a las virtudes que son la mayor contribución de estos pueblos a Roma.

Esta ambigüedad se constata incluso en relación con nombres destacados de la historia romana. Recordemos a Tito Tacio que en *Anales* de Enio (104 Sk.) es un tirano, institución asociada a la decadencia y la falta de virtudes básicas de un pueblo.<sup>9</sup> En *Eneida*, en cambio, la única tiranía es la del etrusco Mezencio que es el causante de la situación beligerante previa a la llegada de Eneas, situación que es presentada como un desorden de las relaciones interétnicas en la Italia central.<sup>10</sup>

Por su parte, en el libro 8 de *Eneida* Tito Tacio es el rey sabino que pacta, mediante un sacrificio, la paz con Rómulo. La visión virgiliana destaca este acto que es el primer momento de un proceso de integración y colaboración entre sabinos y Romanos. De este modo la visión positiva de Tito Tacio se insertaría en esta mirada virgiliana desde la Roma de Augusto que recurre a la figura de los sabinos para concretar un imaginario positivo si ubicar a Tito Tacio en un estadio primitivo de paz interrumpido por la llegada de Eneas. En todo caso, la imagen del tirano cruel se focaliza en los reyes de origen etrusco y el recuerdo de su dominación sobre Roma así como el primitivismo negativo es dirigido a pueblos como Pelignos y Marsos que no se integraron a Roma y que, a diferencia de los Sabinos, fueron duramente reprimidos en el *Bellum Sociale*.<sup>11</sup>

32 y ss. detalla acertadamente la presencia de características negativas en los relatos de colonización griega de Italia y en el asentamiento de dioses como Heracles y Saturno. En este último caso es relevante mencionar que en *Ehuemerus* de Enio v. 113-114 (Vahlen) se menciona el canibalismo como práctica durante el reinado de Saturno: *Saturnum et Opem ceterosque tunc homines humanam carnem solitos esitare*. No debe olvidarse que en el encuentro entre Evandro y Eneas, un tema eje del pasaje es la disputa entre Etruscos y ardeatinos por el asilo de Mezencio y la presión que los latinos ejercen sobre los arcadios de Evandro. A su llegada, Eneas encuentra al Lacio e Italia central en un clima belicoso bien establecido.

9 *O Tite, tute, Tati, tibi tanta, tyranne, tulisti.*

10 Véase Ames-De Santis (2011).

11 Un caso importante que aquí no tratamos es el de los prenestinos, pueblo que disputó largamente con Roma y que es sinónimo de “barbarie” tanto por su lengua cuanto por sus costumbres. Al respecto véase Dench (1995) 72 y ss. En este punto es importante tener en cuenta el testimonio de Tito Livio (9.40) acerca de los samnitas y sus características ambivalentes. En AUC es preciso distinguir las referencias a los samnitas del siglo IV aC. en el marco de las guerras itálicas, de la situación de este pueblo al final del siglo III aC., momento de la creación de la *gens Sergia*. La oposición a Roma, en el primer caso, y la asimilación, en el segundo, son contextos clave para entender la presentación que el historiador hace de este pueblo. Véase Rouveret, A., "Tite-Live, Histoire

El imaginario del primitivismo negativo no incluyó a los sabinos y una de las causas de este fenómeno es el cruce de otras variables etnográficas, por ejemplo, la geografía rocosa que obliga a una vida austera, concepción ya presente en Herodoto, y que halló en los sabinos un lugar óptimo de cristalización desde el siglo II aC. Esta distinción de los sabinos respecto de otros pueblos itálicos, permite que Varrón reconozca “rasgos culturales”, ciertamente extraños a Roma, pero que bien pueden integrarse a la República sin crear peligros.

Sin embargo, es pensable a partir de los textos mencionados antes, que el etnónimo *sabellus* sirviera para una ulterior distinción de características etnográficas que llevaran permitieran ver un grupo de sabinos sin ambigüedad notorias, es decir un grupo de sabinos en el que solo se destaque el primitivismo positivo, la altura moral, el apego al trabajo duro y la valentía militar. Una comunidad en la que la élite romana pudiera proyectar todas estas virtudes en crisis en el último período de la República y en cuyo rescate basará Augusto gran parte de su reforma política y social.

#### Los etnónimos *sabinus* y *sabellus* en Virgilio.

Virgilio utiliza estos etnónimos en *Geórgicas* y en *Eneida* y, específicamente, en esta última obra, la presencia de sabinos y *sabelli* están relacionadas con dos *gentes* que connotan diferentes sentidos políticos y morales: la *gens Segia*<sup>12</sup> y la *gens Claudia*. A su vez, son menciones que hablan de la composición de los pueblos que darán origen a Roma.<sup>13</sup>

Precisamente en *Eneida*, la tribu Sergia mantiene esa ambivalencia característica de los samnitas en el imaginario de la República pues por un lado su origen se remonta al troyano Sergesto, compañero de Eneas, pero, por otro lado, cuenta entre sus miembros a Catilina.<sup>14</sup>

En el libro V de *Eneida*, en ocasión de los juegos en honor de Anquises, se dice de Sergesto:

*Sergestusque, domus tenet a quo Sergia nomen,*

Romaine IX, 40: la description des armées samnites ou les pieges de la Symmetrie', en Adam and Rouveret (éd.), *Guerre et sociétés en Italie aux Ve et Ier siècles avant J.-C. Les indices fournis par l'armement et les techniques de combat*. Paris. 1988. pp. 91 y ss.

12 Sobre el rol de la *gens Sergia* en *Eneida* véase Alvar Ezquerro, A. (2003): “Historia y poesía en la Eneida: a propósito de la gens Sergia”, en Alonso del Real, C./García Ruiz, P./Sánchez-Ostiz, Á. (edd.): *Urbs aeterna. Actas y colaboraciones del coloquio internacional ‘Roma entre la literatura y la historia’*. Homenaje a la Profesora Carmen Castillo. Mundo antiguo N. S. 9 (Pamplona), 21-4.

13 Sobre el uso de procedimientos etimológicos en *Eneida* para “fijar” la acción del libro VII en teritorio sabino, véase Ferriss-Hill, J. “Virgil's program of Sabellic etymologizing and the construction of italic identity” *TAPhA* 141. (2011). pp. 265-284.

14 Alvar Ezquerro, A. (2003): “Historia y poesía en la Eneida: a propósito de la gens Sergia”, en Alonso del Real, C./García Ruiz, P., Sánchez-Ostiz, Á. (eds.): *Urbs aeterna. Actas y colaboraciones del coloquio internacional ‘Roma entre la literatura y la historia’*. Homenaje a la Profesora Carmen Castillo. Mundo antiguo N. S. 9. Pamplona. pp. 21 y ss.

Centauro inuehitur magna...

Siguiendo la indagación varroniana en *De troianis familiis*, Virgilio establece en este compañero de Eneas, calificado repetidas veces como *fortis*<sup>15</sup>, el *incipit* de la *gens Sergia*. Esta *gens* se enlaza positivamente con la historia de Roma.<sup>16</sup>

Por otra parte, el miembro más conspicuo de esta *gens* en *Eneida* es Lucio Sergio Catilina, la contra-cara de Catón en el escudo de Eneas

*et scelerum poenas, et te, Catilina, minaci  
pendentem scopulo Furiarumque ora trementem,  
secretosque pios, his dantem iura Catonem.* 670

Con Catilina aflora lo más temible de los samnitas, su oposición al orden de la República romana, y se lo contrarresta con la figura legal y moral de Catón. Podemos proponer, entonces, que en *Eneida* la *gens Sergia*, representante del componente samnita en la sociedad romana muestra aspectos positivos y negativos que ya vimos en otras etnias itálicas.

Ahora bien, esta relación no se asume de manera unidireccional sino que es preciso tomar en cuenta que Virgilio puede estar aludiendo a un miembro importante de la *gens Sergia* como Marco Silo Sergio, destacado militar en la Segunda Guerra Púnica y al que seguramente, el propio Catilina se asimilara para ganar adeptos en su búsqueda del poder.<sup>17</sup> Dos momentos de la historia de Roma se rememoran a través de dos miembros de la misma *gens*, por un lado, la Segunda Guerra Púnica y el rol de la *virtus* romana en la figura de Silo, y, por otro lado, la conjura de Catilina y la depravación de la élite republicana.

Como ulterior comprobación de la ambigüedad que supone que una *gens* de origen troyano adquiera un carácter ambiguo en la visión histórica y etnográfica de la *Eneida*, conviene detenerse brevemente en la similitud entre los personajes Sergesto y el etrusco Tarción. Este es el líder etrusco que se alza en contra de Mezencio y logra su expulsión de territorio etrusco, se convierte en aliado de Eneas y acepta su primacía según la profecía del *haruspex* (VIII. 502-503), es un hombre religioso (X. 10. 150 y 11. 182-187) y un guerrero dispuesto a la acción, como se ve en su exhortación a los etruscos a enfrentar a Camila (XI. 732-740). Estas características han llevado a algunos a ver en Tarción un “Eneas etrusco” y a

15 I. 510; IV. 288 y XII. 561.

<sup>15</sup> F. 313, IV, 280 y AIA, 561.  
16 Alvar Ezquerro (2003) propone de manera convincente que Sergesto, ya en la carrera naval del libro V, muestra aspectos ambivalentes que, a juicio del filólogo español, justifican la presencia de Catilina en la historia narrada en el escudo de Eneas.

<sup>17</sup> Acerca de las presentaciones de Cicerón y Salustio de Catliana y su similitud con las de su antepasado Silo, véase Kenyin Muse, "Sergestus and Tarchon in the *Aeneid*", *The Classical Quarterly*, 57 (2007), pp. 586-605.

considerar que en su figura se basa mucho de la visión positiva que Virgilio tiene de este pueblo.<sup>18</sup>

Sin embargo, como propone Kevin Muse, una contextualización histórica de la presentación de Tarcón en *Eneida* permite entender un juego de ambigüedades paralelas a las de Sergesto e, incluso, puede echar luz sobre el caso de los sabinos.<sup>19</sup> Sergesto y Tarco comparten la característica de perder el control de sus naves, el primero en los juegos fúnebres en honor a Anquises, y el segundo en el desembarco conjunto con Eneas en el Lacio (X. 287-307). El desembarco de Tarcón es un fiasco pues no puede elegir el momento apto para hacer descender a sus hombres así como Sergesto, en su afán de vencer, perderá el control de su nave y chocará contra las rocas. En ambos casos, el final de sus acciones parece tener un final feliz pues Sergesto recibirá un premio consuelo, la esclava Pholoe, y Tarco conducirá a los suyos para luchar contra Camila (XI. 726-740), que será vencida finalmente por el etrusco Arunte. Pero en ambos casos, la proyección histórica de su linaje, nos obliga a pensar en las ambigüedades de estas *gentes*, pues, así como hablamos de la relación entre Sergesto y Catilina, es necesario tener siempre presente que la relación entre Tarcón y Tarquinia es ineludible. Así la figura del etrusco Tarco prefigura la presencia de los etruscos “Tarquinos” en la historia de Roma, hecho absolutamente negativo en el horizonte de lectura de los romanos.

Siguiendo entonces las conclusiones de Muse, podemos ver que Sergesto y Tarco son dos casos paralelos a través de los cuales Virgilio analiza las ambigüedades de algunas genealogías cuyo origen positivo proyecta una mirada histórica sobre una descendencia negativa impidiendo proyectar valores absolutos en un pueblo o *gens* a partir de la figura de su fundador o figura destacada. Para el caso de la *gens Sergia* que desciende de Sergesto, la figura de Tarco es fundamental, no solo porque es su “personaje paralelo” sino también porque es un ejemplo que permite corroborar el tratamiento ambiguo que Virgilio hace de los descendientes del héroe troyano.

Esto nos impone revisar cuidadosamente las menciones de sabinos y *sabelli* en la obra de Virgilio:

- Los sabinos aparecen una vez en *Geórgicas* y tres en *Eneida*
- Los *sabelli* aparecen dos veces en *Geórgicas*<sup>20</sup> y dos en *Eneida*

---

<sup>18</sup> Una síntesis concisa y clara de esta postura puede verse en Kristina Nielson, “Tarchon Etruscus-alter Aeneas” *Pacific Coast Philology* 19, (1984), pp. 28-34.

<sup>19</sup> Véase nota 17.

<sup>20</sup> No nos detenemos en la mención de III. 256 por ser irrelevante para el presente análisis.

Analizamos en un primer momento las recurrencias de los etnónimos en *Geórgicas*.

La única aparición de *sabini* en *Geórgicas* es en el contexto de II. 516-540:

<i>ipse dies agitat festos fususque per herbam, ignis ubi in medio et socii cratera coronant, te libans, Lenaee, uocat pecorisque magistris uelocis iaculi certamina ponit in ulmo,</i>	530
<i>corporaque agresti nudant praedura palaestra. hanc olim ueteres uitam coluere Sabini, hanc Remus et frater; sic fortis Etruria creuit scilicet et rerum facta est pulcherrima Roma, septemque una sibi muro circumdedit arces.</i>	535
<i>ante etiam sceptrum Dictaei regis et ante impia quam caesis gens est epulata iuuencis, aureus hanc uitam in terris Saturnus agebat; necdum etiam audierant inflari classica, necdum impositos duris crepitare incudibus ensis.</i>	540

Esta presentación del agricultor sabino contrasta notablemente con la de los rútulos en *Eneida* pues Virgilio utiliza una misma expresión para dos caracterizaciones etnográficas que pueden ser consideradas “opuestas”. La expresión *fususque per herbam*, “recostado en la hierba”, en el caso de los sabinos implica el descanso y la celebración con vino como premio merecido luego del trabajo del agricultor. En el caso de los rútulos, en cambio, indica el momento de motivo de distracción y embriaguez que los lleva a la debilidad y a eludir las responsabilidades, específicamente, las militares (*Eneida* 9. 164-165), como antes lo fue en el caso de los troyanos, en la noche misma de la destrucción de la ciudad (*Aen.* 2. 252-253). Esta expresión “ambivalente” cobra un sentido poco explorado como advertencia de la posición de Virgilio frente a las etnias itálicas. La alabanza a los sabinos parece encarnar en *Geórgicas* una virtud itálica que muestra la sujeción a ritos y costumbres, fuente de fortaleza y base de los mejores soldados. Pero esa misma característica en el contexto de la guerra de los latinos al mando de Turno contra Eneas, se convierte en la evidencia de su opuesto, aquel que no reconoce sus deberes militares y que, dominado por el vino y el sueño, no responde al ideal del soldado romano.

De alguna manera, podría decirse lo mismo lo de las menciones de Remo y Saturno, pues en el primer caso es un recuerdo del fratricidio en el origen de Roma y, en el segundo caso, es el recuerdo de una época que devino en *belli rabies y amor habendi*.<sup>21</sup>

Además, los sabinos aparecen ligados a la historia de la “fuerte Etruria”, y no directamente a la historia de Roma, es decir que son vistos en su faz plenamente itálica. La tradición, en cambio, está impregnada de la idea de que una parte significativa de la población

21 Cfr. Thomas R. Virgil. *Georgics. Volume I: Books I-II* (1988) pp. 261 y ss.

romana era de origen sabino.<sup>22</sup> De los primeros cuatro reyes, dos fueron latinos (Rómulo y Tilio Hostilio) y dos sabinos (Numa Pompilio y Anco Marcio) o tres si contamos a Tito Tacio. La mención virgiliana le quita peso a este dato y restringe la presencia de los sabinos en Roma. Más significativo todavía, es el hecho de que la tradición relacionaba a los sabinos y a Tito Tacio con el Quirinal y que los romanos tenían dos nombres: *Romanus* y *Quirites*.<sup>23</sup> Esta tradición es referida por Varrón en *L.L.* V. 51 y está bien asentada en las fuentes que este autor dispuso.<sup>24</sup>

Por su parte, los *sabelli* son mencionados en *Geórgicas* II. 167-176:

*haec genus acre uirum, Marsos pubemque S8  
adsuetumque malo Ligurem Volscosque uerutos  
extulit, haec Decios Marios magnosque Camillos,  
Scipiadas duros bello et te, maxime Caesar,  
qui nunc extremis Asiae iam uictor in oris  
imbellem auertis Romanis arcibus Indum.  
salue, magna parens frugum, Saturnia tellus,  
magna uirum: tibi res antiquae laudis et artem  
ingredior sanctos ausus recludere fontis,  
Ascraeumque cano Romana per oppida carmen.*

Virgilio habla de las diferencias entre Italia y las demás regiones del mundo, Persia, India, Asia en general: en Italia no hubo una guerra como la de Troya, no hay vegetación venenosa ni serpientes, ni animales feroces; en cambio hay tierras fértiles, ganado vacuno, fuentes sagradas, minas de oro y plata y hombres esforzados que pueden identificarse por etnias como Marsos, Sabélicos, Ligures y Volscos y por nombres individuales como Mario, Decio, Escipiones y Augusto.

Aunque posee riquezas y no está habitada por bestias salvajes, la geografía italiana no es una tierra benigna por lo que produce hombres esforzados (*adsuetum malo*) y guerreros como los Volscos.

Aquí el tópico del labrador esforzado y guerrero está garantizado. Pero es clara la distinción entre etnias itálicas y nombre romanos. Los *sabelli* pertenecen a los itálicos que conforman lo mejor de las legiones romanas pero no son presentados en su carácter de composición original de Roma. Nuevamente el procedimiento virgiliano revela un estatuto

22 Sobre esta versión de la unión inicial de sabinos y romanos véase Poucet, J. "Les Sabins aux origines de Rome. Orientations et problèmes" *ANRW* I, 2. pp. 48-135.

23 El tema es muy bien tratado en Cornell, T. *Los orígenes de Roma, c. 1000-264 a.C.: Italia y Roma de la edad del bronce a las guerras púnicas*.

24 *collis Quirinalis, <quod ibi> Quirini fanum. sunt qui a Quiritibus, qui cum Tatio Curibus venerunt [ab] Roma<m>, quod ibi habuerint castra. quod vocabulum coniunctarum regionum nomina oblitteravit. dictos enim collis pluris apparel ex Argeorum sacrificiis, in quibus scriptum sic est: 'collis Quirinalis terticeps cis<a>edem Quirini. collis Salutaris quarticeps adversum est pilonarois.*

ambivalente de los *sabelli* como pueblo que merece ser el reservorio de las virtudes prístinas pero que no tiene un lugar preeminente en Roma.

En cuanto a *Eneida*, los etnónimos en cuestión están presente en los siguientes pasajes:

*Aen.* VII. 178

*quin etiam ueterum effigies ex ordine auorum  
antiqua e cedro, Italusque paterque Sabinus  
uitisator curuam seruans sub imagine falcem,  
Saturnusque senex Ianique bifrontis imago*

180

*uestibulo astabant, aliique ab origine reges,  
Martiaque ob patriam pugnando uulnera passi.*

Aquí vemos la figura de *Sabinus*, etnónimo del pueblo Sabino y, junto a *Italus*, primeros jefes de los habitantes del Lacio. Con su *falx*, Sabinus es mostrado como un antecedente agrícola.

Nótese que las efigies de las divinidades en el vestíbulo del palacio de Latino están expuestas *ex ordine*, expresión que indica tanto el orden “visual” de la actual descripción cuanto “temporal” de la presentación de los antepasados del rey Latino al estilo de las *imagines maiorum*. De esta manera, aquí se destaca la antigüedad de esta etnia originaria de Italia, y caracteriza a su epónimo como labrador con su *falx*, la hoz del trigo y de la vid, respondiendo al topos tradicional y a la imagen que diera en *Geórgicas*. Pero, al igual que en aquella obra, en *Eneida* los sabinos son separados de la constitución de la Roma y se los considera como un ejemplo clave y exitoso de un proceso de integración concomitante a la expansión romano sobre la península, como se ve en el caso siguiente.

*Aen.* VII. 706-722

*Ecce Sabinorum prisco de sanguine magnum  
agmen agens Clausus magnique ipse agminis instar,  
Claudia nunc a quo diffunditur et tribus et gens  
per Latium, postquam in partem data Roma Sabinis.  
una ingens Amiterna cohors prisciisque Quirites,  
Ereti manus omnis oliuferaeque Mutuscae;  
qui Nomentum urbem, qui Rosea rura Velini,  
qui Tetricae horrentis rupes montemque Seuerum  
Casperiamque colunt Forulosque et flumen Himellae,  
qui Tiberim Fabarimque bibunt, quos frigida misit  
Nursia, et Ortinae classes populique Latini,  
quosque secans infaustum interluit Allia nomen:  
quam multi Libyco uoluuntur marmore fluctus  
saeuus ubi Orion hibernis conditum undis,*

*uel cum sole nouo densae torrentur aristae  
 aut Hermi campo aut Lyciae flauentibus aruis.  
 scuta sonant pulsusque pedum conterrita tellus.*

*Clausus* es un nombre de referencia histórica no mitográfica y de quien proviene la *gens Claudia*.<sup>25</sup> La historia de Atto Clauso está ligada a la Roma posterior a la caída de los Tarquinos. La mención de Clauso como líder de los sabinos de la Italia prístina es llamativa y, aunque siempre nos mantenemos dentro de la confusión adrede dispuesta por Virgilio, este nombre remite a una relación paradigmática de Roma con los pueblos del Lacio pues Clauso condujo cinco mil hombres que se pusieron a la orden de una Roma que, precisamente, reclama soldados de sus *socii*.<sup>26</sup>

Las fuentes aseguran que no todas las ciudades sabinas siguieron el camino de Clauso y por ello su mención en este catálogo es particular pues representa una etnia que se opone a Eneas pero que en el tiempo será un *socius* muy respetado por Roma y sus descendientes pertenecerán a las élites políticas de la época de Augusto.<sup>27</sup>

La referencia a Atto Clauso despierta en lector romano el recuerdo inmediato del acontecimiento sucedido en el 504aC., cuando los sabinos de Clauso se instalan en Roma y reciben la ciudadanía. Esta referencia genera en el texto virgiliano una tensión interna. Por un lado, Virgilio, como vimos en el pasaje anterior, concede a los sabinos una antigüedad absoluta en Italia, ubicándolos antes de la llegada misma de Saturno. Además, con este dato relaciona la *gens Claudia* con Italia pero restringe su antigüedad en Roma, pues están ausentes como componente de la población original de Roma junto con los latinos dado que llegan y se incorporan en los primeros años de la República. Nuevamente, Virgilio, sin dejar de reconocer el valor de la *gens Claudia*, acota su peso histórico en Roma quitándole un lugar fundacional.

---

25 La cuestión del origen sabino de la *gens Claudia* se sostiene en la tradición retomada aquí por Virgilio y en el origen indiscutiblemente sabino del nombre *Clausus*. Sin embargo, esto no implica que los miembros de la élite *Claudia* se reconozcan de manera compacta como “sabinos” pues como afirma Keaney, A. M. “Three Sabine Nomina: Clausus, Cōnsus, \*Fisus” *Glotta*. 69 (1991), pp. 202-214, el *nomen* “Claudio” es de origen sabino pero puede haber tenido su correlato latino *Claudius*, de manera que Attus Clausus pudo haber “asimilado” sus sabinos a los *Claudii* latinos para formar la *gens* y, además, con este acto intentar de despojarse del origen sabino que una parte de la élite romana contemporánea a Virgilio no solo pretende rescatar sino también poner de relieve en el seno de dicha élite.

El lector contemporáneo de Virgilio, que naturalmente asocia la *gens Claudia* a un componente latino, se ve aquí confrontado con otra versión, la del componente sabino exclusivo, que el poeta sustenta en el nombre *Clausus*. Esta operación virgiliana responde a, por un lado a esa parte de la élite romana que quiere asociarse a los sabinos por las virtudes ancestrales de este pueblo, y le quita el componente latino negativo que encarnan otros pueblos como los rútulos.

26 Cfr. Liv. II. 16. 4. Sobre el “caos” histórico y etnográfico que domina el catálogo de las fuerzas itálicas, véase Horsfall, N. *Virgil, Aeneid 7. A commentary*. Brill 2000. pp. 414 y ss.

27 Cfr. Tac. Ann. XI. 24. 1

Es notable que esta presentación se cierre con un símil varias veces utilizado por Virgilio (vv.718-721):

quam multi Libyco uoluuntur marmore fluctus

*saeuus ubi Orion hibernis conditum undis,  
uel cum sole nouo densae torrentur aristae  
aut Hermi campo aut Lyciae flauentibus aruis.* 720

El símil<sup>28</sup> remite a dos geografías extranjeras que contrastan con la “italianidad” de los Sabinos en el libro VII: Libia y Licia, referencias a Cartago y Asia a través de las cuales Virgilio muestra la naturaleza compleja de una etnia que, al menos desde su ciudadanía en el 268 aC., goza de prestigio para la política y la sociedad romana, pero que en *Eneida*, como épica que proyecta una historia del pueblo romano, puede asumir caracterizaciones etnográficas negativas.<sup>29</sup> Es una etnia con características que el símil define como “negativas” pero que la historia romana reconoce como prestigiosa y positiva. De este modo podemos distinguir por un lado Atto Clauso y el origen de la *gens Claudia* y, por otro, una etnia itálica que después del suceso de Atto Clauso, tiene una historia de enfrentamientos con Roma: en el 469 aC. aparecen los sabinos guerreando alrededor de Roma, en el 449 aC. el cónsul Romano Marco Horacio los vence y recupera botines robados a Roma y en el 290 aC., con el final de la tercera guerra Samnita, se da la conquista de las regiones sabinas y sus ciudades quedan subordinadas a Roma.

Quizás podamos tener aquí una clave para entender cómo mira la *Eneida* a estas etnias con las que Roma se enfrentó en el proceso de expansión y dominio de la península itálica. Como acto de memoria la mención Clausus es positiva para los lectores de *Eneida* y, al mismo tiempo, el símil, otra forma de definir la etnia sabina, pone de relieve los elementos negativos que en algún momento la enfrentaron a Roma.

La tercera mención se halla en el relato histórico del escudo de Eneas, *Aen.* VIII. 635

*fecerat et uiridi fetam Mauortis in antro  
procubuisse lupam, geminos huic ubera circum  
ludere pendens pueros et lambere matrem  
impauidos, illam tereti ceruice reflexa  
mulcere alternos et corpora fingere lingua.  
nec procul hinc Romam et raptas sine more Sabinas  
consessu caueae, magnis Circensibus actis,  
addiderat, subitoque nouum consurgere bellum  
Romulidis Tatioque seni Curibusque seueris.  
post idem inter se posito certamine reges  
armati Iouis ante aram paterasque tenentes* 635  
640

28 Sobre el uso de este símil y sus valencias poéticas y políticas, véase Cairns, F. *Virgil's Augustan Epic*. Cambridge. 1989. pp. 109 y ss.

29 Sobre este punto, véase Horsfall, N. (1971).

*stabant et caesa iungebant foedera porca.*

Como dijimos antes, la tradición legendaria de Tito Tacio es oscura pero es seguro que su lugar de origen era Cures, como Numa Pomplio<sup>30</sup>, ciudad sabina situada al este del Tíber. Los etimólogos latinos asociaron este nombre a Quirites y Quirinal, y entendían el título *Populus Romanus Quiritum* como la expresión del primitivo sinecismo entre sabinos de Cures y latinos de las márgenes del Tíber.

La presencia sabina en la representación de la historia de Roma en el escudo de Eneas tiene tres momentos: el rapto de las mujeres sabinas, la guerra entre Rómulo y Tito Tacio y el pacto de paz sellado por estos a través del sacrificio de una cerda. En el prolífico recorrido histórico del escudo los sabinos aparecen en los albores de Roma a través de la oscura figura de Tito Tacio hecho que pone de relieve la adrede confusión temporal que Virgilio ha dispuesto con la anacrónica presencia de Claudio en el catálogo de los pueblos itálicos que luchan contra Eneas.

Importante es esta escena de pacto ritual entre Tito Tacio y Rómulo que trae a la memoria no solo una antigua paridad entre sabinos y romanos en la constitución de la ciudad naciente, sino también la *aetia* de una práctica política de Roma hacia algunas etnias itálicas a las que no somete por medios militares sino con las que pacta una asimilación.

Esta figura de Tacio evoca la de Claudio y su asimilación pactada al orden Romano, así como la anacrónica y lejana lucha de Claudio en contra de Eneas, remite a la antigua rivalidad entre Tacio y Rómulo. De esta manera, la mención histórica concreta y datada (la de Atto Claudio o Appio Claudio) es ubicada en el pasado legendario y con una alteración de la historia, como Virgilio hace en otros momentos de *Eneida*. Toda alteración del relato histórico tiene un fin y una consecuencia. En este caso, la consecuencia es más evidente que el fin pues la ubicación de Claudio en el catálogo de las fuerzas itálicas que pelearán contra Eneas supone un recuerdo histórico que relaciona a los sabinos en el marco ya no del sinecismo sabino-romano sino de la creación de la *gens Claudia*. Si hablamos de intenciones políticas en *Eneida*, puede afirmarse que la exaltación y la distinción de los *Iulii* como *gens* derivada de los troyanos y sin contacto con los pueblos italianos es una de ellas.<sup>31</sup>

Respecto del uso del etnónimo *sabellus*, la primera mención aparece en boca de Evandro cuando menciona el origen sabélico de la madre de Palante, *Aen.* VIII. 508-519:

*sed mihi tarda gelu saeclisque effeta senectus  
inuidet imperium sera eque ad fortia uires.*

30 Cfr. *Aen.* 6. 810 y ss. y Eden *ad v.* 638.

31 Para este punto, véase Bettini, M. “Un’ identità ‘troppo compiuta’. Troiani, Latini, Romani e Iulii nelle *Enedie*” *MD* . 55 (2005). pp. 77 – 102.

*natum exhortarer, ni mixtus matre Sabella  
hinc partem patriae traheret. tu, cuius et annis  
et generi fatum indulget, quem numina poscunt,  
ingredere, o Teucrum atque Italum fortissime ductor.  
hunc tibi praeterea, spes et solacia nostri,  
Pallanta adiungam; sub te tolerare magistro  
militiam et graue Martis opus, tua cernere facta  
adsuescat, primis et te miretur ab annis.  
Arcadas huic equites bis centum, robora pubis  
lecta dabo, totidemque suo tibi nomine Pallas.'*

Palante es hijo de Evandro y de una madre sabina. Esto impide que sea considerado un extranjero, condición necesaria para el líder de las fuerzas itálicas. El discurso de Evandro parece indicar que, de no ser hijo de una sabina, Palante debiera ser el líder de la lucha contra Turno y Mezencio. Y, sin embargo, como señala Eden *ad locum*, Evandro prioriza el linaje arcadio por sobre la sangre *Sabella* en sus consideraciones, pues acepta que el liderazgo de Palante sería posible, y que cede el mando de las fuerzas a favor de Eneas por la condición impuesta por el oráculo.<sup>32</sup>

Esta cesión del liderazgo en favor de Eneas es, por supuesto, esencial para la ideología de Augusto y la configuración de la leyenda troyana que la sustenta. Desde el punto de vista de las relaciones entre las etnias, y en la cronología interna de *Eneida*, es la primera cesión de primacía de un sabino en beneficio de Eneas, un protorromano. Pues como impone el oráculo, es preciso que el líder que se oponga a Mezencio sea un *externus dux*, *Aen.* VIII. 499-503:

*o Maeoniae delecta iuuentus,  
flos ueterum uirtusque uirum, quos iustus in hostem  
fert dolor et merita accendit Mezentius ira,  
nulli fas Italo tantam subiungere gentem:  
externos optate duces.*

Así como Clauso, el sabino que en la historia cedió hombres a Roma, Palante cederá los suyos a Eneas. Este medio-sabino, arcadio nacido en tierra itálica, se integra al mando de Eneas y le aporta soldados, tal como dice Evandro en VIII. 518-519.33

32 Véase el comentario *ad loc.* de Eden, P.. *A Commentary on Vergil: Aeneid VIII.* (Mnemosyne. Bibliotheca Classica Batava). Brill. 2005

33 Dionisio de Halicarnaso da cuenta de distintas migraciones griegas a Italia. Respecto de los Arcadios afirma que los primeros llegaron al sur de Italia 17 generaciones antes de la guerra de Troya. Pero otro grupo emigró al norte y se estableció en Umbría y el país de los sabinos donde recibieron el nombre de Aborígenes.

Un grupo posterior de Arcadios capitaneados por Evandro llegaron al Lacio donde les prodigó su hospitalidad Fauno, rey de los aborígenes, y fundaron una colonia en una de las colinas de Roma a la que dieron el nombre de Palatino en honor de Palanteo, su ciudad natal de Arcadia. Este fue el primer lugar habitado en el actual emplazamiento de Roma.

Virgilio no desconoce la historia, reconoce el lugar de los sabinos en la geografía prística de la ciudad pero no en la fundación de Roma porque la *matre Sabella* de Palante nos recuerda a los Aborígenes (sabinos), bajo el reino de Fauno, que recibieron a los arcadios de Evandro. Con esto pone al componente sabino como aliado de Eneas

Como en el caso histórico de Clausus, Palante cede hombres a Eneas, pero como sabélico, mostrará una serie de virtudes como la valentía que lo posicionan como un antepasado digno del etnónimo *sabellus*.

### Conclusión

Los etnónimos *sabinus* y *sabellus* que se registran en la obra de Virgilio permiten suponer que el poeta evita una exaltación extrema de las virtudes sabinas, equilibrando aspectos positivos y negativos por medio de una reescritura de la historia de Roma y del cruce de variables etnográficas como el primitivismo.

Según creemos, es un procedimiento que intenta restar peso a la *gens Claudia*, de origen sabino, hecho que redunda en favor de los *Iulii* como *gens* sobresaliente y eminentemente troyana en la obra épica. Después de todo, los dirigidos por Claudio no son aquellos sabinos que se integran a Roma en el 504 sino un grupo étnico parte de estos seres indóciles que Saturno intentó civilizar pero que, una vez pasada la *aetas aurea*, ostentan esa llamativa mixtura de elementos positivos y negativos y que podríamos condensar en la *duritia*, por un lado virtud del campesino severo y, por otro, caracterización étnica de pueblos incivilizados, habitantes de las montañas y dedicados a la rapiña. En el libro VII, Claudio es el fundador de la *gens Claudia* y comparte estas características negativas con el resto de los pueblos itálicos. Virgilio no niega la virtud modelo de los sabinos y por ello usa el adjetivo *seuerus* en VIII 638. Pero, al mismo tiempo, la comparación de las fuerzas de Claudio con el mármol Líbico y con las mieles de Licia en el libro VII. 718 y 721 evita asumir esta *gens* como modelo perfecto frente al que deba competir la *gens Iulia* en la constitución del estado romano posterior a la guerra de Accio.

Las etnias itálicas son presentadas por Virgilio como un cuerpo caótico tanto en su conformación política cuanto en sus características etnográficas, pero Roma no puede ignorar que algunas se han integrado en el pasado y ahora son prestigiosos componentes de su sociedad y que de muchas de estas etnias se nutre su grandeza militar y, en particular, la victoria de Augusto en Accio. Por ello la mirada de Virgilio, confusa, es un recuerdo de aquellos enfrentamientos y del reciente *Bellum Sociale* después del cual la relación de Roma con estas etnias será de inclusión a través de la ciudadanía y de un trato más o menos igualitario según el papel que hubieron desempeñado en su lucha contra Roma.<sup>34</sup>

---

a través de Evandro pero en el libro 12 los matrimonios que responden al mandato *condere gentem* son entre la *pubes troiana* y los latinos. Así se desemboca en la *gens Iulia* y le quita el lugar a los componentes sabinos de la élite romana.

<sup>34</sup> Un caso paradigmático es el Capua en el que confluyen el apoyo de esta ciudad a Aníbal y, luego, el liderazgo del *Bellum Italicum* en la región campana.

Las caracterizaciones virgilianas, en este caso de los sabinos, son elecciones pensadas para enfrentar la memoria remota de una Italia prística y la memoria más reciente del *Bellum Sociale* sin reabrir las heridas de los itálicos ni dejar de mostrar un liderazgo positivo de Roma.

## Bibliografía

- Adler, E. (2003), *Vergil's Empire. Political Thought in the Aeneid*. Rowman & Littlefield. Oxford.
- Alvar Ezquerra, A. (2003): "Historia y poesía en la Eneida: a propósito de la gens Sergia", en Alonso del Real, C./García Ruiz, P./Sánchez-Ostiz, Á. (edd.): *Urbs aeterna. Actas y colaboraciones del coloquio internacional 'Roma entre la literatura y la historia'. Homenaje a la Profesora Carmen Castillo*. Mundo antiguo 9 (Pamplona).
- Ames, C., De Santis, G. (2013) «La construcción de identidades étnicas en el estado augusto. El ejemplo de la Eneida » *Estudios Clásicos* (Madrid) Nr. 29, p. 1-24-
- Ames, C., De Santis, G. (2011) „La memoria histórica de la diversidad étnica italiana en Eneida de Virgilio“, *Circe* 16, p. 41-54.
- Ames, C., De Santis, G. (2010). „Die Konstruktion ethnischer Identitäten in Augusteischer Zeit. Vergils Aeneis”, *Gymnasium. Zeitschrift für Kultur der Antike und humanistische Bildung* 117, p. 1-22.
- Ando, C. (2002). “Vergil's Italy: Ethnography and Politics in first-century Rome”. En Levene, D. S. (Ed.). *Clio and the Poets: Augustan Poetry and the Traditions of Ancient Historiography*. Leiden.
- Barchiesi, A. (2007) “*Bellum Italicum: l'unificazione dell'Italia nell' Eneide*”. En Urso, G. (a cura di) (2007) *Patria diversis gentibus una? Unità politica e identità etniche nell'Italia antica*. Atti del convegno internazionale Cividale del Friuli, 20-22 settembre 2007. Fondazione Niccolò Canussio. Edizioni ETS. Friuli.- Cairns, F. (1989) *Vergil's Augustan Epic*. Cambridge.
- Bettini, M. (2005) “Un' identità ‘troppo compiuta’. Troinai, Latini, Romani e Iulii nelle *Enedie*” *MD*, pp. 77 – 102.
- Bickerman, E.J. (1952). “Origenes gentium”, *Classical Philology*, 47, 65-81.
- Bourdin, S. (2005), “Ardée et les Rutules. Réflexions sur l'émergence et le maintien des identités ethniques des populations du Latium pre romain”. *Mélanges de l'Ecole française de Rome. Antiquité*. 117. 2., pp. 585-631.
- Cairns, F. (1989), *Virgil's Augustan Epic*. Cambridge.
- Dench, E. (1995) *From Barbarians to New Men. Greek, Roman, and Modern Perceptions of Peoples of the Central Apennines*, . Oxford.
- De Santis, G. - Ames, C. (2013) „The ekphrastic History of Rome: complementarity of geographical description and Aeneas's shield in Book 8 of the Aeneid. *Ephemeris Dacoromana*. Roma: Editorial Academei Romane. 2013 vol .XV.
- De Santis, G. - Ames, C. (2013) “Sabinos y Sabelli en Eneida de Virgilio. Criterios etnográficos y relaciones entre Roma y los pueblos itálicos”, *Revista de Estudios Clásicos*. Mendoza: Universidad de Cuyo.
- De Santis, G. - Ames, C. (2012)“ La diversidad étnica en la constitución de la sociedad romana en Eneida”, *Stylos*. Buenos Aires: Instituto de Estudios Grecolatinos. UCA. 2012 vol. n°21, p. 47 - 59.
- Eden, P..( 2005), *A Commentary on Vergil: Aeneid VIII*. (Mnemosyne. Bibliotheca Classica Batava). Brill.
- Fordyce, Chr. (1977), *Virgil. Aeneid VII-VIII*. Oxford.

- Giardina, A. (1997). *L'Italia Romana: Storia di un'identità incompiuta*, Bari.
- Horsfall, N. (1990), "Numanus Remulus: Ethnography and Propaganda in Aeneid 9.598 ff.", en Harrison, Stephen (Ed.) *Oxford Readings in Vergil's Aeneid*. Oxford, New York, Oxford University Press pp. 305-315.
- Horsfall, N. (2000), *Virgil, Aeneid 7: A Commentary (Mmemosyne Supplement 198)*. Leiden. Brill.
- Keaney, A. M. (1991), "Three Sabine Nomina: Clausus, Cōnsus, \*Fisus" *Glotta*. 69, pp. 202-214.
- Levene, D. S. – Nelis, D. P. (2002), *Clio and the Poets. Augustan Poetry and the Traditions of Ancient Historiography*. Brill. Leiden.Boston. Köln.
- Moorten, R. F., (1989) "The innocence of Italy in Vergil's Aeneid", *American Journal of Philology* 110 pp. 105-130.
- Martinez-Pinna, J. (2002). *La prehistoria mítica de Roma: introducción a la etnogénesis latina*. Gerion, Anejo VI, Madrid.
- Muse, K. (2007) "Sergestus and Tarchon in the Aeneid". *The Classical Quarterly*. 57), pp. 586-605.
- Nielson, K. (1984) "Tarchon Etruscus-alter Aeneas" *Pacific Coast Philology* 19, pp. 28-34.
- North, J., (1981) "The development of Roman imperialism", *Journal of Roman Studies* 71 pp. 1-9.
- Poucet, J. (1978), "Les Sabins aux origines de Rome. Orientations et problèmes" *ANRW* I, 2. pp. 48-135.
- Rehm, B. (1932). *Das geographische Bild des alten Italien in Vergils Aeneis*. Philologus Suppl. 24.2. Leipzig.
- Rouveret, A. (1988), 'Tite-Live, Histoire Romaine IX, 40: la description des armées samnites ou les pièges de la Symmetrie', en Adam and Rouveret (éd.), *Guerre et sociétés en Italie aux Ve et Ier siècles avant J.-C. Les indices fournis par l'armement et les techniques de combat*. Paris, pp. 91 y ss.
- Schweizer, H. J. (1967). *Vergil un Italien*. Zürich.
- Suerbaum, W. (1967). "Aeneas zwischen Troia und Roma", *Poetica* 1, 176-204.
- Suerbaum, W. (1993) "Der Aeneas Vergils-Mann zwischen Vergangenheit und Zukunft". *Gymnasium* 100. pp. 419-437.
- Syme Ronald (1939), *The Roman Revolution*, Oxford.
- Thomas, R. (1982) *Lands and Peoples in Roman Poetry. The Ethnographical Tradition*. Supplementary Volume 7.
- .Vogt Spira, G. und Rommel, B. (Hgbs.) (1996). Rezeption und Identität. Die kulturelle Auseinandersetzung Roms mit Griechenland als europäisches Paradigma, Stuttgart.

**De Herkhuf a Ankhtifi: autobiografías y lógicas sociales en el valle del Nilo hacia finales del III milenio a.C.**

Marcelo Campagno

Universidad de Buenos Aires-CONICET

El “caos”

A caballo de viejas percepciones historiográficas y a partir de un modo al menos ingenuo de interpretar las fuentes históricas, la egiptología tradicional abrazó la idea de que la historia egipcia estaba jalona por varios períodos “oscuros”, el primero de los cuales constituía una verdadera *dark age*. Se trataba de la época que coincide *grosso modo* con los últimos dos siglos del III milenio a.C., a la que se denominó Primer Período Intermedio, y se concibió como una fase interpuesta entre dos épocas aparentemente más plenas: las del Reino Antiguo (2700-2200 a.C.) y del Reino Medio (2000-1750 a.C.). Ciertos textos de este último período –las Lamentaciones de Ipuwer, la Profecía de Neferti– hablaban de un tiempo anterior que había sido una suerte de monstruoso “mundo al revés”, en el que el orden social se hallaba completamente subvertido. Con base en estos textos, y en combinación con algunos textos de la época en cuestión –especialmente, ciertas autobiografías de los jerarcas locales– y otros más tardíos –como la Enseñanza para Merikara– se llegó a elaborar un cuadro dramático, en el que la hambruna generalizada, las violentas invasiones de los asiáticos y la revolución social encabezada por un iracundo “proletariado” habían arrasado con todo lo conocido con anterioridad<sup>1</sup>.

En tiempos más recientes, los especialistas fueron abandonando estas percepciones, admitiendo que ese cuadro general estaba demasiado basado en representaciones que correspondían al modo egipcio de referir al caos y al modo en que éste había sido suprimido por los monarcas del Reino Medio. Es cierto que muchos de ellos parecen tener cierta nostalgia respecto del empleo de esas imágenes calamitosas que sus predecesores habían elaborado, y aún gustan de caracterizar el final del Reino Antiguo en términos de “caída”, de “colapso” o de “desastre”, que parecen aplicables a todo lo que sucedía en la época<sup>2</sup>. Sin

<sup>1</sup> Considérese, a modo de ejemplo, la descripción del período que proponen Drioton y Vandier (1964 [1952], 183): “La invasión extranjera y la guerra civil se abatieron sobre Egipto [...] La situación de Egipto, en esa época, era trágica. El pueblo aprovechaba la anarquía existente para cumplir lo que se ha denominado «la revolución social». Los nobles fueron desposeídos por la plebe; el terror reinaba en todas partes, ninguna persona osaba emprender iniciativas, los campesinos no cultivaban la tierra y era inútil que el Nilo cumpliera sus crecidas, pues nadie trabajaba y el hambre se agregaba a los males precedentes”. En similar sentido, cf. Vercoutter (1986 [1965], 256; Wilson (1988 [1951], 160).

<sup>2</sup> Las alusiones dramáticas son actualmente más frecuentes en textos de divulgación, incluso elaborados por especialistas (cf., por ejemplo, Hassan 2012, donde se habla del “desastroso colapso de la monarquía”; [http://www.bbc.co.uk/history/ancient/egyptians/apocalypse\\_egypt\\_01.shtml](http://www.bbc.co.uk/history/ancient/egyptians/apocalypse_egypt_01.shtml)). En los últimos tiempos, sin

embargo, también existe una tendencia a comprender el Primer Período Intermedio como una época de cambios que no configuran ninguna catástrofe generalizada pero sí pueden ser interpretados en términos de *crisis*. En efecto, si los indicadores de una grave crisis social en el paso del Reino Antiguo al Primer Período Intermedio brillan por su ausencia o resultan más que sospechosos, hay un sentido específico en el que aún es posible hablar de crisis: se trata de la crisis del dispositivo político estatal centralizado en la corte real, que se había constituido en los umbrales de la Dinastía I, con la unificación del territorio comprendido entre la primera catarata del Nilo y el mar Mediterráneo. Se trata, en este sentido, de un proceso de fragmentación política en el marco del cual se asistiría a una creciente merma de la potencia de intervención de aquel dispositivo estatal central –así como a una variación en sus modos de simbolización–, dando lugar a la autonomización de ciertos núcleos regionales, y a una serie de conflictos entre algunos de estos núcleos, que se extendería hasta la estabilización de un nuevo escenario centralizado a partir de los reyes tebanos que darían comienzo a la Dinastía XI<sup>3</sup>.

Ahora bien, así definida, esa crisis implica que deja de reproducirse un dispositivo estatal que había sido central para la articulación social en el valle del Nilo durante siglos. ¿Cómo incide entonces ese proceso de fragmentación en las principales dinámicas sociopolíticas existentes? Para muchos autores que han considerado estos períodos, a pesar de enfatizar el “colapso” del Estado, parecería tratarse de una mera reducción de escala, en la medida en que se sostiene que la fragmentación desemboca en la constitución de pequeños Estados regionales. Así por ejemplo, Joseph Tainter indica que, a finales del Reino Antiguo, “la autoridad política del rey declinó a medida que se alzaba el poder de los gobernantes provinciales y la riqueza de la nobleza administrativa [...] En 2181 a.C. la Dinastía VI terminó y el Reino Antiguo colapsó; la unidad nacional se desbarató, emergieron varios pequeños Estados (*statelets*) independientes o semi-independientes, y hubo muchos gobernantes y generalmente cortos reinados”<sup>4</sup>. Para Guillemette Andreu: “Aquí y allá, ciertos reyezuelos (*kinglets*) asumieron el título de Rey del Alto y el Bajo Egipto, liderando los

embargo, las referencias al “colapso de las civilizaciones” también se han multiplicado en el ámbito estrictamente académico: cf. Tainter (1988); Diamond (2005); perspectivas críticas en McAnany y Yoffee (2010).

<sup>3</sup> Por cierto, al señalar el carácter principalmente político de la crisis, no se sugiere que los cambios que tienen lugar durante el Primer Período Intermedio acontezcan únicamente en el ámbito de las prácticas políticas sino que sólo en este ámbito puede determinarse un contexto de *crisis*. Sobre las características del período según perspectivas egiptológicas más recientes, cf. Daneri (1992); Franke (2001, 526-532); Seidlmayer (2001, 118-147); Moreno García (2004, 271-300; 2009, 181-208).

<sup>4</sup> Tainter (1999, 1006-1007).

pequeños Estados (*little states*) que ellos habían forjado para sí mismos”<sup>5</sup>. También Barry Kemp parece concebir el problema de un modo parecido, cuando considera que, durante el Primer período Intermedio, el nomarca Ankhtifi de Hieracómpolis, “habiéndose apoderado de tierras, estuvo, por un breve período, gobernando en efecto un Estado en miniatura (*a miniature state*)”<sup>6</sup>.

Otros autores parten de consideraciones en cierto modo opuestas. En efecto, para ellos, aquel “colapso” del Reino Antiguo es generador de novedades en las dinámicas sociopolíticas dominantes. Para algunos de ellos, entre los que sobresale Jan Assmann, el Primer Período Intermedio implica un cambio específico en la estructura social, definido por “la emergencia de un nuevo actor social: el patrón”. Tal novedad introduciría un “estrato intermedio” en el esquema social del Reino Antiguo, en el cual, según el autor, “el rey y su entorno (*clique*) ejercían un dominio absoluto sobre una masa inorgánica de súbditos”<sup>7</sup>. En similar sentido, Detlef Franke considera que es durante el Primer Período Intermedio cuando “las redes sociales se desarrollaron más allá de la familia nuclear y de la relación de amo y sirviente, al vincularse los seguidores a patrones locales por lazos recíprocos de seguridad por fidelidad, dependencia económica, y el ideal ideológico del buen pastor”<sup>8</sup>. Para Elen Morris, en cambio, parece tratarse de un proceso que, en cierto modo, re-edita las antiguas dinámicas pre-estatales. En efecto, aun pensando que lo estatal permanece durante el Primer Período Intermedio como una especie de “memoria viviente” (*living memory*), la autora considera que el proceso político de tal época es “análogo al que había existido inmediatamente antes de la primera formación del Estado” (p. 64), en el IV milenio a.C: “en ambas eras, la concentración de la gente en locaciones discretas, la emergencia de líderes fuertes, y –como era repetidamente proclamado durante el Primer Período Intermedio– una necesidad muy real de adquisición de tierra arable condujeron a la formación de alianzas y el fomento de hostilidades entre varias élites regionales”<sup>9</sup>.

Como habrá ocasión de advertir, todas estas miradas parecen insuficientes para considerar el problema de las dinámicas sociales de finales del III milenio a.C. en el valle del Nilo. Y, sin

<sup>5</sup> Andreu (1997 [1994], 9).

<sup>6</sup> Kemp (2006, 309). También Daneri (1992, 121).

<sup>7</sup> Assmann (2002 [1996], 50). El análisis de la autobiografía de Ankhtifi corresponde a las pp. 94-105.

<sup>8</sup> Franke (2001, 531). Respecto de la cuestión del patronazgo en el Primer Período Intermedio, cf. también Franke (2006, 159-185); Morenz (2009-10, 184).

<sup>9</sup> Morris (2006, 68). De hecho, en p. 58 afirma que la fragmentación llega hasta niveles comunales: “Debido a la quiebra del gobierno fuertemente centralizado, las periferias se fragmentaron primero al nivel de las comunidades locales, cada una de las cuales se vio forzada a mirar internamente o a sus vecinos más cercanos para lidiar con los problemas y satisfacer sus necesidades básicas”.

embargo, tienen algo de razonable. En efecto, las percepciones en clave de continuidad organizativa de los nomos pone de relieve la cuestión de la vigencia de la lógica estatal. Las observaciones que señalan la emergencia de prácticas de patronazgo también apuntan a una lógica específica de producir lazo social. Y la alusión a una analogía con los tiempos pre-estatales permite pensar –aunque su autora no lo haga expresamente– en la principal lógica de organización social de tales tiempos, vale decir, la lógica del parentesco. Son esas tres lógicas –las que corresponden a lo estatal, lo patronal y lo parental– las que, desde la perspectiva que aquí se plantea, estructuran la existencia social en el Egipto de finales del III milenio a.C. Y es por ello que aquí proporcionarán la clave de lectura de los textos que serán analizados<sup>10</sup>.

Lo que este artículo propone es una consideración de dos conocidísimas autobiografías funerarias: las que proceden de los sepulcros de Herkhuf en Qubet el-Hawwa<sup>11</sup> y de Ankhtifi en Mo’alla<sup>12</sup>. Las actividades que refiere Herkhuf, alto funcionario del Alto Egipto con base en Elefantina, corresponden a los reinados de Merenra y Pepi II, a mediados de la Dinastía VI, c. 2300 a.C., esto es, una época de plena vigencia del dispositivo político estatal centralizado en la corte real menfita, que había cobrado forma hacia más de siete siglos. Los asuntos que describe Ankhtifi, jefe del nomo hieracopolitano probablemente a comienzos de la Dinastía IX de Heracleópolis, c. 2150 a.C., corresponden en cambio a una época en la que aquel dispositivo político centralizado había cesado. La posibilidad de comparar ambas autobiografías puede ser de interés, en primer lugar, porque se trata de dos de las más emblemáticas fuentes de cada uno de los períodos considerados, y constituyen, por tanto, dos textos clave en la construcción historiográfica de tales períodos. Y en segundo lugar, porque ambas fuentes corresponden, de hecho, al mismo género textual, de modo que el análisis comparativo opera sobre soportes estrictamente equivalentes. En tren de considerar tales textos, es dable suponer que los contrastes entre el Reino Antiguo y el Primer Período Intermedio hayan dejado huellas en un tipo de textos cuya existencia atraviesa ambas épocas<sup>13</sup>. Así las cosas, ¿qué es lo que principalmente refleja el contraste entre las autobiografías de Herkhuf y de Ankhtifi? ¿Una continuidad básica, como escenario para un

<sup>10</sup> La cuestión general de la importancia de lo parental, lo patronal y lo estatal para comprender la historia egipcia antigua, así como el enfoque analítico en términos de lógicas sociales, han sido consideradas en otros textos. Cf. Campagno (2006, 15-50; 2009a, 7-24; 2009b, 341-351).

<sup>11</sup> Cf. Urk. I, 120-131 (texto jeroglífico). Traducciones: Breasted (1962 [1906], 150-154, 159-161); Lichtheim (1973, 23-27); Strudwick (2005, 328-333).

<sup>12</sup> Cf. Vandier (1950) (publicación de la tumba y textos). Otras traducciones del texto: Schenkel (1965, 45-57); Lichtheim (1973, 85-86).

<sup>13</sup> Acerca del contraste entre las autobiografías del Reino Antiguo y del Primer Período Intermedio, cf. Coulon (1997, 120-122).

cambio que sería meramente de escala? ¿Un cambio drástico, que supone la irrupción de una nueva forma de constituir el lazo social? ¿Un retorno a los tiempos sin Estado? Veamos qué se puede leer en los textos.

### Lo estatal

Desde su emergencia en el valle del Nilo hacia mediados del IV milenio a.C., la lógica estatal se instituye como dinámica dominante en la estructuración social. En efecto, aquello que solemos llamar “Antiguo Egipto” es básicamente el espacio articulado por medio de esta lógica, que implica la instalación del monopolio legítimo de la coerción como parámetro constitutivo de toda una serie de prácticas decisivas, incluyendo la toma y la transmisión de decisiones políticas, así como la extracción de tributo. No sorprende que los testimonios de épocas fuertemente centralizadas como las que corresponden al Reino Antiguo refieran reiteradamente a tal lógica. Y esas referencias se hacen aún más explícitas cuando se trata de un tipo de textos como las autobiografías de los altos dignatarios, que definen su posición social principalmente en función de su pertenencia al ámbito estatal.

Si se considera la autobiografía de Herkhuf, ese sesgo fuertemente estatal es lo primero que se advierte con claridad. La membresía respecto del dispositivo estatal se expresa copiosamente, de diversas maneras. Ante todo, esto se hace inmediatamente visible en la titulatura que Herkhuf presenta en ocho oportunidades (Urk. I, 120:14-15; 121:4-5; 121:9-10; 123:8-9; 123:12-15; 123:16-124:6; 127:16-17; 128:4) a lo largo de su autobiografía, a través de la cual el funcionario asume una identidad dominante en función de su pertenencia al aparato del Estado. Veamos un ejemplo:

*El gobernante (HAty-a), compañero único, sacerdote lector, quien está en la cámara, pastor de Nekhen, jefe de Nekheb, tesorero del rey del Bajo Egipto, compañero único, sacerdote lector, supervisor de intérpretes, quien está a cargo de todos los asuntos de la Cabeza del Alto Egipto, quien está en el corazón de su señor, Herkhuf (Urk. I, 123:12-15).*

Como puede notarse, este tipo de titulaturas combina posiciones ligadas al servicio político-administrativo (gobernante, jefe, supervisor, quien está a cargo de todos los asuntos) con otras que indican un lazo expreso con el monarca (compañero único, quien está en el corazón de su señor). Pero tanto unas como otras señalan –por la vía de la cadena de mandos o del contacto directo con la cúspide absoluta del dispositivo– que Herkhuf se encuentra a las órdenes del rey. Esto se advierte claramente en referencia a las principales acciones que el oficial refiere en su tumba: las expediciones hacia las regiones sureñas.

*“La Majestad de Merenra, mi señor, me envió (hAb) [a Iam] [...] Su Majestad me envió por segunda vez [...]. Su Majestad me envió por tercera vez a Iam”* (Urk. I, 124:9, 17; 125:13).

El rey *envía* a Herkhuf. No solicita, no propone: el rey ordena. Del mismo modo que Herkhuf lo hace respecto de quienes tiene a su cargo, por ejemplo, para mantener informado al monarca de sus actividades:

*[Entonces yo envié un oficial con un hombre de] Iam al séquito de Horus, para hacer que la Majestad de Merenra, mi señor, supiera (rx)* (Urk. I, 126:7-9).

En efecto, el rey exige saber. La autobiografía de Herkhuf abunda en ello, a partir de lo que se presenta como la transcripción de una carta del propio rey Pepi II, instruyendo especialmente a Herkhuf respecto del cuidado que ha de tener en el traslado de un pigmeo a la corte real (por ejemplo, le dice: “*haz diez inspecciones por noche*”, Urk. I 130:13) y comunicándole las órdenes que ha dado para garantizar con provisiones el retorno exitoso de la expedición:

*Se han impartido órdenes (wD) a (cada) jefe de establecimientos nuevos, compañero y supervisor de sacerdotes para comandar que se tomen las provisiones que están a su cargo, del almacén de cada establecimiento y de cada templo; no hago ninguna excepción (xw)* (Urk. I, 131:4-7).

La contrapartida esperable de las órdenes impartidas es la ejecución precisa de ellas. Herkhuf se ufana de haber realizado todo lo que el rey ha determinado realizar, desde la obtención de bienes hasta el despliegue de la violencia guerrera:

*[Yo soy] quien trae todos los productos del extranjero a su señor [...], quien impone (wdj) el temor de Horus en las tierras extranjeras [...], quien hace lo que a su señor place* (Urk. I, 123:17; 124:3-4).

Ésta es, en efecto, la condición del funcionario ideal, que transmiten las autobiografías del Reino Antiguo. La condición de un ejecutor que cumple prodigiosamente con los deseos del rey divino, lo que a cambio le reporta el reconocimiento del monarca:

*Quienes escuchen lo que Mi Majestad ha hecho por ti dirán: ‘¿Hay algo igual a lo que se ha hecho por el compañero único Herkhuf cuando retornó de Iam, dado el celo (rsw) que puso en hacer lo que su señor ama, le place y ordena?’* (Urk. I, 129:10-14).

Ahora bien, ¿qué sucede, en esta línea, con la autobiografía de Ankhtifi? Ciertamente, para la época en que escribe el nomarca de Hieracómpolis, la situación política había variado fuertemente. Esas órdenes como las que refiere Herkhuf, emanadas en Menfis y cumplidas en Nubia, ya no habrían podido ser siquiera formuladas. Pero la crisis del dispositivo estatal central, ¿implica una suerte de “retorno” a las dinámicas pre-estatales? ¿Implica, en cambio, una atomización por medio de la cual las dinámicas estatales continúan incambiadas a escala local o regional? Las referencias a la lógica estatal en la autobiografía de Ankhtifi permiten notar que aquella no se desvanece pero que tampoco produce un Estado “en miniatura”, en el que lo estatal pudiera operar con total autonomía respecto de lo que sucedería fuera de él.

Del mismo modo que sucede con la autobiografía de Herkhuf, el indicador más evidente de la existencia de una dimensión estatal en las inscripciones de Ankhtifi procede de las referencias a su titulatura. En una decena de ocasiones (Inscr. 1, 5 [2 veces], 6, 7, 10, 11, 13, 15, 16.3), la evocación de las acciones que Ankhtifi había realizado durante su vida viene precedida de la mención de los títulos que había detentado. Veamos una de ellas:

*El miembro de la élite (r-pat), gobernante (HAty-a), tesorero del rey del Bajo Egipto, compañero único, sacerdote lector, jefe del ejército, jefe de intérpretes, jefe de las regiones montañosas, gran jefe de los nomos de Edfu y de Hieracómpolis, Ankhtifi (Inscr. 1).*

Los paralelismos notables entre los títulos que menciona Ankhtifi y los anteriormente indicados por Herkhuf no da lugar a dudas acerca del hecho de que la autopresentación de Ankhtifi sigue un protocolo compatible con el utilizado por los altos funcionarios del Reino Antiguo cuando destacan su pertenencia al dispositivo estatal. Es cierto que estos títulos conviven ahora con otras referencias en las que Ankhtifi se autocalifica de “bravo” (nxt) y de “héroe” (TAy), lo que destaca –como veremos a continuación– su posición autónoma de patrón. Pero no es menos cierto que son copiosas las referencias a un tipo de títulos que sólo cobran sentido en el marco de la lógica estatal. Por cierto, podría pensarse que esos títulos, o algunos de ellos, pudieran haber perdido su sentido primario y que, en tiempos de Ankhtifi, sólo implicasen una calificación “honorífica”. Pero en tal caso, la argumentación sólo se desplaza un paso: en efecto, si no se tratara de cargos efectivamente ejercidos, el sistema de referencias honoríficas habría seguido operando según los criterios de exaltación propios del Reino Antiguo, en los que lo decisivo era la inserción en el dispositivo social presidido por el rey-dios.

Precisamente, el monarca divino no se halla totalmente ausente en el escenario que plantea Ankhtifi. Una breve inscripción asociada a una de las pinturas murales de la tumba señala:

*Horus trae el Nilo (= la inundación) para su hijo Neferirkara* (Inscr. 16.18).

Es cierto que se trata de una inscripción marginal en el conjunto mortuorio. Pero es muy significativa, en más de un sentido. Por un lado, con independencia de las discusiones acerca de su identidad específica<sup>14</sup>, la mención a un rey Neferirkara es decisiva porque implica que Ankhtifi reconoce que la monarquía existe por fuera del nomo hieracopolitano que él dirige. Por otro lado, el hecho de que la única mención al rey remita al contexto divino y a la consecución de la inundación, sugiere, como apunta Stephan Seidlmayer, que el monarca es mencionado “en su rol sagrado como mediador entre la sociedad humana y las fuerzas de la naturaleza”<sup>15</sup>. ¿Podría interpretarse esta referencia como un reconocimiento del carácter sagrado pero no necesariamente estatal del rey? Posiblemente. Seidlmayer señala, en este punto, que el rol político del rey “había sido asumido por otras autoridades”<sup>16</sup>. ¿Qué autoridades? Si se relee la inscripción, es Horus quien garantiza la inundación para el rey. Otra de las inscripciones de la autobiografía también pone en el centro de la escena a la misma divinidad, pero en un plano mucho más político:

*Horus me trajo al nomo de Edfu por vida, prosperidad y salud, para restablecerlo [...] Horus deseaba restablecerlo, y me trajo a mí para restablecerlo* (Inscr. 2).

Ankhtifi describe entonces el estado de abandono en el que halló a su nomo vecino, y cómo obró para recuperar el orden allí. Lo que interesa destacar aquí es que el nomarca de Hieracópolis interviene en Edfu no por su propia cuenta sino por orden de Horus, en calidad de autoridad política. Podría especularse aquí acerca de la importancia de Horus en estos nomos sureños, o acerca de la caracterización del rey como un personaje sagrado que no ejerce el poder político, pero lo importante es el hecho de que las prácticas de la realeza – tanto cósmicas como políticas– aparecen como ejercidas desde fuera. La potencia de Ankhtifi, que el nomarca remarca a lo largo de su autobiografía, no niega la existencia de otro poder, que rige en una escala más amplia, y al que Ankhtifi acude como instancia que legitima su posición y su accionar. Esto mismo sucedía con Herkhuf, aunque allí la dimensión cósmica y

---

<sup>14</sup> Al respecto, cf. Vandier (1950, 35-40); Spanel (1984, 87-94); Daneri (1992, 70).

<sup>15</sup> Seidlmayer (2001, 131).

<sup>16</sup> Seidlmayer (2001, 131).

política de lo estatal se hallaban claramente unidas en la figura de los monarcas menfitas a los que responde el funcionario<sup>17</sup>.

### Lo patronal

Permanezcamos analizando la autobiografía de Ankhtifi. De acuerdo con lo que indicábamos en el inicio, Jan Assmann y otros autores sugieren que el patronazgo es una dinámica social que se establece en el Primer Período Intermedio. De hecho, el análisis de Assmann para ilustrar este punto opera precisamente sobre la autobiografía de Ankhtifi, en tanto tales inscripciones constituirían, según el autor, uno de los mejores testimonios para la caracterización de esa nueva “estructura social” patronal. En efecto, las inscripciones autobiográficas del Primer Período Intermedio enfatizan la capacidad autónoma de acción de los dignatarios y ensalzan sus figuras no ya por haber gozado del favor real, como es norma durante el Reino Antiguo, sino por cualidades propias tales como la bravura, la sabiduría y la generosidad. Se trata de cualidades que asocian al poderoso local no tanto con una autoridad superior sino más bien con aquellos que de él dependen. Consideremos un ejemplo de cómo describe Ankhtifi su propia potencia:

*Yo soy el comienzo y el fin de la gente; quien encontraba qué decir cuando hacía falta, al frente de la tierra, debido a mi profunda determinación; de palabra hábil y corazón firme en el día de la unidad de los nomos. Yo soy un héroe sin igual* (Inscr. 3).

Esa fuerza autónoma del nomarca aparece, en varias ocasiones, orientada hacia la protección del necesitado:

*Yo di pan al hambriento, ropas al desnudo, ungüento a quien no tenía, sandalias al descalzo; di mujer a quien no la tenía. Yo hice vivir a (las ciudades de) Hefat y Hormer [...] Nunca permití que hubieran muertos de hambre en este nomo* (Inscr. 10). *Yo rescaté al débil del poderoso, escuché la palabra de la viuda* (Inscr. 13).

Ahora bien, esas acciones de protección, de las que Ankhtifi se jacta a lo largo de su autobiografía, no son sin contrapartida. Como conviene a los lazos de reciprocidad asimétrica que caracterizan a las prácticas de patronazgo, los beneficios materiales que el patrón obtiene

---

<sup>17</sup> Considérese en este sentido la referencia, ya apuntada (Urk. I, 124:3), en la que Herkhuf señala que él es “quien impone el temor de Horus”, en explícita alusión al monarca, identificado con el dios halcón.

para su cliente implican que éste debe retribuir con la lealtad hacia su patrón<sup>18</sup>. No es casual que en repetidas ocasiones en las que Ankhtifi refiere a sus tropas, destaca particularmente su confiabilidad (DAmw n mH-ib: tropas confiables, lit., de corazón pleno). Por lo demás, si están claros los beneficios que Ankhtifi ofrece a sus protegidos, igualmente lo está el riesgo que corren aquellos que no los retribuyen con lealtad:

*En cuanto a cada uno sobre los que puse mi mano, nunca les pasó algo (malo), debido al secreto de mi corazón y la excelencia de mis planes; pero en cuanto a todo ignorante y todo miserable que se puso contra mí, recibió de acuerdo con lo que dio (Inscr. 4). En cuanto al que escuchó mi consejo, nunca le pasó algo (malo); el que me escuchó, dio gracias al dios; el que no me escuchó, lo lamentó (Inscr. 13).*

De este modo, la potencia de Ankhtifi –expresada tanto en términos de fuerza como de sabiduría y riqueza–, parece investirlo con las atribuciones propias de un patrón. Su capacidad de subordinar no parece manifestarse en el marco del ejercicio legítimo de la coerción –es decir, en su condición de funcionario– sino en el intercambio asimétrico que se entabla con sus subordinados, en donde la protección equivale a la lealtad, y donde la sustracción al pacto no constituye un acto de rebelión sino más bien de traición<sup>19</sup>.

Ahora bien, ¿se trata, como propone Assmann, de un cambio en la “semántica cultural”, que a finales del Reino Antiguo produciría el paso “del funcionario al patrón”? ¿Es el patrón un “nuevo actor social”? Hay razones para sospechar que no se trata de una novedad tan radical. La información que proporcionan las prácticas funerarias de las élites del Reino Antiguo tiende a sugerir que las prácticas de patronazgo se hallaban por entonces plenamente vigentes. Por un lado, la iconografía de las tumbas tiende a presentar escenas que sugieren la existencia de grandes households, en los que es común observar lazos de subordinación personal como los que implica el patronazgo. Por otro lado, la disposición de ciertas tumbas de miembros de la élite, acompañadas de tumbas de menor escala, permite inferir un tipo de subordinación entre los ocupantes de unas y otras, que se aprecia tanto para el Reino Antiguo como para el Primer Período Intermedio. Pero principalmente, las propias autobiografías de los

<sup>18</sup> Acerca del carácter reciprocitario pero asimétrico de los vínculos de patronazgo, cf. Eisenstadt y Roniger (1984, 251-263); Gellner et al. (1986 [1977], 13); Pföh (2006, 171); Campagni (2009b, 348-349).

<sup>19</sup> La referencia al nomo de Edfu en el que interviene Ankhtifi como pr #ww, “casa de Khuu” (Inscr. 2) también podría reflejar este tipo de articulación social. En efecto, la percepción del nomo en términos de una casa familiar sugiere la importancia del parentesco pero también la del patronazgo, en la medida en que puede entenderse la “casa” en términos de un *household*, es decir, de un tipo de organización no sólo integrada por parientes sino también por miembros dependientes, ligados a través de relaciones de clientelismo. Al respecto, cf. Maisels (1987, 334, 354; 1990, 166).

funcionarios del Reino Antiguo, más allá de que invariablemente postulan la pertenencia estatal del difunto, también parecen expresar otras relaciones, que no necesariamente siguen una lógica de tipo estatal. En efecto, desde tiempos de la Dinastía V, en los que las autobiografías funerarias se hacen considerablemente más extensas, existen ciertas referencias –participación de miembros de las élites regionales en la corte central, pago de deudas de campesinos empobrecidos– que han sido interpretadas en el sentido de vínculos personales de subordinación<sup>20</sup>.

De hecho, es en el contexto de tales autobiografías del Reino Antiguo en el que comienzan a extenderse las frases que enfatizan los actos de ayuda al necesitado por parte del funcionario, que se continúan visiblemente en el Primer Período Intermedio, como se advierte en las inscripciones de Ankhtifi. La autobiografía de Herkhuf, ciertamente, forma parte del conjunto de textos del Reino Antiguo en el que tales afirmaciones se enuncian explícitamente:

*Yo di pan al hambriento, ropas al desnudo; yo crucé a tierra a quien no tenía barco (Urk. I, 122:6-8).*

Si bien podría argumentarse que este tipo de fórmulas corresponde a un recurso expresivo que no necesariamente debía tener un correlato en las prácticas de los funcionarios, lo que interesa aquí es que, en el marco del énfasis permanente en la condición estatal de los funcionarios, es decir, de ejecutores de la voluntad del monarca, hay espacio para apuntar a un tipo de comportamientos que no se infiere directamente de esa condición estatal de los oficiales y que parece mucho más asociable a prácticas organizadas a partir de una lógica diferenciada, como la que corresponde al patronazgo.

### Lo parental

Más allá de las referencias a la lógica estatal y a la patronal, las autobiografías de Herkhuf y de Ankhtifi ofrecen ciertos pasajes en los que los criterios que orientan las acciones parecen remitir a otra lógica de organización social, la del parentesco, que es dominante en los contextos no estatales, pero también se halla presente en los escenarios sociales articulados por lo estatal. En efecto, una vez que lo estatal emerge, se presentan diversos ámbitos sociales –desde las comunidades campesinas hasta las representaciones del mundo supraterrenal– cuya organización interna se entabla principalmente en clave de parentesco. Uno de esos ámbitos corresponde, precisamente, a uno de los modos básicos a partir de los que las élites estatales se articulan internamente. Por cierto, en el III milenio a.C., esos lazos parentales coexisten

---

<sup>20</sup> Al respecto, cf. Moreno García (2005; 2009-10); Campagno (en preparación).

con los lazos estatales y los patronales y, por ello, no producen escenarios idénticos a los que es posible suponer para milenios anteriores. Sin embargo, en lo que refiere a los últimos siglos del III milenio a.C., se dibuja una línea de continuidades que no permite trazar un corte entre el Reino Antiguo y el Primer Período Intermedio.

La tumba de Herkhuf, en este sentido, testimonia en varias ocasiones esta importancia de la lógica parental. En primer lugar, una de las imágenes más destacadas en la entrada de la tumba presenta a Herkhuf ya anciano, provisto de un bastón, frente a un individuo llamado Djemi, quien le aporta una ofrenda. En las inscripciones que acompañan la imagen, se lee: “*su amado hijo mayor*” (zA.f smsw mry.f)<sup>21</sup>. Se aprecia allí que el hijo mayor cumple las obligaciones funerarias respecto de su padre, que constituyen en el Antiguo Egipto uno de los mandatos parentales centrales. Y entre los textos de la autobiografía, puede advertirse que también Herkhuf refiere haber honrado sus obligaciones en este sentido, pues, además de obtener el beneplácito del rey, ha obtenido el de todos sus parientes, incluido su padre, que le otorga sus bienes a través del testamento:

*El rey me favoreció, y mi padre ha hecho un testamento (jmt-pr) para mí. Yo soy una persona excelente..., amado de mi padre y favorecido de mi madre, a quien todos sus hermanos aman (Urk. I, 121:17-122:5).*

A lo largo de los textos, se advierten pasajes en los que la importancia del parentesco se aprecia de diverso modo, como cuando Herkhuf indica que, en su primer viaje a Iam, el rey lo envió “*junto con su padre, el compañero único, sacerdote lector, Iri*” (Urk. I, 124:10), lo que hace suponer cierta continuidad parental en las actividades estatales, o cuando refiere haber intervenido “*en el caso en que un hijo fue despojado de la herencia de su padre*” (Urk. I, 123:4), en salvaguarda –se sobreentiende– de los derechos parentales. Por lo demás, es el propio monarca quien le comunica que, en retribución por su esmero en tanto ejecutor de la voluntad real, la recompensa de Herkhuf se verá extendida a su línea de descendencia, lo que indica que, si el parentesco puede operar al servicio del Estado, también el Estado puede operar al servicio del parentesco:

*Porque tú pasas día y noche pensando en cómo hacer lo que tu señor desea, Su Majestad cumplirá tus excelentes deseos, para beneficiar (Ax) al hijo de tu hijo eternamente (Urk. I, 129:6-9).*

---

<sup>21</sup> Cf. Breasted (1962 [1906], 154, nota a).

Veamos ahora cómo se presenta la cuestión en la tumba de Ankhtifi. De modo similar a lo que se advierte en la referida representación en la entrada del sepulcro de Herkhuf, la importancia del parentesco también se aprecia en varias escenas descriptas en las pinturas murales del nomarca hieracopolitano, así como en algunas de las breves inscripciones que las acompañan. En una escena de navegación, Ankhtifi es flanqueado por cuatro personajes masculinos de menor tamaño, que lo asisten en la tarea. De uno de ellos se preserva su nombre y relación con el nomarca: se trata de su hijo Idy. Probablemente, los otros tres personajes también sean hijos de Ankhtifi. En otras tres escenas, que describen prácticas de caza, de pesca y el banquete funerario, el nomarca es acompañado de su esposa Nebi, cuyo nombre se preserva en dos casos. Finalmente, varias hijas de Ankhtifi lo acompañan en las escenas de caza y en el banquete funerario, de las cuales se identifican por nombre Nebi, Iret (?) y Abkau (Inscr. 16.6, 16.7, 16.13, 16.20). Tanto la esposa como el hijo y las hijas identificadas llevan el epíteto “su amado (mry.f)” o “su amada (mrt.f)”. En el único caso en que el texto se extiende sobre las acciones de estos parientes, se trata de las danzas que celebran sus hijas, y allí se lee: “*ellas hacen lo que ama Hathor en favor de Ankhtifi*” (Inscr. 16.6)<sup>22</sup>. De este modo, las relaciones de afecto y ayuda mutua que caracterizan a las prácticas parentales<sup>23</sup> se advierten en el entorno inmediato de Ankhtifi, lo que destaca el papel central del parentesco en la trama interna de las élites estatales en el Antiguo Egipto.

Por otra parte, de un modo también compatible con lo que se presenta en la autobiografía de Herkhuf, Ankhtifi refiere una visita a su nomo del “*consejo (onbt) del gobernador del Sud que reside en el nomo tinita para pedir la palabra de (mi padre), el gobernante, jefe de sacerdotes, gran jefe del nomo de Hieracómpolis, Hetep*” (Inscr. 5). Y una de las inscripciones ligadas a las representaciones murales refiere a “*su hijo amado, el gobernante del nomo de Hieracómpolis en su totalidad, Idy*” (Inscr. 16.20). De tal modo, se advierte una doble sucesión de padre a hijo en el ejercicio del más alto cargo estatal a nivel del nomo, que expresa la importancia de la posición parental en el acceso a los cargos de gestión política, una tendencia firme al menos desde la Dinastía VI.

Pero más allá de esta caracterización de la familia de Ankhtifi, la lógica del parentesco parece extenderse hacia dominios más amplios. Cuando refiere a la ya aludida intervención en el vecino nomo de Edfu, el nomarca señala:

---

<sup>22</sup> Sobre el análisis de estas escenas, cf. Vandier (1950, 13-18). Cf. Morenz (2009-10, 185-187).

<sup>23</sup> Cf., por ejemplo, Fortes (1969, Cap. XII). Sobre las relaciones entre reciprocidad y parentesco, cf. Sahlins (1983 [1974], Cap. 2).

*Yo hice que un hombre abrazara a aquél que había matado a su padre o a aquél que había matado a su hermano” (Inscr. 2).*

Y respecto de una terrible hambruna que habría azotado al Alto Egipto, declara:

*“El Alto Egipto entero moría de hambre, cada hombre se comía a sus niños [...] Nunca permití que sucediera que alguien muriera de hambre en este nomo [...] No se encuentra nada similar (que haya sido hecho) por mis padres y ancestros (Inscr. 10).*

Estas afirmaciones resultan muy interesantes porque en ambas aparece el parentesco como parámetro central para la ponderación de las acciones del nomarca. Por un lado, para describir el caos que parece reinar en Edfu antes de su intervención, las matanzas son identificadas en clave de parentesco. Y por el otro lado, para caracterizar la devastadora hambruna, Ankhtifi indica que, faltos de otros alimentos, los hombres llegan al punto de comerse a sus propios hijos. No hace falta discutir acerca de la veracidad de estas referencias: lo que interesa destacar aquí es que esas situaciones son presentadas como escenarios caóticos, y que ese caos violenta dramáticamente la vigencia de la lógica del parentesco. Es cierto que la intervención de Ankhtifi va más allá de lo esperable según la lógica parental<sup>24</sup>, pero está claro que el contexto de tal intervención remite a un horizonte parental. En cuanto al escenario de la hambruna, además, al calificar su respuesta ante la crisis, Ankhtifi nuevamente recurre al contexto parental: si su accionar ha sido superador respecto de cuanto se hubiera hecho en el pasado, ese accionar se pondera no respecto del pasado en general sino de aquello que ha sido hecho por sus ascendientes. Así, en ambas situaciones, el parentesco aparece como el telón de fondo que realza los logros del nomarca hieracopolitano.

#### Balance: lógicas sociales y ontología histórica

Así pues, el análisis de los modos en que se expresan lo estatal, lo patronal y lo parental en las autobiografías de Herkhuf y de Ankhtifi permite advertir, a partir de las semejanzas y de las variaciones en un mismo género textual, el impacto que produce la crisis del dispositivo estatal central sobre las principales dinámicas de estructuración social hacia finales del III milenio a.C. En tal sentido, todo indica que no se trata de una continuidad más o menos

---

<sup>24</sup> Es interesante advertir que las acciones de Ankhtifi en estos contextos parentales parecen apoyarse en otros principios, que son aquellos que lo invisten con su carácter de “héroe sin igual”, es decir, los que corresponden a su condición de patrón. Por ello, su intervención puede detener la operatoria parental (la esperable *vendetta* como respuesta al asesinato de un pariente) o reponer su vigencia (impidiendo el filicidio por hambre). Se trata de dos modos posibles de resolver la articulación entre dos lógicas disímiles de articulación social. Al respecto, cf. Campagno (2011).

directa, aunque en una escala menor, de la forma en la que la lógica estatal había configurado el escenario social dominante durante el Reino Antiguo, pues la dinámica asociada al patronazgo parece haber cobrado una presencia mucho más decisiva en esos dos últimos siglos del III milenio a.C. Sin embargo, el patronazgo tampoco parece constituir un tipo de práctica radicalmente nueva, toda vez que se encuentra sugerida, entre otros contextos, en las prácticas de los propios funcionarios estatales durante los siglos anteriores. Y por cierto, la importancia de lo estatal y de lo patronal durante el Primer Período Intermedio indica que tampoco se trata de un “retorno” a la época pre-estatal, si bien la lógica del parentesco –tan importante en la organización comunitaria de las sociedades pre-estatales como en la articulación interna de las élites y los ámbitos aldeanos de tiempos estatales– también resulta central para comprender las formas de lo social en esta época de crisis.

En este sentido, la continuidad de las prácticas asociadas al Estado, al patronazgo y al parentesco durante la crisis política que tiene lugar a finales del Reino Antiguo sugiere que tal crisis no produce cambios drásticos en el plano de las principales dinámicas sociales. Sin embargo, tampoco se trata de continuidades plenas. En efecto, sólo por mencionar aquello que es más evidente, está claro que el patronazgo adquiere una mayor centralidad tanto en los modos de estructuración social como en los de simbolización de la autoridad social y política. Y que esa centralidad mayor implica también reordenamientos en los modos en que lo estatal y lo parental actúan como dinámicas productoras de lazo social. Así, lo que parece producir la fragmentación política de los últimos siglos del III milenio a.C. no es un colapso al que sucedería una organización completamente nueva sino un nuevo balance en los modos de acople de las lógicas preexistentes de estructuración social.

¿Por qué ciertas percepciones corrientes del paso del Reino Antiguo al Primer Período Intermedio insisten en sugerir un escenario descripto en términos de “colapso”? Más allá de las variantes entre las diversas caracterizaciones, es posible notar que, en general, suelen ser solidarias en su concepción ontológica acerca de lo histórico. No es éste el lugar para una consideración en profundidad de tal problema. Pero puede señalarse, al menos, que subyace a todas ellas cierta visión “cosista” de lo instituido: los individuos, las instituciones, los períodos son percibidos en tanto objetos “naturales”, homogéneos, discretos, de modo tal que las propiedades que los caracterizan definen algo así como las esencias de tales objetos<sup>25</sup>. Las homogeneidades resultantes de esos procedimientos generan la falsa impresión de que las

---

<sup>25</sup> Acerca de la visión “cosista” de lo instituido, cf. Lyotard (1989 [1979], 46). Sobre la noción de “hacer instituyente”, cf. Veyne (1984 [1978], 215; cf. pp. 199-238). Esta perspectiva ha sido propuesta en Campagno (2002, 65-66, 82-85).

cosas son “en sí”, sostenidas por unas propiedades que las tornan macizas. Cuando esas propiedades no se registran, todo parece “colapsar”. Bajo semejante percepción, la crisis del dispositivo estatal central dominante durante la mayor parte del III milenio a.C. es interpretada como el final de toda una época y una sociedad porque –de un modo más o menos espontáneo– se acepta que ese dispositivo constituye la “esencia” de esa época y esa sociedad.

Sin embargo, tan pronto se abandona esa visión cosista, el panorama cambia. Un punto de vista como el que se ha intentado proponer aquí, a partir de las prácticas y las lógicas sociales, proporciona otra perspectiva ontológica acerca de la índole de lo histórico-social, que desnaturaliza ese tipo de objetos “en sí” y permite interpretar a partir del “hacer instituyente”, antes que de aquello que se presenta como instituido. Desde esta perspectiva, es posible notar que esas entidades usualmente interpretadas como portadoras de una esencia que propulsa unos modos de ser y de hacer pueden, en rigor, estar implicadas simultáneamente en una diversidad de prácticas, que las construyen como tales entidades y las integran en distintas lógicas sociales. Así, el estudio del cambio histórico se centra en las condiciones que conducen al cese de la reproducción de una práctica, a la emergencia de prácticas nuevas, o a la configuración y reconfiguración de lógicas sociales, lo que no da lugar a la percepción de completos colapsos de sociedades o épocas. Esa misma crisis del dispositivo estatal central, que las miradas tradicionales perciben en términos de catástrofe, se puede advertir entonces como una dinámica que genera nuevos modos de articulación entre lógicas sociales que se hallan presentes tanto antes como después de tal crisis.

La percepción de lo histórico a partir de las prácticas permite sustraerse de la atribución de esencias absolutas a cualquier entidad, desde los individuos hasta las épocas. ¿Es, pongamos por caso, Pepi II un rey? Sí, ciertamente, pero, ¿es sólo eso? ¿No es acaso también un padre, o un devoto de los dioses? Se podrá argüir que lo primero es más decisivo, pero eso sólo puede determinarse en función de las prácticas que el análisis considera. Del mismo modo, Herkhuf y Ankhtifi no son *sólo* funcionarios, así como tampoco son *sólo* patrones, o *sólo* parientes. Son todo eso, en función de las prácticas en las que se implican y de las lógicas que en cada situación los interpelan. En cuanto a las épocas, el análisis centrado en las prácticas permite sustraerse de la presunción de homogeneidad para denominadores temporales tales como “Reino Antiguo” y “Primer Período Intermedio”, una presunción que es solidaria con la idea de un colapso general como modo de pasaje de una entidad a la otra. Por cierto, más allá de la utilidad operativa de tales denominadores como referencias de periodización general, el cese de la reproducción de un ordenamiento político bien puede ser

un criterio para secuenciar históricamente. Pero ha de tenerse presente que la selección de tal crisis como criterio de secuenciación corresponde a una estrategia analítica, no a la esencia de lo histórico. Dicho de otro modo, tampoco hay épocas “en sí” sino en función de los problemas que el historiador decide considerar.

## Bibliografía

- ANDREU, G. (1997 [1994]). *Egypt in the Age of Pyramids*, Ithaca.
- ASSMANN, J. (2002 [1996]). *The mind of Egypt. History and meaning in the time of the pharaohs*, Cambridge MA / London.
- BREASTED, H. (1962 [1906]). *Ancient Records of Egypt*, vol. I, New York.
- CAMPAGNO, M. (2002). *De los jefes-parientes a los reyes-dioses. Surgimiento y consolidación del Estado en el antiguo Egipto*, Aula Ægyptiaca Studia 3, Barcelona.
- CAMPAGNO, M. (2006). “De los modos de organización social en el Antiguo Egipto: Lógica de parentesco, lógica de Estado”, en Campagno, M. (ed.), *Estudios sobre parentesco y Estado en el antiguo Egipto*, Buenos Aires, 15-50.
- CAMPAGNO, M. (2009a). “Parentesco, patronazgo y Estado en las sociedades antiguas: A modo de introducción”, en Campagno, M. (ed.), *Parentesco, patronazgo y Estado en las sociedades antiguas*, Buenos Aires, 7-24.
- CAMPAGNO, M. (2009b). “Tres modos de existencia política: jefatura, patronazgo y Estado”, en Campagno, M. (ed.), *Parentesco, patronazgo y Estado en las sociedades antiguas*. Buenos Aires, 341-351.
- CAMPAGNO, M. (2011). “Lo patronal, lo estatal y lo parental en la Autobiografía de Ankhtifi de Mo‘alla”, *Antiguo Oriente* 9, 85-102.
- CAMPAGNO, M. (en preparación). “Del patronazgo y otras lógicas de organización social en el valle del Nilo durante el III milenio a.C.”.
- COULON, L. (1997). “Véracité et rhétorique dans les autobiographies égyptiennes de la Première Période Intermediaire”, *Bulletin de l’Institut Français d’Archeologie Orientale* 97, 109-138.
- DANERI DE RODRIGO, A. (1992). *Las Dinastías VII-VIII y el período heracleopoitano en Egipto. Problemas de reconstrucción histórica de una época de crisis*, Colección Estudios 3, Buenos Aires.
- DIAMOND, J. (2005). *Collapse: How Societies Choose to Fail or Succeed*, New York.
- DRIOTON, E. y VANDIER, J. (1964 [1952]). *Historia de Egipto*, Buenos Aires.
- EISENSTADT, S.N. y RONIGER, L. (1984). *Patrons, Clients and Friends. Interpersonal Relations and the Structure of Trust in Society*, Cambridge.
- FORTES, M. (1969). *Kinship and the Social Order*, London.
- FRANKE, D. (2001). “First Intermediate Period”, en Redford, D.B. (ed.), *The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt*, vol. I, Oxford, 526-532.
- FRANKE, D. (2006). “Fürsorge und Patronat in der Ersten Zwischenzeit und im Mittleren Reich”, *Studien zur Altägyptischen Kultur* 34, 159-185.
- GELLNER, E. (y otros) (1986 [1977]). *Patronos y clientes*, Gijón.
- HASSAN, F. (2011). “The Fall of the Egyptian Old Kingdom”, en *BBC History*. Última actualización: 17/02/ 2011  
[http://www.bbc.co.uk/history/ancient/egyptians/apocalypse\\_egypt\\_01.shtml](http://www.bbc.co.uk/history/ancient/egyptians/apocalypse_egypt_01.shtml).
- KEMP, B.J. (2006). *Ancient Egypt. Anatomy of a Civilization*, 2<sup>nd</sup> ed., London / New York.
- LICHTHEIM, M. (1973). *Ancient Egyptian Literature*, vol. I, Berkeley.
- LYOTARD, F. (1989 [1979]). *La condición postmoderna*, Barcelona.

- MAISELS, Ch. (1987). "Models of Social Evolution: Trajectories from the Neolithic to the State", *Man (N.S.)* 22, 331-359.
- MAISELS, Ch. (1990). *The Emergence of Civilization. From Hunting and Gathering to Agriculture, Cities, and the State in the Near East*, London.
- MCHANANY, P.A. y YOFFEE, N. (eds.) (2010). *Questioning Collapse. Human Resilience, Ecological Vulnerability, and the Aftermath of Empire*, Cambridge / New York.
- MORENO GARCÍA, J.C. (2004). *Egipto en el Imperio Antiguo (2650-2150 antes de Cristo)*, Barcelona.
- MORENO GARCIA, J.C. (2005). "Élites provinciales, transformations sociales et idéologie à la fin de l'Ancien Empire et à la Première Période Intermédiaire", en Berger el-Naggar, C. y Pantalacci, L. (eds.), *Des Néferkarê aux Montouhotep. Travaux archéologiques en cours sur la fin de la VIe dynastie et la Première Période Intermédiaire*, Travaux de la Maison de l'Orient 40, Lyon, 215-228.
- MORENO GARCÍA, J.C. (2009). "El Primer Período Intermedio", en Parra, J.M. (ed.), *El Antiguo Egipto*, Madrid, 181-208.
- MORENO GARCIA, J.C. (2009-10). "Introduction. Élites et états tributaires: le cas de l'Égypte pharaonique", en Moreno García, J.C. (ed.), *Élites et pouvoir en Égypte ancienne = Cahiers de Recherches de l'Institut de Papyrologie et d'Égyptologie de Lille* 28, 11-50.
- MORENZ, L.D. (2009-10). "Power and Status. Ankhtifi the Hero, founder of a New Residence?", en Moreno García, J.C. (ed.), *Élites et pouvoir en Égypte ancienne = Cahiers de Recherches de l'Institut de Papyrologie et d'Égyptologie de Lille* 28, 177-192.
- MORRIS, E. (2006). "'Lo, Nobles Lament, the Poor Rejoice'. State Formation in the Wake of Social Flux", en Schwartz, G.M. y Nichols, J.J. (eds.), *After Collapse: The Regeneration of Complex Societies*, Tucson, 58-71.
- PFOH, E. (2006). "Reyes y 'parientes' en la época de El Amarna en Palestina", en Campagno, M. (ed.), *Estudios sobre parentesco y Estado en el antiguo Egipto*, Buenos Aires, 167-188.
- SAHLINS, M. (1983 [1974]). *Economía en la edad de piedra*, Madrid.
- SCHENKEL, W. (1965). *Memphis – Herakleopolis – Theben. Die epigraphischen Zeugnisse der 7.-11. Dynastie Ägyptens*, Ägyptologische Abhandlungen 12, Wiesbaden.
- SEIDLAYER, S. (2000). "The First Intermediate Period (c. 2160-2055 bc)", en Shaw, I. (ed.), *The Oxford History of Ancient Egypt*, Oxford, 118-147.
- SPANEL, D. (1984). "The Date of Ankhtifi of Mo'alla", *Göttingen Miszellen* 78, 87-94.
- STRUWICK, N. (2005). *Texts from the Pyramid Age*, Writings of the Ancient World 16, Atlanta.
- TANTER, J.A. (1988). *The Collapse of Complex Societies*, Cambridge / New York.
- TANTER, J.A. (1999). "Post-Collapse Societies", en Barker, G. (ed.), *Companion Encyclopaedia of Archaeology*, vol. 1, London / New York, 988-1039.
- URK. I = SETHE, K. (1933). *Urkunden des Alten Reichs*, vol. I, Leipzig.
- VANDIER, J. (1950). *Mo'alla. La tombe d'Ankhtifi et la tombe de Sebekhotep*, Bibliothèque d'Étude 18, Le Caire.
- VERCOUTTER, J. (1986 [1965]). "El fin del Imperio Antiguo y el Primer Período Intemedio", en Cassin, E., Bottéro, J. y Vercoutter, J. (eds.), *Los Imperios del Antiguo Oriente I. Del Paleolítico a la mitad del Segundo Milenio*, México, 249-270.
- VEYNE, P. (1984 [1978]). *Cómo se escribe la historia. Foucault revoluciona la historia*, Madrid.
- WILSON, J. (1988 [1951]). *La cultura egipcia*, México.

**PRIVILEGIOS CLERICALES Y POLÍTICA SOCIAL DE CONSTANTINO<sup>1</sup>**

José Fernández Ubiña  
Universidad de Granada

Pocos temas histórico han despertado tanto interés, en el pasado y en el presente, como la conversión de Constantino al cristianismo y su política de favor hacia la Iglesia y el clero. A menudo se ha calificado este acontecimiento como “revolucionario”, como el final de una época y el inicio de otra, tanto para la Iglesia como para el Estado. Pero el desacuerdo surge en cuanto a su valoración y trascendencia teológica: frente a los elogios de ortodoxos y católicos hacia este primer emperador cristiano, la historiografía protestante vio casi siempre en él a uno de los principales responsables de la degeneración materialista de la Iglesia y del clero, a la que sólo pondría fin la Reforma luterana.

Engullidos, en cierto modo, por este secular debate religioso, que aquí eludimos, se ha prestado mucha menos atención, al menos hasta fechas recientes, a las consecuencias no religiosas de la política clerical constantiniana, tema al que consagramos las páginas que siguen. A este fin, analizaremos en particular tres hechos, a) la consideración imperial del episcopado como un ordo institucionalmente privilegiado, b) el impacto social de las donaciones imperiales a las iglesias, y c) la transformación de la justicia mediante la *audientia episcopal*, el *privilegium fori* y el rango legal otorgado a los acuerdos conciliares.

Nuestra hipótesis de partida es que los privilegios clericales no redundaron exclusivamente en beneficio material (o perjuicio moral) de la Iglesia y de su jerarquía, sino también del Imperio y de sus clases dominantes, y hasta cierto punto del pueblo, pues gracias a ellos los obispos pudieron llevar a cabo una ingente labor de asistencia social y actuar como jueces y mediadores de conflictos cotidianos, religiosos o no, dando de este modo a la justicia una dimensión popular de la que carecían las instancias judiciales del Estado.

#### Trasfondo histórico y objetivos de la política religiosa de Constantino.

Constantino se adueñó de la parte occidental del Imperio tras una prolongada serie de pactos y de conflictos bélicos (306-312) con diversos tetrarcas y emperadores de dudosa legitimidad, entre ellos su suegro, el emperador Maximiano, y su yerno Majencio. A éste, como es bien sabido, lo derrotó en la decisiva batalla de Puente Milvio (octubre del 312), que le abrió las puertas de Roma y le dio el control de todo el Occidente imperial. Según la tradición cristiana,

---

<sup>1</sup> Este trabajo es fruto del Proyecto de Investigación *La Iglesia como sistema de dominación en la Antigüedad Tardía* (HAR2012-31234), patrocinado por el Ministerio de Economía y Competitividad de España.

avalada por el propio Constantino, esta victoria la obtuvo gracias al apoyo de Cristo y fue la razón inmediata de su conversión al cristianismo. Aunque meses después (primavera del 313) Constantino selló en Milán un acuerdo con Licinio, emperador de la parte oriental del Imperio, que incluía el matrimonio de éste con Constancia, hermana de Constantino, y el fin de las persecuciones contra el cristianismo, al que se devolverían de inmediato las propiedades confiscadas, pronto estallaron las rivalidades entre ambos emperadores y el enfrentamiento armado se saldó, en el verano del año 324, con la victoria militar de Constantino y su conversión en emperador único de un Imperio unificado. También en esta ocasión, la guerra tuvo un fuerte componente religioso, pues la propaganda constantiniana la presentó como una especie de cruzada en favor de los cristianos de Oriente, hostigados supuestamente por Licinio, y el propio emperador creyó desde entonces actuar como una especie de vicario o prefecto del pretorio de Cristo, a quien atribuía todas sus victorias. Como consecuencia de ello, fue a partir de este año, y hasta su muerte en mayo del 337, cuando Constantino llevó a cabo una política más intensa de privilegios hacia el clero y la Iglesia, siempre en la creencia de que la debida veneración al dios cristiano y la unidad de sus sacerdotes eran requisito imprescindible del bienestar social, de la seguridad imperial y de la suya propia.

Por otra parte, Constantino fue un testigo directo de la persecución anticristiana desatada en Oriente por Diocleciano y Galerio en el año 303, y de su propagación, con menos virulencia, por diversas regiones occidentales, en algunas de las cuales (Britania, Galia, Hispania) regía su padre Constancio. Esta persecución, que Constantino percibió como una auténtica guerra civil, puso a prueba la unidad y fortaleza de la Iglesia, y supuso un auténtico fracaso para los emperadores perseguidores. Baste recordar que el principal de ellos, Galerio, no sólo reconoció en su lecho de muerte (abril del 311) este fracaso, sino también la necesidad de que los cristianos y su dios, Cristo, se convirtiesen en aliados y soportes del Imperio para asegurar su pervivencia y el bienestar de sus súbditos. Palinodia similar cantaría dos años después el emperador Maximino Daya, que se había empecinado en proseguir en sus dominios orientales una cruenta e inútil persecución de los cristianos. Así pues, vencedores o perseguidores, todos estos emperadores (no sólo Constantino) acabaron reconociendo al cristianismo y a su representación terrenal, la Iglesia, como baluartes fundamentales del Imperio. Este hecho, es, pues, fundamental para entender la política clerical de Constantino.

Tras tantas guerras y persecuciones, no sorprende que recuperar la paz militar, social y religiosa fuese el objetivo prioritario de Constantino, y que se propusiese conseguirlo con la

colaboración estrecha de los cristianos. Así lo reconoció el mismo emperador en un célebre pasaje de la biografía que le consagró Eusebio de Cesarea (*Vida de Constantino*, 2, 65):

*Me propuse, en primer lugar, hacer converger en una sola pauta de comportamiento las opiniones que todos los pueblos sustentan sobre la divinidad; en segundo lugar, restaurar y reconstruir el cuerpo común de la población, que se hallaba como aquejado de una grave herida. Al apuntar a estos dos blancos, atendí al primero con el ojo secreto de la reflexión, e intenté enderezar lo segundo con la fuerza del poder militar, consciente de que si yo lograba establecer, según mis ruegos, una común armonía de sentimientos entre todos los servidores de Dios, la administración general de los asuntos de estado se beneficiaría de un cambio que correría parejo con los píos pareceres de todos* (Traducción de M. Gurruchaga).

Debe tenerse igualmente en cuenta, en otro orden de cosas, que la iglesia que conoció Constantino a inicios del siglo IV distaba mucho de las pequeñas y dispersas comunidades cristianas fundadas por los apóstoles, Pablo y los primeros misioneros en los siglos I y II. Su transformación nos interesa ahora, principalmente, en lo que ataña a sus dirigentes (el clero y, en especial, los obispos), cuyo papel en estos primeros siglos había sido muy modesto (en concordancia con la modestia de las comunidades entonces existentes) y supeditado al estrecho control de los fieles, que entonces eran quienes elegían y deponían a sus ministros. El prestigio y la autoridad episcopal se reforzaron considerablemente a lo largo del siglo III, tanto dentro de las comunidades y en el plano espiritual, como fuera de las mismas y en un plano más material, económico y social<sup>2</sup>.

Los obispos reforzaron su autoridad en el ámbito espiritual gracias, sobre todo, a su función como maestros y transmisores de una doctrina que se consideraba apostólica, esto es, originaria de los apóstoles, y que, en consecuencia, aseguraba mediante su fe y observancia la salvación eterna. De este modo, los obispos no sólo enseñaban una doctrina salvífica, sino que podían desacreditar y condenar las doctrinas impartidas por otros cristianos y excomulgar a éstos como herejes. Fue este poder el que permitió a la Iglesia derrotar al movimiento gnóstico y a sus paladines, que de tanto prestigio gozaron en los siglos II y III. A esta autoridad doctrinal se sumó el poder de las llaves, es decir, de perdonar los pecados y asegurar así la salvación del alma. Gracias a estas dos atribuciones (doctrina apostólica y

---

<sup>2</sup> Aunque son innumerables los estudios de detalle, todavía no tenemos una monografía de referencia sobre la evolución del poder episcopal entre los siglos I y IV. Desde una perspectiva eclesiástica, merecen destacarse los trabajos de Dix (1946, 183-303) y Telfer (1962). Entre los más recientes, aunque rara vez abarcan el periodo indicado, cabe recordar los de Chadwick (1980, 15-22), Hunt (2001, 238-276) y Rapp (2005). Un breve estado de la cuestión puede verse en Fear, Fernández Ubiña, Marcos (2013, 1-11) y Fernández Ubiña (en prensa).

poder de las llaves) los obispos pudieron reclamar con éxito un lugar privilegiado dentro de las comunidades y hasta identificarse con ellas. Consecuentemente, como afirmaba Cipriano de Cartago (*Epístola* 66, 8,3), si fuera de la Iglesia no podría en adelante obtenerse la salvación, tampoco sería posible hacerlo si no se estaba en comunión con su obispo.

Tan extraordinarias e insólitas competencias espirituales del episcopado fueron acompañadas de otras de orden material y de incidencia social no menos importante. En efecto, la expansión y enriquecimiento del cristianismo había dado una enorme dimensión social a la caridad cristiana, gestionada por los obispos, sobre todo en las ciudades más importantes del Imperio y en aquellas donde habría logrado amplia implantación. Eran muchas las iglesias que ya en el siglo II, pero sobre todo durante el siglo III, llevaron a cabo un intenso programa de asistencia social, atención de enfermos, ayuda a viudas y huérfanos, alimentación y cuidado de menesterosos, rescate de cautivos y auxilio incluso de personas sin trabajo. Un variado y detallado muestrario de esta generosidad eclesial puede verse en la correspondencia de Cipriano, en Lactancio, en el dossier donatista, en la Historia eclesiástica de Eusebio y en la *Didascalia apostolorum*, así como en otras muchas fuentes menos relevantes. Lo que ahora importa subrayar es que esta actividad caritativa, que fue posible gracias a las donaciones de los fieles, muchos de ellos pertenecientes a los sectores sociales más acomodados, podría explicar por sí sola, como a menudo se ha señalado, la extraordinaria difusión del cristianismo en esas fechas y su profundo arraigo en las instituciones y en la vida pública de todo el Imperio<sup>3</sup>.

Esta fortaleza del cristianismo y su eficaz vertebración jerárquica dejan ver que la llamada conversión de Constantino no fue, en absoluto, una decisión errática. El Estado, entonces representado por el emperador, y la Iglesia, representada por sus obispos, se necesitaban en grado similar, y por eso su alianza fue tan importante para ambos y los transformó en similar medida, como veremos seguidamente.

### Los privilegios cléricales y su dimensión social y política.

La catarata de privilegios que Constantino concedió al clero cristiano es sobradamente conocida y ha sido objeto de excelentes estudios monográficos, por lo que aquí nos limitaremos a recordar los que más interesan al tema que indagamos, sin olvidar que en su mayoría más venían a reconocer legalmente una realidad que a transformarla<sup>4</sup>. Apenas tomó posesión de la parte occidental del Imperio, a inicios del año 313, Constantino ordenó que los

---

<sup>3</sup> Stark (2009, 73 ss.).

<sup>4</sup> Análisis de detalle, fuentes y bibliografía en Drake (2000, 315 ss.), Fernández Ubiña (2009, 81-119) y Barnes (2011, 131 ss.).

clérigos quedasen exentos de toda función pública, en recompensa por los beneficios que sus servicios religiosos reportaban a los asuntos públicos del Estado<sup>5</sup>. Aunque el propósito de esta ley fuese de índole espiritual (evitar la contaminación del clero con el politeísmo en los rituales ciudadanos), su consecuencia más inmediata fue que los cargos clericales comenzaran a ser codiciados por las oligarquías urbanas, bien por los beneficios que reportaban, bien para así eludir las onerosas cargas curiales. Y la Iglesia, como lamentó Eusebio (*Vida de Constantino*, 4, 54, 2), se pobló de impostores.

Esta politización o secularización de la clericatura se pone de relieve en las medidas con que Constantino intentó, sin éxito, frenarla. En esencia, tenían un doble carácter: por una parte pretendían limitar el número de clérigos, como si de un *ordo* político se tratara, y, por otra, prohibían el acceso a la clericatura a los *opulenti*, es decir, a los sectores ricos, con el fin de que éstos atendieran a las necesidades administrativas del Imperio y la Iglesia al cuidado de los pobres<sup>6</sup>. Estas leyes parecen confirmar las tesis de Mazzarino (1980, III, 658-61) sobre la economía dual en la que vive el Imperio tras su cristianización: por un lado, la economía estatal, basada en los impuestos y preocupada prioritariamente de asegurar la burocracia y la eficiencia militar, y, por otro, la economía eclesiástica, basada en los donativos y limosnas, y preocupada sobre todo por los pobres, que entonces eran la mayoría de la población.

Conviene, sin embargo, observar que Constantino dio un trato especialmente privilegiado tan sólo a una minoría episcopal, a la que confió la paz religiosa en todo el Imperio, a cuyo fin la colmó de riquezas y financió la construcción de basílicas que en cierto modo escenificaban su poder y autoridad. Incluso él mismo aceptó como título honorífico el de “obispo general” (Eusebio, *Vida de Constantino*, 1,44) y “obispo de los de fuera” (*Ibidem*, 4, 24). De este modo, a una clericatura integrada por gente humilde y entregada a los servicios sociales, se superpuso una élite episcopal cuyo prestigio e influencia no desmerecían a de las clases dominantes romanas. El mimo con que Constantino trató a esta minoría episcopal se refleja ya en su carta del año 313 a Cecilián de Cartago, en la que le informaba de un donativo de tres mil *follis*<sup>7</sup> para los “ministros de la legítima y santísima religión católica” de África, Numidia y Mauritania, dinero que debía repartirse de acuerdo con un documento elaborado por el obispo Osio de Córdoba, a la sazón consejero imperial, y le sugería, además, que acudiese a las autoridades provinciales si lo estimaba necesario para solventar los

---

<sup>5</sup> Eusebio, *Historia Eclesiástica*, 10, 7, 1-2; *Código Teodosiano*, 16, 2, 1 y 2 (años 313 y 319 respectivamente); 16.2.7 (año 330); Optato, *Apéndice* 10, 37.

<sup>6</sup> *Código Teodosiano*, 16.2.6 (año 326/329); 16.2.3 (año 329). Cf. Escribano Paño (en prensa).

<sup>7</sup> Eusebio, *Historia Eclesiástica*, 10, 6, 1-5. Según Jones (1964, 26 y 431), con un *follis* podría alimentarse una persona durante un año.

conflictos internos que entonces aquejaban a las iglesias africanas. La financiación de basílicas en Cirta y el programa edilicio llevado a cabo en Roma, Constantinopla y Tierra Santa son otras muestras de esta política imperial a favor de la Iglesia y de sus élites episcopales. Pero debe recordarse que esta generosidad imperial, incrementada tras su victoria sobre Licinio el año 324 y la consiguiente reunificación del Imperio bajo su mando, no eran sino una expresión de la creencia constantiniana en la protección imbatible que le aseguraba Cristo. De ahí que no tuviera reparo alguno en financiar estos gastos mediante el expolio de templos paganos, y que su prodigalidad pareciera por momentos inagotable, ora dotando las basílicas más importantes con cuantiosos legados para su sostenimiento, ora regalando fincas y trigo para la manutención de gente sin recursos, niños huérfanos y viudas... y enormes cantidades de ropa para los desnudos e indigentes (*Eusebio, Vida de Constantino*, 4, 28).

Aunque las medidas constantinianas en favor de la Iglesia y de su jerarquía estuviesen justificadas, en última instancia, por sus aparentes beneficios de orden político y militar, en la práctica supusieron una transformación radical del oficio episcopal, al darle una dimensión social, jurídica y ciudadana apenas esbozada en los siglos anteriores. El patrocinio episcopal y la *audientia episcopal* fueron sus principales exponentes, como veremos seguidamente.

#### Las donaciones imperiales a la Iglesia y su incidencia social.

Aun cuando Constantino tuvo una llamativa inclinación, censurada por algunos historiadores antiguos, a obsequiar pródigamente a sus amigos y aliados<sup>8</sup>, los bienes legados a la Iglesia fueron de tal magnitud que, sin duda, constituyen una de las mayores transferencias de propiedades atestiguada en la historia de Roma desde la época de Augusto<sup>9</sup>. Su ejemplo fue, además, seguido por numerosos potentados cristianos, a los que el propio emperador facilitó legalmente las donaciones a la Iglesia incluso en su lecho de muerte (CTh 16,2,4, del año 321). Conocemos el caso de un tal Gallicanus, quizá el cónsul del año 330, que donó a la iglesia de Ostia tierras que rentaban cerca de 870 *solidi* (*Liber Pontificalis*, 34). De este modo, las *divitiae ecclesiarum*, que ya antes eran imponentes, experimentaron un incremento espectacular<sup>10</sup>.

Al valorar históricamente las consecuencias de la *liberalitas* constantiniana debe tenerse en cuenta que no benefició a todas las iglesias por igual, sino que se canalizó a través

<sup>8</sup> Zósimo, 2, 38, 1; Eutropio *Breviario*, 10,4.

<sup>9</sup> Millar (2003, 26).

<sup>10</sup> Jones (1964. 90 y 898-99). Este autor calcula en más de 30.000 *solidi* (unas 400 libras de oro) las rentas anuales que recibían las iglesias de Roma. Según Teodoro (*Historia Eclesiástica*, I, 10), el emperador ordenó a los gobernadores de todo el Imperio dar subsidios a las vírgenes, a las viudas y al clero en una cantidad tres veces superior a la de su época, que ya era enorme.

de algunas sedes y obispos privilegiados. Fue esta minoría la que se convertiría en breve tiempo, si ya no lo era, en una clase potentada con capacidad para decidir qué personas (clérigos o no) eran los beneficiados finales de la generosidad imperial: fue el caso de Osio en Hispania, de Cecilián en África, de Eusebio de Nicomedia en Oriente, de Atanasio en Egipto o de los diversos obispos de Roma y Constantinopla, a todos los cuales Constantino parece dirigirse como si fueran altos magistrados religiosos<sup>11</sup>. No sorprende que ellos mismos se sintieran superiores al común de los fieles y al resto de los clérigos y que así lo escenificaran sentándose en tronos elevados dentro de las iglesias (Eusebio, *Historia Eclesiástica*, 10, 4,44), ni tampoco que gente poderosa e indeseable ambicionara ocupar las sillas episcopales (Eusebio, *Vida de Constantino*, 4, 54,2).

La mayoría de los obispos, sin embargo, apenas se beneficiaría de los donativos imperiales y sólo recibiría, a lo más, lo que su metropolitano u otros obispos privilegiados decidieran darle. De hecho, como ya hemos señalado, el propio Constantino dejó claro que el clero, en cuanto grupo religioso, debía pertenecer a las clases humildes y ser sostenido por la caridad de sus iglesias, y por eso prohibió que los opulentos accediesen a la clericatura. Quizá esto explique que durante todo el siglo IV la cancillería imperial utilice el término *clericī* con gran imprecisión, en tanto que el estatus episcopal se revistió pronto de tal dignidad que nunca necesitó, ni quiso, ningún título oficial, y hasta el propio Constantino, según hemos señalado, gustaba asumirlo de modo honorífico<sup>12</sup>.

Pero ni esta marginación política de amplios sectores cléricales, ni la corrupción de numerosos obispos mermaron la extraordinaria capacidad asistencial de la Iglesia. Así lo atestigua Juliano el Apóstata, que propuso a los sacerdotes del culto tradicional asumir un servicio similar, pues sabía bien que la caridad era un pilar básico de los galileos y una carencia grave del “helenismo” (*Epístolas* 89b, 305b-d; 84 429-30), algo en lo que coincide con Lactancio (*Instituciones divinas*, 5, 9,17; 6, 12,21). De ello da igualmente fe el pagano Amiano (27,3,14-15), que contrapuso la inmoralidad y avaricia de un puñado de arribistas a la humildad y entrega de la mayoría de obispos, algo que también reconoció la Historia Augusta (*Vida de Alejandro Severo*, 45,6-7).

La eficacia y oportunidad histórica de la asistencia social queda igualmente puesta de relieve en el hecho de que Constantino y sus sucesores considerasen el patrimonio eclesiástico e incluso los negocios cléricales como bienes y actividades de utilidad pública, sin duda

---

<sup>11</sup> Eusebio, *Historia Eclesiástica*, 10, 6,1-5; 10, 2,2; *Vida de Constantino*, 2, 24,6; 2, 46,3; 3, 10; Concilio de Nicea, canon 6. Sabemos que algunos de estos obispos procedían de las clases más ricas (entre ellos Eusebio de Nicomedia, según Atanasio, *Apología segunda*, 9) y que, por tanto, nada debían en esto a Constantino.

<sup>12</sup> Mazzarino (1974, 171- 82).

porque, al distribuirse, en gran parte, entre los más necesitados, contribuía de manera decisiva al mantenimiento de la paz social<sup>13</sup>. Conviene, sin embargo, observar que esta actividad caritativa, precisamente por el aumento ingente de los bienes distribuidos y del número de beneficiarios, cambia ahora de significado. Ya no es el obispo un mero gestor de bienes comunitarios que, entre otros fines, atienden a necesidades concretas de algunos fieles. El obispo, sobre todo en las grandes ciudades, se convierte él mismo en un gran potentado que vela por el bienestar de los ciudadanos, ya en su mayoría formalmente cristianos. Actúa, pues, como un patrono de la ciudad, que protege a sus subordinados, clérigos y laicos, como lo hacía el patrono romano con sus clientes y *amici*. De este modo, los grandes jerarcas cristianos coadyuvaron a la difusión del sistema de patrocinio y clientela que por estas fechas se iba imponiendo en todo el Imperio y en todos los ámbitos de la vida pública, social y religiosa, incluso en las mentalidades y en la ideología dominante, algo que se hará evidente con los sucesores de Constantino. Es, por tanto, lógico que el pueblo, cristiano o no, viese cada vez menos a sus obispos como guías espirituales y más como protectores terrenales, como deja ver Gregorio Nacianceno (*Oratio* 42.24) al quejarse de que los fieles ya “no buscan sacerdotes... sino patronos poderosos”. De ahí que algunos clérigos prepotentes se vieran entonces envueltos en episodios mundanos, no siempre ejemplares, al frente de sus más fanáticos seguidores, como ilustran las biografías del papa Dámaso, Ambrosio, Basilio, Atanasio o Cirilo de Alejandría<sup>14</sup>. Visto en perspectiva histórica, asombra contemplar cómo la jerarquía católica, que tanto había padecido en las persecuciones anticristianas de los siglos III y IV, se ha convertido ahora en una clase privilegiada e intolerante, decidida a eliminar a sus propios hermanos de fe que no acataran sumisamente el dogma establecido, dogma que no era las más de las veces sino la norma religiosa impuesta o sancionada por el emperador de turno. Posiblemente sea esta evolución clerical la mejor ilustración de la distancia imperceptible, y tan fácilmente transitable, que separa al mártir del verdugo, como en su poema “El inquisidor” y con versos tan precisos, tiempo atrás nos hizo ver nuestro Jorge Luis Borges.

A este protagonismo socioeconómico debe sumarse, en fin, el control que los obispos ejercen a partir de ahora sobre magistrados municipales y provinciales cristianos<sup>15</sup>, lo cual no

<sup>13</sup> Código Teodosiano, 16, 2,6 (año 326/329); 16, 2,14 (año 356); 13, 1,5 (año 364). Cf. Bajo (1986-7, 189-94).

<sup>14</sup> Un amplio elenco de testimonios puede verse en Fernández Ubiña (2013, 21-49). Cf. además Lizzi (1987); Consolino (1989, 969-91); Teja (1993, 213-230); Lepelley (1998, 17-33) y Brown (2002, esp. 45-73).

<sup>15</sup> Si el canon 56 de Elvira, siguiendo principios puristas, prohíbe a los *duoviri* entrar en la iglesia durante el año que duraba su magistratura, el canon 7 del Concilio de Arlés se muestra mucho más pragmático al acordar que los gobernadores cristianos recibiesen cartas eclesiásticas de comunión con la condición de que allí donde ejercieran su cargo fuesen supervisados por el obispo local, que los excomulgariá si cometían algún acto contrario a la disciplina eclesiástica. Poco después de la muerte de Constantino, a Osio de Córdoba y a sus colegas reunidos en el Concilio de Sérda (343) les atenaza una nueva e inesperada preocupación: la avalancha

sólo les permitía influir decisivamente en la vida pública, sino que los convertía de hecho en censores y jueces supremos de la misma. El alcance potencial de esta función supervisora sólo se apreciará más tarde, sobre todo en casos como el enfrentamiento de Ambrosio con Teodosio y la condena de éste por el asunto de Tesalónica. Este poder fáctico del obispo pone, por otra parte, de relieve que las dos economías señaladas por Mazzarino, la eclesial y la imperial, no constituían dos mundos estancos, nítidamente separados, sino que se interrelacionaron y condicionaron mutua y contantemente. Y si el conflicto no estalló ya en tiempos de Constantino se debió a la estima carismática, excepcional por tanto, que los obispos tributaron a este emperador (al que igualaron a los apóstoles y a un obispo del siglo), así como al aprecio singular que éste sintió por los obispos como intermediarios divinos y garantes del bienestar y de la seguridad imperial<sup>16</sup>. Cuando esta estima y confianza mutua se rompa, con los sucesores de Constantino, el conflicto será inevitable.

#### *La *audientia episcopal* y la justicia romana.*

Entre los privilegios otorgados al clero destacan los de naturaleza jurídica, en particular conceder rango de ley a los acuerdos sinodales, a los que Constantino estimaba de inspiración divina<sup>17</sup>, y, la llamada *audientia episcopal*, que convertía a los obispos en el principal órgano judicial del Imperio. La primera medida, además de disminuir notoriamente la autonomía primigenia de las congregaciones, afianzó la estructura diocesana e imperial de la Iglesia, capitalizada por los poderosos obispos metropolitanos, e impulsó de este modo la jerarquización interna de las sedes episcopales y de sus titulares, a los que dio un protagonismo difícil de exagerar no sólo en el ámbito espiritual, sino también en el político.

La *audientia episcopal*, que ya recogía de manera farragosa una constitución del año 318 (*Código Teodosiano*, 1, 27), es aclarada el año 333 en la *Constitución sirmoniana* 1, que estipulaba lo siguiente: 1) Se permite transferir al obispo cualquier proceso incoado ante un juez ordinario. La decisión podía tomarse por iniciativa de una de las partes y sin tener en consideración el momento procesal, incluso cuando la sentencia estaba a punto de emitirse. Al obispo se le otorgaba, pues, una jurisdicción *inter nolentes*, que desbordaba los límites tradicionales del arbitraje *inter volentes* (*Digesto*, 4, 8, 11, 4) y lo integraba en el organigrama judicial de Roma. 2) La sentencia dictada por un obispo era sagrada, inviolable e inapelable.

---

de gente poderosa y corrupta que ambiciona ocupar las sedes episcopales como culminación de su carrera pública.

<sup>16</sup> Eusebio, *Vida de Constantino*, 2, 69; 4, 27; Optato, *Apéndice 5*.

<sup>17</sup> *Vida de Constantino*, 3, 20, 1; 4, 27, 2; Sócrates, *Historia Eclesiástica*, 1, 9; Optato, *Apéndice 5*.

3) El testimonio de un obispo era necesariamente verídico y, en consecuencia, el juez no debía escuchar a ningún otro testigo, ni tener en cuenta ningún otro testimonio.

Es dudoso que Constantino otorgase a los obispos tan insólitas prerrogativas, que vulneraban diversos principios del derecho romano (*Digesto*, 22, 5,12), de la tradición bíblica (*Deutronomio*, 19,15) y hasta leyes del propio Constantino (*Código Teodosiano*, 11, 39,3, del año 334), en lo que respecta a la necesaria comparecencia de más de un testigo, lo cual ha hecho dudar a muchos historiadores sobre la historicidad de esta ley<sup>18</sup>. Lo cierto es que leyes posteriores ratificarán la exigencia de que en los juicios declaren varios testigos y, además, exigirán el acuerdo de ambas partes para apelar al obispo, que sean cristianas y que el tema en disputa fuese de índole religiosa, lo que aproximaba la intervención episcopal a un simple arbitraje *inter volentes*<sup>19</sup>. Estas leyes sobre la *audientia episcopalis*, modificando y restringiendo su ámbito de aplicación, prueban su difícil puesta en práctica, sobre todo por el conflicto de intereses que las prerrogativas judiciales de los obispos podían generar con las instancias judiciales ordinarias del Imperio, incluso con el propio emperador, que siguió siendo la instancia judicial suprema a la que todos los ciudadanos podían apelar<sup>20</sup>.

Sabemos, por otra parte, que en los tribunales episcopales se juzgaron, a lo largo del siglo IV, numerosos conflictos de naturaleza no religiosa (herencias, cuestiones de estatus, malos tratos a esposas, casamiento de hijas, robos...) y que gozaron de gran popularidad por impartir una justicia rápida y barata (sin abogados ni apelaciones), y casi siempre rigurosa<sup>21</sup>. Aunque tampoco en estos tribunales eclesiásticos faltó la venalidad y algunos ni siquiera dudaran en aplicar la tortura para obtener declaraciones fiables<sup>22</sup>, de su eficacia y función social habla el hecho de que muchos paganos acudiesen a la justicia episcopal del mismo modo que en Palestina acudían a los tribunales judíos<sup>23</sup>. Ello pone de relieve que la trascendencia de la *audientia episcopalis* sólo se puede apreciar si tenemos en cuenta el carácter clasista de la justicia romana y la corrupción escandalosa de los tribunales ordinarios,

<sup>18</sup> Gaudemet (1947, 25-61); Drake (2000, 323).

<sup>19</sup> *Código de Justiniano*, 1, 4,7 (año 398); 1, 4,8 (año 408); *Código Teodosiano*, 16, 11,1 (año 399); *Novella* 35 de Valentiniano III (año 452). Estas restricciones *ratione materiae* y *ratione personae* las recoge también Ambrosio, *Epístola* 21, 2 (Patrología Latina 16, 1002 = *Epístola* 75, del *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, vol. 82).

<sup>20</sup> Millar (1977, 590 ss. y 1990, 207-220). El conflicto donatista ilustra con profusión esta autoridad imperial en materia judicial (Fernández Ubiña, 2013,31-46). No es menos ilustrativo, aunque algo posterior, el enfrentamiento del papa Dámaso con el prefecto Bassus, que recientemente analizó con su impar perspicacia Clemente (2011, 111-122).

<sup>21</sup> Lamoreaux (1995, 143-67). Seguramente el *Ambrosiaster* no falta a la verdad cuando aconseja acudir a este tribunal por ser más imparcial y justo que el juez civil (*Comentario a la primera carta a los Corintios*, col. 6: *Patrología Latina*, 17,210).

<sup>22</sup> Agustín, *Epístola* 133,2; Sócrates, *Historia Eclesiástica*, 7,37.

<sup>23</sup> Juster (1914, II, 98).

de lo que dan fe innumerables testimonios de la época<sup>24</sup>. El problema de fondo no era, al cabo, sino la concepción misma de la justicia dominante en aquella época, y largos siglos después, que la percibía no como un derecho del ciudadano, sino como un privilegio del poder y de las clases dirigentes<sup>25</sup>.

En suma, la prerrogativa judicial de los obispos puso en sus manos un instrumento muy eficaz para consolidar su papel de patrocinio sobre las clases bajas, con la consiguiente secularización de su oficio, y también un arma con el que grupos clericales opuestos se combatían entre sí. Esta arma se hizo mucho más temible con la difusión del *privilegium fori*, esto es, con el derecho del obispo a ser juzgado por otros obispos, privilegio que se documenta por primera vez en el 355 (*Código Teodosiano*, 16, 2,12), y al que a veces tuvo que poner coto el emperador como instancia mediadora o de apelación. En la práctica, tampoco las sentencias imperiales fueron siempre bien recibidas. Muy al contrario, los grupos que se sintieron perjudicados por ellas, como los donatistas, no dejaron de denunciar la intromisión imperial en asuntos puramente eclesiásticos, mientras que los beneficiados, como ilustra Agustín (*Epístola 43*, 4,13; *Contra Parmeniano*, 1.8, 13), reconocerían sin tapujos que el emperador y sus delegados estaban autorizados para juzgar problemas internos de la Iglesia y que sus sentencias eran, por tanto, divinas.

#### Reflexiones finales.

Podemos, pues, concluir que la política eclesiástica de Constantino enriqueció a numerosas sedes episcopales, agraciadas con la construcción de basílicas y recursos económicos diversos, invistió al episcopado de competencias públicas inesperadas y, en fin, convirtió en grandes centros de poder a las iglesias de las ciudades más importantes del Imperio, en particular Roma, Alejandría, Antioquía y Constantinopla. Si la primera forma de intransigencia en el seno del cristianismo vio la luz con la represión de los herejes, las disputas entre estas sedes por razones de preeminencia no sólo provocarían luchas dramáticas entre sus fieles y dirigentes, sino que llevarían finalmente a la división de la cristiandad en grandes iglesias regionales (católica de Occidente, monofisita de Egipto, nestoriana de Siria y Persia...), cuya huella es todavía hoy perceptible<sup>26</sup>.

---

<sup>24</sup> Por ejemplo, *Código Teodosiano*, 1,16,7 (año 331); 1, 16, 6 (año 331); 9, 1, 4 (año 325). El entonces pagano Fírmico Materno (*Mathesis*, 4, 1,1-3) dice que abandonó decepcionado la abogacía por los males insanos de la justicia.

<sup>25</sup> Sobre el carácter clasista y la arbitrariedad del sistema judicial romano, cf. Fernández Ubiña (2006, 97 ss.) y Rivière (2007, 313-339).

<sup>26</sup> Véanse detalles y una precisa valoración histórica en Sotomayor (2011, 538 ss.).

Por otra parte, el reconocimiento legal de algunas funciones episcopales (en especial la mediación *inter volentes*) y la potenciación de otras (en particular la de asistencia social gracias a la ayuda económica del emperador) supusieron en la práctica un cambio en la naturaleza de las mismas. Este cambio se vio favorecido por el extraordinario enriquecimiento y auge numérico de las comunidades cristianas, con la consiguiente merma de la fe, algo que Eusebio (*Vida de Constantino*, 4, 54,2) juzgó uno de los peores males que entonces azotó al cristianismo. Este poder inesperado del obispo fue, sin embargo, asumido, si no incentivado, por el propio Constantino, que, consciente o no, en los años finales de su reinado dio un giro significativo a su gobierno y, sin solución de continuidad, pasó de un discurso político (donde lo religioso era sólo un medio para alcanzar fines políticos, de acuerdo con la tradición romana) a un discurso religioso (donde lo político es ahora el medio, no el fin). Quizá fuese esto lo que de alguna manera percibió Eutropio (*Breviario*, 10,7) cuando lamentaba que Constantino hubiera sido “hombre comparable al principio de su reinado a los mejores emperadores, al final a los mediocres”, y lo que ha hecho pensar a tantos historiadores modernos que el emperador perdió el control de su agenda y se dejó dominar por un episcopado envalentonado y dividido<sup>27</sup>.

#### Bibliografía citada

- Bajo, F. (1986-7). “El sistema asistencial eclesiástico occidental durante el siglo IV”, *Studia Historica* 4-5, 189-94.
- Barnes, T. (2011). *Constantine. Dynasty, Religion and Power in the Later Roman Empire*, Chichester.
- Brown, P. (2002). *Poverty and Leadership in the Later Roman Empire*, Hannover.
- Chadwick, H. (1980), “The Role of the Christian Bishop in Ancient Society”, en *Protocol of the 35th Colloquy of the Center for Hermeneutical Studies in Hellenistic and Modern Culture: “The Role of the Christian Bishop in Ancient Society”*, Berkeley, 15-22.
- Clemente, G. (2011). “Il rossore del vescovo”, en Cagnazzi, S. et alii (eds), *Scritti di Storia per Mario Pani*, Bari, 111-122.
- Consolino, F. E. (1989). “Sante o Patrone? Le aristocratiche tardoantiche e il potere dell'carità”, *Studi Storici* 30, 969-91.
- Dix, G. (1946). “The Ministry in the Early Church, c. A.D. 90-410”, en Kirk K. E. (ed.), *The Apostolic Ministry*, Londres, 183-303.
- Drake, H. A. (2000). *Constantine and the Bishops. The Politics of Intolerance*, Baltimore-London.
- Escribano Paño, M. V. (en prensa). “Curias y curiales en el s. IV d. C.: *Opulentí a la curia, pauperes a la iglesia*”, en Melchor, E. (ed.), *Senados municipales y decuriones en el Occidente romano*, Córdoba.
- Fear, A, Fernández Ubiña, J. y Marcos, M. (2013). “Introduction”, en Idem (eds), *The Role of the Bishop in Late Antiquity*, Londres, Nueva Delhi, Sydney.

<sup>27</sup> Así Piganiol (1932, 223) y Drake (2000, 331 ss.).

- Fernández Ubiña, J. (2006). “El Imperio romano como sistema de dominación”, *Polis. Revista de ideas y formas políticas de la Antigüedad Clásica* 18, 75-114.
- Fernández Ubiña, F. (2009). “Privilegios episcopales y genealogía de la intolerancia cristiana en época de Constantino”, *Pyrenae* 40,1, 81-119.
- Fernández Ubiña, J. (2013). “Los clérigos marginados en el concilio de Elvira y el *Libellus precum*”, en González Salinero, R. (ed.), *Marginados sociales y religiosos en la Hispania tardorromana y visigoda*, Madrid, 21-49.
- Fernández Ubiña, J. (2013). “The Donatist Conflict as Seen by Constantine and the Bishops”, en Fear, A, Fernández Ubiña, J. y Marcos, M. (eds), *The Role of the Bishop in Late Antiquity*, Londres, Nueva Delhi, Sydney, 31-46.
- Fernández Ubiña, J. (en prensa). “El oficio episcopal en época de Constantino”, Barcelona.
- Gaudemet, J. (1947). “La législation religieuse de Constantin”, *Revue d'histoire de l'Église de France* 33, 25-61.
- Hunt D. (2001). “The Church as a Public Institution”, en *Cambridge Ancient History*, Cambridge, vol. XIII, 238-276.
- Jones, A.H.M. (1964). *The Later Roman Empire, 284-602: A Social, Economic, and Administrative Survey*, Oxford.
- Juster, J. (1914). *Les Juifs dans l'Empire romain. Leur condition juridique, économique et sociale*, Paris.
- Lamoreaux, J. C. (1995). “Episcopal Courts in Late Antiquity”, *Journal of Early Christian Studies* 3, 143-67.
- Lepelley, C. (1998). “Le patronat épiscopal aux IVe et Ve siècles: continuités et ruptures avec le patronat classique”, en Rebillard, E. y Sotinel, C. (eds.), *L'évêque dans la cité du IVe au Ve siècle. Image et autorité*, Roma, 17-33.
- Lizzi, R. (1987). *Il potere episcopale nell'Oriente Romano. Rappresentazione ideologica e realtà politica (IV-V sec. d.C.)*, Roma.
- Mazzarino, S. (1974). “Costantino e l'episcopato”. A proposito di due lavori recenti”, en Idem, *Antico, tardoantico ed èra costantiniana*, I, Città di Castello.
- Mazzarino, S. (1980). *L'impero romano*, Roma-Bari.
- Millar, F. (1977). *The Emperor in the Roman World (31 BC - AD 337)*, Londres.
- Millar, F. (1990). “L'empereur romain comme décideur”, en Nicolet, C. (ed.), *Du pouvoir dans l'Antiquité: mots et réalités*, Géneve, 207-220.
- Millar, F. (2003). *Augusto y Constantino. Dos revoluciones romanas*, Granada.
- Piganiol, A. (1932). *L'Empereur Constantin*, Paris.
- Rapp C. (2005). *Holy Bishops in Late Antiquity. The Nature of Christian Leadership in an Age of Transition*, Berkeley, Los Angeles y Londres.
- Rivière, Y. (2007). “Le contrôle de l'appareil judiciaire de l'État dans l'Antiquité Tardive”, en *Rome et l'État moderne européen*, Roma, 313-339.
- Sotomayor, M. (2011). “Estructuración de las iglesias cristianas”, en Sotomayor, M. y Fernández Ubiña, J. (coords.), *Historia del cristianismo I. El mundo antiguo*, Madrid, 531-588.
- Stark, R. (2009). *La expansión del cristianismo. Un estudio sociológico*, Madrid.
- Teja, R. (1993). “La cristianización de los modelos clásicos: el obispo”, en Falque, E. y Gascó, F. (eds.), *Modelos ideales y prácticas de vida en la Antigüedad Clásica*, Sevilla, 213-230.
- Telfer W. (1962). *The Office of Bishop*, Londres.

## Una revisión sobre el término *heqa* en la Segunda Estela de Kamos

Roxana Flammini  
UCA/ IMHICIHU-CONICET

### Introducción

Durante la última década se intensificó una perspectiva de abordaje a la escritura egipcia que revaloriza el valor semántico de los clasificadores, habitualmente conocidos como *determinativos*, en particular a través de los estudios generados desde los proyectos “Clasificación y categorización en el Antiguo Egipto”<sup>1</sup> y “Tipología y uso de los signos jeroglíficos”<sup>2</sup>, a cargo de Orly Goldwasser, Friedrich Junge y Frank Kammerzell. A partir de la premisa que sostiene que no existe “un estudio exhaustivo de los clasificadores jeroglíficos como sistema, ni en Egiptología ni en la lingüística cognitiva”, Goldwasser (2002, 1) plantea como hipótesis de trabajo que “todas las palabras atravesadas por un determinado clasificador constituyen una categoría conceptual” en donde el *sistema de escritura* – y no el lenguaje – es considerado un sistema de clasificación del mundo, donde los clasificadores nunca están en una relación arbitraria con la palabra que clasifican<sup>3</sup>. En la misma línea, otros investigadores advierten sobre las dificultades que se generan cuando se ignora el valor semántico de aquellos al momento de traducir los textos. Así, Thomas Schneider (2011, 187) propone sin ambages explicitar en la traducción la información semántica que se encuentra provista a nivel de la escritura, pero no lingüísticamente.

Este trabajo se inscribe en estas líneas de interpretación, en relación puntual con los clasificadores que acompañan al término *heqa* en la Segunda Estela de Kamos.

### La Segunda Estela de Kamos

De las tres estelas atribuidas al rey Kamos halladas en el templo de Amón en Karnak – la fragmentaria Primera Estela y su copia, conservada en la denominada Tablilla I de Carnarvon; la Segunda y la recientemente identificada y también fragmentaria Tercera Estela – es la Segunda Estela la mejor conservada. El texto presenta las vicisitudes del enfrentamiento entre los tebanos, los nubios y los Hicsos sobre la fase final (c. 1560-1530

---

<sup>1</sup> Proyecto bajo los auspicios del *Niedersächsische Ministerium für Wissenschaft und Kunst* (Hannover) y la *Niedersächsische Vorab der Volkswagenstiftung*.

<sup>2</sup> Proyecto financiado por la *Fritz Thyssen Stiftung*.

<sup>3</sup> Goldwasser 2002, 2; 2006, 17.

a.C.) del Segundo Período Intermedio<sup>4</sup>. Llamativamente, la Segunda Estela se inicia en la mitad de una oración, lo que sugiere la existencia de una primera parte<sup>5</sup>.

Desde el punto de vista del análisis literario, la Segunda Estela suele ser considerada un ejemplo de *Königsnovelle*, donde el rey es presentado como “un héroe de un episodio histórico (real o ficticio) en donde un estado de incertidumbre o deficiencia es revertido por su palabra o su decisión”<sup>6</sup>. También suele ser definida como un ejemplo de propaganda en torno al recurrente tema del rey que siempre triunfa sobre los enemigos de Egipto. Por cierto, en estas interpretaciones se entiende por *propaganda* “un mensaje, comunicación o declaración dirigido por su autor en nombre de un individuo o grupo (dios, rey, funcionario, clase) o ideología (culto, realeza, ambición personal, grupo con un interés especial) a una audiencia específica o amplia” con “un intento manifiesto o implícito de persuadir a una audiencia para que siga el deseo del autor, de promover o publicitar una causa, o influenciar su actitud”<sup>7</sup>.

Aquí prefiero distanciarme de este tipo de explicaciones para considerar a la información provista por el texto como una expresión del complejo modo en que los egipcios concebían al mundo y sus interrelaciones. Por cierto, *propaganda* es un concepto fuertemente sesgado por atributos modernos y occidentales, mientras que las creencias de los antiguos egipcios se relacionaban con la idea de que era posible obtener un resultado en base al principio de poner acciones en palabras – donde el acto explicitado tendría lugar por su mera plasmación – como es el caso de los Textos de Execración.

Por su parte, Hans Goedicke (1995, 185) considera que la Segunda Estela “en lugar de narrar logros, consiste, en la mayor parte de los episodios, en declaraciones o intenciones; y nunca es seguro qué fue lo alcanzado y qué permaneció como intención”. Sin lugar a dudas, es difícil establecer qué acciones responden a hechos fácticos y cuáles pueden ligarse a

<sup>4</sup> Dos fragmentos de la Primera Estela fueron hallados en 1932 y 1935 por Henri Chevrier, los cuales habían sido reutilizados en la construcción del Tercer Pílon del templo de Karnak (Lacau 1939, 245-71; Habachi 1972, 45). La Tablilla I de Carnarvon fue hallada en 1908 por Lord Carnarvon y Howard Carter en una tumba localizada en Dra Abu El-Naga, y fue publicada por primera vez por Alan Gardiner (1916, 95-110), cf. también Hans Goedicke (1995, 31). En relación con la Segunda Estela, hallada en 1954, los principales estudios son los de Labib Habachi (1972); Harry y Alexandrina Smith (1976, 48-76); Wolfgang Helck (1983) y William Kelly Simpson (2003). Sobre los textos de Kamose en general, cf. Hans Goedicke 1995. En cuanto a la Tercera Estela, dos trabajos independientes entre sí fueron publicados en simultáneo: se trata del de Luc Gabolde (2005, 35-42) y el de Charles Van Siclen III (2005, 21-23). Para una traducción más reciente del texto conservado, cf. Van Siclen III 2010, 355-65. La Tercera Estela fue hallada al sur del octavo pílon del Templo de Amón en Karnak, como lo revelaron las fotografías tomadas por Georges Legrain en 1900.

<sup>5</sup> A pesar del estado fragmentario de la Tercera Estela, Van Siclen III (2010, 358) considera que probablemente ésta constituya la primera parte de la Segunda Estela, pero en este escenario, la Primera Estela no estaría relacionada con ninguna de las otras dos.

<sup>6</sup> Loprieno 1996, 280.

<sup>7</sup> Simpson 1996, 436.

prácticas ideológicas pero, a pesar de estas particularidades, en la saga de Kamosé los gobernantes Hicsó y nubio se presentan como extranjeros y enemigos que merecen ser vencidos por la fuerza del legítimo gobernante egipcio y la forma en que aparecen referenciados en el texto puede ayudar a vislumbrar las modalidades que adquirían las relaciones establecidas entre ellos, o bien el modo en que la élite egipcia reflejaba esos vínculos. La diferenciación en el significado del término *heqa* en el documento ayuda a la comprensión de estas situaciones.

### El término *heqa* en la Segunda Estela de Kamosé

El sustantivo *heqa* (H○A) designa una persona que gobierna sobre un territorio, un “gobernante independiente” (*Wb.* III, 170 y *CD*, 178). Los clasificadores comunes para el sustantivo son  (A1);  (A40) y  (G7), mientras que el rollo de papiro,  (Y1), suele ser el clasificador habitual del verbo (“gobernar”, *Wb.* III, 172; *CD*, 178).

El título aparece seis veces en la Segunda Estela; dos veces está clasificado por el rollo de papiro y las otras cuatro lo está por un clasificador inusual para esta palabra,  (A43) “gobernante con la corona del Alto Egipto”, la Corona Blanca (HDT). Es relevante mencionar que el título, atribuido a Kamosé, también posee este último clasificador en la línea 11 de la fragmentaria Primera Estela.

Ahora bien, en la Segunda Estela la palabra aparece como un sustantivo seguido por un genitivo indirecto cuando está clasificado por el rollo de papiro, y como un sustantivo sin ningún tipo de complemento cuando lo está por el clasificador  . Por cierto, cabe señalar, sin temor a equivocarse, que el uso del término *heqa* en la Segunda Estela es, cuanto menos, original.

De este modo, en concordancia con lo señalado en la introducción a este trabajo, explicitaré en la traducción el significado del clasificador. Así, cuando el término esté clasificado por  adicionaré a la palabra “gobernante” la expresión “del Alto Egipto”, ya que considero que el clasificador contiene el locativo a través de la representación del gobernante utilizando la Corona Blanca, del mismo modo que *nswt* (“rey del Alto Egipto”) es clasificado por  , mientras *bjtj* (“rey del Bajo Egipto”) lo es por  (A45). En virtud de estos postulados, subrayaré las diferencias semánticas del título *heqa* en la Segunda Estela de Kamosé escribiendo *Heqa* ( ;○A) cuando aparece con  y *heqa* (H○A) cuando aparece con  , del siguiente modo:

a) Líneas 1-2

← Línea 1



← Línea 2



Transliteración: (1) (...) r.k Hns m<sup>8</sup> jr.k wj m wr jw.k m @oA r dbH  
 (2) n.k tA nmt xrt.k n.s (...)

Traducción: (...) tu boca se empequeñece<sup>9</sup> cuando haces de mí un jefe mientras tú (te consideras) un gobernante del Alto Egipto; para reclamar para tí lo robado, a causa de lo cual caerás (...)<sup>10</sup>

b) Líneas 19-21

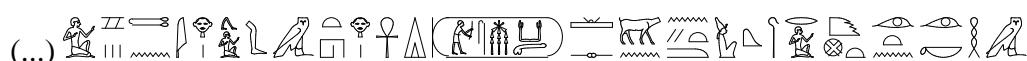
← Línea 19



← Línea 20



← Línea 21



Transliteración: (19) (...) m-a HoA n @wt-Wart (20) aA-wsr-Ra zA Ra Ippj  
 Hr nD-xrt nt zA.j HoA n KSj Hr-m aHa.k m @oA nn rdjt rx.j jn

<sup>8</sup> Habachi y Helck leen — (Aa13), cf. Habachi 1972, 32; Helck 1983, 91. Sin embargo, el signo es dudoso, y puede ser leído como ⇛ (D21).

<sup>9</sup> Traduzco Hns como “se empequeñece” como una condición física de la boca, que impediría una correcta pronunciación de las palabras (que se relaciona con la idea de “hablar sin sentido”, como algunos autores traducen, véase n. 6), y teniendo en cuenta el valor semántico del clasificador ⲥ (G36), el cual posee, según Goldwasser (2006, 31) “los significados de “inferior”, “socialmente inferior”, y al final del Reino Antiguo finalmente madura hacia la categoría de [INFERIOR-MAL] o [MAL]”. Cf. también Wb. III, 251, especialmente 13-14.

<sup>10</sup> Básicamente sigo la traducción propuesta por James P. Allen para las líneas 1-2 (com. pers., 04 nov 2010), “Your mouth is constricted in that you made me a chief and yourself a ruler in order to demand for yourself the robbery because of which you shall fall.”.

jw (21) gmH.k jrt.n Kmt r.j @oA nty m Xnw.s <KA-Msw nxt> dj anx  
Hr thm.j Hr i(w)Tn.j ( . . . )

Traducción: (...) por (la mano de)l gobernante de Avaris: Auserra, hijo de Ra, Apofis, saluda a mi hijo, el gobernante de Kush. ¿Por qué te erigiste a ti mismo como gobernante del Alto Egipto sin hacérmelo saber? ¿Has visto lo que Egipto hizo en mi contra? El gobernante del Alto Egipto que está allí, Kamose el Victorioso, a quien es dada vida, me está atacando en mi territorio (...)

c) Líneas 30-31

← Línea 30



← Línea 31



Transliteración: (30) (...) xy pA xnt nfr n pA (31) @oA (a.w.s) xr mSa.f  
r-HAt.f (...)

Traducción: (...) qué feliz (es) navegar río arriba para el gobernante del Alto Egipto (v.p.s.) con su ejército delante de él (...)

### Discusión

a) Este pasaje recibió numerosas y diferentes traducciones, que prueban su dificultad<sup>11</sup>. Sin embargo, existe consenso en relación con el sentido general que expresa: contiene el rechazo

<sup>11</sup> En las siguientes referencias preferimos mantener el idioma original de las publicaciones, para que se visualicen las diferentes interpretaciones del pasaje sin que medie la traducción al español: “Dein Mund war zu eng, als Du mich zum Fürsten machtest, während Du Herrscher sein willst, nur um Dir die Richtstelle auszubitten, auf welcher Du fallen wirst”, Stadelmann 1965, 69; “your speech is mean, when you make me as ‘a chieftain’, while you are a ‘ruler’; so as to want for yourself what is wrongly seized, through which you shall fall”, Habachi 1972, 32; “your boast, making me out a vassal while you are the sovereign, is so mean as to demand for you the chopping block to which you will (surely) fall”, Smith y Smith 1976, 60; “Deine törichte Rede, mich ‘Häuptling’ zu nennen, und du selbst seist Herrscher, wird für dich den Richtblock erfordern, durch den du fällst”, Kaplony-Heckel 1984, 530; “your miserable proposal that you make me a chief, while you a Ruler, will ask for yourself the slaughtering block to which you will fall”, Goedicke 1995, 60; “your authority is restricted inasmuch as you, in your capacity as suzerain, have made me a chief – so that (now) you must (even) beg for the block where you shall fall”, Redford 1997, 14; “your mouth is narrow when you make me a chieftain, while you are a ruler, in order to request for yourself that which is stolen (nmt) on account of which you shall fall”, Ryholt 1997, 325; “your speech is despicable in making me out to be (only) an official while you are a ruler, only to beg for yourself the chopping block by which you will fall” cf. Simpson 2003, 348. Las diferentes traducciones de la segunda parte de la oración se deben al hecho de que nmt puede ser el participio pasivo

de Kamose al intento de Apofis de someterlo, implícito en el reclamo de este último por ser reconocido como un gobernante de mayor estatus. Propongo la siguiente traducción para el pasaje, manteniendo la comparación existente y adicionando a la palabra @OA el significado explícito sugerido por el clasificador:

“(...) tu boca se empequeñece cuando haces de mí un jefe mientras tú (te consideras) un gobernante del Alto Egipto; para reclamar para tí lo robado, a causa de lo cual caerás (...)"

Naturalmente, el uso de los términos wr y @OA en el pasaje llamaron la atención de los especialistas. Harry y Alexandrina Smith sostienen que

“Apofis y Kamose utilizan la palabra HoA en relación a sí mismos, considerándose como el legítimo faraón, mientras que Apofis usa la palabra wr para referirse a Kamose y Kamose la utiliza en relación tanto a Apofis como el gobernante de Kush. Es evidente entonces que en ese momento HoA significaba ‘gobernante legítimo’, mientras que wr era utilizado en relación con los príncipes extranjeros y los gobernantes subordinados”<sup>12</sup>.

Sin embargo, aunque la traducción de HoA como “gobernante legítimo” es aceptable, si se considera el valor semántico de los clasificadores, la traducción se vuelve más precisa ya que las diferencias entre HoA y @OA se vuelven explícitas.

El otro título mencionado en estas líneas es wr (“jefe”, ⲥ, A19). Aparece dos veces en la Segunda Estela, la primera, en la oración ya mencionada y la otra en la línea 4, donde se menciona a Apofis como wr n RTnw, “jefe del Rechenu”. El título también aparece en la línea 3 de la Tablilla I de Carnarvon en relación con los dos jefes extranjeros que disputaban el poder con Kamose: wr m @wt-Wart ky m KSj, “un jefe que está en Avaris y el otro en Kush”. Es factible que el término wr posea un sesgo despectivo en los textos de Kamose: su uso – ya mencionado en el pasaje comparativo de las líneas 1-2 de la Segunda Estela – es claro en este sentido: Kamose rechaza el reclamo de Apofis, quien considera a Kamose un “jefe” (wr) a la vez que reclama para sí el legítimo control del Alto Egipto, como @OA.

---

perfectivo (femenino) de *nm* (“robar”, “despojar”, *CD*, 133; “poner las manos” *Wb.* II, 264) o un sustantivo (“casa de masacres” *CD*, 132; “masacre”, “lugar de ejecución”, *Wb.* II, 264). Opté por la primera opción dado que considero a *nmt* como un participio de “robar” o “despojar”, a lo que se suma que carece del clasificador ⲥ para ser considerado como sustantivo.

<sup>12</sup> Smith y Smith 1976, 68-9.

b) @oA aparece nuevamente en la Segunda Estela en las líneas 19 a 21, una vez atribuido al gobernante de Kush por Apofis y la otra a Kamose; mientras HoA también aparece mencionado dos veces, en relación al HoA n KSj (“gobernante de Kush”) y al HoA n @wt-Wart (“gobernante de Avaris”). Este pasaje refiere la intercepción de un mensaje enviado por Apofis al gobernante de Kush en la ruta de los oasis. Por cierto, aquí no discutiremos la existencia “real” del mensaje, dado que es imposible demostrar tal cuestión. De todos modos, lo que interesa es la inclusión de esta situación en el texto y las hipótesis que permite construir en relación con los vínculos establecidos entre los personajes. En el pasaje, Kamose declara que interceptó una carta escrita “por (la mano de)l gobernante (HoA) de Avaris”, la cual contiene el siguiente mensaje dirigido al gobernante de Kush, cuyo nombre jamás es mencionado:

“(...) Auserra, hijo de Ra, Apofis, saluda a mi hijo, el gobernante de Kush. ¿Por qué te erigiste a ti mismo como gobernante del Alto Egipto sin hacérmelo saber? ¿Has visto lo que Egipto hizo en mi contra? El gobernante del Alto Egipto que está allí, Kamose el Victorioso, a quien es dada vida, me está atacando en mi territorio (...)”

Aquí aparece otro complejo pasaje del texto. En lugar de zA. j HoA n KSj, “*mi hijo, el jefe de Kush*”, Harry y Alexandrina Smith (1976, 66), Kim Ryholt (1997, 349) y William Kelly Simpson (2003, 349) entre otros, traducen “*el hijo del jefe de Kush*” mientras Labib Habachi (1972, 39), Hans Goedicke (1995, 79), y Donald Redford (1997, 14) optan por la primera fórmula mencionada. James P. Allen (1999, 68 n. 16) también se suma a esta última opción, al sostener que el trazo sobre el signo zA lo denota como un sustantivo seguido por el sufijo posesivo para la primera persona del singular. Pero además, este pasaje permite hacer otra observación. Es posible que en el contexto del documento, la versión egipcia de la carta de Apofis adosara la expresión  y el clasificador  (A14\*) “enemigo” en el nombre de Apofis<sup>13</sup>, el cual no está inserto en la cartela a pesar de que el título zA Ra se mantenga. Parece poco posible que una referencia a Kamose como gobernante victorioso, con su nombre inserto en la cartela hubiera sido escrita en el mensaje original enviado por Apofis<sup>14</sup>.

Además, el título de @oA utilizado para calificar el estatus de Kamose en el mensaje de Apofis también pareciera significar una concesión a la ideología egipcia, dado que no parece probable que Apofis atribuyera a Kamose un título que reclamaba para sí. De todos modos, el elemento que resalta en el texto es que la disputa se centraba en el control del Alto Egipto y que los competidores desafiaban al gobernante local para lograr tal objetivo. Eso

<sup>13</sup> Sobre los clasificadores negativos cf. Goldwasser 2006, 30.

<sup>14</sup> Cf. Smith y Smith 1976, 68, n. 51.

mismo revela la Estela de Antef (BM 1645), probablemente erigida por alguno de los reyes de la dinastía XVII que llevaban ese nombre. En su análisis, Pascal Vernus (1996, 840) sostiene que un hecho esencial era que el poder del gobernante egipcio se limitaba al Alto Egipto.

El uso del rollo de papiro ═ para clasificar la palabra HoA cuando se refiere al gobernante de Kush y al de Avaris es sugestivo. De hecho, el clasificador se ubica en una muy baja escala de información durante el Segundo Período Intermedio, brindando escasa información semántica. Se transformó en un “clasificador por defecto” en el Reino Nuevo y en el período Ramésida<sup>15</sup>. Dado que el clasificador posee un significado relacionado con “algo escrito en los papeles, pero no en la realidad<sup>16</sup>” y que la estela constituye la lectura egipcia de los hechos, es factible sostener que el escriba explícitamente buscó reforzar la idea – a los ojos de los lectores – que aquellos “gobernantes” eran ocupantes *ilegítimos* del territorio egipcio. El proceso por el cual los clasificadores habituales de una palabra (en este caso A1, A40, G7) son sustituidos en razón de cuestiones pragmáticas relativas al discurso por un clasificador diferente es descripto por Goldwasser y Grinevald (2012, 25-26) como un proceso de *seguimiento por referencia (reference tracking)*. En continuidad con esta idea, es probable que la expresión “gobernante de Kush” HoA n KSj, con el clasificador ═, pueda considerarse también una intervención del escriba.

En síntesis, varios puntos de vista se entrelazan en este famoso pasaje de la Segunda Estela: se trataría de la versión egipcia de una carta enviada por un gobernante a otro, ambos “enemigos” del que interceptó el mensaje. El motivo de la disputa era, evidentemente, el control del Alto Egipto, la tierra donde ejercía el poder el único gobernante legítimo a los ojos egipcios. Es factible entonces que la carta recibiera varios ajustes para “adaptarla” a los parámetros ideológicos de un monumento egipcio a ser expuesto en un templo local.

c) El título aparece mencionado nuevamente, dirigido a Kamose, en las líneas 30-31:

(30) (...) xy pA xnt nfr n pA (31) @o(A) anx(.w) (w)DA(.w) s(nb.w)  
Xr mSa.f r HAt.f (...)

“(...) qué feliz (es) navegar río arriba para el gobernante del Alto Egipto (v.p.s.) con su ejército delante de él (...)"

<sup>15</sup> Golwasser, *pers. com.*, 31 dic 2011.

<sup>16</sup> “El ═ “rollo de papiro”, que originalmente abarcaba la categoría “perteneciente al papiro” o “perteneciente a la escritura” (Wiesmann *Determinativo*) adquirió un significado extendido como “lo que está escrito en papiro” o “en palabras, no en la realidad”; lo que sería para la mente moderna una definición de [“ABSTRACTO”] o algo semejante”. Cf. Goldwasser 2006, 32.

En este pasaje, es Kamose el receptor del título “gobernante del Alto Egipto”, y a pesar que se trata de una aclamación triunfal, confirma que el gobierno estaba limitado, precisamente, a ese territorio.

Naturalmente, el uso intencional de diferentes clasificadores para la palabra *heqa* en el texto lleva a preguntarse por los destinatarios del mensaje. Como ya señalamos, las tres estelas de Kamose estaban ubicadas en el templo de Amón en Karnak; y ello llevó a Goedicke (1995, 95 y ss.) a sugerir que el destinatario principal era el dios. Sin embargo, si se tiene en cuenta la información proporcionada por los clasificadores, la distinción entre el significado de *HoA* y *joA* es tan clara que los lectores de la estela no podrían haberla pasado por alto. De esta manera, es probable que el mensaje contenido en la estela no estuviera dirigido únicamente al dios, sino a los seguidores directos del gobernante local, el sacerdocio de Amón y sus funcionarios más cercanos, para quienes no cabría duda acerca de quién era el legítimo gobernante del Alto Egipto: Kamose, el gobernante tebano, y ningún otro<sup>17</sup>. En términos generales, la Segunda Estela – como las otras dos – constituye una expresión de las prácticas de legitimación sostenidas por Kamose en la fase final del Segundo Período Intermedio.

Además, el uso del término *heqa* – con diferentes clasificadores – durante el Segundo Período Intermedio adquirió ribetes particulares que influenciaron su utilización durante tiempos más tardíos. Basta recordar que la palabra “hicsos” proviene del título *HoA xAswt* (“gobernante de las tierras extranjeras”), un título que era utilizado habitualmente en los textos e inscripciones egipcias para designar a los jefes extranjeros, y que luego fue incorporado a la titulatura de los gobernantes instalados en Avaris. Con lo cual es muy factible que se hayan producido cambios en la ideología real egipcia como consecuencia de las vicisitudes del Segundo Periodo Intermedio. Ya en las primeras décadas del siglo XX, Herbert Winlock (1924) sugirió que Kamose cambió su nombre de nacimiento por *pA HoA aA*, “este gran gobernante”, mientras que, más recientemente, Stephen Harvey (2007) consideró que Amosis podría haber realizado acciones en el mismo sentido. El inusual nombre real hallado en los monumentos de Amosis en Abidos, *joAtAwy* “el gobernante de las Dos Tierras” aparece en la construcción *joAtAwy mry wsir* “el gobernante de las Dos Tierras, amado de Osiris”. La conclusión de Harvey (2007, 343 y ss) se sostiene en otra evidencia que se inscribe en la misma línea: un escarabajo, hoy en Turín, con la inscripción

---

<sup>17</sup> Sobre el concepto de “Tebas victoriosa”, y la relación entre la ciudad y los gobernantes, cf. Spalinger 2008, 240-60.

zA Ra ḫoAtAwy IaHms, “el hijo de Ra, Heqatawy Amosis” y otro en la colección Grenfell con la inscripción NbpHtyra ḫoAtAwy, “Nebpehtyra Heqatawy”. Del mismo modo, epítetos de otros reyes de la dinastía XVIII, como Tutmosis III, Amenofis II y Amenofis III, Tutanjamón y Ay, entre otros, incluyen los de “gobernante de Heliópolis,” “gobernante de Tebas” y “gobernante de Ma’at”<sup>18</sup>. De este modo, el uso de HoA en los nombres y epítetos reales egipcios en el Reino Nuevo revela la importancia que el término adquirió, probablemente en oposición a su uso por los Hicsos<sup>19</sup>.

### Conclusiones

En síntesis, la Segunda Estela de Kamose es un texto que revela las disputas por el control del Alto Egipto entre los gobernantes localizados en el Delta Oriental (los Hicsos), el área tebana (los egipcios) y Nubia. Naturalmente, contiene el punto de vista egipcio sobre los acontecimientos relativos a la fase final del Segundo Período Intermedio, y si se tiene en cuenta que la estela fue erigida en el templo de Amón en Karnak (junto con las otras dos restantes), todo el conjunto podría considerarse como una expresión de las prácticas de legitimación del gobernante tebano, Kamose. Una mirada más cercana a los clasificadores que acompañan al título *heqa*, “gobernante”, claramente muestra este aspecto. Por un lado, los tres gobernantes se disputaban el control del Alto Egipto reclamando para sí el título de *Heqa* (“gobernante del Alto Egipto”); mientras que el control del Bajo Egipto no estaba en discusión en ese momento. Por el otro, al otorgar a Kamose el título de *Heqa*, el texto lo legitima a él como gobernante al mismo tiempo que deslegitima a los gobernantes de Avaris y Kush – al estar clasificado el título con el rollo de papiro cuando está dirigido a estos últimos. De esta manera y para finalizar, considero que la explicitación del valor semántico de los clasificadores en la traducción permite precisar la información provista por el texto acrecentando la precisión del mensaje transmitido.

### Bibliografía

- Allen, J. P. (1999). “Review: Seals and Kings”, con Daphna Ben-Tor y Susan J. Allen, *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 315, 47-74.
- CD= Faulkner, R. (1962). *A Concise Dictionary of Middle Egyptian*, Oxford.
- Gabolde, L. (2005). “Une troisième Stèle de Kamosis?”, *Khyphi* 4, 35-42
- Gardiner, A. H. (1926). “The Defeat of the Hyksos by Kamōse: The Carnarvon Tablet, No. I,” *Journal of Egyptian Archaeology* 3, 95-110.
- Goedicke, H. (1995). *Studies about Kamose and Ahmose*. Baltimore.

<sup>18</sup> Harvey 2007, 353 n. 5.

<sup>19</sup> Harvey 2007, 345.

- Goldwasser, O. (2002). *Prophets, Lovers and Giraffes: Wor(l)d Classification in Ancient Egypt*, Wiesbaden.
- Goldwasser, O. (2006). “A Comparison between Classifier Languages and Classifier Script: The Case of Ancient Egyptian”, en Goldenberg, G. (ed.) *A Festschrift for Hans Jakob Polotsky*, Jerusalem, 16-39.
- Goldwasser, O. y Grinevald, C. (2012). “What are “Determinatives” good for?”, *Lingua Aegyptia-Studia Monographica* 9, 17-53.
- Habachi, L. (1972). *The Second Stela of Kamose and his Struggle against the Hyksos Ruler and his Capital*, Abhandlungen des Deutschen Archäologischen Instituts Kairo. Ägyptologische Reihe; Bd. 8. Glückstadt.
- Harvey, S. (2007). “King Heqatawy: Notes on a Forgotten Eighteenth Dynasty Royal Name”, en Hawass, Z. y Richards, J. (eds.), *The Archaeology and Art of Ancient Egypt: Essays in Honor of David B. O’Connor*, Annales du Service des Antiquités de l’Egypte 36, Cairo, 343-56.
- Helck, W., (1983). *Historisch-biographische Texte der 2. Zwischenzeit und Neue Texte der 18. Dynastie*. Kleine Ägyptische Texte, Wiesbaden.
- Kaplony-Heckel, U. (1984). “Ägyptische historische Texte”, en Kaiser, O. (ed.), *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments, I. Rechts- und Wirtschaftsurkunden, Historisch-chronologische Texte*, Gütersloh.
- Lacau, P. (1939). “Un stèle du roi ‘Kamosis’”, *Annales du Service des antiquités de l’Egypte* 39, 245-71.
- Loprieno, A. (1996). “The ‘King’s Novel’”, en Loprieno, A. (ed.), *Ancient Egyptian Literature. History & Forms*, Leiden, 277-95.
- Redford, D.B. (1997). “Textual Sources for the Hyksos Period”, en Oren, E. (ed.), *The Hyksos: New Historical and Archaeological Perspectives*, Philadelphia, 1-44.
- Ryholt, K. (1997). *The Political Situation in Egypt during the Second Intermediate Period, c.1800–1550 B.C.* Copenhagen.
- Schneider, Th. (2011). “Three Histories of Translation: Translating in Egypt, Translating Egypt, Translating Egyptian”, en McElduff, S. y Sciarrino, E. (eds.) *Complicating the History of Western Translation: The Ancient Mediterranean in Perspective*, Manchester, 176-88.
- Simpson, W.K. (ed.) (2003). *The Literature of Ancient Egypt. An Anthology of Stories, Instructions, Stelae, Autobiographies, and Poetry*, 3<sup>rd</sup> ed., New Haven & London.
- Simpson, W.K., (1996). “*Belles lettres* and Propaganda” en Loprieno, A. (ed.), *Ancient Egyptian Literature. History & Forms*, Leiden, 435-43.
- Smith, H. & Smith, A. (1976). “A Reconsideration of the Kamose Texts”, *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde* 103, 48-76.
- Spalinger, A. (2008). “Chauvinism in the First Intermediate Period”, en Vymazalovà, H. y Barta, M. (eds.) *Chronology and Archaeology in Ancient Egypt (The Third Millennium BC)*, Prague, 240-60.
- Stadelmann, R. (1965). “Ein Beitrag zum Brief des Hyksos Apophis”, *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts, Abteilung Kairo* 20, 62-9.
- Van Siclen III, Ch.C. (2005). “Conservation of the Third Kamose Stela at Karnak (Phase 1)”, *Bulletin of the American Research Center in Egypt* 188 (Fall), 21-3.

Van Siclen III, Ch.C. (2010). “The Third Stela of Kamose”, en Marée, M. (ed.), *The Second Intermediate Period (Thirteenth-Seventeenth Dynasties). Current Research, Future Prospects*, ed., Orientalia Lovaniensia Analecta 192, Leuven, 355-65.

Vernus, P. (1996). “Réflections et adaptations de l’idéologie monarchique à la Deuxième Période Intermédiaire: La stèle d’Antef-le-victorieux”, en der Manuelian, P. y Freed, R. (eds.), *Studies in Honor of William Kelly Simpson*, Bd 2, Boston, 829-42.

Wb.= Erman, A. y Grapow, H. (eds.) (1926-61). *Wörterbuch der Aegyptischen Sprache*, Berlin.

Winlock, H. (1924). “The Tombs of the Kings of the Seventeenth Dynasty at Thebes”, *Journal of Egyptian Archaeology* 10: 217-77.

**La soberanía popular, entre la democracia y la república. De la Grecia antigua a la modernidad\***

Julián Gallego

Universidad de Buenos Aires-CONICET/PEFSCEA

Entre la democracia y la república

En una nota de opinión publicada en un diario argentino a raíz de los proyectos de ley enviados por el poder ejecutivo al poder legislativo para introducir reformas en el poder judicial, el autor proponía esta notable recomendación: “la república es un límite a la democracia” (Manilo, 2013).<sup>1</sup> Planteada en estos términos tal vez pocos asumirían esta suerte de consigna con reminiscencias aristotélicas, conforme a una de las traducciones habituales del vocablo *politeía* que veremos aparecer en la *Política* de Aristóteles en contraposición con un tipo determinado de democracia. Así pues, el contraste entre ambos elementos no es nuevo y remite contemporáneamente a un extenso debate que arraiga en diferentes tradiciones de pensamiento, aunque pocas veces se vaya a buscar ciertas raíces en el pensamiento griego antiguo.

Esta cuestión de los lazos muchas veces conflictivos entre democracia y república es abordada de modo más sutil por el historiador Luis Alberto Romero, quien ha publicado dos notas de opinión ambas con el mismo título. En una de ellas, haciendo eje en la democracia conforme a la legitimidad política asentada en el denominador común de la voluntad del pueblo, se ponderan las características de la democracia institucional y la democracia plebiscitaria. En relación con la primera de estas formas, se asocia al liberalismo con la introducción de formas republicanas que otorgan preeminencia a la ley,<sup>2</sup> la división de poderes y la garantía de los derechos del individuo por sobre los de cualquier norma o Estado. En la conclusión señala: “En la segunda mitad del siglo XX –apenas ayer–, se construyó en el mundo occidental un consenso que combinaba la tradición democrática pura y la liberal/republicana. Para muchos, es aún hoy un estándar ideal. Combina el principio de la

---

\* Agradezco a Diego Tatián sus valiosas sugerencias sobre Spinoza y Rousseau.

<sup>1</sup> La conclusión que cierra su intervención no deja dudas en cuanto al lugar que se asigna a la soberanía del pueblo como fuente de los poderes representativos: “Ningún legislador que se precie de republicano debería votar favorablemente estos tres proyectos, porque sin justicia independiente no hay república, ni libertad, ni derechos humanos. La república es un límite a la democracia, puesto que, frente a las ambiciones de poder absoluto de las mayorías de turno, la república es el baluarte de la libertad” (Manilo, 2013).

<sup>2</sup> Emanada del pueblo para limitar “las oscilaciones caprichosas de una opinión voluble”, que sin embargo es, paradójicamente, la opinión del propio pueblo, más allá de cómo se lo entienda, al que se quiere preservar de la volubilidad.

soberanía del pueblo con el de la soberanía de la ley, la división de poderes, la representación, la pluralidad, el debate y la garantía de los derechos humanos” (Romero, 2012).

En cuanto a la democracia plebiscitaria, Romero indica: “Pero desde fines del siglo XIX surgió otra variante, desplegada plenamente en la entreguerra y subsistente hoy en muchas partes. Combina otras ideas, derivadas de los mismos principios: pueblo homogéneo, líder, delegación, legitimación plebiscitaria –por elecciones o también mediante la presencia «real» del «pueblo» en la plaza–, junto con una unidad de doctrina y un relato teleológico que hacen posible tanto la comunión del pueblo como la delegación de su autoridad”.<sup>3</sup> Es en este punto donde la democracia se cruza con el nacionalismo: “Prolongando esta línea puede llegar al fascismo –dice Romero–, pero no solo a él. También a muchos populismos que extreman el principio democrático de la razón del pueblo y consideran lícito excluir o extirpar a los enemigos del pueblo, discursiva o físicamente” (Romero, 2012).

No vamos a pedir, ciertamente, que en una columna de opinión de poco más de 8.000 caracteres publicada en un diario se nos esclarezca sobre estos y otros tópicos que en el artículo se enumeran. Pero la mención a tradiciones de pensamiento político y corrientes filosóficas es una buena excusa para desarrollar algunos criterios que creemos pertinentes tanto para discutir sobre la situación actual cuanto para hacer jugar elementos históricos en esta discusión. Entre las apoyaturas que plantea Romero para sostener su argumento destacamos la siguiente: “Dos interpretaciones, en suma: democracia institucional o democracia plebiscitaria de líder. Tras estas dos interpretaciones hay tres nociones distintas de lo que es «pueblo». En un caso, el pueblo deriva de la noción de individuo, libre, racional y esencialmente igual a los otros individuos, en razón y en derechos. En la metáfora de Rousseau del contrato social, el conjunto de individuos realiza un contrato político que instituye la sociedad” (Romero, 2012). Dicho de otra manera, la democracia institucional tendría como fundamento un pueblo integrado por individuos que preexisten a dicho pueblo, el cual parece ser solo un efecto del contrato.

Esta nota de opinión, a la que volveremos, sintetiza para un público cotidiano lo que su autor ha expresado de modo más extenso en diversos textos. En un artículo reciente, Romero alude a los límites de la democratización política a partir de 1912 con la Ley Sáenz

---

<sup>3</sup> En la primera de las notas, cronológicamente hablando, decía: “La democracia peronista tiene desde su origen algunos rasgos constantes. El movimiento se presenta como la expresión única de un pueblo homogéneo en intereses y doctrina e identificado con la nación. Es un movimiento de jefatura, investida por el pueblo de una autoridad tal que la coloca por encima de las normativas institucionales. Pocas veces el peronismo se apartó de esta versión, que suele denominarse democracia plebiscitaria o de líder. Pero su singularidad reside en su capacidad para adaptarse a realidades tan diferentes como la Argentina de 1945 y el país de 2011” (Romero, 2011).

Peña, destacando como un factor relevante “la difícil coexistencia, en tiempos de normalidad institucional, entre las prácticas democráticas por una parte, y las instituciones de la república y los principios del liberalismo político, consagrados por la Constitución, por otra” (Romero, 2010: 16). A lo largo de dicho artículo encontramos los fundamentos del autor para explicar y desplegar lo que esta cita indica, resaltando la tensión entre democracia institucional y democracia plebiscitaria (¿forma sutil de remitir a la república como límite de la democracia?). Las conclusiones del autor son muy gráficas respecto del campo en que se plantea el asunto:

*Una cuestión resume los problemas de la institucionalidad republicana: la efectiva vigencia de la normativa constitucional acerca de la división y equilibrio de los poderes, o su concentración y uso arbitrario por el Poder Ejecutivo. En la primera mitad del siglo XX, uno de los corolarios paradójicos de la pretendida república verdadera fue una versión plebiscitaria del autoritarismo presidencial.<sup>4</sup> En las décadas posteriores a 1955, casi nadie extrañó las perdidas prácticas republicanas: ni los militares, ni las corporaciones, ni los revolucionarios. Desde 1983, la institucionalidad republicana se ubicó en el centro de la democracia a construir, pero luego de los años iniciales, y al ritmo de las crisis, se impuso el estilo concentrado, autoritario y arbitrario, consentido por los otros poderes. [...] Entre los que tienen opiniones definidas, hay quienes piensan que las instituciones republicanas son un lastre y quienes consideran que son indispensables. Para los primeros, son una limitación, un obstáculo para la acción de quienes han recibido un mandato directo del pueblo. Reúnen el argumento de la voluntad popular unánime, transferida al jefe, con el de la democracia real, siempre limitada por la formal. Este argumento, raigal en el peronismo, ha calado hondo en la cultura política. Para los segundos, la concentración del poder es mala en sí misma, cualquiera sea la causa aducida, y la mejor forma de contrarrestarla es aplicando la normativa constitucional de la división de poderes. [...] La experiencia democrática argentina ha oscilado entre la variante plebiscitaria y la institucional. Los reformistas de 1912 aspiraron a construir esta segunda versión, con sufragio transparente, partidos orgánicos, representación amplia y debate de ideas, pero finalmente, con Yrigoyen y con Perón, se impuso la primera variante. Luego, el debate fue por otros rumbos y la democracia dejó de ser una cuestión relevante. En 1983 hubo un amplio acuerdo para construir una democracia institucional, pluralista y consensual. El resultado ha sido*

---

<sup>4</sup> La expresión “república verdadera” es una fórmula de Juan B. Alberdi. Al respecto, es llamativa –en lo que concierne a la situación actual– la reflexión de Romero (2010, 15): “Aunque la propuesta se ha realizado [la de la fórmula de Alberdi y la Ley Sáenz Peña], en cierto modo, no por ello ha perdido su cualidad ideal o utópica: muchos aspiran hoy a una democracia mejor y a una república verdadera”.

*un híbrido, y cada vez se ven aflorar más los viejos elementos plebiscitarios* (Romero, 2010: 95-96).

A nuestro entender, los principios entre los que oscilan estas situaciones no serían otros que los de la soberanía del pueblo y la soberanía de la ley. La primacía del primero de estos principios sin el adecuado límite de la república implicaría una democracia plebiscitaria que conlleva un liderazgo autoritario. En cambio, la primacía del segundo de dichos principios se piensa como un adecuado equilibrio que combina a ambos, soberanía del pueblo y soberanía de la ley, como ya hemos visto a partir de una de las notas de opinión de Romero. Desde su perspectiva, la democracia plebiscitaria supone desequilibrio entre los poderes y primacía de uno de ellos mientras que la democracia institucional implica equilibrio y combinación adecuada de los poderes, siendo la democracia institucional la vara de control republicano para sí misma y para la democracia plebiscitaria. Lo que trataremos de mostrar en lo que sigue es el modo en que estas cuestiones remiten no solo al pensamiento moderno sino también al pensamiento griego antiguo –seguramente a partir de una interpretación en la que interviene el pensamiento moderno que nos atraviesa–, pues es necesario rastrear ciertas distinciones planteadas ya en la Grecia antigua, muy olvidadas en nuestros debates políticos.

#### Soberanía de la multitud, soberanía de la ley

El surgimiento de la democracia ateniense supuso la ruptura de un sistema de tutela aristocrática (cf. Gallego, 2010). Sin detenernos aquí en los aspectos inherentes al proceso, el punto crucial radica en que la asamblea del pueblo se transformó en el eje de la política. Pero, según la visión de un pensador como Aristóteles, esta situación pondría en suspenso todas las magistraturas y, en definitiva, la constitución misma, puesto que los decretos estarían por encima de las leyes, de modo que este tipo de democracia no sería una constitución. En términos aristotélicos, este sería todo el problema que presentarían las magistraturas indefinidas (*aóristoi arkhai*) en una democracia (cf. Gallego, 2003: 163-93), dado que ningún poder superior condicionaría el desempeño asambleario ni lo controlaría o sometería a rendición de cuentas:

*Una forma de democracia es aquella en la que todos participan de las magistraturas a condición de ser ciudadano, pero bajo el mando (árkhein) de la ley. Otra forma de democracia es similar a esta en todos los aspectos, excepto que la multitud (pléthos) es soberana (kúrion) y no la ley (mè tòn nómon). Esto sucede cuando son soberanos los decretos (tà psephísmata kúria) y no la ley (mè ho nómos). Esto lo provocan los demagogos, pues en donde gobierna una*

*democracia según la ley no existe el demagogo, sino que los mejores (béltilstoi) ciudadanos están en la primera fila (en proedrīai). Sin embargo, allí donde las leyes no son soberanas, surgen los demagogos: el pueblo llega a ser un monarca, una unidad compuesta de muchos (súnthetos heîs ek pollôn); pues los muchos son soberanos no uno por uno sino en conjunto (oukh hos hékastos allà pántes). [...] En efecto, tal pueblo, igual que si fuera un monarca, busca ejercer el poder solo (monarkheîn) para no gobernar de acuerdo con la ley, y se vuelve despótico de tal modo que a los aduladores se les tiene en gran estima. Una democracia de este género es análoga a ese tipo de monarquía llamada tiranía. Por ello también las costumbres que imperan son las mismas: ambos regímenes ejercen un poder opresivo sobre los mejores, los decretos tienen el mismo carácter que los edictos en la tiranía y el demagogo y el adulador son la misma figura y desempeñan similar papel... Los demagogos son responsables de que sean soberanos los decretos pero no las leyes, al presentar todos los asuntos ante el pueblo (eis tòn dêmon), pues sucede que ellos se hacen fuertes cuando el pueblo es soberano de todas las cosas (dêmon pánton eînai kúrion), y ellos de la opinión del pueblo, porque la multitud les obedece. Además, los que acusan a los magistrados dicen que es necesario que el pueblo decida (tòn dêmon krínein), y éste acepta la invitación complacido; así, todas las magistraturas se disuelven (katalíontai pâsai hai arkhaí) (Aristóteles, Política, 1292a 2-30).*

Es evidente que la asamblea es el poder soberano en una democracia como la que se acaba de definir, dado que política e institucionalmente el *dêmos* es siempre la *ekklesia*.<sup>5</sup> Es la práctica asamblaria la que convierte al pueblo en esa especie de monarca colectivo que posee el poder no en forma individual sino en conjunto. Pero en esta tarea no actúa solo. En un contexto en el que todos los asuntos son resueltos por el pueblo, el demagogo resulta un líder plebiscitario que opera de manera tal que su opinión, persuasión mediante, pueda ser tomada por el pueblo como mandato a seguir (cf. Gallego, 2003: 118-28, 149-52). Es también en la asamblea donde el pueblo tiene capacidad para establecer decretos que supuestamente no se atienen a la ley. En rigor, la contraposición usualmente señalada entre *pséphisma* y *nómos*, decreto y ley, destaca la fuerza inusitada que adquiere el pueblo en tanto es capaz de hacer, deshacer y rehacer las normas, situándose por encima de las leyes vigentes, legislando sin ataduras y haciendo que sus decretos sean edictos, o mejor aún, que sus decretos sean leyes.<sup>6</sup>

<sup>5</sup> Sobre el lazo entre *ekklesia* y *dêmos*, Hansen (1983, 139-60; 1987, 96-97, 102-7; 1991, 94-124). Para otras posturas, Ostwald (1986, 34-35 n. 131, 130-31); Sinclair (1999, 124-27); Ober (1996, 107-22); Plácido (1997, 210).

<sup>6</sup> Sancho Rocher (1997, 21-95) señala que la *isonomía* como reparto igualitario de poder se identifica con la *demokratía* e implica la desaparición de una autoridad impuesta, lo cual posibilita la capacidad de autogobierno

El proceso asambleario se manifestaba como decreto del conjunto de la comunidad, que una vez concluido se escribía bajo la rúbrica del “nosotros” que se conserva en los encabezados de las inscripciones. La práctica oral, soporte de la asamblea, abría paso a la escritura de la ley, esto es, a su fijación en un medio material en función de la exhibición pública y la conservación. Esto sintetiza los dos momentos en que se puede dividir el proceso asambleario.<sup>7</sup> El decreto escrito era el resultado de la oralidad asamblearia, bajo cuyas condiciones concretas se podía crear, enmendar, revisar, transformar o anular lo escrito previamente para dar lugar a una nueva escritura como efecto de un nuevo proceso colectivo.<sup>8</sup> Durante el siglo V la idea de *pséphisma* se ligaba a la práctica del *psêphos* o voto popular, que era el modo de decisión en las reuniones de la asamblea.<sup>9</sup> A esto se debe que no hubiera una distinción estricta entre *pséphisma* y *nómos*, porque *pséphisma* aludía al decreto asambleario como proceso de decisión colectiva, cuyo efecto era una nueva ley. Por ende, lo que se destaca es la concomitancia entre *pséphisma* y *nómos*, en la medida en que la ley aparece como efecto del procedimiento asambleario. La asamblea plebiscitaria era el operador práctico de la democracia.<sup>10</sup>

Como hemos visto, Aristóteles condenaba esta situación en la que todos los asuntos estaban en manos del pueblo y los demagogos; a su entender, esto conducía indefectiblemente a la peor *politeía* y, en el límite, impedía clasificar dicha situación conforme a alguna de las constituciones analizadas por el filósofo. El lugar que ocupa la ley implica adentrarse en la constitución de una comunidad y en la organización de sus magistraturas: *koinonía*, *politeía*, *nómos* y *arkhai* son los diferentes aspectos de una *pólis* que Aristóteles prefería ver articulados en perfecta correlación, siendo el ciudadano una figura definida por la ley y, por este motivo, un sujeto de la ley. La continuación del pasaje antes citado es esclarecedora:

*Podría parecer razonable el que objetara que tal democracia no es una constitución (*politeían*); pues donde las leyes no gobiernan*

y autonormativización del conjunto de los ciudadanos de la *pólis*. Basada en la *isegoría*, es decir, la igualdad de palabra en el ágora, la práctica asamblearia asigna al *nómos* un sentido convencional y mutable.

<sup>7</sup> Rhodes (1972, 49) proponía interpretar al término *pséphisma* como el proceso legislativo y a *nómos* como un elemento que ha pasado a formar parte del código. Aunque antes de 403 ambas palabras designaran básicamente lo mismo, de todos modos, se trataría del asunto visto desde dos ángulos distintos. Cf. Gallego (2003, 207-22).

<sup>8</sup> Para un desarrollo detallado del tema de la oralidad asamblearia y la escritura de la ley ver Gallego (2001).

<sup>9</sup> Ver Hansen (1991, 161-62); Ruzé (1997, 441-43).

<sup>10</sup> Finley (1986, 96 n. 4; 1977, 49-51 y n. 10) plantea no separar mecánicamente ley y decreto. Osborne (1999, 344) señala la falta de distinción entre decretos y leyes durante el siglo V, pero a diferencia de Finley ve un cambio en el IV, cuando se produce una demarcación más precisa entre *pséphisma* y *nómos*. No es ajeno a esto el reparto de funciones que separa la iniciativa de hacer propuestas de la decisión sobre las mismas, restringiendo los poderes asamblearios. Cf. Rhodes (1980); Hansen (1983, 161-206); Todd (1993, 18-19).

(árkhousin) no hay constitución. Es necesario que la ley gobierne todas las cosas en general y los magistrados (tás arkhás) los casos particulares, y que la constitución decida (politeían krínein). De suerte que si la democracia es una de las constituciones, es evidente que una organización tal en la que todo se administra mediante decretos (psephísmasi) no es una democracia legítima (kuríos), ya que no es posible que ningún decreto tenga alcance general. (Aristóteles, *Política*, 1292a 31-37).

Insistamos con esta distinción: los decretos eran las decisiones del pueblo en la asamblea, en una democracia directa, mediante el debate y el voto. ¿Cuál es el motivo que conduce a Aristóteles a afirmar que aunque se trate de una *demokratía* no es una *politeía*, quitándole así el rango de constitución y, en consecuencia, desecharla como uno de los regímenes capacitados para el ejercicio del gobierno? Éste es el único tipo de democracia en el que la ley no tiene el poder efectivo, lo cual imposibilita la regulación de las diferentes partes que conforman la comunidad. La conclusión es clara: en una democracia en la que el dispositivo asambleario opera sin restricciones superiores o exteriores a sí mismo como procedimiento de configuración de la comunidad, ya no se trata de una ciudadanía sujeta a la ley —que Aristóteles (*Política*, 1261a 32-1261b 6) entiende como sucesión ordenada de los ciudadanos en el ejercicio de los cargos—, sino de un proceso de subjetivación en el que la ley queda subsumida a la indeterminación de base del espacio plebiscitario, que Aristóteles percibe al analizar las *aóristoi arkhai*. La supremacía de la asamblea hace que las leyes no sean normas fijas e indiscutibles que regulen el funcionamiento pautado de las magistraturas. El sentido del término democracia no se agota entonces en la idea de constitución; solo cuando se impone el principio de la soberanía de la ley la democracia se restringe a la *politeía*. Pero si se interrumpe el imperio de la ley, la democracia ya no se identifica con, ni se agota en, la legalidad de un régimen institucional, puesto que, como lo indica Aristóteles, las magistraturas se disuelven: son excedidas, transformadas, e incluso producidas como efectos de la capacidad instituyente de la asamblea. Cuestión sobre la cual la idea de *krátos*, cuando queda atribuido al *démos*, viene a poner de relieve que se trata de la superioridad de una fuerza cuya indefinición no se deja tomar por la rotación ordenada de los magistrados según el principio de la *arkhé*.<sup>11</sup>

La ley, entonces, se interroga y se funda en cada asamblea en la medida en que es un efecto comunitario que requiere como condición la actividad configurante de la práctica asamblearia. Entre una asamblea y otra, la comunidad se somete a su ley pero no como una

<sup>11</sup> Cf. Loraux (2008, 26, 51-54, 66-69, 81-82, 99, 251-72); Gallego (2003, 188-93; 2011).

preexistencia trascendente sino como una ley inmanente: una regla precaria, temporaria. Por eso son soberanos los decretos y no las leyes: la ley es lo que rige sobre la comunidad que la ha dictado para sí misma, al instituirse como un “nosotros”, hasta que decrete otra cosa, sin cotas constitucionales, a su libre arbitrio. La ley decidida en asamblea por el conjunto allí configurado rige hasta que la colectividad, es decir, el *dêmos* instituido como término fundante de su propia subjetividad, resuelva al respecto si sigue rigiendo o no y qué es lo que rige. Cuando se reúne la asamblea ateniense, cuando el *dêmos* se constituye en acto, no hay ningún poder por sobre el suyo. Es en este sentido que Aristóteles puede afirmar que no hay constitución, pues lo que hay es una práctica de la soberanía. La asamblea puede decidir lo que le parezca, cuestión que el pensamiento sofístico habría captado magníficamente, si confiamos en el enunciado: *dokeîn eînai poieîn*, que Platón (*Teeteto*, 167c) hacía decir a Protágoras.

Cuando la soberanía está articulada en estos términos nada limita la capacidad instituyente de una reunión asamblearia. Esto establece un modo de relación con la ley muy particular porque entre asamblea y asamblea rige la ley decretada, pero durante la asamblea está destituida. Este procedimiento asambleario destituye las figuras de cada uno que habla para que hable el conjunto (*oukh hos hékastos allà pántes*, decía Aristóteles, *Política*, 1292a 12-13), destituye la especificidad de los saberes técnicos particulares para que piense el “nosotros” (*nomízomen, krínomen, enthumoúmetha*, según la oración fúnebre de Pericles en Tucídides, 2.40.2). Quien toma la palabra (*tís agoreúein bouletai;*) no lo hace como individuo sino como término indistinto de la asamblea; el pensamiento en situación cohesioná a la comunidad, cuya traza precaria es la inscripción de la decisión como escritura y como ley (*édoxe tōi démōi*).

A la luz de los debates actuales, las censuras del pensamiento aristotélico parecen estar bastante cercanas a la dicotomía entre república y democracia, o entre democracia institucional y democracia plebiscitaria de líder, aun cuando los procesos contemporáneos conforme a los cuales se llegaría a estos sistemas guarden poca relación con la Grecia antigua. El problema, conceptual antes que histórico, es que se privilegia una forma sobre la otra, una forma contra la otra: la *soberanía de la ley* como andamiaje institucional versus la *soberanía del pueblo* plebiscitada en acto en momentos de *presencia real del pueblo*, en el sentido político preciso que tiene el ágora como lugar público y en el sentido a la vez racional y pasional que encierra este pueblo que se presenta sin mediaciones, aunque solo ocurra de a momentos, en la escena de la política.

### Voluntad general, potencia de la multitud

Vayamos ahora hacia otro de los aspectos del texto de Luis Alberto Romero. Romero realiza un breve recorrido por las vertientes intelectuales de estas formas de democracia y su articulación con otras tradiciones, tales como: el liberalismo, el socialismo y el nacionalismo. “Dejo de lado la cuestión del socialismo y de la igualdad social”, dice Romero (2012). Si bien es cierto que la igualdad social ha sido una de las cuestiones que el socialismo ha puesto de relieve, en relación con la democracia el problema no se reduce a las ideas igualitarias que el socialismo pudo haber aportado, sino que también forma parte del pensamiento filosófico moderno sobre el que se desarrollaron posteriormente las corrientes liberales.

Tal vez fuera por este abandono del problema de la igualdad en relación con la democracia en los debates recientes que el actual vicepresidente de Bolivia Álvaro García Linera (2005, 27) planteaba la existencia de una “interpretación procedural de la democracia cuya principal preocupación es el seguimiento de la formación local de instituciones políticas de corte liberal representativo similares a las que existen en otros Estados modernos”. Se trata de una concepción lineal y teleológica que ve a la democracia como un conjunto de instituciones y procedimientos y que “viv[e] el actual período de turbulencia democrática de la sociedad como un tipo de «agujero negro» donde las «leyes» de lo democráticamente correcto han colapsado. Pero no solo eso. Esta mirada evolucionista elude abordar dos elementos fundamentales para cualquier interpretación sustantiva de la democracia, a saber: la participación de la sociedad en los asuntos públicos y la producción de la igualdad que, desde la Grecia clásica hasta nuestros días, es el núcleo fundante del hecho democrático”.

Es precisamente desde esta perspectiva que hemos remitido al pensamiento griego y es también desde la misma que podemos abordar algunos aspectos del pensamiento moderno, como el de Jean-Jacques Rousseau en *El contrato social* [1762] y su relación con la idea liberal del conjunto de individuos libres que a través de un contrato instituye la sociedad. Ciertamente, Rousseau formula el contrato en estos términos: “Encontrar una forma de asociación que defienda y proteja de toda fuerza común a la persona y a los bienes de cada asociado, y gracias a la cual cada uno, en unión de todos los demás, solamente se obedezca a sí mismo y quede tan libre como antes”. Ahora bien, el paso posterior que plantea Rousseau, con consecuencias sobre cómo entender la democracia, es que si la definición del pacto se ciñe a lo esencial, “cada uno de nosotros pone en común su persona y todo su poder bajo la

suprema dirección de la voluntad general, recibiendo a cada miembro como parte indivisible del todo”. Ya no se trata de una simple sumatoria de individuos, por más que este sea el punto partida y por más que, en caso de que el pacto sea violado, la libertad convencional se diluya y se vuelva a la libertad natural (Rousseau, 1762, lib. I, cap. 6: 27, 29-30 [1988: 14-15]).

Lo que principalmente interesa aquí es la suprema dirección de la voluntad general, que evidentemente conforma junto a la idea de soberanía un único concepto, puesto que, dice Rousseau (1762, lib. II, cap. 1: 48-50 [1988, 25-26]), “no siendo la soberanía sino el ejercicio de la voluntad general, no puede enajenarse nunca, y el soberano, que no es sino un ser colectivo, no puede ser representado más que por sí mismo”. Esto ocurre porque la voluntad general tiene por principio la igualdad, dado que si el pueblo prestara obediencia a una autoridad, en ese mismo acto perdería su condición de pueblo y se disolvería, porque si hay un amo ya no hay soberano y así el cuerpo político queda destruido. De esta manera, la soberanía reside en la igualdad del cuerpo político, es decir, en la imposibilidad de establecer un orden jerárquico sobre él, salvo que se agote su capacidad de ejercer la voluntad general.<sup>12</sup> Su singularidad como ser colectivo consiste en “representarse” a sí mismo, en actuar por cuenta propia sin apelar a encarnaciones externas del poder. Por ende, dice Rousseau (1762, lib. III, cap. 15: 214 [1988, 94]), “la soberanía no puede ser representada por la misma razón que no puede ser enajenada; consiste esencialmente en la voluntad general, y ésta no puede ser representada: es ella misma o es otra; no hay término medio”.

La condición necesaria para que no se agote esta productividad soberana de la voluntad general es que siga vigente la capacidad del sujeto político de no delegar ni hacerse representar.<sup>13</sup> Como argumenta Rousseau (1762, lib. II, cap. 2: 51 y n. \* [1988: 26 y n. 1]): “Por la misma razón que la soberanía es inalienable, también es indivisible. Porque la voluntad es general o no lo es; es la del cuerpo del pueblo o solamente la de una parte de él”. Y ante esto último, precisa: “Para que una voluntad sea general, no siempre es necesario que sea unánime, pero sí es necesario que se cuenten todos los votos; cualquier exclusión formal anula la generalidad”. Aclarado este punto, Rousseau señala finalmente que cuando la voluntad es general, la declaración de esa voluntad es un acto de soberanía y tiene fuerza de ley. Pero si no se trata de la voluntad general, entonces es solo una voluntad particular, un acto de magistratura.

---

<sup>12</sup> Para un análisis del concepto de voluntad general ver Held (1992, 96-102).

<sup>13</sup> Badiou (1999, 371-75) lo denomina procedimiento genérico o auto-pertenencia del sujeto político a sí mismo.

Desde esta perspectiva la idea de magistratura se asocia a una voluntad particular y se opone al concepto de voluntad general, que claramente se liga a la existencia de un cuerpo colectivo que puede o no ser unánime (y en general no lo es) pero que para ser genérico no puede excluir a nadie de la toma de decisión. Toda magistratura se halla así definida por el carácter particular de la voluntad que encarna. A partir de Rousseau, se comprende por qué magistratura y soberanía popular se oponen: mientras que aquélla implica un procedimiento de exclusión, ésta en cambio no puede excluir ningún voto. Pero no se trata de unanimidad, sino de un cuerpo que tiene en la división el mecanismo productor de su voluntad general.<sup>14</sup>

Ahora bien, en la medida en que el ejercicio de la voluntad general es un acto de soberanía que tiene fuerza de ley, aquí se abriría una contradicción entre la soberanía del pueblo y la soberanía de la ley. Como indica Alain Badiou (1999, 383), en Rousseau esto implica la presencia activa de una dualidad, que es al mismo tiempo una división: “*El ciudadano* designa en cada uno su participación en la soberanía de la voluntad general, el *sujeto* designa la sumisión a las leyes del Estado” (cf. Rousseau, 1762, lib. III, cap. 13: 207 [1988: 91]). El otro elemento fundamental que Badiou destaca se refiere al carácter igualitario de la voluntad general. Pues la voluntad particular tiende a las preferencias particulares mientras que la voluntad general tiende a la igualdad, que se expresa en la ley como su resultado, pero que en su consecución Rousseau (1762, lib. II, cap. 6: 76-77 [1988, 37]) plantea así: “Cuando todo el pueblo decreta sobre sí mismo, solo se considera a sí mismo, y si se establece entonces una relación es del objeto en su totalidad, considerado bajo un punto de vista [*pueblo*], al objeto en su totalidad bajo otro punto de vista [*ley*], sin ninguna división del todo. Por lo cual la materia objeto de decreto es general, al igual que la voluntad que decreta.

---

<sup>14</sup> En esta línea, la asamblea democrática, que Aristóteles ve como una magistratura indeterminada, encarna o mejor dicho es la voluntad general. Por ende, la aplicación a la *ekklesia* de la idea de magistratura resulta desde esta óptica algo confuso, y de allí se deduce la necesidad de señalar su indeterminación con todas las consecuencias que de ello se derivan. La asamblea democrática deviene entonces una “magistratura” singular, puesto que lo que ella pone en práctica es la voluntad general, que no es un simple acto de magistratura o un mero decreto sino un acto de soberanía que tiene fuerza de ley. Hay aquí, ciertamente, una diferencia entre lo que indica Rousseau y las precisiones de Aristóteles sobre los decretos del pueblo como contrarios a las leyes. Para Rousseau es propio del ejercicio de la soberanía del pueblo establecer leyes, mientras que es un acto de magistratura el dar decretos. Para Aristóteles ocurre todo lo contrario, pues las magistraturas sólo están capacitadas para legislar si están claramente delimitadas en cuanto a sus funciones y rangos, mientras que el pueblo cuando es soberano establece decretos por encima de las leyes. En verdad, nos encontramos aquí con la cuestión ya señalada de la indistinción entre *pséphisma* y *nómos*, dado que en la práctica los atenienses del siglo V no veían como algo necesario esta delimitación que Aristóteles señalaría en términos teóricos en función de su crítica de la democracia radical. Para la época moderna, la diferencia entre ley y decreto marcará, respectivamente, el carácter general o circunstancial de la norma. Como argumenta Sancho Rocher (1991, 242) hablando de la significación de las nociones de *isonomía* y *demokratía* en la Atenas del siglo V: “No importa solo ser igual ante la ley, sino a qué hay que tomar como referencia de esa igualdad, no a una ley emanada de uno o unos pocos que ejercen de autoridad legisladora, sino a la comunidad entera, como única capaz de aprobar normas de conducta para sí misma”.

A este acto es al que yo llamo una ley". Muchos han creído ver en este y otros postulados de Rousseau un carácter "totalitario" que convendría rápidamente dejar de lado para dar paso a una versión edulcorada de Rousseau como simple fuente del liberalismo. Ciento es que el propio Rousseau se encarga de eliminar la indiscernibilidad igualitaria intrínseca de la voluntad general, ligada a su carácter irrepresentable, indivisible e inalienable, a través de un mecanismo que va a permitir representar la voluntad general y, por tanto, alienarla y dividirla (cf. Badiou, 1999: 381-91).

Sin embargo, en Rousseau (1762, lib. III, cap. 17: 224-25 [1988, 98]) la acción colectiva, colocada en el centro de la política a partir del concepto de voluntad general, no adquiere un tratamiento acabado, aun cuando indique que se puede pasar del acto legislativo de la voluntad general del pueblo a la designación de un gobierno ejecutivo democrático: "La dificultad consiste en comprender cómo se puede hablar de acto de gobierno antes de que el gobierno exista, y cómo el pueblo, que es soberano o sujeto, puede llegar a ser príncipe o magistrado en ciertas circunstancias; se trata de una de esas asombrosas propiedades del cuerpo político que le permiten conciliar operaciones contradictorias en apariencia; y que dan lugar a una conversión súbita de la soberanía en democracia, de modo que, sin ningún cambio sensible y solamente por una nueva relación de todos a todos, los ciudadanos, convertidos en magistrados, pasan de los actos generales a los particulares y de la ley a la ejecución". Además del carácter casi mágico de este proceso (asombrosa propiedad; operación contradictoria en apariencia; conversión súbita), la voluntad general da paso a los actos particulares de una magistratura. Obsérvese que es en este plano donde, para Rousseau, aparece la democracia, no en el de la voluntad general. Dicho de otra manera, la posibilidad de ligar democracia institucional y pueblo (sobre la base de la noción de individuo, libre, racional y esencialmente igual a los otros, en razón y en derechos, que se aúnan como un conjunto de individuos que realiza un contrato político que instituye la sociedad) no se da sin forzamientos, no solo porque en Rousseau se pasa casi mágicamente de la soberanía de la voluntad general a los actos particulares de los magistrados en una democracia, sino porque en su concepción la democracia viene en segundo lugar respecto de la voluntad popular como soberanía que se ejerce sin delegación.

Como han puesto de relieve avezados especialistas, hay una relación evidente entre el pensamiento de Rousseau y el de Baruch Spinoza, del cual aquél se nutre aun cuando lo condene al silencio.<sup>15</sup> Spinoza plantea en la *Ética* (III, §§ 6-8 [1677, 102-103; 1843, 278-79;

---

<sup>15</sup> Cf. Domínguez (1979; 1992); Villaverde (2002).

1925a, 146-47; 1958, 110-11]) el concepto de *conatus*, que consiste, dicho de una manera elemental, en la potencia de un elemento cualquiera que se esfuerza por perseverar en su ser.<sup>16</sup> Según Sheldon Wolin (1996), Spinoza estaba especialmente interesado en relacionar dicho concepto con su noción de *multitudo*, que permite identificar a los muchos con una fuerza elemental cierta. Esta potencia corporizada colectivamente por la multitud se encuentra, sin embargo, limitada por su psicología y por ende ligada a la *imaginatio*, es decir, la superstición, la religión, la fantasía, etc., que mantienen a la multitud en un estado de ignorancia y sin posibilidad de ascenso al nivel de la razón, dejándola vulnerable a las emociones intempestivas —que la conducen al conflicto, la violencia y otras formas de desorden social— y haciéndola oscilar entre el miedo y la esperanza. Pero si la multitud establece instituciones propias, concluye Wolin, puede adquirir una mentalidad que implique un pensamiento racional.

Para Spinoza, la multitud está capacitada para desprenderse de la posición de obediencia a una autoridad a través de los poderes de la imaginación. Para ello es necesario un fortalecimiento del poder de los hombres asociados de modo que no tengan que renunciar a su autodeterminación. Esto es posible si la *communis multitudo* conserva el poder *collegialiter*, que es lo que la democracia permite: en ella se desarrolla la máxima potencia individual y colectiva, una potencia de toda la comunidad que se autogobierna sobre la base de la igualdad.<sup>17</sup> Como señala Spinoza en el *Tratado teológico-político* (XVI, § 26 [1670, 179; 1846, 211; 1925b, 193; 1986a, 338]): “El derecho de dicha sociedad se llama democracia; ésta se define, pues, la asociación general de los hombres, que posee colegialmente el supremo derecho a todo lo que puede”. Este poder soberano no está limitado por ley alguna sino que todos los que se incluyen en él están obligados a obedecerle, sin que por esto cada individuo se vea obligado a transferir a otro su propio derecho de un modo tan definitivo que le impida ser consultado. En todo caso, lo cede a la comunidad entera de la que forma parte, y por ello todos siguen siendo iguales.<sup>18</sup> Toni Negri (1993, 191-202; cf. 2004, 9-58, 101-12) plantea que este poder absoluto asimilado a la democracia no implica una transferencia de derechos sino un desplazamiento de potencias; no hay destrucción sino una compleja trama de organización de los antagonismos. Podría argüirse que para Spinoza la

---

<sup>16</sup> Al respecto, Deleuze (1996, 221-25; 1984, 128-37); Bodei (1995, 91-92, 188). Estos autores coinciden en el carácter dinámico del concepto de *conatus*. Cf. asimismo Negri (1993, 246-65); Tatián (2009, 59-60).

<sup>17</sup> Respecto de las posiciones políticas de Spinoza, sus definiciones de imaginación, esperanza y miedo, su visión de la multitud y la superación alcanzada por medio de la acción conjunta la democracia, ver Bodei (1995, 94-97, 102-16, 174-95, 211-36). Cf. Kaminsky (1990, 61-64, 81-87, 101-10, 129-32).

<sup>18</sup> Cf. Balibar (1985, 42-48); Tatián (2001, 25, 36, 110).

potencia de la democracia no radica en la anulación de los conflictos en favor de un pacto armonioso y consensual sino en que el acuerdo sea un emergente siempre provvisorio de las luchas.<sup>19</sup>

Este hecho clave, planteado claramente por Etienne Balibar (1985, 78-90), permite concluir que el cuerpo político solo existe bajo la amenaza latente de la guerra civil. Las causas de la disolución del cuerpo político resultan así enteramente inmanentes a la propia constitución de dicho cuerpo y no expresan otra cosa que una cierta relación contradictoria entre las potencias que lo componen. En este dominio, dice Balibar, vemos aparecer la potencia de la multitud, fuerza tanto de discordia como de concordia. Una multitud capaz de gobernarse por sí misma implica la democracia como modo de existencia ya equilibrado; pero este equilibrio dista mucho de ser estático, es el resultado de una obra común. Conforme a esto, el “alma” del cuerpo político no implica una representación sino una práctica que conlleva la cuestión de la decisión. De lo que se habla, ciertamente, es del trabajo dinámico de la división en el seno del pueblo y de la toma de decisiones. Y es aquí donde se halla la posibilidad de compatibilizar las nociones de voluntad general y potencia de la multitud: ambas implican un ejercicio pleno de la soberanía por parte del pueblo, sin que por ello quede anulado el antagonismo. En el caso de la voluntad general, porque incluye a todos, es genérica pero no es unánime. En el caso de la potencia de la multitud, porque se constituye colegiadamente a partir de no excluir, todo lo contrario, la resistencia activa de los contrapoderes que luchan dentro del cuerpo político.

Por consiguiente, en el pensamiento que se suele considerar como el punto de partida de las posteriores elaboraciones liberales del individuo y la democracia, el poder de la multitud o la voluntad general resultan configuraciones mucho más inmanentes que la relación de trascendencia jerárquica que se plantea bajo la idea de representación de la voluntad general, delegación del poder en una magistratura, la ley como regulación de los estados de ánimo volubles del pueblo: dicho de otro modo, el atisbo plebiscitario, si podemos llamarlo así en el contexto de estos dos pensamientos, tiene tanta o más fuerza que el atisbo institucional. En rigor, pues, tanto en Spinoza como en Rousseau puede distinguirse un sentido plebiscitario fuerte, en la medida en que la ley no regula la soberanía del pueblo sino que es su efecto, que el pueblo siempre puede reactualizar por su capacidad como cuerpo

---

<sup>19</sup> B. Spinoza *Tratado Teológico-Político*, XVI, §§ 1-67; XX, § 38 (1670, 175-86, 231; 1846, 206-20, 269; 1925b, 189-200, 245; 1986a, 331-49, 417); *Tratado Político*, VI, § 4; XI, § 1 (1677, 292, 352; 1844, 75, 134; 1925b, 298, 358; 1986b, 124, 220). Cf. Tatián (2001, 20-21), que indica respecto de este punto que en Spinoza toda sociedad es una mezcla variable de conflicto y comunidad.

político. La combinación del principio de la *soberanía del pueblo* con el de la *soberanía de la ley* según la tradición democrática pura y la liberal/republicana no se da sin forzamientos, aun en aquellos pensadores que se toman como el punto de partida del liberalismo político.

### La primacía popular

El pueblo soberano, la ley soberana. La combinación consensual entre ambos términos, que según Romero se logra en la segunda mitad del siglo XX en el mundo occidental, denota a nuestro entender que el consenso solo resulta posible si se instaura como imperio de la ley, esto es, las instituciones de una república, que subordina la soberanía del pueblo. Romero (2012) plantea este punto con una honesta toma de partido: “Todo gobierno que pueda mostrarse como la expresión de la voluntad popular tiene derecho a la legitimidad democrática. La democracia contiene muchas variantes, algunas de ellas xenófobas, autoritarias y otras cosas. La democracia institucional no es necesariamente más democrática o más verdadera que la plebiscitaria. Solo hay una cuestión de valores, que son subjetivos. En lo personal, la democracia institucional es la que a mí me gusta, aquella por la que estoy dispuesto a luchar”.

Sin embargo, hay una cuestión que nos parece importante no perder de vista: lo central es percibir que el pueblo se manifiesta como sujeto político frente a lo institucional allí donde lo institucional es el modo de una carencia, que al no ser resuelta exacerba la dominación. Se dirá que en esta versión el problema radica en qué se entiende por pueblo, cuestión que enseguida encararemos. Otra cuestión importante a no perder de vista es que las instituciones, lo mismo que las leyes, no son neutras, son producciones históricas que, apelando a la inversión de la máxima de Clausewitz, implican según Michel Foucault (2000: 53, 56) “el principio de que la política es la guerra continuada por otros medios”. Es por eso que aquello que aparece como consenso recubre en verdad, dice Foucault, que “la ley no es pacificación” en la medida en que “la guerra es el motor de las instituciones y el orden”. Tal vez exista en lo que Romero denomina democracia plebiscitaria no un desapego por lo institucional sino el reconocimiento, a veces implícito otras explícito, de esta guerra subyacente detrás de todo consenso institucional, del mismo modo que en Rousseau la voluntad general implica la división o que en Spinoza la potencia de la multitud implica la lucha, una y otra como aspectos inherentes a la constitución del cuerpo político. La democracia institucional parece dejar de lado no solo el hecho de que las instituciones son dinámicas, históricas, modificables, creadas o recreadas con otras formas y funciones, sino sobre todo los conflictos que subyacen,

muchos de ellos plasmados en diferentes aspectos del ordenamiento constitucional, pero otros sin instrumentación institucional durable, precisamente porque la política es continuación de la guerra. El desfondamiento de nuestro Estado-nación con la crisis del 2001-2002, conforme a la lectura de Ignacio Lewkowicz (2002; 2004), afectan en forma definitiva el modo en que se concreta la presencia del pueblo en la plaza o en la calle así como las interrelaciones entre lo plebiscitario y lo institucional, incluyendo el mayúsculo problema de qué es el Estado actual.

Para concluir, plantearemos una cuestión que merecería en sí misma todo otro desarrollo, pero que tal vez encierre una clave de esta contraposición entre una democracia y otra, o entre democracia y república. Nos referimos a la ambigüedad del término pueblo, comparable a la existente en la idea de *dēmos* y también en la de *populus* en la Antigüedad clásica. ¿Qué pueblo es el que da legitimidad a la democracia institucional o a la democracia plebiscitaria? ¿Cuál es el que se apega a la ley y cuál el que se presenta con un líder? El problema radica en que pueblo designa tanto el conjunto de los ciudadanos como una parte de esta totalidad. Este malentendido alrededor del vocablo pueblo, apelando a Jacques Rancière (1996), atestigua la dimensión política del asunto, pues en este plano resulta claro que la política pasa a ser un atributo del pueblo. Ciertamente, tras el nombre pueblo circula una indistinción entre la comunidad entera y la parte popular, entre la reunión en acto plebiscitaria y la ley instituida. Estas definiciones de pueblo son inmanentes a un mismo plano común. Siendo así, resulta claro que el malentendido del que hablamos no implica una falta de claridad conceptual sino la instancia misma de un conflicto irresoluble dentro del cuerpo político. Entonces, el pueblo implica una posición de conflicto o de disputa; porque, en definitiva, ¿qué es el pueblo? Es el nombre que recibe el desacople entre su definición como todo y como parte; es el punto de existencia evanescente entre una consistencia y otra que no acoplan a la perfección. Hecho por el cual hay conflicto entre ambas, y por ende una inconsistencia. Si el pueblo es el nombre de este desacople, entonces su esencia nunca podrá quedar exhaustivamente definida. El modo de su existencia contingente es lo que cuenta. Dado que no consiste sino que inconsistente, el pueblo insiste como nombre de una tensión cuya existencia se resuelve en acto.

En este sentido, podemos contraponer la idea aristotélica de que la democracia en que el pueblo es soberano no es una constitución con la propuesta del joven Marx (2002, 99) en cuanto a que “la democracia es el enigma descifrado de todas las constituciones”. Si la democracia adquiere esta dimensión es porque previamente Marx ya ha introducido al “*dēmos*

total” como sujeto genérico, igualitario, cuya capacidad no puede ser otra que su fuerza política. Así pues, la democracia está en exceso respecto de la constitución, no se confunde con la república, cuya organización institucional es siempre una producción objetivada del sujeto que es el *dēmos*, que puede por ende reconfigurarla en cada acto soberano en que se manifiesta.<sup>20</sup>

## Bibliografía

- Abensour, M. (1998). *La democracia contra el Estado* [1997], trad. E. Rinesi, Buenos Aires.
- Abensour, M. (2012). “Democracia insurgente e Institución”, *Enrahonar. Quaderns de Filosofia*, 48, pp. 31-48.
- Aristóteles, *Política* (ed.-trad. J. Marías y M. Araujo), Madrid, 1970<sup>2</sup>.
- Badiou, A. (1999). *El ser y el acontecimiento* [1988], trad. R.J. Cerdeiras, A.A. Cerletti y N. Prados, Buenos Aires.
- Balibar, E. (1985). *Spinoza et la politique*, Paris.
- Bodei, R. (1995). *Una geometría de las pasiones. Miedo, esperanza y felicidad: filosofía y uso político* [1991], trad. J.R. Monreal, Barcelona.
- Deleuze, G. (1984). *Spinoza: filosofía práctica* [1970], trad. A. Escohotado, Barcelona.
- Deleuze, G. (1996). *Spinoza y el problema de la expresión* [1968], trad. H. Vogel, Barcelona.
- Domínguez, A. (1979). “Libertad y democracia en la filosofía política de Spinoza”, *Revista de Estudios Políticos*, 11, pp. 131-156.
- Domínguez, A. (1992). “Spinoza y el surgimiento de la democracia”, *Fragmentos de Filosofía*, 2, pp. 87-105.
- Foucault, M. (2000). *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976)* [1997], México.
- Gallego, J. (2001). “Poder popular y escritura de la ley en la Atenas democrática”, *Anales de Historia Antigua, Medieval y Moderna*, 34, pp. 7-33.
- Gallego, J. (2003). *La democracia en tiempos de tragedia. Asamblea ateniense y subjetividad política*, Buenos Aires.
- Gallego, J. (2010). “«Siempre es la pesadilla». Las reformas de Efialtes y el derrotero de la democracia radical ateniense”, en C. Fornis, J. Gallego, P. López Barja y M. Valdés (eds.), *Dialéctica histórica y compromiso social. Homenaje a Domingo Plácido*, Zaragoza, t. I, pp. 85-102.
- Gallego, J. (2011). “Atenas, entre el *krátos* y la *arkhé*. El lenguaje de la hegemonía y el agotamiento de la democracia”, en J. M. Cortés Copete, E. Muñiz Grijalvo y R. Gordillo Hervás (eds.), *Grecia ante los imperios. V Reunión de Historiadores*, Sevilla, pp. 155-166.
- García Linera, A. (2005). “Los retos de la democracia en Bolivia”, en A. García Linera, R. España Cuéllar *et alii*, *Democracia en Bolivia*, La Paz, pp. 11-69.

---

<sup>20</sup> Sobre la democracia en el joven Marx, ligada a un momento maquiaveliano-spinozista, Abensour (1998, *passim*; 2012) resulta esclarecedor en cuanto a la oposición que se diseña entre la acción política del *dēmos* y el Estado como objetivación y también límite de la capacidad subjetiva del pueblo. Cf. Tatián (2012, 176-78), que insiste en el momento spinozista de Marx en estos escritos sobre la democracia. Ver asimismo Luc (1982).

- Hansen, M.H. (1983). *The Athenian Ecclesia I. A Collection of Articles 1976-83*, Copenhagen.
- Hansen, M.H. (1987). *The Athenian Assembly in the Age of Demosthenes*, Oxford.
- Hansen, M.H. (1991). *The Athenian Democracy in the Age of Demosthenes. Structure, Principles and Ideology*, Oxford.
- Held, D. (1992). *Modelos de democracia* [1987], trad. T. Alberto, Madrid.
- Kaminsky, G. (1990). *Spinoza: la política de las pasiones*, Buenos Aires.
- Lewkowicz, I. (2002). *Sucesos argentinos. Cacelarazo y subjetividad postestatal*, Buenos Aires.
- Lewkowicz, I. (2004). *Pensar sin Estado. La subjetividad en la era de la fluidez*, Buenos Aires.
- Loraux, N. (2008). *La ciudad dividida. El olvido en la memoria de Atenas* [1997], trad. S. Vassallo, Buenos Aires.
- Luc, L.-P. (1982). “Le concept de démocratie dans la *Critique du droit politique hégélien*”, *Philosophiques*, 9, pp. 119-134.
- Manilo, P.L. (2013). “La república es un límite a la democracia”, *Tiempo Argentino*, Año 3, Nº 1062, jueves 25 de abril, p. 7 [publicado en línea: <http://tiempo.infonews.com/2013/04/25/editorial-100715-la-republica-es-un-limite-a-la-democracia.php>].
- Marx, K. (2002). *Crítica de la Filosofía del Estado de Hegel* [1843], ed.-trad. A. Prior y J.M. Ripalda, Madrid.
- Negri, A. (1993). *La anomalía salvaje. Ensayo sobre poder y potencia en Baruch Spinoza* [1981], trad. G. de Pablo, Barcelona.
- Negri, A. (2004). *Subversive Spinoza. (Un)contemporary Variations* [1992], ed. T.S. Murphy, Manchester.
- Ober, J. (1996). *The Athenian Revolution. Essays on Ancient Greek Democracy and Political Theory*, Princeton.
- Ostwald, M. (1986). *From Popular Sovereignty to the Sovereignty of Law. Law, Society, and Politics in Fifth-Century Athens*, Berkeley.
- Plácido, D. (1997). *La sociedad ateniense. La evolución social en Atenas durante la guerra del Peloponeso*, Barcelona.
- Rancière, J. (1996). *El desacuerdo. Política y filosofía* [1995], trad. H. Pons, Buenos Aires.
- Rhodes, P.J. (1972). *The Athenian Boule*, Oxford.
- Rhodes, P.J. (1980). “Athenian Democracy after 403 B.C.”, *Classical Journal*, 75, pp. 305-323.
- Romero, L.A. (2010). “Democracia, república y Estado: cien años de experiencia política en la Argentina”, en R. Russell (ed.), *Argentina 1910-2010. Balance del siglo*, Buenos Aires, pp. 15-101.
- Romero, L.A. (2011). “La democracia peronista. De Perón a Cristina Kirchner, una forma propia de ejercer el poder”, *La Nación*, Año 142, Nº 50.348, martes 15 de noviembre, p. 15 [publicado en línea: <http://www.lanacion.com.ar/1423249-la-democracia-peronista>].

- Romero, L.A. (2012). “La democracia peronista. El nacionalismo frente a las formas republicanas de gobierno”, *La Nación*, Año 143, Nº 50.517, viernes 4 de noviembre, p. 17 [<http://www.lanacion.com.ar/1470200-la-democracia-peronista>].
- Rousseau, J.-J. (1672). *Du contract social*, Amsterdam.
- Rousseau, J.-J. (1988). *El contrato social* [1672], trad. M.J. Villaverde, Madrid.
- Ruzé, F. (1997). *Délibération et pouvoir dans la cité grecque de Nestor à Socrate*, Paris.
- Sancho Rocher, L. (1991). “*Isonomía kai demokratía*”, *Revue des Études Anciennes*, 93, pp. 237-261.
- Sancho Rocher, L. (1997). *Un proyecto democrático. La política en la Atenas del siglo V*, Zaragoza.
- Sinclair, R.K. (1999). *Democracia y participación en Atenas* [1988], trad. M.-M. Rubio Esteban, Madrid.
- Spinoza, B. (1670). *Tractatus theologico-politicus*, Hamburg.
- Spinoza, B. (1677). *Opera postuma quorum series post præfationem exhibetur*, Amsterdam.
- Spinoza, B. (1843). *Opera quae supersunt omnia. I. Principia philosophiae. Cogitata metaphysica. Ethica*, ed. C.H. Bruder, Leipzig.
- Spinoza, B. (1844). *Opera quae supersunt omnia. II. De intellectus emendatione. Tractatus politicus. Epistolae*, ed. C.H. Bruder, Leipzig.
- Spinoza, B. (1846). *Opera quae supersunt omnia. III. Tractatus theologico-politicus. Compendium grammatices linguae Hebraeae*, ed. C.H. Bruder, Leipzig.
- Spinoza, B. (1925a). *Opera. II. Tractatus de intellectus emendatione. Ethica*, ed. C. Gebhardt, Heidelberg.
- Spinoza, B. (1925b). *Opera. III. Tractatus theologico-politicus. Adnotationes ad Tractatum theologico-politicum. Tractatus politicus*, ed. C. Gebhardt, Heidelberg.
- Spinoza, B. (1958). *Ética demostrada según el orden geométrico* [1677], trad. O. Cohan, México.
- Spinoza, B. (1986a). *Tratado teológico-político* [1670], trad. A. Domínguez, Madrid.
- Spinoza, B. (1986b). *Tratado político* [1677], trad. A. Domínguez, Madrid.
- Tatián, D. (2001). *La cautela del salvaje. Pasiones y política en Spinoza*, Buenos Aires.
- Tatián, D. (2009). *Siponza. Una introducción*, Buenos Aires.
- Tatián, D. (2012). *Spinoza, el don de la filosofía*, Buenos Aires.
- Todd, S.C. (1993). *The Shape of Athenian Law*, Oxford.
- Villaverde, M.J. (2002). “Spinoza, Rousseau: dos concepciones de democracia”, *Revista de Estudios Políticos*, 116, pp. 85-106.
- Wolin, S.S. (1996). “Transgression, Equality, and Voice”, en J. Ober y C. Hedrick (eds.), *Démokratia. A Conversation on Democracies, Ancient and Modern*, Princeton, pp. 63-90.

## Sobre la risa sardónica\*

Fernando García Romero  
Universidad Complutense de Madrid

Cuando se habla sobre cualquier aspecto concerniente a la risa en la Grecia antigua es casi una norma no escrita citar un célebre pasaje de Aristóteles (*Sobre las partes de los animales* 673a) en el cual el gran sabio afirma que el hombre es el único animal que ríe ( $\tauὸ\muόνον\gammaελῶν\tauῶν\ζῷων\άνθρωπος$ )<sup>1</sup>. Si un impulso a menudo irracional e incontrolado como es la risa considera Aristóteles que es exclusivo del ser humano, podemos imaginar hasta qué punto será todavía más característico, si cabe, del hombre el uso “racional” y controlado de ese impulso que es la risa, es decir, el reírse cuando no hay motivo para reírse. Para designar esa risa que no responde a un motivo alegre y que puede expresar una variada gama de sentimientos e intenciones (malicia, amargura, ironía, sarcasmo, etc.), los antiguos griegos acuñaron la expresión “risa sardónica” (o, más bien, “risa sardánica”), que luego adoptaron los latinos y que todavía hoy seguimos utilizando nosotros en muchísimas lenguas, más o menos en el mismo sentido<sup>2</sup>. Efectivamente, María Moliner, en su monumental *Diccionario de uso del español*, define la “risa sardonia o sardónica” como “cualquier risa, maligna, amarga, irónica o sarcástica, que no revela alegría o regocijo”. No obstante, debemos advertir que en las lenguas modernas hemos heredado la expresión griega bajo la forma “risa sardónica”; pero, como comentaremos más adelante, la forma original griega es probablemente “risa sardánica” ( $\σαρδάνιος\γέλως$ ), que habría sido sustituída posteriormente

---

\* Este trabajo se ha publicado previamente en I. Mamolar, (ed.), *Saber reírse. El humor desde la Antigüedad hasta nuestros días*, Vitoria 2013. Este trabajo está vinculado al Grupo de Investigación UCM 930235 “Fraseología y Paremiología” (PAREFRAS) y ha sido realizado en el marco del Proyecto de Investigación “Estrategias para aplicar las TIC al proceso de adquisición de la competencia paremiológica en el marco de la enseñanza/aprendizaje de lenguas” (FF2011-24962, 2012-2014).

<sup>1</sup> Véase al respecto J.L. Labarrière, «Comment et pourquoi la célèbre formule d’Aristote: ‘Le rire est le propre de l’homme’, se trouve-t-elle dans un traité de physiologie (*Parties des Animaux*, III, 10, 673 a 8)?», en Desclos (2000): 181-189.

<sup>2</sup> La expresión se recoge en los *Adagia* de Erasmo y, a partir de ahí, en infinidad de refraneros posteriores. En la tradición española véanse, por ejemplo, los renacentistas *Adagia Hispanica in Romanum sermonem conversa* de Juan Lorenzo Palmireno, en A. Gallego Barnés, *Los “Refraneros” de Juan Lorenzo Palmireno. Estudios de sus fuentes paremiológicas*, Madrid-Alcañiz 2004, 228 n° 239; y J.M. Caro y Cejudo, *Refranes y modos de hablar castellanos, con los latinos que les corresponden*, Madrid 1792, 42: “sardonia es una yerba, que hace reír al que la come, y con aquella risa se queda muerto”. La “risa sardónica” es, generalmente, una risa voluntaria, pero la expresión es usada también en medicina (cf. ya, en la Grecia antigua, Paulo de Egina, *Compendio de medicina* 3.20.1), a partir de las explicaciones que sobre su origen daban ya los antiguos, para designar una risa absolutamente forzada e involuntaria, indicando “la contracción de los labios por los espasmos de los músculos masticadores a causa de la infección mortal del tétanos, o también la risa convulsa provocada por la ingestión de sustancias tóxicas” (Ribichini [2003]: 5).

por la forma σαρδόνιος γέλως por las razones que luego expondremos. De hecho, con mucha frecuencia la tradición manuscrita de los textos griegos en los que se documenta la expresión vacila entre leer σαρδάνιος o σαρδόνιος<sup>3</sup>.

Qué expresaba en la antigua Grecia la “risa sardónica” y por qué los griegos antiguos llamaron a la risa fingida “sardónica” (o, más propiamente, “sardánica”), son los dos temas que me propongo desarrollar en esta exposición.

Un primer dato llama poderosamente la atención. La expresión “risa sardánica/sardónica” es muy antigua, tan antigua que se encuentra ya documentada en la épica homérica. Efectivamente, en el canto 20 de la *Odisea* Ulises, tras veinte años de ausencia, se encuentra de vuelta en su palacio de Ítaca, pero aún no se ha dado a conocer. Disfrazado de mendigo, soporta las burlas y las afrentas de los pretendientes de su mujer Penélope, esperando el momento propicio para revelar su verdadera identidad y consumar su venganza. Su hijo y cómplice Telémaco ofrece asiento y comida al fingido mendigo, en cumplimiento de las leyes sagradas de la hospitalidad. En cambio, los malvados pretendientes hacen burla de esas leyes. Uno de ellos, Ctesipo, toma la palabra y afirma burlonamente que él también quiere dar de comer al mendigo; dice así el poeta (vv.299-302):

ώς εἰπὼν ἔρριψε βοὸς πόδα χειρὶ παχείῃ,  
κείμενον ἐκ κανέοι λαβών· ο δ' ἀλεύνατ' Ὀδυσσεὺς  
ἢκα παρακλίνας κεφαλήν, μείδησε δὲ θυμῷ  
σαρδάνιον μάλα τοῖον· ο δ' εῦδμητον βάλε τοῖχον<sup>4</sup>.

El adjetivo σαρδάνιος (o σαρδόνιος, como lee buena parte de la tradición manuscrita) define, pues, la risa fingida del héroe de la *Odisea*<sup>5</sup>. En mi opinión, esa “risa sardónica” de Ulises, más que amargura por el trato que está recibiendo, lo que expresa es la malicia o el sarcasmo de quien espera hacer pagar sus fechorías a unos enemigos que en esos momentos ignoran por completo lo cerca que están de una muerte violenta (como diciendo “vosotros reíros ahora, que ya veréis lo que os espera, váis a ver quién ríe el último y ríe mejor”). Se trata claramente de una risa “interior” de Ulises, como nos dice el poeta expresamente

<sup>3</sup> Para simplificar, nosotros traduciremos siempre “risa sardónica” y ésa será también la forma que utilicemos regularmente en el curso de esta exposición.

<sup>4</sup> “Así dijo, y arrojó una pierna de buey con su gruesa mano, cogiéndola de una cesta donde se encontraba. Pero la esquivó Ulises agachando un poco la cabeza, y sonrió para sí, con sonrisa muy sardónica; y la pierna golpeó el bien construido muro”.

<sup>5</sup> A la “risa sardónica” de Ulises se refiere Dión Crisóstomo, *Discursos*, 80.11.3.

(μειδησε δὲ θυμῷ), una risa fingida y maliciosa (Miralles<sup>6</sup> hace notar que la "risa sardónica" aparece por vez primera no en los labios de un héroe franco, que ataca de frente, sino en los labios de un héroe sinuoso y artero como Ulises), una risa que el poeta hace contrastar claramente con la risa "exterior", abierta y expansiva, que poco después suscita la diosa Atenea en unos pretendientes que ignoran su destino y ni siquiera saben por qué se ríen (vv.345-347):

ώς φάτο Τηλέμαχος· μνηστῆρσι δὲ Παλλὰς Ἀθήνη  
ἄσβεστον γέλω ὕρσε, παρέπλαγξεν δὲ νόημα.  
οἱ δὲ ἥδη γναθμοῖσι γελώων ἀλλοτρίοισι...<sup>7</sup>

De maliciosa complicidad en el engaño es también, muchos siglos después, la "sonrisa sardónica" del rey de Macedonia Filipo V, de acuerdo con el relato que hace Polibio (18.7.6) de unos hechos ocurridos a comienzos del siglo II a.C. Filipo, en una maniobra para ganar tiempo, en presencia del cónsul romano Tito Flaminio solicita a sus enemigos los aqueos y los etolios tiempo para estudiar las condiciones del tratado de paz, alegando que "estaba solo y no tenía con quién consultar"; dice así Polibio<sup>8</sup>: οὐδὲ Τίτος οὐκ ἀηδῶς μὲν ἥκουε τοῦ Φιλίππου χλευάζοντος· μὴ βουλόμενος δὲ τοῖς ἄλλοις δοκεῖν ἀντεπέσκωψε τὸν Φίλιππον εἰπὼν οὕτως· "εἰκότως" ἔφη "Φίλιππε, μόνος εἰ νῦν τοὺς γὰρ φίλους τοὺς τὰ κράτιστά σοι συμβουλεύσοντας ἀπώλεσας ἀπαντας". οὐδὲ Μακεδὼν ὑπομειδιάσας σαρδάνιον ἀπεσιώπησε<sup>9</sup>.

Así pues, en estos dos primeros textos, la "risa sardónica" expresa malicia, pudiendo emplearse la expresión incluso en tono amenazador, como en un epigrama tardío anónimo recogido en la *Antología Palatina* (16.86), en el cual una estatua de Príapo dice lo siguiente:

τούμπρασίῃ φύλακος μακρὰν ἀποτῆλε φύλαξαι.  
τοῖος ὄκοιν ὄρᾶς, ὡς παρ' ἔμ' ἐρχόμενε,  
σύκινος, οὐ ρίνῃ πεπονημένος, οὐδὲ ἀπὸ μύλτου,  
ἀλλ' ἀπὸ ποιμενικῆς αὐτομαθοῦς ξοῖδος...  
ἀχρείως γέλασόν με, τὰ δὲ Εὐκλείους πεφύλαξο

<sup>6</sup> Miralles (1987): 34.

<sup>7</sup> "Así dijo Telémaco, y a los pretendientes Palas Atenea suscitó incontrolable risa, y les transtornó el juicio; y ya reían como si sus mandíbulas no fueran suyas....".

<sup>8</sup> Cf. Wunderer (1898): 69.

<sup>9</sup> "A Tito Flaminio no le desagrada escuchar a Filipo burlarse así. Pero como no quería dar a los demás esa impresión, le siguió la broma a Filipo diciendo: 'Con razón, Filipo, estás solo ahora; porque has matado a los amigos que te hubieran dado los mejores consejos, a todos'. El rey de Macedonia sonrió por lo bajo sardónicamente y calló".

σίνεσθαι, μὴ καὶ σαρδάνιον γελάσης<sup>10</sup>.

Otras veces la “risa sardónica” es más bien expresión de ironía o sarcasmo, como cuando en *República* I 337a Platón dice que Trasímaco, el contrincante de Sócrates, tras escuchar a éste, ἀνεκάγγασέ τε μάλα σαρδάνιον καὶ εἶπε: “ὦ Ἡράκλεις, αὕτη κείνη ἡ εἰωθυῖα εἰρωνεία Σωκράτους”<sup>11</sup>. Se trata, pues, de la risa o sonrisa irónica o incluso sarcástica de quien mira a su rival con una despectiva condescendencia creyéndose superior a él (por lo general, erróneamente; en nuestro caso, en efecto, Trasímaco se cree muy listo, pero, como de costumbre, el Sócrates platónico demostrará que está equivocado). En un contexto muy similar volvemos a encontrar nuestra risa sardónica, más de cinco siglos después de Platón, en los escritos satíricos de Luciano de Samosata, en concreto en *Zeus trágico* (§ 16), cuando Luciano describe burlonamente la disputa filosófica que estaban manteniendo en el ágora de Atenas el estoico Timocles y el epicúreo Damis y nos dice que a Timocles le fastidiaba bastante la “risa sardónica” de incredulidad que Damis estaba exhibiendo durante toda la discusión: ὁ Δᾶμις δὲ τὸ σαρδάνιον ἐπιγελῶν ἔτι μᾶλλον παρώξυνε τὸν Τιμοκλέα<sup>12</sup>. Y un uso muy similar se documenta, ya al final de la Antigüedad, en el larguísimo poema épico de Nonno de Panópolis las *Dionisiacas* (20.309), cuando se relata el ya homérico mito de la oposición de Licurgo a los cultos de Dioniso; también Licurgo, incrédulo y creyéndose en posesión de la verdad, se permite despreciar al dios y “reírse sardónicamente” de él:

καὶ θεὸν ἀμπελόεντα παρὰ προθύροισι δοκεύων,  
σαρδάνιον γελών, φιλοκέρτομον ἵαχε φωνήν,  
Βασσαρίδων ἐλατῆρι χέων ἄσπονδον ἀπειλήν<sup>13</sup>.

Por supuesto, el dios hará que el muy equivocado Licurgo, por mucho que en ese momento se ría sardónica y despectivamente, acabe recibiendo su merecido castigo. En fin, volviendo atrás en el tiempo, Plutarco emplea la expresión “reírse sardónicamente” con un valor similar (es decir, expresando la sonrisa irónica de quien equivocadamente considera con desprecio lo que está viendo u escuchando) en su ensayo *Sobre la superstición* (9), cuando se refiere a la

<sup>10</sup> “En el jardín manténte bien lejos del guardián. Tú que pasas junto a mí, tal cual me ves, hecho de madera de higuera, sin haber sido trabajado con el escoplo ni por el minio, sino por la lima pastoril autodidacta... Ríete de mí inútilmente, pero cuídate de no dañar las posesiones de Eucles, no sea que tu risa sea sardónica”.

<sup>11</sup> “Soltó una carcajada muy sardónica y dijo: ‘¡Heracles! Ésta es la famosa y acostumbrada ironía de Sócrates’”. A la risa sardónica de Trasímaco se refiere el bizantino Miguel Psello en *Teologica* 54.140. Véanse también los escolios de Tzetzes a Hes. *Op.* 56, y Nicéforo Gregorás, *Historia Romana* 2.957.

<sup>12</sup> “Damis, con su risa sardónica, aún ponía más excitado a Timocles”.

<sup>13</sup> “Y cuando vio al dios de las vides junto a sus puertas, se rió sardónicamente, y con ánimo injurioso le dirigió al cuadillo de las Bacantes estas palabras llenas de amenazas sin tregua”.

“risa loca y sardónica” (*μανικὸν καὶ σαρδόνιον γέλωτα*) del ateo que asiste a una ceremonia religiosa (es bien sabido que Plutarco era persona muy religiosa): ἐνταῦθα τοίνυν σκόπει τὸν ἄθεον γελῶντα μὲν μανικὸν καὶ σαρδόνιον γέλωτα τοῖς ποιουμένοις<sup>14</sup>.

Maliciosamente sarcástica es también la “risa sardónica” de los salteadores de caminos que en otro texto de Luciano (*Lucio o El asno* 24) capturan al asno en el que está convertido el narrador y a la doncella que lleva subida sobre él, que están intentando huir: ἐπεὶ δὲ ἥκομεν ἐνθα ἐσχίζετο τριπλῆ ἡ ὁδός, οἱ πολέμιοι ἡμᾶς καταλαμβάνουσιν καὶ πόρρωθεν εὐθὺς πρὸς τὴν σελήνην ἔγνωσαν τοὺς δυστυχεῖς αἰχμαλώτους καὶ προσδραμόντες λαμβάνονται μου καὶ λέγουσιν: “ὦ καλὴ κάγαθὴ σὺ παρθένος, ποῖ βαδίζεις ἀωρίᾳ, ταλαίπωρε; οὐδὲ τὰ δαιμόνια δέδοικας; ἀλλὰ δεῦρο ἵθι πρὸς ἡμᾶς, ἡμεῖς σε τοῖς οἰκείοις ἀποδώσομεν”, σαρδάνιον γελῶντες ἔλεγον<sup>15</sup>.

Otras veces es “sardónica” no la sonrisa maliciosa de quien espera ejecutar su venganza, como Ulises, o la sonrisa despectiva e irónica de quien se cree superior (como Trasímaco, Damis, Licurgo o el ateo de Plutarco), sino la risa amarga de quien sufre y ríe por no llorar. La risa amarga que provocan, por ejemplo, las desgracias de la vida: Plutarco, *Sobre la imposibilidad de vivir felices según Epicuro* 16: ἀλλ᾽ εἴ τις ἐστὶ καὶ ψυχῆς σαρδόνιος γέλως, ἐν τούτοις ἐστὶ τοῖς παραβιασμοῖς καὶ κλαυσιγέλωσιν<sup>16</sup>; *Oráculos Sibilinos* I 181-183: οὐ κλαίετ’ ἄλλυνδις ἄλλον, ἀπηνέες, ἀλλὰ γελᾶτε· / σαρδόνιον μείδημα γελάσσατε, ὅππόταν ἥξῃ / τοῦτο, λέγω, τὸ θεοῦ φοβερὸν καὶ ἐπήλυτον ὕδωρ<sup>17</sup>; la risa amarga de quien sufre las penas del amor, en un epigrama del poeta del siglo I a.C. Meleagro de Gádara recogido en la *Antología Palatina* 5.179, en el cual el poeta amenaza en vano a Eros con la posibilidad de que algún día llegue a ser amarga su risa actual al ver las penas de amor del poeta<sup>18</sup>: τί μάταια γελᾶς καὶ σιμὰ σεσηρώς / μυχθίζεις; τάχα που σαρδάνιον γελάσεις<sup>19</sup>; o, de nuevo en el poema

14 “Pues bien, mira entonces al ateo dirigiendo una risa loca y sardónica a quienes llevan a cabo esos ritos”.

15 “Al llegar al lugar en que se bifurcaba una encrucijada de tres caminos, los enemigos nos capturaron cuando regresaban. Inmediatamente reconocieron a los desdichados prisioneros a la luz de la luna y, corriendo hacia mí, me sujetaron y dijeron: ‘Hermosa y noble doncella, ¿a dónde vas a deshora, desgraciada? ¿No tienes miedo de los fantasmas? Ven aquí a nosotros, que vamos a ser nosotros quienes te devolvamos a tus parientes’ (y lo decían riendo sardónicamente)”.

16 “Pero si existe también una risa sardónica del alma, consiste en esas acciones a que nos vemos obligados y esas risas mezcladas con lágrimas”.

17 “No lloréis de un modo a uno y de otro modo a otro, hombres crueles, sino reíd; reiréis con sonrisa sardónica cuando llegue eso, es decir, la terrible y repentina agua de Dios” (habla Noé, anunciando el diluvio a los hombres). Cf. Gregorio de Nacianzo, *Carmina Moralia* 670.10: καὶ γελώω μόρον αἰνὸν ἐνὶ σπλάγχνοισιν ἐμοῖσι, / σαρδάνιον, κακόχαρτον, ἐπεὶ καὶ τερπνὸς ὄλεθρος.

18 Sobre la interpretación del epigrama, véase Miralles (1987): 35-36, y von Prittitz-Gaffron (1912): 30-31.

19 “Sí, por Afrodita, voy, Eros, a prender fuego y a quemar todas tus cosas,

de Nonno (31.82), la risa amarga de la diosa Hera cuando contempla impotente las hazañas bélicas de Dioniso, el hijo bastardo de su marido Zeus: σαρδόνιον γελώσα κατηφέα ρήξατο φωνήν· / “οὗτο ἀριστεύουσι νέοι βασιλῆς Ὄλυμπου, / οὗτο ἀκοντίζουσι νόθοι Διός· ἐκ Σεμέλης δὲ / Ζεὺς ἔνα παῖδα λόχευσεν, ἵνα ξύμπαντας ὀλέσσῃ / Ἰνδοὺς μειλιχίους καὶ ἀμεμφέας...<sup>20</sup>

Amarga es también la “risa sardónica” que ríen los enemigos del político revolucionario romano del siglo II a.C. Cayo Sempronio Graco en un texto de Plutarco; nos cuenta Plutarco (*Vida de los Gracos* 12.8) que Cayo Graco, cuando sus enemigos se reían de su derrota política, les respondió que la suya iba a ser una “risa sardónica” (o sea, amarga) “porque no se daban cuenta de cuán grandes eran las tinieblas en las que los habían sumido las medidas políticas que él había tomado” (...ώς σαρδόνιον γέλωτα γελῶσιν, οὐ γιγνώσκοντες ὅσον αὐτοῖς σκότος ἐκ τῶν αὐτοῦ περικέχυται πολιτευμάτων). Y, si esta anécdota responde a la verdad histórica, el latino Cayo Sempronio Graco bien pudo haber utilizado la expresión directamente en el original griego, porque la expresión “risa sardónica” fue adoptada por los latinos, de los cuales la hemos heredado nosotros; y los latinos podían decirla directamente en griego, como hace Cicerón en una carta dirigida a su amigo Fadio Galo, escrita en Agosto del año 45 a.C. (*Ad familiares* 7.25.1): *quod epistulam concissam doles, noli laborare; salua est, domo petes cum libebit. Quod autem me mones, ualde gratum est, idque ut semper facias rogo; uideris enim mihi uereri, ne, si istum <iratum> habuerimus, rideamus γέλωτα σαρδάνιον*<sup>21</sup>. En el pasaje ciceroniano la expresión significa igualmente “risa amarga” y, por la alusión al sardo Tigilio, es evidente que Cicerón establece una relación etimológica entre nuestra expresión y la isla de Cerdeña<sup>22</sup>.

tu arco y el carcaj escita donde guardas tus flechas.

Los voy a quemar, sí. ¿Por qué te ríes sin motivo y resoplas arrugando  
tu nariz chata? Pronto tu risa será sardónica.

Pues, te lo juro, voy a cortarte tus alas veloces que encaminan a la pasión  
y a aprisionar tus pies con trabas de bronce.

Pero vamos a obtener una victoria pírrica si a ti como habitante  
de mi alma voy a uncirte, lince en el aprisco.

Vete, entonces, duro vencedor; coge además tus ligeras sandalias  
y despliega tus rápidas alas en pos de otros”.

20 “Y sonriendo sardónicamente [es decir, amargamente] dijo palabras sombrías: ‘Tales son las hazañas de los nuevos señores del Olimpo, de esta forma disparan sus dardos los bastardos de Zeus. De Sémele Zeus engendró a un niño para que matara a todos los dulces e inofensivos indios’...”.

21 “Te lamentas de que mi carta haya sido abierta; no te dé pena: el texto está sano y salvo. No tendrás más que cogerla en mi casa cuando vengas. En cuanto a tus advertencias, te estoy muy agradecido y te ruego que actúes siempre igual. Me parece, pues, que tienes miedo de que, atrayéndonos la ira de ese individuo [el sardo Tigilio] corramos el riesgo de reír a la manera de Cerdeña”.

22 Cf. también Juliano, *Contra Heraclio el cínico* 16, 222b: ὃς δ' ἂν μὴ ταύτη ποίη, γελάσεται μέν, ἵστω μέντοι σαρδόνιον γελῶν ἔρημος ὄντος ἀεὶ τῆς τῶν θεῶν γνώσεως (“[Hay que entender el término en el sentido en que lo

En definitiva, los textos literarios que documentan la expresión proverbial “risa sardónica” nos permiten asegurar que ya en griego antiguo designaba exactamente lo mismo que designa en la gran cantidad de lenguas modernas que han heredado y conservado la expresión, es decir, “una risa (o sonrisa o incluso carcajada<sup>23</sup> como la que suelta Trasímaco en la *República* platónica) maligna, amarga, irónica o sarcástica, que no revela alegría o regocijo”. La definición que para la expresión proponían los eruditos antiguos no difiere esencialmente de ésta que leemos en el diccionario de María Moliner; así, en la colección de proverbios Zenobius Athous 1.68 leemos: εῖρηται δὲ ἡ παροιμία ἐπὶ τῶν μὴ ἐκ καθαρᾶς τῆς διανοίας μηδὲ χαρούσης γελώντων (cf. también *Collectio Bodleiana* 833)<sup>24</sup>.

Por el contrario, nuestras fuentes antiguas<sup>25</sup> no presentan ni muchísimo menos la misma unanimidad cuando se trata de discutir no ya el significado de la expresión proverbial, sino su origen, por qué se llama “sardónica” (o “sardánica”) la risa que no surge “a consecuencia de un pensamiento sano ni alegre”. La cuestión es discutida en diversos textos eruditos antiguos que han llegado hasta nosotros (obras lexicográficas, colecciones de proverbios, escolios). Todos esos textos remontan a un mismo origen: derivan en última instancia de los estudios que llevaron a cabo los filólogos de época helenística y luego de época imperial, siendo la fuente principal de todos ellos probablemente la exhaustiva recopilación y estudio de proverbios que llevó a cabo el gran filólogo Aristófanes de Bizancio a finales del siglo III y comienzos del II a.C.; y todos esos textos presentan también un problema común: lo que ha llegado hasta nosotros (sea a través de obras lexicográficas, colecciones de proverbios o escolios) no son sino resúmenes de resúmenes de resúmenes del comentario original, y en ese proceso de resúmenes sucesivos se han ido perdiendo muchos datos y se han ido confundiendo muchos datos, de manera que con frecuencia nos encontramos con textos que sólo se entienden a medias o nos proporcionan informaciones parciales, confusas o, a veces, directamente ininteligibles.

¿Qué nos dicen esos textos eruditos sobre por qué se llamó “sardónica” a la risa fingida? Σαρδόνιος (la forma que termina imponiéndose sobre σαρδάνιος) podría ser el

entienden Platón, Plotino y Porfirio], y el que no lo haga de esa manera desde luego que reirá, pero sepa que reirá una risa sardónica y estará privado siempre del conocimiento de los dioses”).

23 Cf. A. López Eire, «À propos des mots grecs pour dire le rire», en Desclos (2000): 14.

24 Análogas definiciones encontramos en otros muchos textos eruditos: Apollon. Soph. *Lexicon Homericum* 140.12 (σαρδόνιος λέγεται γέλως ὁ καθ' ὑπόκρισιν γενόμενος, ἀπὸ τοῦ σεστρέναι τοῖς ὄδοισι); Tim. *Lexicon Platonicum* s.v. Σαρδόνιος γέλως (con mención explícita de la relación con la isla de Cerdeña); *Schol. in Il. XV* 101-103 y *XXI* 491b Erbse; *Schol. in Hes. Op.* 59 bis y *Schol. in Luc. Asin.* 24 y *JTh* 16 (procedentes de Tzetzes); *E. M.* 273, 45-46; *E. Gud.* 496, 43-44; *Hsch.* δ 1651; *Phot.* δ 548.

25 Véase el apartado final en el que se recogen los textos.

adjetivo correspondiente al topónimo Σαρδώ, el nombre con el que designaban los griegos la isla de Cerdeña, de manera que la interpretación más difundida en la Antigüedad es que “risa sardonia o sardónica” significa “risa de Cerdeña”. Este es, efectivamente, el punto de partida buena parte de las explicaciones que propusieron los eruditos antiguos sobre el origen de nuestra expresión proverbial. Nuestras fuentes, no obstante, testimonian también una etimología alternativa, según la cual el adjetivo σαρδάνιος / σαρδόνιος estaría relacionado con el verbo σαίρω “enseñar los dientes, hacer una mueca enseñando los dientes”<sup>26</sup> (recuérdese el texto del epígrama de Meleagro). Así, en la colección de proverbios Zenobius Vulgatus 5.85 (véanse también los escolios a Platón, el testimonio de los lexicógrafos, la glosa de Apolonio Sofista a Homero y el comentario de Eustacio a *Odisea* 1893, 735) leemos que ἄλλοι<sup>27</sup> δὲ τὸν καθ' ὑπόκρισιν γέλωτα Σαρδόνιον καλεῖσθαι λέγουσιν, ἀπὸ τοῦ σεσηρέναι τοῖς ὁδοῦσι. E incluso a veces se unen las dos etimologías, como, de nuevo, en la explicación de Zenobius Vulgatus 5.85: Σιμωνίδης δέ φησι [fr.568 Page] τὸν Τάλω πρὸ τῆς εἰς Κρήτην ἀφίξεως οἰκῆσαι τὴν Σαρδώ, καὶ πολλοὺς τῶν ἐν ταύτῃ διαφθεῖραι· οὓς τελευτῶντας σεσηρέναι, καὶ ἐκ τούτου ὁ Σαρδόνιος γέλως (información más completa ofrecen los escolios a Platón y la *Suda*). Algunos filólogos modernos han defendido la etimología que pone en relación nuestra expresión con el verbo σαίρω como “la menos inverosímil” (Chantraine), sobre todo si se piensa que la forma original sería σαρδάνιος γέλως<sup>28</sup>, y posteriormente se habría impuesto la forma σαρδόνιος γέλως, a partir de una falsa relación etimológica con la isla de Cerdeña<sup>29</sup>. Esta explicación fue defendida ya de manera muy competente por Bechtel<sup>30</sup>, quien sugiere la existencia de un posible substantivo \*σαρδόν que designaría la acción de mostrar los dientes (una formación semejante a σπαδόν “tirón, espasmo”, de σπάω, ο τυφεδόν “abrasamiento, combustión”, de τύφω); sobre ese substantivo se habría formado el adjetivo σαρδάνιος.

26 Cf., por ejemplo, Aristófanes, *Paz* 620 y *Avispas* 901. Véase Arnould (1990): 224, donde se cita igualmente un texto hipocrático en el que el verbo designa el rictus de un enfermo a las puertas de la demencia.

27 En la glosa original constaría el nombre de los eruditos que proponían esta teoría; en el proceso de resúmenes sucesivos estos datos precisos se pierden habitualmente y nos tenemos que conformar con expresiones generales: “unos dicen que....y otros afirman que...”.

28 Chantraine (1968) : s.v. σαρδάνιον): “Étymologie obscure. L’hypothèse la moins invraisemblable rattache σαρδάνιος à σέσηρα ‘montrer les dents’. Cette explication remonte à Ap. S. 140, 12, et est reprise notamment par Bechtel, *Lexilogus* 296, qui pose \*σαρδόν ‘fait de montrer les dents’, cf. σπαδόν, τυφεδόν, etc., dont σαρδάνιος serait un dérivé”.

29 Otros autores como C.O. Müller y, tras él, E. Pais y P. Kretschmer buscan el origen de la expresión en el dios Sandan/Sardan, asimilado al rey Sardanápal; las víctimas que se le sacrificaban morirían con la sonrisa en los labios.

30 Bechtel (1914): 296. Cf. ya Elio Herodiano, *Sobre la declinación de los nombres* 3.2, 729.33, y *Sobre la prosodia* 3.1.25.

Una vez establecida esta relación ficticia entre la risa fingida y la isla de Cerdeña, los eruditos antiguos se vieron en la obligación de explicar por qué la isla de Cerdeña y sus habitantes habrían dado nombre a una risa que no es verdadera risa. Al respecto corrían en la Antigüedad varias teorías, que podemos dividir en dos grandes grupos:

A) Para unos, el origen de la expresión habría que buscarlo en una peculiar planta que crecía en Cerdeña, descrita por nuestras fuentes como σελίνῳ παραπλησίᾳ (“semejante al apio [o, según otros, al perejil]”: Zenobius Athous 1.68, escolios a Platón, *Suda* y Focio, Pausanias); esta planta causaba la muerte al que la probaba, la cual que se producía entre espasmos que dejaban en el rostro del muerto una mueca que asemejaba una risa o sonrisa, según coinciden todas nuestras fuentes (Zenobius Vulgatus 5.85: φύεται γάρ τις βοτάνη ἐνταῦθα, ἵς οἱ γευσάμενοι μετὰ σπασμοῦ καὶ γέλωτος ἀποθνήσκουσιν; Zenobius Athous 1.68: ἦν οἱ προσενεγκάμενοι δοκοῦσι μὲν γελᾶν σπασμῷ καὶ ἀποθνήσκουσι; también los escolios, los léxicos de Hesiquio, Zonaras, Focio y *Suda*, etc., que indican que la fuente de la información es el libro IV de una obra *Sobre Siracusa* compuesta por el erudito del siglo III a.C. Sileno de Caleacte, 175 fr.9 Jacoby). La existencia de esta planta mortífera es comentada por otros muchos autores antiguos (véase el apartado número 8 de la sección final donde se recogen los textos). Nos hablan sobre ella y sus efectos escritos de historia natural (Plinio, *Historia Natural* XX 45, 116; Dioscórides, *Materia médica* II 175,1 Wellmann<sup>31</sup>; Solino, *Colección de hechos memorables* 4.4<sup>32</sup>; cf. también Paulo de Egina, *Compendio de medicina* 5.51 y 5.30); poetas (Virgilio, *Bucólicas* 7.41, con los escolios; un epígrama funerario anónimo recogido en *Antología Palatina* 7.621); oradores (Dión de Prusa, *Discursos* XXXII 99); geógrafos e historiadores (Pausanias 10.17.13; Procopio de Cesarea, *Guerra Gótica* 4.24.38; cf. Estrabón 3.4.18, a propósito de los iberos); eruditos (Servio, comentario a *Bucólicas* 7.41; Isidoro de Sevilla, *Etimologías* 14.6.40<sup>33</sup>), etc. A partir de los datos de las fuentes antiguas, los entendidos han propuesto identificar esta “planta de Cerdeña” con una variedad del *Ranunculus acris*, del *Ranunculus sceleratus* o del *Ranunculus languinosus*, aunque se citan también otras candidatas<sup>34</sup>.

31 Cf. también *Contra los venenos* 14.

32 La fuente de Solino es Salustio (Maurenbrecher recoge *herba Sardonia, nervos contrahit e intereant facie ridentium* como parte del fr. II 10 de las *Historias* de Salustio).

33 La fuente de Isidoro es, como para Solino y Servio, las *Historias* de Salustio (Maurenbrecher identifica como parte del fr. II 10 *apiastro.....interimit*).

34 Sobre la “hierba de Cerdeña”, véanse Cadoni (1992), Paulis (1993), Ribichini (2003): 19 ss.

B) En segundo lugar, la “risa sardónica” se ponía en relación con la presencia de los fenicios en la isla de Cerdeña y sus (en opinión de los griegos) bárbaras costumbres. Los primeros asentamientos fenicios documentados en Cerdeña se datan en la segunda mitad del siglo VIII a.C. y la presencia fenicia se intensifica notablemente a partir del siglo VI a.C., época en la que también los griegos fundan algún asentamiento comercial, como Olbia en la costa nororiental.

Según los eruditos antiguos, la expresión “risa de Cerdeña” se habría creado a partir de los sacrificios humanos practicados por los cartagineses de Cerdeña, unas prácticas que, por cierto, los escandalizados eruditos griegos insisten en afirmar que están muy alejadas de lo que es habitual en el mundo griego (cf. *Escolios a Odisea* 20.302). Hay, no obstante, discrepancias cuando se trata de precisar en qué consisten concretamente esos sacrificios de los que habría nacido la expresión “risa sardónica”.

a) La colección de proverbios Zenobius Vulgatus 5.85 nos comenta en primer lugar que un tal Esquilo<sup>35</sup>, en una obra titulada *Sobre proverbios*, decía que “los que habitaban Cerdeña, que eran colonos de los cartagineses, ofrecían en sacrificio a su Crono, mientras se reían y abrazaban los unos a los otros, a los que habían superado los 70 años. Porque consideraban vergonzoso llorar y entonar lamentos fúnebres. Por eso se llamó ‘sardónica’ a la risa fingida”.

b) En cambio, el historiador siciliano de los siglos IV-III a.C. Timeo de Tauromenio (566 fr.64 Jacoby) afirmaba por lo visto (Zenobius Vulgatus, escolios a Platón)<sup>36</sup> que quienes reían fingidamente no eran los matadores, sino los matados: “Estos, después de colocar en pie a sus padres ante los hoyos en los que van a ser arrojados, los golpean con palos y los tiran abajo. Y ellos, mientras reciben la muerte, ríen a causa del injusto trato que les dan sus hijos y la gloria de morir de manera feliz y hermosa”. Esta última frase se entiende quizá mejor en la versión de los escolios a la *Odisea*, que, al igual que *Suda* y Focio, citan como fuente al historiador ateniense Demón<sup>37</sup> (327 fr.18 Jacoby), contemporáneo de Timeo, cuya explicación del origen del proverbio pudo aceptar; en esas fuentes leemos que los

<sup>35</sup> Podría ser un erudito desconocido de época helenística. Pero cabe también la posibilidad de que, como ocurre en otras ocasiones en el *corpus* de proverbios griegos, el texto que ha llegado hasta nosotros sea el resultado de un mal resumen de una glosa más larga, en la que se diría que la expresión proverbial estaba documentada en el poeta trágico Esquilo y que algún erudito la comentaba en una obra titulada *Sobre proverbios* (luego se habría resumido mal y el nombre de Esquilo habría quedado unido al tratado *Sobre proverbios*). Radt recoge el pasaje como *fragmentum dubium* 455 de Esquilo el trágico.

<sup>36</sup> La misma explicación se recoge igualmente en los escolios de Tzetzes a Hes. *Op.* 59 bis.

<sup>37</sup> Demón fue autor de un muy extenso tratado *Sobre proverbios*, habitualmente censurado por los eruditos antiguos por su falta de rigor crítico. Cf. Mariño & García Romero (1999): 19 nota 22, con bibliografía.

septuagenarios fingen reír porque “mientras son sacrificados, les parece que es vergonzoso y cobarde llorar y que, en cambio, abrazarse y reír es cosa viril y hermosa”. Ribichini<sup>38</sup> considera que Demón pudo haber combinado sin mucho rigor crítico las noticias que habría leído en Clitarco y en Timeo sobre, por un lado, la inmolación de víctimas humanas al dios púnico y, por otro, la costumbre sarda de la muerte de los ancianos<sup>39</sup>, y así habría llegado a la conclusión de que la “risa sardónica” habría tenido su origen en los sacrificios de ancianos al Crono púnico. De los mismos escolios a la *Odisea*, de *Suda* y de Focio parece deducirse que Demón ofrecía una explicación alternativa: los sacrificados no serían ancianos, sino “los más hermosos de los prisioneros de guerra”. Al respecto de ello, Winfred Bühler ha hecho notar que la expresión que encontramos en estas fuentes eruditas que citan a Demón es idéntica a la que utiliza Diodoro de Sicilia (20.65.1) cuando describe la ofrenda de prisioneros de guerra que hicieron a sus dioses los cartagineses como acción de gracias por su victoria sobre el tirano de Siracusa Agatocles en 307 a.C.: τῶν...Καρχηδονίων μετὰ τὴν νίκην τοὺς καλλίστους τῶν αἰχμαλώτων θυόντων χαριστήρια νυκτὸς τοῖς θεοῖς. Bühler piensa que la fuente de Diodoro fue probablemente la *Historia de Agatocles* de Duris de Samos, una fuente que pudo haber inspirado también a su contemporáneo Demón; concretamente sugiere Bühler (en lo que a nosotros nos interesa en concreto) que Demón generalizó este caso aislado y excepcional de sacrificio de prisioneros que había leído en Duris y lo elevó a la categoría de costumbre habitual de los cartagineses (y, en consecuencia, de los descendientes de cartagineses afincados en Cerdeña) y de ella hizo derivar el origen de la expresión proverbial “risa sardónica”. Desde luego, tal proceder encajaría bien con la manera de actuar más bien poco escrupulosa que las fuentes antiguas atribuyen a Demón.

c) En tercer lugar, la colección de proverbios Zenobius Athous 1.68 atribuye a un erudito llamado Filóxeno otra explicación, según la cual los que parecen reír no serían ancianos septuagenarios, sino recién nacidos sacrificados a una divinidad fenicia identificada con el Crono griego: “Filóxeno afirma que algunos cuentan<sup>40</sup> que en la isla de Cerdeña hay una imagen de madera de Crono con los brazos extendidos hacia delante, sobre la cual sus habitantes depositan a los recién nacidos en los brazos de la imagen, y se echan a reír y luego mueren”. Los escolios a Platón, la *Suda* y Focio precisan que la fuente de esta información es

---

38 Ribichini (2003): 68-69.

39 Ribichini sostiene que probablemente debamos remontar esa costumbre a los pueblos indígenas de Cerdeña y conceder poca credibilidad a la noticia que la atribuye a los colonos cartagineses.

40 Obsérvese la absoluta falta de precisión en la forma de citar.

el historiador de finales del siglo IV a.C. Clitarco<sup>41</sup> (137 fr.9 Jacoby) y nos ofrecen una información más detallada sobre estos ritos. Dado que nuestras fuentes antiguas presentan a Clitarco como un autor demasiado inclinado hacia lo fantástico, lo escabroso y lo truculento (Cicerón, *Bruto* 11.42, lo considera más un novelista que un historiador digno de confianza, y Quintiliano 10.1.74, afirma que destaca por su habilidad narrativa más que por su apego a la verdad histórica), es posible que su obra fuera el inicio de esta truculenta tradición que ligaba la risa sardónica a esos supuestos sacrificios de niños, una tradición que, como comentaremos, ha tenido un larguísimo éxito hasta llegar a nuestros días. Esa historia pudo muy bien haber tenido su origen en una tradición anterior, documentada ya en el poeta de los siglos VI-V a.C. Simónides de Ceos (cf. Zenobius Vulgatus 5.85, escolios a Platón, *Suda*), según la cual la “risa sardónica” habría tenido su origen en el gigante de bronce Talo, “que a los sardos que no querían cruzar el mar hacia la tierra de Minos los mataba (dejándolos con la boca abierta) saltando al fuego con ellos pegados a su pecho, puesto que era de bronce” (*Suda*). El mítico autómata de bronce al servicio de Minos habría sido reemplazado por la imagen de un salvaje dios fenicio que exigía la inmolación de niños dentro de su pecho de bronce; una buena historia para lectores amigos de truculencias<sup>42</sup>.

Vemos, pues, que todas estas tradiciones que buscan el origen de la risa sardónica en la isla de Cerdeña tienen como nota común la consideración de la isla como un lugar regido por “costumbres muy diferentes a las griegas”, un lugar, por tanto, extraño e incluso salvaje e incivilizado y peligroso, según la visión de griegos y romanos. Así, las fuentes que buscan el origen de la expresión en la famosa “herba de Cerdeña” insisten en que esa planta es “semejante al apio”, es decir, que conlleva el peligro de ser una planta salvaje y venenosa muy parecida a otra civilizada y comestible muy usada en la cocina griega antigua. E incluso el historiador bizantino del siglo VI Juan de Lidia (*Sobre los meses* IV 24 Niebuhr) recoge una tradición según la cual la hierba habría sido utilizada de manera cruel por uno de los prototipos del salvajismo en el mundo antiguo, Tarquinio el Soberbio, el último rey de Roma (534-510 a.C.): ὅπος δὲ μὴ μαλάττοιτο τοῖς αἰκισμοῖς τῶν τιμωρουμένων, βοτάνην αὐτοῖς ἐπεδίδου ἡ γέλωτα ἐνεποίει παρὰ σκοπὸν τοῖς πάσχουσι· γίνεται δὲ καὶ νῦν ἐπὶ Σαρδοῦς τῆς νήσου ἡ τοιαύτη βοτάνη, ὅθεν καὶ Σαρδόνιον γέλωτά φασιν<sup>43</sup>. Por lo demás, la muerte de

41 Véase al respecto Prandi (1996).

42 Cf. Ribichini (2003): 30 ss.

43 “Para no verse afectado por los insultos de quienes eran sometidos a los castigos que imponía, les daba una hierba que infundía risa a los que estaban sufriendo contra su voluntad; aún hoy día crece en la isla de Cerdeña tal hierba, de donde dicen que proviene la ‘risa sardónica’”.

ancianos al llegar a cierta edad es una práctica bien documentada en pueblos de muy diversos lugares<sup>44</sup>. A la existencia de esta costumbre entre los habitantes de Cerdeña se refiere también Claudio Eliano en sus *Misceláneas históricas* 4.1, aunque no la pone en relación con la risa sardónica (en todo caso, la fuente de la noticia puede ser igualmente el propio Timeo): νόμος ἐστι Σαρδῶος, τοὺς ἥδη γεγηρακότας τῶν πατέρων οἱ παῖδες ρόπαλοις τύπτοντες ἀνήρουν καὶ ἔθαπτον, αἰσχρὸν ἡγούμενοι τὸν λίαν ὑπεργήρων ὄντα ζῆν ἔτι, ὡς πολλὰ ἀμαρτάνοντος τοῦ σώματος τοῦ διὰ τὸ γῆρας πεπονηκότος<sup>45</sup>. Eliano (*ibidem* 3.37) y Estrabón (10.5.6) citan también una costumbre similar en la isla de Ceos, donde se supone que quienes llegaban a muy viejos (a los 60 años precisa Estrabón) simulaban que se invitaban unos a otros a una fiesta y allí bebían la cicuta, para no obligar a la ciudad a mantener a personas que ya no podían ser útiles a la comunidad. Y Estrabón (11.11.8) añade un caso más entre los derbices de Persia, que daban muerte a quienes sobrepasaban los setenta años, cuya carne era consumida por los parientes más cercanos, y ya Heródoto cita prácticas semejantes entre los nómadas masagetas (1.216) y padeos de la India (3.99).

También se conocen numerosos testimonios de la risa ritual ante la muerte<sup>46</sup>, que facilita a quienes van a morir el tránsito a una vida nueva supuestamente más feliz; así por ejemplo, Heródoto (5.4.1-2) comenta lo siguiente a propósito de los trausos, un pueblo de Tracia (se trata, en todo caso, de pueblos no griegos): “Con ocasión del nacimiento y de la muerte de uno de los suyos, obran como sigue. En el primer caso los parientes del recién nacido toman asiento a su alrededor y se lamentan ante la serie de males que, por el hecho de haber nacido, deberá sufrir la criatura, enumerando todas las desventuras propias de la vida humana; en cambio, al que fallece le dan sepultura entre bromas y manifestaciones de alegría, alegando que, libre ya de tan gran número de males, goza de una completa felicidad” (una práctica muy similar atribuye Estrabón 11.11.8 a pueblos del Cáucaso). Y el historiador del siglo IV a.C. Teopompo de Quíos describía en sus *Filípicas* (115 fr.75c Jacoby, transmitido por Eliano, *Historias variadas* 3.18) una tierra fabulosa al otro lado del Océano, “la ciudad de

<sup>44</sup> Cf. Bühler (2003): 193 ss., quien remite a Coty (1934), y a Paudler (1936).

<sup>45</sup> “Era una costumbre de Cerdeña que a los padres que habían llegado ya a la vejez sus hijos los golpearan con palos, los mataran y les rindieran honras fúnebres, porque pensaban que era vergonzoso que continuara viviendo quien era en exceso viejo, por tener su cuerpo muchos fallos al sufrir los achaques de la vejez”.

<sup>46</sup> Miralles (1987): 42: “Les morts, les victimes deviennent une sorte de φάρμακον: des victimes propitiatoires dont le sourire ou rire sardonique -une grimace forcée, faire semblant de rire- signifie la connivance avec le bourreau, avec la société qui les offre en sacrifice ou en accepte le sacrifice; dans le cas des enfants, embrasés dans les bras du dieu (les hommes s'en lavent les mains) le feu obtient le sourire de la victime par un procédé qui est l'image des liens indissolubles de la douleur et du rire”. Cf. también Arnould (1990): 226-227, que se basa para su exposición en las consideraciones de S. Reinach sobre la “risa ritual”.

los hombres piadosos”, a propósito de la cual dice lo siguiente: “Había dos ciudades especialmente grandes, pero que no tenían ningún parecido entre sí; la una tenía el nombre de Guerrera y la otra el de Piadosa. Los habitantes de la Piadosa pasan la vida en medio de la paz y entre grandes riquezas, y toman los frutos de la tierra sin arados ni bueyes, y uno no tiene que ocuparse de las labores del campo ni de sembrar. Pasan la vida sanos y sin enfermedades, y la terminan con mucha risa y alegría”<sup>47</sup>.

Por lo que respecta a los supuestos sacrificios de niños por parte de fenicios y cartagineses, Clitarco es la fuente escrita más antigua que nos habla de esta costumbre, que, por supuesto, la larga serie de autores griegos y latinos que hace alusión a ella (Diodoro de Sicilia, Plutarco<sup>48</sup>, Filón de Biblos, Ennio, Cicerón, Tertuliano, etc.; también 2 Reyes 23.10 y Jeremías 7.31) califica siempre de bárbara y salvaje, y de hecho los autores antiguos la emplearon a menudo como propaganda anticartaginesa. Estos sacrificios de niños se han puesto en relación con los lugares sagrados fenicios y púnicos llamados *tofets*, en los cuales aparecen urnas que contienen huesos quemados de niños, a veces mezclados con huesos de animales, y que con frecuencia se han considerado la prueba arqueológica de las afirmaciones de los autores griegos y romanos sobre los sacrificios de niños a Baal y Tanit (son, por cierto, frecuentes en Cerdeña: Sant'Antioco, Tharros, Nora, Cagliari, Monte Sirai, etc.). Actualmente se considera muy dudoso que esos restos sean los de niños sacrificados y se piensa más bien en enterramientos de niños muertos por causas naturales (generalmente entre el nacimiento y los seis meses), que quedaban consagrados a los dioses protectores en cumplimiento de un voto o para solicitar la protección divina para el resto de los hijos o nueva descendencia<sup>49</sup>. Pero lo cierto es que estas noticias truculentas que hemos visto en nuestros textos griegos y latinos antiguos han tenido un enorme éxito en nuestra tradición cultural<sup>50</sup>, donde con gran frecuencia la imagen predominante de los cartagineses es precisamente la de bárbaros

<sup>47</sup> Miralles (1987): 39, precisa que “mouraient joyeux et riants parce qu'ils savaient, vraisemblablement, que leur vie allait recommencer dans l'autre sens”.

<sup>48</sup> Sobre la superstición 13 (sacrificios de los cartagineses a Baal): εἰδότες καὶ γιγνώσκοντες αὐτοὶ τὰ αὐτῶν τέκνα καθιέρευον, οἱ δὲ ἄτεκνοι παρὰ τὸν πενήτων ὠνούμενοι παιδία καθάπερ ἄρνας ἡ νεοσσούς, παρειστῆκει δὲ μήτηρ ἄτεγκτος καὶ ἀστένακτος: εἰ δὲ στενάξειν ἡ δακρύσειν, ἔδει τῆς τιμῆς στέρεσθαι, τὸ δὲ παιδίον οὐδὲν ἥττον ἔθύετο· κρότου τε κατεπίμπλατο πάντα πρὸ τοῦ ἀγάλματος ἐπαυλούντων καὶ τυμπανιζόντων ἔνεκα τοῦ μὴ γενέσθαι τὴν βόησιν ἐξάκουστον (“Ellos, con plena conciencia y conocimiento, sacrificaban a sus propios hijos, y quienes no tenían hijos los compraban a los pobres como si fueran corderos o polluelos. Sus madres estaban a su lado en pie, sin llorar ni lamentarse; y si se lamentaban o derramaban lagrimas, debían perder el dinero y no por ello los niños dejaban en absoluto de ser sacrificados. Y todo se llenaba completamente del ruido producido por quienes, delante de la imagen, tocaban la flauta y golpeaban los tambores, para que no se escucharan los gritos”).

<sup>49</sup> Garnand, Moscati (1990) y (1991), Ribichini (1987), (1990) y (2003): 41 ss.

<sup>50</sup> Cf. Ribichini (2003): 59 ss.; para las versiones cinematográficas, Solomon (2002).

sacrificadores de niños al dios Moloch. Es la imagen que aparece ya asentada en la influyente obra del gran erudito alemán Athanasius Kircher, *Oedipus Aegyptiacus* (Roma 1652, I 334), y la imagen que poco antes (1629) John Milton había reproducido en los vv.177-182 de su poema *On the morning of Christ's Nativity: And sullen Moloch fled, / Hath left in shadows dred, / His burning Idol all of blackest hue, / In vain with Cymbals ring, / They call the grisly king, In dismal dance about the furnace blue)*; varias décadas después (1667), el propio Milton volvería a presentar en el *Paraíso perdido* (I 392-396) una imagen terrible de Moloch como uno de los jefes de los ángeles caídos, cubierto con la sangre de sacrificios humanos: *First Moloch, horrid king besmear'd with blood / Of human sacrifice, and parents tears, / Though, for the noyse of drums and timbrels loud, / Their children's cries unheard that passed through fire / To his grim idol.*



Ilustración de William Blake (1809) para el poema de John Milton *On the morning of Christ's Nativity*.

En época contemporánea esta visión negativa de los cartagineses y sus sacrificios de niños se popularizó sobre todo a partir de la terrible e impactante escena que describe Gustave Flaubert en su novela *Salambó* (1862)<sup>51</sup>, que está ambientada en la Cartago del año 241 a.C.

<sup>51</sup> Es una novela de acción, sangre y violencia, protagonizada por Salambó, hija de Amílcar Barca. Ha sido llevada al cine en 1914 y, en versión que más valdría olvidar, en 1959.

y parte de la narración de Polibio 1.65 ss. Durante la segunda mitad del XIX y primera mitad del XX son bastantes las obras literarias y cinematográficas que retratan escalofriantes escenas de cartagineses sacrificando niños. Así ocurre en la novela de aventuras *Cartago en llamas* de Emilio Salgari (1908, también llevada al cine en 1960). Así ocurre también en la película *Cabiria*, dirigida en 1914 por Giovanni Pastrone, sobre un guión de D'Annunzio, Salgari y el propio Pastrone; esta primera gran superproducción del cine europeo narra la historia de una joven siciliana que llega a Cartago como esclava, y fue una película muy popular y además muy influyente en esas primeras etapas de la historia del cine, y una de sus escenas más recordadas (aparece incluso en el cartel anunciador) es precisamente la de los sacrificios humanos en el templo de Moloch<sup>52</sup>. Esta escena es sin duda el modelo en el que se basa otra gran superproducción del cine mudo europeo, *Metrópolis* de Fritz Lang (1926), que está ambientada en una inhumana megalópolis del siglo XXI, en la cual un robot lidera la revolución de los trabajadores contra los dictadores, y allí aparece Moloch en forma de una monstruosa máquina que quema y devora a los obreros (de hecho Freder, hijo del tirano de *Metrópolis*, alude explícitamente a Moloch en la escena). Y un cuarto de siglo más tarde en uno de los textos emblemáticos de la generación *beat* (el poema *Howl*, de Allen Ginsberg, 1956, en concreto en su parte segunda) volvemos a encontrar al dios fenicio exigiendo víctimas humanas, esta vez como símbolo del capitalismo y la sociedad industrial que devora a los hombres<sup>53</sup> (en sus anotaciones al poema Ginsberg reconoce explícitamente la influencia del film de Lang en su obra).

<sup>52</sup> El visitante del Museo del Cine de Turín puede contemplar aún en la gran sala central la imagen de Moloch utilizada en el rodaje de esta superproducción italiana.

<sup>53</sup> *Moloch! Solitude! Filth! Ugliness! Ashcans and unobtainable dollars! Children screaming under the stairways! Boys sobbing in armies! Old men weeping in the parks!*

*Moloch! Moloch! Nightmare of Moloch! Moloch the loveless! Mental Moloch! Moloch the heavy judger of men! Moloch the incomprehensible prison! Moloch the crossbone soulless jailhouse and Congress of sorrows!*

*Moloch whose buildings are judgment! Moloch the vast stone of war! Moloch the stunned governments!*

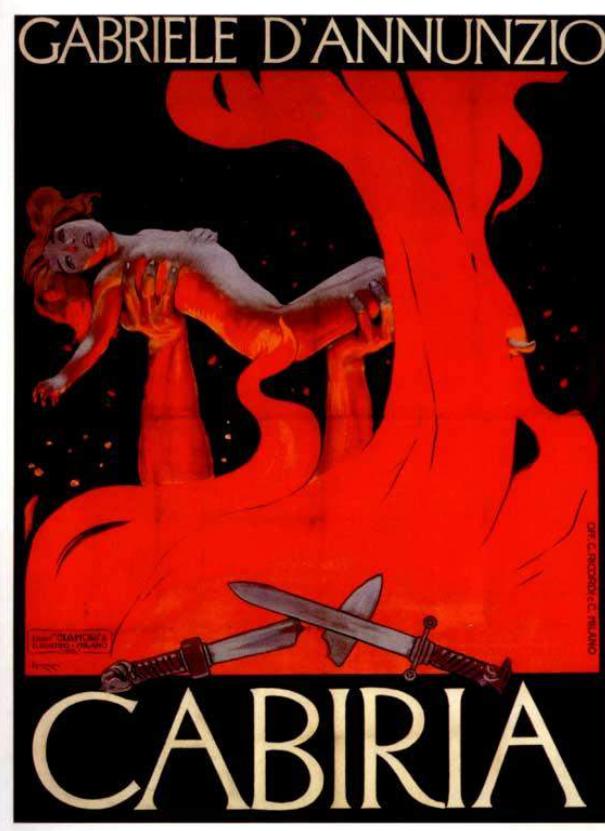
*Moloch whose mind is pure machinery! Moloch whose blood is running money! Moloch whose fingers are ten armies! Moloch whose breast is a cannibal dynamo! Moloch whose ear is a smoking tomb!*

*Moloch whose eyes are a thousand blind windows! Moloch whose skyscrapers stand in the long streets like endless Jehovahs! Moloch whose factories dream and croak in the fog! Moloch whose smoke-stacks and antennae crown the cities!*

*Moloch whose love is endless oil and stone! Moloch whose soul is electricity and banks! Moloch whose poverty is the specter of genius! Moloch whose fate is a cloud of sexless hydrogen! Moloch whose name is the Mind! Moloch in whom I sit lonely! Moloch in whom I dream angels! Crazy in Moloch! Cocksucker in Moloch! Lacklove and manless in Moloch!*

*Moloch! Moloch! Robot apartments! invisible suburbs! skeleton treasures! blind capitals! demonic industries! spectral nations! invincible madhouses! granite cocks! monstrous bombs!*

En la página <http://www.youtube.com/watch?v=Nonab6djMAA> puede verse un vídeo ilustrativo del poema muy a propósito para nuestro tema.



Cartel anunciador de la película *Cabiria*

Vemos cuán lejos ha llegado la “risa sardónica” desde la *Odisea* homérica y desde que los eruditos e historiadores griegos la relacionaran con la isla de Cerdeña. En todo caso, nuestra expresión “risa sardónica” difícilmente pudo tener su origen en esas “bárbaras” costumbres de los fenicios de Cerdeña a las que se refieren nuestras fuentes y que tan larga tradición han tenido. En primer lugar, no se explica bien por qué habrían sido precisamente los fenicios de Cerdeña y no los de la propia Fenicia o los de Cartago los que habrían dado origen a la expresión. Y además, como antes apuntamos, los griegos entraron en contacto con los fenicios de Cerdeña en el siglo VI a.C. y la expresión “risa sardónica” se documenta ya en la *Odisea*, cuya composición podemos situar (simplificando enormemente un tema tan complejo) en una época en la que probablemente los fenicios no habrían iniciado siquiera la colonización de Cerdeña, cuya existencia quizás el poeta de la *Odisea* no conocía (por más que tradiciones posteriores situaran el país de los lestrígonos en el norte de la isla, en Capo d’Orso concretamente). Nos parece, pues, que lo más probable es que la “risa sardónica” fuera aquella en la que el riente contra su voluntad hace, enseñando los dientes, una mueca que parece una risa ( $\sigma\alphaίρω$ ). Posteriormente, a partir al menos de los siglos VI-V a.C., se habría establecido una falsa relación etimológica entre el adjetivo “sardónico” y la isla de Cerdeña y

a partir de entonces se fueron multiplicando las explicaciones sobre por qué la isla de Cerdeña dio su nombre a la risa fingida, recurriendo a la botánica y al ritual religioso.

## Bibliografía

- D. Arnould (1985): «Mourir de rire dans l'*Odysée*: les rapports avec le rire sardonique et le rire dément», *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, 177-186.
- D. Arnould (1990): *Le rire et les larmes dans la littérature grecque d'Homère à Platon*, París (sobre todo págs. 223-227).
- F. Barreca (1986): *La civiltà fenicio-punica in Sardegna*, Sassari.
- F. Bechtel (1914): *Lexilogus zu Homer*, Halle.
- G. Broccia (2001): «Riso sardanio e riso sardonio da Omero a Nonno. Una storia di destini incrociati», *Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Macerata* 34, 9-54.
- W. Bühler (2003): «Drei Paroemiographica», *Eikasmos* 14, 185-196.
- E. Cadoni (1992): «Il Sardónios ghélos: da Omero a Giovanni Francesco Fara», en el vol. col. *Sardinia antiqua. Studi in onore di P. Meloni*, Cagliari, 223-238.
- P. Chantraine (1968) : *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, París.
- J. Coty (1934): *Die Behandlung der Alten und Kranken bei den Naturvölkern*, Stuttgart.
- M.L. Desclos (ed.) (2000): *Le rire des Grecs. Anthropologie du rire en Grèce ancienne*, París.
- I. Didu (2003): *I greci e la Sardegna. Il mito e la storia*, Cagliari.
- G. Garbini (1994): *La religione dei fenici in Occidente*, Roma.
- B.K. Garnand: «From infant sacrifice to the ABC's: ancient phoenicians and modern identities», en pág. web <http://www.queendido.org/ABC.pdf>
- W. Huss (1985): *Geschichte der Karthager*, Múnich.
- P. Kretschmer (1955): «Das Sardonische Lachen», *Glotta* 34, 1-9.
- D. Lateiner (1995): *Sardonic smile. Nonverbal behaviour in Homeric epic*, Ann Arbor.
- E. Lelli (ed.) (2006): *I proverbi greci. Le raccolte di Zenobio e Diogeniano*, Soveria Mannelli.
- R. M<sup>a</sup> Mariño & F. García Romero (1999): *Proverbios griegos. Menandro: Sentencias*, Madrid.
- C. Miralles (1987): «Le rire sardonique», *Metis* 2, 31-43.
- S. Moscati (1990): «L'olocausto dei fanciulli», en el vol. col. *Riti funerari e di olocausto nella Sardegna fenicia e punica*, Cagliari, 7-12.
- S. Moscati (1991): *Gli adoratori di Moloch. Indagine su un celebre rito cartaginese*, Milán.
- F. Paudler (1936): «Alten- und Kranken-tötung als Sitte bei indogermanischen Völkern», *Wörter und Sachen* 17, 1-57.
- G. Paulis (1993): «Le ‘ghiande marine’ e l’erba del riso sardonico negli autori greco-romani e nella tradizione dialettale sarda», *Quaderni di Semantica* 14, 23-50.
- M. Perra (1993): *La Sardegna nelle fonti classiche dal IV secolo a.C. al VI d.C.*, Oristano.
- L. Prandi (1996): *Fortuna e realtà dell’opera di Clitarco*, Stuttgart.
- S. Ribichini (1987): *Il tofet e il sacrificio dei fanciulli*, Sassari.
- S. Ribichini (1990): «Il sacrificio di fanciulli nel mondo púnico: testimonianze e problema», en el vol. col. *Riti funerari e di olocausto nella Sardegna fenicia e punica*, Cagliari, 45-66.
- S. Ribichini (2003): *Il riso sardonico. Storia di un proverbio antico*, Sassari.
- S. Ribichini & P. Xella (1994): *La religione fenicia e punica in Italia*, Roma.

- J. Solomon (2002): *Peplum. El mundo antiguo en el cine*, Madrid.  
 M. Trédé & Ph. Hoffmann (eds.) (1999): *Le rire des anciens*, París.  
 E. Von Prittwitz-Gaffron (1912): *Die Sprichwort im griechischen Epigramm*, Giessen.  
 C. Wunderer (1898): *Polybios-Forschungen. Sprichwörter und sprichwörtliche Redensarten bei Polybios*, Leipzig (reimpr. Aalen 1969).

## TEXTOS

1) Aristóteles, Sobre las partes de los animales 673a: τοῦ δὲ γαργαλίζεσθαι μόνον ἄνθρωπον αἴτιον ἢ τε λεπτότης τοῦ δέρματος καὶ τὸ μόνον γελᾶν τῶν ζώων ἄνθρωπος· ὁ δὲ γαργαλισμὸς γέλως ἐστὶ διὰ <κινήσεως> τοιαύτης τοῦ μορίου τοῦ περὶ τὴν μασχάλην.

Y la causa de que únicamente el hombre sienta cosquillas es la finura de su piel y el hecho de que el hombre sea el único animal que ríe; porque las cosquillas son una risa que se produce por un <movimiento> semejante al que afecta a la parte del cuerpo en torno a las axilas.

2) Colección de proverbios Zenobius Vulgatus 5.85 (información semejante en Hesiquio σ 204): Σαρδόνιος γέλως. Αἰσχύλος [fr. *dubium* 455 Radt] ἐν τοῖς Περὶ παροιμιῶν περὶ τοῦτο φησὶν οὕτως: "οἱ τὴν Σαρδὼ κατοικοῦντες, Καρχηδονίων ὄντες ἄποικοι, τοὺς ὑπὲρ τὰ ἔβδομήκοντα ἔτη γεγονότας τῷ Κρόνῳ ἔθυον γελῶντες καὶ ἀσπαζόμενοι ἀλλήλους· αἰσχρὸν γὰρ ἡγοῦντο δακρύειν καὶ θρηνεῖν. τὸν οὖν προσποίητον γέλωτα Σαρδόνιον κληθῆναι".

Tíμαιος δέ φησιν [566 fr.64 Jacoby] αὐτοὺς ιστάντας τοὺς γονεῖς ἐν οἷς μέλλουσι βάλλεσθαι βόθροις, παίειν σχίζαις καὶ κατακρημνίζειν· φθειρομένους δὲ αὐτοὺς γελᾶν διὰ τὴν ἀπὸ τῶν τέκνων ἀδικίαν καὶ δόξαν τοῦ μακαρίως καὶ καλῶς τελευτᾶν.

τινὲς δὲ ἀπὸ Σαρδόνιος τῆς νήσου. φύεται γάρ τις βοτάνη ἐνταῦθα, ᾧς οἱ γευσάμενοι μετὰ σπασμοῦ καὶ γέλωτος ἀποθνήσκουσιν.

ἄλλοι δὲ τὸν καθ' ὑπόκρισιν γέλωτα Σαρδόνιον καλεῖσθαι λέγουσιν, ἀπὸ τοῦ σεσηρέναι τοῖς ὄδοις.

Σιμωνίδης δέ φησι [fr.568 Page] τὸν Τάλω πρὸ τῆς εἰς Κρήτην ἀφίξεως οἰκῆσαι τὴν Σαρδὼ, καὶ πολλοὺς τῶν ἐν ταύτῃ διαφθεῖραι· οὓς τελευτῶντας σεσηρέναι, καὶ ἐκ τούτου ὁ Σαρδόνιος γέλως.

*Risa sardónica*. Esquilo [fr. *dubium* 455 Radt] en su *Sobre proverbios* afirma acerca de éste lo siguiente: "Los que habitaban Cerdeña, que eran colonos de los cartagineses, ofrecían en sacrificio a Crono, mientras se reían y abrazaban los unos a los otros, a los que habían superado los 70 años. Porque consideraban vergonzoso llorar y entonar lamentos fúnebres. Por eso se llamó 'sardónica' a la risa fingida".

Timeo [566 fr.64 Jacoby], por su parte, afirma que éstos, después de colocar en pie a sus padres ante los hoyos en los que van a ser arrojados, los golpean con palos y los tiran abajo. Y ellos, mientras reciben la muerte, ríen a causa del injusto trato que les dan sus hijos y la gloria de morir de manera feliz y hermosa.

Algunos sostienen que el origen está en la isla de Cerdeña porque crece allí una planta, y quienes la prueban mueren entre espasmos y risas.

Otros dicen que la risa fingida se llama sardónica por el hecho de hacer una mueca enseñando los dientes (*sairo*).

Y Simónides [fr.568 Page] afirma que Talo, antes de su llegada a Creta, habitaba en Cerdeña y dio muerte a muchos de los de allí; éstos, al morir, hacían una mueca enseñando los dientes, y de ahí la risa sardónica.

3) Collectio Bodleiana 833: Σαρδόνιος γέλως. ἐπὶ τῶν μὴ ἐκ χαιρούσης διανοίας γελώντων.

*Risa sardonia.* A propósito de quienes no ríen a consecuencia de un pensamiento alegre.

4) Colección de proverbios Zenobius Athous 1.68: Σαρδόνιος γέλως. μέμνηται ταύτης Ὄμηρος [Odisea 20.301-302] καὶ Πλάτων [República 337a]. εἰρηται δὲ ἡ παροιμία ἐπὶ τῶν μὴ ἐκ καθαρᾶς τῆς διανοίας μηδὲ χαρούστης γελώντων. λέγουσι δὲ ὅτι ἐν Σαρδόνῃ γίγνεται βοτάνῃ σελίνῳ παραπλησία, ἵν οἱ προσενεγκάμενοι δοκοῦσι μὲν γελᾶν σπασμῷ καὶ ἀποθνήσκουσι. Φιλόξενος δέ φησιν ἐνίους ἴστορεῖν ὅτι ἐν Σαρδοῖ τῇ νήσῳ ξόανόν ἔστι τοῦ Κρόνου προτεῖνον τὰς χεῖρας, ἐφ' οὐ τοὺς οἰκοῦντας ἐπιτιθέναι τὰ βρέφη ταῖς χερσὶ τοῦ ξόανου, καὶ ἀπογελᾶν εἴτα ἀποθνήσκειν. καὶ διὰ τὸ γελᾶν τοῦτο κεκλῆσθαι τὸν ἐπιθανάτιον γέλωτα.

*Risa sardonia.* Lo citan Homero y Platón, y se dice a propósito de quienes no ríen a consecuencia de un pensamiento sano ni alegre. Dicen que en Cerdeña hay una planta semejante al apio y quienes la prueban parecen reír con espasmos y mueren. Pero Filóxeno afirma que algunos cuentan que en la isla de Cerdeña hay una imagen de madera de Crono con los brazos extendidos hacia delante, sobre la cual sus habitantes depositan a los recién nacidos en los brazos de la imagen, y se echan a reír y luego mueren; y por reírse la llaman “risa de muerte”.

5) Escolios a Odisea 20.302. οἱ τὴν Σάρδονα κατοικοῦντες ἀπὸ Καρχηδονίων ὄντες χρῶνται νόμῳ τινὶ βαρβαρικῷ καὶ πολὺ τῶν Ἕλληνικῶν διηλλαγμένῳ· τῷ γὰρ Κρόνῳ θύουσιν ἡμέραις τισι τεταγμέναις οὐ μόνον τῶν αἰχμαλώτων τοὺς καλλίστους, ἀλλὰ καὶ τῶν πρεσβυτέρων τοὺς ὑπὲρ ἐβδομήκοντα ἔτη γεγενημένους. τούτοις δὲ θυομένοις τὸ μὲν δακρύειν αἰσχρὸν εἶναι δοκεῖ καὶ δειλόν, τὸ δὲ ἀσπάζεσθαι καὶ γελᾶν ἀνδρῶδές τε καὶ καλόν· ὅθεν φασὶ καὶ τὸν ἐπὶ κακῷ προσποίητον γελῶτα κληθῆναι Σαρδόνιον. ἡ δὲ ἴστορία παρὰ Δήμωνι [327 fr.18 Jacoby].

Los habitantes de Cerdeña, que proceden de Cartago, se sirven de una cierta costumbre bárbara y muy diferente de las griegas. Porque sacrifican a Crono en determinados días no sólo a los más hermosos de sus prisioneros de guerra, sino también a aquellos ancianos que han superado los 70 años. Y mientras son sacrificados, les parece que es vergonzoso y cobarde llorar y que, en cambio, abrazarse y reír es cosa viril y hermosa. De ahí dicen que la risa fingida con ocasión de algo malo se llamó sardónica. La historia se encuentra en Demón [327 fr.18 Jacoby].

6) Escolios a Platón, República 337a. παροιμία ἐπὶ τῶν ἐπ’ ὄλέθρῳ σφῶν αὐτῶν γελώντων. οἱ γὰρ τὴν Σαρδὼ κατοικοῦντες, ὡς φησι Τίμαιος, ἐπειδὸν αὐτοῖς ἀπογηράσωσιν οἱ γονεῖς καὶ νομίσωσιν ἱκανὸν βεβιωκέναι χρόνον, ἀγουσιν αὐτοὺς ἐπὶ τὸν τόπον, ἐν τῷ μέλλουσι θάψαι, κάκει λάκκους ὄρυξαντες ἐπ’ ἀκρῶν χειλῶν τοὺς μέλλοντας ἀποθνήσκειν καθίζουσιν, ἐπειτα ἔκαστος αὐτῶν σχίζαν ἔχων τύπτει τὸν ἑαυτοῦ πατέρα καὶ εἰς τοὺς λάκκους περιωθεῖ· τοὺς δὲ πρεσβύτας χαίροντας ἐπὶ τὸν θάνατον παραγίνεσθαι ως εὐδαίμονας καὶ μετὰ γέλωτος καὶ εὐθυμίας ἀπόλλυσθαι. ἐπεὶ οὖν γελᾶν μὲν συνέβαινεν, οὐ πάνυ δὲ ὁ γέλως ἐπ’ ἀγαθῷ τινὶ ἐγίνετο, παρὰ τοῖς Ἑλλησιν τὴν προκειμένην ρήθηναι παροιμίαν. Κλείταρχος δέ φησι [137 fr.9 Jacoby] τοὺς Φοίνικας, καὶ μάλιστα Καρχηδονίους, τὸν Κρόνον τιμῶντας, ἐπάν τινος μεγάλου κατατυχεῖν σπεύδωσιν, εὔχεσθαι καθ’ ἐνὸς τῶν παιδῶν, εἰ περιγένοιντο τῶν ἐπιθυμηθέντων, καθαγιεῖν αὐτὸν τῷ θεῷ. τοῦ δὲ Κρόνου χαλκοῦ παρ’ αὐτοῖς ἐστῶτος τὰς χεῖρας ὑπτίας ἐκτετακότος ὑπὲρ κριβάνου χαλκοῦ, τοῦτον ἐκκαίειν τὸ παιδίον. τῆς δὲ φλοιγὸς τοῦ ἐκκειμένου πρὸς τὸ σῶμα σεσηρὸς φαίνεσθαι τοῖς γελῶσι παραπλησίως, ἔως ὃν συσπασθὲν εἰς τὸν κριβάνον παρολίσθῃ. τὸν οὖν σεσηρότα γέλωτα σαρδάνιον ἐντεῦθεν λέγεσθαι, ἐπεὶ γελῶντες ἀποθνήσκουσιν· σαίρειν δέ ἔστι τὸ διέλκειν τὸ στόμα καὶ χαίνειν.

Σιμωνίδης δὲ ἀπὸ Τάλω τοῦ χαλκοῦ, ὃν Ἡφαιστος ἐδημιούργησε Μίνω φύλακα τῆς νήσου ποιήσασθαι, ἔμψυχον ὃν, τοὺς πελάζοντάς φησι κατακαῖον ἀνήρει· ὅθεν ἀπὸ τοῦ σεσηρέναι διὰ τὴν φλόγα τὸν σαρδάνιον φησι λεχθῆναι γέλωτα. ὄμοιώς καὶ Σοφοκλῆς ἐν Δαιδάλῳ [fr.160 Radt]. ἥκουσα δέ, φησὶν ὁ Ταρραῖος, ἐγχωρίων λεγόντων ὅτι ἐν Σαρδόνι γίγνοιτο βοτάνη σελίνῳ παραπλήσιος, ἵς οἱ γευσάμενοι δοκοῦσι μὲν γέλωτι, σπασμῷ δὲ ἀποθνήσκουσιν· οὕτω δὲ Σαρδάνιος ἀν λέγοιτο, καὶ οὐ Σαρδάνιος. μήποτε οὖν τὸ Ὄμηρικόν, ὅθεν καὶ ἡ παροιμία ἴσως ἐρρύῃ, “μείδησε δὲ θυμῷ / σαρδάνιον μάλα τοῖον”· τὸν ἀπ’ αὐτῶν τῶν χειλέων γέλωτα καὶ μέχρι τοῦ σεσηρέναι γινόμενον σημαίνει.

Proverbio a propósito de quienes ríen para ruina de ellos mismos. Porque los habitantes de Cerdeña, según afirma Timeo, una vez que sus progenitores han llegado a la vejez y consideran que han vivido suficiente tiempo, los llevan al lugar en el que van a sepultarlos, y allí cavan fosas e instalan en lo alto de los bordes a quienes van a morir; luego, cada uno de ellos coge un palo y golpea a su propio padre y lo empuja dentro de las fosas; y los ancianos se presentan ante la muerte alegres, como si fueran felices, y mueren con risas y buen ánimo. Por eso, cuando sucedía que alguien se reía, pero la risa no era en absoluto por algo bueno, entre los griegos se dijo el proverbio antes mencionado. Por su parte Clitarco [137 fr.9 Jacoby] afirma que los fenicios, y especialmente los cartagineses, rindiendo honores a Crono, cada vez que tienen interés en obtener algo importante, en sus plegarias prometen que, si tienen éxito en lo que ansían, consagrarán al dios a uno de sus hijos. Y, dado que el Crono de bronce al que rinden culto está en pie con las manos extendidas hacia arriba, encima de un horno de bronce, éste hace arder al niño, y cuando la llama se precipita sobre el cuerpo del yacente, sus miembros se contraen y el cuerpo parece hacer una mueca que recuerda a quienes se ríen, hasta que, encogido, se desliza dentro del horno. Entonces, a la risa que consiste en una mueca se la llama por eso “sardánica”, porque mueren riendo (“hacer una mueca” [*sairo*] es distender y abrir la boca). Y Simónides lo hace derivar de Talo, la figura de bronce que Hefesto le fabricó a Minos para hacerlo guardián de su isla; afirma que era un ser animado y mataba a quienes se acercaban abrasándolos. De ahí que afirme que se dijo “risa sardánica” porque hacían muecas a causa de las llamas. De manera semejante también Sófocles en su obra *Dédalo* [fr.160 Radt]. Y he oído - afirma Lucilo de Tarres - decir a los lugareños que en Cerdeña nace una planta semejante al apio, y quienes la prueban parece que ríen, pero mueren con espasmos. Y así debería decirse “sardónica” y no “sardánica”. Quizá, entonces, el pasaje de Homero (de donde precisamente tal vez procede el proverbio) “y sonrió para sí, con sonrisa muy sardánica”, se refiere a la risa que brota de los propios labios y llega a convertirse en una mueca.

7) *Suda σ* 123 y 124 (cf. también Focio, s. v.).

Σαρδάνιος γέλως: ὁ προσποίητος. καλεῖσθαι δὲ αὐτὸν ἀπὸ τοῦ σεσηρέναι τοῖς ὀδοῦσι φασίν.

Σαρδάνιος γέλως: παροιμία ἐπὶ τῶν ἐπ’ ὄλέθρῳ τῷ σφῶν αὐτῶν γελώντων· ἦν Δῆμων μὲν διαδοθῆναι, ὅτι οἱ Σαρδόνα κατοικοῦντες αἰχμαλώτων τε τοὺς καλλίστους καὶ πρεσβυτέρους ὑπὲρ ο’ ἔτη τῷ Κρόνῳ ἔθυον, γελῶντας, ἔνεκα τοῦ τὸ εὔανδρον ἐμφῆναι (τουτέστιν ἀνδρεῖον). Τίμαιος δὲ, τοὺς ἱκανὸν βεβιωκότας χρόνον ἐν Σαρδοῖ συνωθουμένους σχίζαις ὑπὸ τῶν υἱῶν εἰς ὃν ἔμελλον θάπτεσθαι βόθρον γελᾶν. οἱ δὲ, ἀπὸ τοῦ σεσηρέναι μετὰ ἀνίας, καὶ φασιν ἄλλοι τε καὶ Κλείταρχος, ἐν Καρχηδόνι ἐν ταῖς μεγάλαις εὐχαῖς παῖδα ταῖς χερσὶ τοῦ Κρόνου ἐπιτεθέντας (ἴδρυται δὲ χαλκοῦς, προβεβλημένας ἔχων τὰς χεῖρας ὑφ’ ἕκτηνος), ἐπειτα ὑποκαίειν· τὸν δὲ συνελκόμενον ὑπὸ τοῦ πυρὸς δοκεῖν γελᾶν. Σιμωνίδης δὲ Τάλων τὸν Ἡφαιστότευκτον Σαρδωνίους οὐ βουλομένους περαιῶσαι πρὸς Μίνωα, εἰς πῦρ καθαλλόμενον, ὡς ἀν χαλκοῦν, προστερνιζόμενον ἀναιρεῖν ἐπιχάσκοντας. Σιληνὸς δὲ ἐν δ’ τῶν περὶ Συρακούσας [175 fr.9 Jacoby] λάχανον εἶναι παρὰ Σαρδωνίους ἡδύ, σελίνῳ ἐμφερές: οὗ τοὺς γευσαμένους τάς τε σιαγόνας καὶ τὰς σάρκας ἔσιντῶν ἀποδάκνειν.

*Risa sardánica.* La fingida. Y dicen que se llama así por el hecho de hacer una mueca enseñando los dientes.

*Risa sardánica.* Proverbio a propósito de quienes ríen para ruina de ellos mismos. A propósito de ella Demón ha transmitido que los habitantes de Cerdeña sacrificaban a Crono a los más hermosos de sus prisioneros de guerra y a los ancianos que habían superado los 70 años, mientras se reían, para parecer de aspecto viril (es decir, varoniles). Pero Timeo dice que, a quienes habían vivido suficiente tiempo, en Cerdeña sus propios hijos los empujan juntos con palos hacia el hoyo en que van a ser sepultados y ríen. Otros, en cambio, dicen que deriva del hecho de hacer una mueca enseñando los dientes con pena. Y afirman otros, y en concreto Clitarco, que en Cartago con ocasión de las grandes súplicas colocan un niño en los brazos de Crono (está construido de bronce, con los brazos extendidos hacia delante, y debajo de él hay un horno) y luego lo queman; y cuando se contrae por acción del fuego parece que ríe. Y Simónides cuenta a propósito de Talo, la obra de Hefesto, que a los sardos que no querían cruzar el mar hacia la tierra de Minos los mataba (dejándolos con la boca abierta) saltando al fuego con ellos pegados a su pecho, puesto que era de bronce. Y Sileno [175 fr.9 Jacoby], en el libro cuarto de su obra *Sobre Siracusa*, dice que hay un vegetal dulce en Cerdeña, parecido al apio, y a quienes lo prueban se les corroen las mejillas y las carnes.

#### 8) Fuentes sobre la “planta de Cerdeña” y sus efectos.

Plinio, Historia Natural XX 45, 116: *Apiastrum Hyginus quidem melissophyllum appellat, sed in confessa damnatione est venenatum in Sardinia.*

Higino, en efecto, llama apiastro al melisófilo, pero el de Cerdeña es condenado generalmente como venenoso.

Dioscórides (Materia médica II 175,1 Wellmann) describe con pormenor las características y efectos de la planta que denomina βατράχιον ο σέλινον ἄγριον (ranúnculo o apio silvestre) y menciona una variante que abunda en Cerdeña.

Solino, Colección de hechos memorables 4.4: *hūic incommodo accedit et herba Sardonia, quae in defluviis fontaneis provenit...; ea si edulio fuerit noscientibus, nervos contrahit, diducit rictu ora, ut qui mortem oppetunt intereant facie ridentium.*

A esta desgracia se suma además la planta sardónica, que crece en los derrames de las fuentes... Esta planta, cuando sirve de alimento a alguien que no la conoce, contrae los nervios, desenaja el rostro por las comisuras de la boca, de manera que quienes afrontan la muerte perecen con una mueca de risa.

Antología Palatina 7.621: ἐνθάδ' ἐγώ Σοφοκλῆς στυγερὸν δόμον "Αἴδος ἔσβην / κάμμιορος, εἴδατι Σαρδώφ σελίνοιο γελάσκων. / ὃς μὲν ἐγών, ἔτεροι δ' ἄλλως· πάντες δέ τε πάντως.

Aquí yo, Sófocles, he entrado en la aborrecible mansión de Hades, desdichado de mí, pues he comido apio y río a la manera de Cerdeña. De este modo me ha ocurrido a mí y a otros de otra manera; a todos nos ocurre de todos modos.

Dión de Prusa, Discursos XXXII 99: τὴν γοῦν βοτάνην ἀκηκόατε τὴν σαρδόνιον καλουμένην, ἡ γέλωτα μὲν ποιεῖ, χαλεπὸν δὲ τοῦτον καὶ ἐπ' ὄλεθρῳ.

En todo caso, habéis oído hablar de la planta llamada sardónica, la cual produce risa, pero amarga y que lleva a la ruina.

Pausanias 10.17.13: πλὴν δὲ ἡ βοτάνης μιᾶς καθαρεύει καὶ ἀπὸ φαρμάκων ἡ νῆσον, ἀ ἐργάζεται θάνατον. ἡ πόα δὲ ἡ ὄλεθριος σελίνῳ μέν ἐστιν ἐμφερής, τοῖς φαγοῦσι δὲ γελῶσιν ἐπιγίνεσθαι τὴν τελευτὴν λέγουσιν. καὶ τούτῳ δὲ Ὄμηρός τε καὶ οἱ ἔπειτα ἄνθρωποι τὸν ἐπὶ οὐδενὶ ὑγιεῖ Σαρδάνιον γέλωτα ὄνομάζουσι. φύεται δὲ μάλιστα ἡ πόα περὶ τὰς πηγάς, οὐ μέντοι μεταδίδωσί γε καὶ τῷ ὕδατι τοῦ ιοῦ.

Σαρδάνιον V Phral

Con excepción de una planta, la isla está también limpia de venenos que provoquen la muerte. Esta hierba mortal es parecida al apio, y dicen que los que la comen mueren riendo. Ésta es la razón por la que Homero y los que vinieron después llaman a la risa que es muy insana “risa sardónica”. La hierba crece sobre todo alrededor de las fuentes, pero el veneno no pasa al agua.

Procopio de Cesarea, Guerra Gótica 4.24.38: ἐνταῦθα φύεσθαι ξυμβαίνει πόαν ἦς δὴ ἀπογευομένοις ἀνθρώποις αὐτίκα σπασμὸς θανάσιμος ἐπιγίνεται, οἱ δὴ τελευτῶσιν οὐ πολλῷ ὕστερον, γελῶτα γελῶν ἀπὸ τοῦ σπασμοῦ δοκοῦντές τινα, ὅνπερ ὄμωνύμως τῇ χώρᾳ Σαρδώνιον καλοῦσιν.

Allí [en Cerdeña] sucede que crece una hierba que provoca un espasmo mortal a quienes la prueban, nada más hacerlo, y mueren no mucho después, dando la impresión, a consecuencia del espasmo, de que están riendo; por eso llaman a esa risa “sardónica”, dándole el mismo nombre que el país.

Servio, comentario a Bucólicas 7.41: “immo ego Sardoniis videar tibi amargor herbis...”: *in Sardinia enim nascitur quaedam herba, ut Sallustius dicit, apiastro similis. Haec comesa ora hominum rictus dolore contrahit et quasi ridens interimit.*

“Bien, pues yo, así te parezca más amargo que las plantas sardas...”: En Cerdeña, en efecto, nace una cierta planta, como dice Salustio, semejante al apiastro. Cuando se come, un espasmo de dolor hace que se contraiga la boca de un hombre y provoca que muera como si estuviera riendo.

Isidoro de Sevilla, Etimologías 14.6.40: *venenum quoque ibi non nascitur, nisi herba per scriptores plurimus et poetas memorata, apiastro similis, quae hominibus rictus contrahit et quasi ridentes interimit.*

Tampoco nace allí [en Cerdeña] veneno alguno, si exceptuamos una hierba mencionada por numerosos escritores y poetas y semejante al apio, que contrae el rictus de las personas y las mata, con un gesto como si estuvieran riendo.

Cf. Estrabón 3.4.18 (sobre los iberos): Es ibérica también la costumbre de llevar encima un veneno, que obtienen de una planta parecida al apio, indoloro, para tenerlo a su disposición en situaciones indeseables.

## El tirano, su culto funerario, sus historiadores

Ana Iriarte  
Universidad del País Vasco

En noviembre de 2012, intervine en la Reunión sobre *La pólis en crisis* organizada por la Universidad Autónoma de Barcelona, tratando el tema de las fuentes implicadas en el célebre diálogo que, hacia el 360 a.C.<sup>1</sup>, Jenofonte consagró a Hierón<sup>2</sup>. Es decir, a la figura, perfectamente histórica *a priori*, de un destacado miembro de los Dinoménidas, estirpe reinante en la Sicilia del siglo V a.C.

En aquel encuentro, abordé la elaboración griega de la figura del *túrannos* con el objetivo preciso de señalar algún nuevo aspecto de la «intertextualidad correctiva» que puede detectarse entre textos griegos clasificados como poéticos y los considerados propiamente "históricos" (incluso por la historiografía contemporánea). Concretamente, relacioné la lírica (en especial la de Píndaro) consagrada a halagar al tirano Hierón en su propio siglo, el V a.C. con los pasajes dedicados por Heródoto a los Dinoménidas.

Por poner un ejemplo concreto de ello, apuntaba la necesidad de reconocer que la sentencia de la *Pítica Primera* según la cual más le vale a un gobernante inspirar a sus ciudadanos «envidia que compasión»<sup>3</sup>, contrastada con la afirmación de la *Pítica Tercera* según la cual Hierón gobierna sin *phthónos* para con los *agathoîs* (sin «sentir envidia» de los «los ciudadanos ejemplares»), influye en el hecho de que, unos años más tarde, Heródoto designe (defina, incluso) a Periandro (figura por excelencia de la nefasta tiranía) como aquel que se deshace de los ciudadanos más capacitados o «superiores» (*toûs huperókhous tōon astôon*)<sup>4</sup>. Y Jenofonte, en el siglo IV a.C., no pierde el rastro de esta intertextualidad que señalo. Así, sumándose a la voz de la *Historié* afirma:

---

\*La presente intervención se enmarca, en la actualidad, en el Proyecto «Discurso y política en la Atenas clásica: la construcción del demos en la democracia griega antigua» (HAR2011-26191), pueden encontrarse desarrollos precedentes del tema de las representaciones griegas del despotismo en títulos como *De amazonas a ciudadanos. Pretexto ginecocrático y patriarcado en la Grecia antigua*, Madrid, 2002.

<sup>1</sup> Para las opciones que permitirían precisar mejor la fecha de composición de esta obra de Jenofonte, véase la *Introducción* de Orlando Gutiñas Tuñón, para Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 2006, en especial, p. 12.

<sup>2</sup> A. Iriarte, «El registro trágico de la teoría política de Jenofonte. A propósito de *Tēpavv ñ Twpavnikóç*», en Borja Antela y otros (eds.), *La polis en crisis*, (en prensa)

<sup>3</sup> Píndaro, *Pítica*, I, 164

<sup>4</sup> Me refiero al célebre pasaje dedicado a Periandro y Trasibulo, iconos de la tiranía en el siglo V ateniense: Heródoto, V, 92, 20. Pasaje recientemente retomado en Ana Iriarte, «Despotisme et voies de communication: entre tragédie et Histoires», en J. Alaux (éd), *Hérodote. Formes de pensée, figures du récit*, PUR, 2013, pp. 95-116.

*[Los tiranos] conocen tan bien como los particulares quién es valeroso, inteligente o bueno, pero a éstos, en lugar de admirarles, les temen. A los valientes, no vayan a emprender algo en defensa de la libertad; a los inteligentes, no sea que maquinen algo y a los justos, no vaya a ser que apetezca el pueblo ser gobernado por ellos. Y una vez que, por temor, han quitado a éstos de en medio, ¿qué otros les quedan de que puedan servirse sino los malos, los viciosos o los serviles?*<sup>5</sup>

En definitiva, Heródoto concibe claves esenciales de su discurso sobre Hierón como respuesta explícita al lírico Píndaro, compositor acogido en Sicilia por el propio tirano. En cuanto a Jenofonte, consciente de la intertextualidad que vibra en estas fuentes que le preceden, intenta objetivar la figura de Hierón, sometiéndola al interrogatorio directo del sabio Simónides.

Desatentos a estas huellas del «soterrado debate» entre los propios poetas e historiadores griegos, los helenistas modernos subrayan lo mucho que el *Hierón* de Jenofonte debe al libro IX de la *República*, consagrado por Platón a «examinar al hombre tiránico mismo (*ho turannikòs anér*), cómo se transforma a partir del democrático, y, una vez nacido, cómo es y de qué modo vive, desdichado o dichoso (*makários*)».

En efecto, la influencia de este enunciado de la *República* en el *Hierón* es incontestable, pero constatarlo no impide que se consideren huellas como las que he apuntado y, muy especialmente, la deuda del historiador Jenofonte para con la imagen «enérgicamente decadente» —si puede decirse— que los trágicos áticos proporcionan de la *túrannis* griega. Concretamente, presenté como remarcable la similitud entre los finales del *Hierón* y de la tragedia *Edipo Rey*. En ambas obras, la envidia que puede suscitar la vida del tirano al presentarse como el más poderoso entre los ciudadanos es la mayor enemiga de su felicidad:

*¡Oh habitantes de mi patria, Tebas, mirad (concluye el célebre corifeo del Edipo Rey): he aquí a Edipo, [...] el que fue hombre poderosísimo (*krátistos anér*); aquel al que los ciudadanos miraban con envidia (*zélos*) por su destino! ¡En qué cúmulo de terribles desgracias ha venido a parar! De modo que ningún mortal puede considerar feliz (*albízo*) a nadie con la mira puesta en el último día, hasta que llegue al término de su vida sin haber sufrido nada doloroso!*<sup>6</sup>.

---

<sup>5</sup> Jenofonte, *Hierón*, V, 1. En la traducción, que adecuamos en algún detalle, de Manuel Fernández Galiano para el Instituto de Estudios Políticos, 1954.

<sup>6</sup> En traducción de Assela Alamillo para Biblioteca clásica Gredos, 1981.

Tal es el poético juicio con el que, en el 420 a.C. Sófocles había despedido a su *Edipo túrannos*, ciego ante la sabiduría del profeta Tiresias<sup>7</sup>. Un juicio coreado con fidelidad por Jenofonte cuando pone punto final a su *Hierón* afirmando que el bien más venturoso para un mortal consiste en «ser feliz sin ser envidiado (*eudaimonôn... ou phthonethése*)».

Lejos de ser casual, esta similitud a la que nos referimos evidencia la importancia del referente poético en el discurso de los primeros historiadores griegos.

Pues bien, el objetivo de la nueva etapa investigadora que hoy les propongo, se inscribe en esta misma línea, digamos, «detectivesca»; consistente en localizar la «huella trágica» —determinante, decía yo en mi libro *Democracia y tragedia*<sup>8</sup> — en las figuras de tiranos moldeadas en clave histórica, o, si se prefiere, refrendadas desde el orden discursivo de los *realia*.

#### *Tirano arrepentido, mortal átaphos o el último Edipo de Sófocles como contraejemplo de tiranía*

Con tal propósito, empezaré por referirme a la última pieza de Sófocles: *Edipo en Colono*, escrita en el 401. Recordemos que, en dicha pieza, el antiguo tirano de Tebas, tras sufrir años de miserable destierro, llega al lugar en el que sus restos van a poder reposar para siempre; a saber, el territorio consagrado a las Erínias en el *demo* ático de Colono<sup>9</sup>. Edipo saluda a estas deidades como el final de su infortunio —de su vida—, en los siguientes términos:

*¡Oh Soberanas de terrible rostro! Ya que ahora doblé la rodilla  
sobre esta sede vuestra, primeras en la tierra,  
no os volváis insensibles con Febo y conmigo,  
quien, cuando me predecía aquellos muchos males,  
me habló de este descanso tras un largo tiempo,  
cuando llegara a un país extremo donde encontraría  
un asiento y un hospedaje de parte de las diosas venerables.  
Que allí doblaría mi desdichada vida,  
siendo un provecho, por haber morado yo allí para los que me  
[recibieran].*

<sup>7</sup> Juicio que puede implicar una respuesta a las evocaciones de la «envidia» en *Píticas* I y III. Pero no nos detendremos aquí en las alusiones trágicas al género poético precedente, la lírica.

<sup>8</sup> En este sentido, el ejercicio que ahora realizo es inverso y complementario con el que Elsa Rodríguez Cidre presenta en este mismo volumen al subrayar lo que de histórico puede tener la tragedia ática.

<sup>9</sup> En la primera nota de «Edipo entre dos ciudades», *Mythe et tragédie*, París, Maspero, 1986, Pierre Vidal-Naquet hace constar los ensayos que marcaron las pautas de esta línea de interpretación hasta 1986. Para una lectura de la obra de Sófocles muy atenta «a los vínculos metafóricos» entre los ámbitos de la naturaleza, las construcciones cívicas y los dioses, Ch. Segal, *Sophocles' Tragic World. Divinity, Nature, Society*, Harvard College, 1995.

*pero calamidad para los que me enviaron, para quienes me  
[expulsaron].  
Y me transmitió que de estas cosas llegarían señales,  
o un seísmo, o un trueno o un rayo de Zeus<sup>10</sup>.*

Estos versos encierran las principales claves de la pieza. Como se irá precisando a lo largo de la misma, el parricida Edipo no podría ser enterrado en Tebas<sup>11</sup>, sin seguir siendo causa de «fatal discordia», de «división» (*éris*), para la ciudad<sup>12</sup>. Por el contrario, el cadáver del más impuro de los hombres, del parricida e incestuoso Edipo, puede garantizar la prosperidad que reina en Colono, «el mejor sitio de la tierra», según los ancianos que componen el coro de la obra de Sófocles<sup>13</sup>. Ante su corifeo, Edipo asegura:

*Vengo para ofrecerte el don (dôron) de mi mísero cuerpo,  
no muy digno para la vista; pero el provecho (kérdos)  
que de él obtendrás es mayor que un bello aspecto<sup>14</sup>.*

Muchos son los especialistas que se han detenido en esta coordenada del pensamiento griego<sup>15</sup> según la cual, tratada adecuadamente, «ritualizada», la mancilla o impureza, desaparece para convertirse en su contrario, en fuente de pureza y prosperidad<sup>16</sup>. Así, en el caso que nos ocupa, el cuerpo contaminado de Edipo convertirá al suelo que lo acoja, a Atenas, en «una tierra libre de penas (*álupon*)»<sup>17</sup>. Ahora bien, este efecto apotropaico sólo se dará con una condición: el cuerpo de Edipo debe permanecer *áthaphos*, sin tumba o señal alguna que denuncie su presencia, que permita recordar/evocar al gobernante cuya impureza originó la escisión cívica en Tebas.

---

<sup>10</sup> *Edipo en Colono*, 84-95. Usamos, también en adelante, la traducción de María Inés Crespo para Losada, 2008.

<sup>11</sup> *Edipo en Colono*, 406-407.

<sup>12</sup> *Edipo en Colono*, 422. Las decisivas ideas sobre la *éris* familiar y su relación con la *stásis* desarrolladas por Nicole Loraux quedaron recogidas, sobre todo, en su libro *La cité divisée. L'oubli dans la mémoire d'Athènes*, París, 1997.

<sup>13</sup> El coro aporta abundantes imágenes líricas de dicha Colono en 670 ss.

<sup>14</sup> *Edipo en Colono*, 575.

<sup>15</sup> Empezando por L. Moulinier, *Le pur et l'impur dans la pensée et la sensibilité des Grecs jusqu'à la fin du IV<sup>e</sup> siècle avant J.-C.*, París, Klincksieck, 1952. Esta es la obra en la que se apoya, contestatariamente, el célebre estudio de J.-P. Vernant, «Le pur et l'impur», *Mythe et société en grèce ancienne*, París, Maspero, 1974, pp. 121-140.

<sup>16</sup> Y es fácil encontrar paralelos dentro del ámbito de la lógica del género trágico. El primero de ellos, las horripilantes Erinias, encarnaciones divinas de la venganza y de la *stásis*, deviniendo Euménides, las Bondadosas de Atenas, cuando, al final de la *Orestía*, Atenea les acoge en un lugar subterráneo de la urbe.

<sup>17</sup> *Edipo en Colono*, 1764. Una tierra preservada, para empezar, de futuras derrotas ante sus bélicos vecinos, los tebanos: «... mi cadáver en reposo, enterrado, beberá, ya frío, la caliente sangre de ellos... y nunca tendrás que decir que recibiste en Edipo a un inútil habitante de estos lugares...», afirma el héroe, en 615 ss.

El *sema*, el rayo con el que Zeus señala el sitio en el que el cuerpo del antiguo tirano se fundirá con la tierra ática<sup>18</sup>, sustituye al *séma* —o *túmbos*— con el que los griegos marcaban el lugar preciso de la inhumación de sus muertos. Sólo Teseo, héroe garante de la *demokratía* en la Atenas del siglo de oro (detentor del *krátos* sostenido por la fuerza pero también por el *logos* —dice el texto<sup>19</sup>), será el depositario del secreto, tal y como él mismo explica a Antígona e Ismena, hijas del incestuoso, tanto más acongojadas cuanto que no podrán rendirle a éste los honores fúnebres:

*Hijas, fue él quien me prohibió  
que mortal alguno se acercara  
a esos lugares, y que nadie invocase  
la sagrada sepultura que habita.  
Y me dijo que si cumplía rectamente estas cosas,  
tendría un país siempre libre de penas (álupon)<sup>20</sup>.*

Al programar para sí una tumba ilocalizable, Edipo corta definitivamente los lazos que, a través del culto podría mantener con la familia de los Labdácidas, lo que le supone, a la vez, desligarse del destino político de Tebas. Observada desde esta perspectiva, *Edipo en Colono* representa el contraejemplo de *Los persas* de Esquilo, pieza que, mediante el rito fúnebre de Atosa, devuelve a Darío a la escena política persa, caótica tras la derrota en Salamina<sup>21</sup>. Asimismo, de forma más visible todavía, *Edipo en Colono* representa el contraejemplo de *Coéforas* (o *Coéforos*), la tragedia centrada en la venganza que reclaman y consiguen los hijos de Agamenón evocando a éste soberano mediante la realización del culto fúnebre ante su sepulcro.

Todas estas obras, forman parte de la amplísima documentación sobre los poderes que, desde la perspectiva del pueblo griego, concentraba el lugar preciso de la tumba. Tal y como nos enseñaron, ante todo, los maestros Gustave Glotz y, más tarde, Louis Gernet<sup>22</sup>.

#### La tumba del tirano

En el país de los griegos, la tumba del tirano resulta inquietante, como si el gobierno que había sido nefasto para la ciudad pudiera seguir generando escisiones civiles mientras su

<sup>18</sup> Como hemos visto en *Edipo en Colono*, 94.

<sup>19</sup> *Edipo en Colono*, 68.

<sup>20</sup> *Edipo en Colono*, 1760-1765.

<sup>21</sup> En la propia tragedia, véase también *Persas* 625 ss. Sobre este caso: A. Iriarte, «Soberanía, sacerdocio y pacifismo en el Oriente de Esquilo», en L. Hernández y J. Alvar, eds., *Jerarquías religiosas y control social en el Mundo antiguo*, Prensa universitaria de Valladolid, 2004, pp. 205-214

<sup>22</sup> Glotz, G., *La solidarité de la famille dans le droit criminel en Grèce*, París, 1904. Gernet, L., *Droit et predroit en Grèce ancienne*, 1951, reed. en *Anthropologie de la Grèce ancienne*, París, 1976 (19681), pp. 173-329. Obras que utilizo ampliamente, por ejemplo, en «Siempreviva vendetta», *Entre Ares y Afrodita*, sobre todo, pp. 207-228.

responsable reciba honores fúnebres. Pero la tumba del tirano inquieta también por la importancia que los propios déspotas otorgan a sus honores privados. Prueba arqueológica de ello en el ágora de Atenas, fue que los Pisistrátidas privatizaran parte de este espacio, común por excelencia, para construir su palacio y una tumba exclusivamente familiar<sup>23</sup>. En cuanto a los textos, son muchos los que señalan el peligro implícito en el monumento fúnebre relacionado con la tiranía.

En tono jocoso, Heródoto narra la historia de la despótica y malévola Nitocris de Babilonia<sup>24</sup>, quien se hizo construir la tumba en lo alto de uno de los dinteles de la puerta más transitada de la ciudad con la siguiente inscripción:

*Si algún rey de Babilonia posterior a mí anda escaso de dinero, que abra mi tumba y tome el dinero que quiera: ahora bien, si en realidad no se ve en la escasez, que no la abra bajo ningún concepto, pues no le reportará beneficio.*

Evidentemente, para castigar el exceso de curiosidad que la propia inscripción suscitaba, la tumba no contenía sino el cadáver de Nitocris y un segundo mensaje, pensado para quien cayera en la tentación de abrirla:

*Si no fueras codicioso y mezquino con el dinero, no abrirías los sepulcros de los muertos.*

Desde la conciencia de la estrecha relación entre el gobierno despótico y el monumento fúnebre que tiende a inmortalizarlo, es también de considerar el uso abusivo para la colectividad cívica que Heródoto asocia a Periandro de Corinto<sup>25</sup>. Me refiero a la noticia de que este sujeto (encarnación prototípica de tiranía desenfrenada) ofreció una pira en la que ardieron los mejores vestidos de las mujeres de Corinto con el fin de satisfacer a su fallecida esposa, Melisa, quien se le quejaba de frío a través de sueños.

---

<sup>23</sup> Como comentó en «Atenas o el arte de lo político», *Bitarte*, 17, 2010, pp. 29-41. Para la localización de dicha tumba, véase Salvatore Settis, dir., *I Greci. Storia Cultura Società*, 2.1, Turín, 1996, 435-470, quién sostiene, en p. 459: «A pesar del efecto de las leyes solonianas, la imagen de Atenas que emerge de la evidencia funeraria continúa siendo la de una ciudad en la que los grupos gentilicios tienen todavía un papel central, y las diferencias económicas son bastante marcadas. Se ve bien en la notable variedad funeraria que hallamos en un enterramiento del Ágora, el más grande complejo de tumbas arcaicas excavado, datable entre el 560 y el 500 a.C., que nos ha devuelto incluso un gran sarcófago de mármol ciclético. Dada la excepcionalidad de su posición, en un momento en el que ya no se hacían enterramientos en el interior de la ciudad, se ha propuesto ver ahí la tumba de los Pisistrátidas».

<sup>24</sup> Heródoto, I, 87. En la magnífica traducción, que adecuamos mínimamente, de Carlos Schrader para Editorial Gredos, 1979.

<sup>25</sup> Heródoto, V, 93.

Como decía, la referencia sofoclea a la invisibilidad que debe preservar los restos de Edipo —tirano que quiso dejar de serlo— nos induce a captar las noticias sobre el ansia de honores que, desde la perspectiva de los antiguos griegos, hervía en el seno de la tiranía.

Para visibilizar por última vez esta idea, volveré al personaje y al autor con el que iniciamos el recorrido: al *Hierón* de Jenofonte, tirano al que los tiranicidas parecen asustar menos que el reconocimiento público, el honor, que éstos pueden llegar a conseguir:

*...las ciudades honran grandemente al que ha matado a un tirano — exclama Hierón— y en vez de excluirle de los lugares sagros, como a los asesinos de personas privadas, en vez de eso las ciudades llegan incluso a erigir en los templos estatuas de los que han hecho algo de esta índole<sup>26</sup>.*

El colmo de un tirano no es tanto que puedan asesinarle, cuanto que su asesino obtengan lo que él desea más que nada; a saber, honores que lo inmortalicen antes como sujeto extraordinario que como ciudadano de una comunidad. Honores que el sujeto despótico se apresta más que otros a recibir, proyectando e incluso ejecutando en vida un monumento sepulcral destinado a recibirlas. (Sólo entre paréntesis recordaré, en esta tierra argentina, que, en el ámbito español, el Valle de los Caídos proporciona un ejemplo paradigmático de esta programación pues acoge la tumba monumental que Franco se hizo construir sometiendo a los primeros prisioneros republicanos a trabajos forzados durante décadas. El ansia de permanecer en la memoria colectiva como «patriarca aportador de paz» tras la guerra civil, le supuso al dictador descansar eternamente junto a cadáveres de ambos bandos que mandó reunir en el monumento de forma totalmente caótica desde el punto de vista forense. Hoy en día, este monumento permanece como símbolo de la desastrosa gestión de la memoria histórica que España lleva arrastrando desde el propio final de la guerra).

Frente a la doctrina isonómica ateniense, que promueve, ya desde sus bases en las célebres reformas solonianas, una mayor uniformidad en las exequias de los miembros de la comunidad<sup>27</sup>, la tumba del tirano se evoca en las fuentes escritas griegas como permanente germe de conflicto. Humanos "subdesarrollados", al fin y al cabo, los supersticiosos

---

<sup>26</sup> Jenofonte, *Hierón*, IV, 5.

<sup>27</sup> La citada obra de Settimi, recoge mucho de lo que se ha escrito sobre la tendencia progresista a "igualar" las necrópolis y el rito fúnebre (en especial a propósito de las reformas de Solón o del democrático *demósion séma* en la Ateneas clásica) y la tendencia de los tiranos y aristócratas a ensalzar anómalamente sus tumbas. Recordemos aquí, a modo de ejemplo, el artículo de Garland, R., «The Well-Ordered Corpse: An Investigation into the Motives behind Greek Funerary Legislation», *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, 36, 1989, pp. 1-15.

ancianos del coro de *Edipo en Colono* se niegan, en un primer momento, a acoger los restos del suplicante<sup>28</sup>: «...vete rápidamente fuera de mi país, no sea que añadas a mi ciudad una carga más» —le exhortan a Edipo en un principio.

No osaremos poner aquí en entredicho la versión oficial sobre la imposibilidad de identificar el cadáver de Hitler: el sistemático pueblo alemán vivía, sin duda, el momento más cruel de su existencia. Simplemente apuntaremos, a la luz del tratamiento del cuerpo tiránico antiguo, lo ventajoso que aquel lapsus le pudo resultar.

En todo caso, lo que debería resultarnos más sorprendente es que, en nuestro evolucionado planeta del siglo XXI, el nuevo Imperio abanderado de la *demokratía*, decidiera hacer desaparecer en las anónimas profundidades del Océano Índico el cuerpo de Osama Bin Laden (producto, quizás, del mediático imaginario estadounidense tan efectivo como Edipo lo fue para el imaginario ateniense). Siguiendo fuentes de la propia Casa Blanca, los periódicos más rigurosos se hicieron eco sin ambages de afirmaciones como: «El gobierno de EEUU optó por lanzar al mar el cadáver de Osama Bin Laden. La acción pretendía a la vez respetar la tradición musulmana, que aconseja enterrar a los difuntos en un corto plazo de tiempo y evitar que la tumba de Bin Laden se convirtiera en lugar de peregrinación del yihadismo internacional<sup>29</sup>.

Convirtiendo a Bin Laden en un *áthaphos*, en un insepulto como Edipo, los líderes del actual imperio democrático, de forma consciente o inconsciente, reprodujeron el más apotropaico de los ritos, sorprendentemente temerosos de la apocalíptica escisión planetaria que podría generarse en el lugar físico y preciso de una tumba con «poderes extraordinarios».

---

<sup>28</sup> *Edipo en Colono*, 232-235.

<sup>29</sup> Véase, por ejemplo, *El Mundo. Internacional*, 02/05/2011.

## Política y religión en los orígenes del cisma donatista

Carlos García Mac Gaw  
Universidad Nacional de La Plata – Universidad de Buenos Aires

En el año 311 un diácono de la Iglesia de Cartago llamado Felix, fue perseguido por haber escrito una carta en contra del emperador Majencio. Se acusaba allí al emperador por las masacres realizadas en el África después del levantamiento del vicario de África, Domicio Alejandro. El diácono Felix se refugió con su obispo Mensurio, quien se negó a entregarlo a las autoridades africanas. El emperador Majencio se enteró de esto y convocó a la corte al obispo cartaginés quien terminó por excusarse frente al emperador. Durante su regreso al África, o poco antes, Mensurio murió. El diácono Cecilián fue elegido obispo en su lugar, pero sin ser aceptado por parte de la feligresía cartaginesa que fue apoyada por otros sectores de la Iglesia africana, especialmente el primado de Numidia. En un nuevo concilio fue depuesto Cecilián y elegido como obispo Majorinus. Este fue el comienzo del cisma donatista. Poco tiempo después Constantino terminaría por controlar el imperio romano de occidente luego de derrotar a Majencio. En el marco de ese conflicto político, la provincia del África ocupó un lugar central que conviene analizar.

Remontémonos al 1º de mayo del año 305 cuando Diocleciano abdicó del poder frente a una reunión de jefes militares y de tropas que le habían sido leales. En su lugar y el del co-Augusto Maximiano Hercúleo, fueron nombrados como Augustos los sucesores naturales que ya eran Césares, Galerio y Constancio<sup>1</sup>. Pero sorpresivamente, por presión de Galerio, en lugar de Constantino, hijo de Constancio, y de Majencio, hijo de Maximiano Hercúleo, fueron elegidos como nuevos Césares Maximino Daia y Flavio Valerio Severo. El primero era sobrino de Galerio, y el segundo se destacaba por los servicios militares debidos a este último<sup>2</sup>. De esta forma se conformó la segunda tetrarquía. A raíz de estos acontecimientos Constantino huyó de la corte de Galerio y se refugió con su padre en Britania<sup>3</sup>. Constancio murió al año siguiente y su entorno militar y su ejército proclamaron Augusto a su hijo Constantino en su lugar. Galerio lo reconoció a regañadientes, pero lo rebajó a César nombrando como Augusto a Severo. Estos sucesos movieron a su vez a Majencio a levantarse reclamando el trono imperial como sucesor directo de Maximiano, y convocando a su padre

---

<sup>1</sup> Galerio estaba casado con la hija de Diocleciano y Constancio con la hija de Maximiano, Theodora.

<sup>2</sup> Lactancio, *Sobre la muerte de los perseguidores*, 18.

<sup>3</sup> Cf. Lenski (2006, 60-1).

para retomar el poder<sup>4</sup>. Galerio no reconoció a Majencio y envió a Severo para que lo enfrentara, pero éste fue derrotado y ejecutado poco después. Galerio mismo se movilizó a Roma a mediados del año 307, pero la empresa de sitiar la ciudad estaba por encima de sus posibilidades y temeroso de correr la misma suerte que Severo, terminó retirándose hacia el este<sup>5</sup>.

Según Jones (1964, 78-9) Majencio vio en Constantino un aliado potencial cuando se levantó, y por eso Maximiano Hercúleo le prometió a Constantino la mano de su hija Fausta y el título de Augusto<sup>6</sup>. Poco después, Maximiano se enfrentó con su hijo e intentó deponerlo, pero como no lo consiguió, huyó y buscó la ayuda de su yerno Constantino (a. 308)<sup>7</sup>. En este momento estalló otra rebelión en el oeste cuando el vicario de África, Domicio Alejandro, fue proclamado Augusto por sus tropas. Galerio convocó entonces a la conferencia de Carnuntum invitando a los dos Augustos retirados, Diocleciano y Maximiano. Trató de presionar a Diocleciano para que reasumiera el trono por la creciente anarquía, pero Diocleciano se negó y convenció a Maximiano de que abdicara nuevamente. Galerio entonces eligió como segundo Augusto a Licinio, mientras que Maximino Daia y Constantino fueron reconocidos como Césares. Majencio y Domicio Alejandro fueron denunciados como rebeldes. Ni Maximino Daia ni Constantino se contentaron con su posición de inferiores y Galerio se vio obligado a reconocerlos como colegas iguales, elevándose así el número total de Augustos en el Imperio Romano a seis. En el año 310 Maximiano, que se encontraba en la corte de Constantino, intentó nuevamente tomar el trono en ausencia de este pero fracasó y, según la versión oficial, terminó suicidándose<sup>8</sup>. Constantino entonces desconoció su relación con la casa de Maximiano Hercúleo y se declaró heredero de Claudio Gótico (*Pan. Lat.* 6.2-3)<sup>9</sup>. A la muerte de Galerio ocurrida en el 311, Maximino Daia y Licinio se apuraron para ocupar las provincias vacantes, aunque sin enfrentarse abiertamente. Constantino y Licinio conformaron una alianza por medio del casamiento de la hermana de Constantino con Licinio. En consecuencia, Majencio y Maximino Daia también se aliaron. En el 311 Majencio reconquistó África y probablemente este hecho haya llevado a Constantino a pensar en la necesidad de buscar un rápido enfrentamiento antes de que su rival en el oeste se fortaleciera demasiado.

<sup>4</sup> Zósimo 2.9.2-3; Lactancio, *Sobre la muerte de los perseguidores*, 26.

<sup>5</sup> Lactancio, *Sobre la muerte de los perseguidores*, 27; Lenski (2006, 63).

<sup>6</sup> Zósimo 2.10.6.

<sup>7</sup> Lactancio, *Sobre la muerte de los perseguidores*, 28. Véase Lenski (2006, 64), con detalles sobre esta relación.

<sup>8</sup> Sobre estos sucesos véase Barnes (1981, 30-5).

<sup>9</sup> Lenski (2006, 65-6).

De esta manera, Constantino avanzó hacia Roma en el año 312 derrotando definitivamente a Majencio en la batalla del Puente Milvio y logrando asumir el poder como único emperador en el oeste del Imperio<sup>10</sup>.

Analicemos más en detalle ahora la evolución de los sucesos en las provincias africanas. Zósimo (2.12.1-3), la fuente que nos brinda más detalles<sup>11</sup>, dice que después de la muerte de Maximiano, al ser descubierto su complot contra Constantino, Majencio creyó disponer de manera más firme el poder y envió hacia África y Cartago mensajeros encargados de portar sus imágenes<sup>12</sup>. Los soldados de la región, quienes guardaban buenos recuerdos del paso de Maximiano por el África, se opusieron<sup>13</sup>. Estos ejércitos, temiendo una invasión de Majencio, se replegaron hacia Alejandría donde encontraron fuerzas más poderosas por lo que finalmente retornaron hacia Cartago<sup>14</sup>. Majencio no se decidió inmediatamente a invadir África porque los auspicios no le eran favorables y con el objetivo de prevenir la oposición del vicario africano, Domicio Alejandro, le pidió que enviase a su hijo como rehén hacia la corte de Italia. Domicio se negó y Majencio trató de eliminarlo por medio de un complot que resultó fallido. En ese momento los ejércitos africanos aclamaron a Domicio como emperador. La revuelta africana fue amplia, comenzando en el Africa Proconsular y Bizacena, se extendió a las dos Numidias, Mauretania Sitifense y alcanzó a la isla de Cerdeña<sup>15</sup>.

---

<sup>10</sup> Véase la descripción de la campaña en Lenski (2006, 68-70).

<sup>11</sup> Aurelio Victor, *Libro de los Cesares*, 40.17-19; *Epitome*, 40; también trata la cuestión, aunque de manera sucinta.

<sup>12</sup> Se trataba del acto formal por el cual se esperaba el reconocimiento por parte de los africanos del poder que ostentaba Majencio sobre dichas provincias.

<sup>13</sup> Zósimo (2.12.1) en realidad dice que las tropas africanas se declararon leales a Galerio Maximiano pero los historiadores en general entienden que se trata de un error. El traductor de su obra, Paschoud (1971, 199), señala que el conflicto era entre Majencio y su padre Maximiano Hercúleo y que Zósimo confunde a Galerio con Maximiano. Maurice (1900, 5) sigue a Seek (*Geschichte d. Untergangs d. Antiken Welt*, p. 97 y 485, cit. Maurice) para argumentar que el pasaje de Zósimo donde se indica que Majencio envió a Libia y Cartago hombres para portar solemnemente su imagen está interpolado. Según Maurice debe ser leído “Hércules” en lugar de “Galerio”.

<sup>14</sup> Segundo Romanelli (1959, 535), quien se basa en Albertini (1935-7), el fragmento de Zósimo sobre el intento de las tropas africanas de llegar a Egipto deja muchas dudas. El autor también explica estos movimientos a partir de la ruptura entre Maximiano Hercúleo y su hijo Majencio, destacando que este último había perdido el favor no solo de las tropas sino de parte de la población.

<sup>15</sup> Aiello (1989, 180). Romanelli (1959, 537) rastrea las inscripciones con el nombre de Domicio Alejandro para confirmar las provincias que lo habrían apoyado en su levantamiento. La proveniencia de las mismas es de Bizacena, Africa Proconsular y Numidia. Cf. Mastino (1985, 66-7) sobre el papel de Cerdeña en el levantamiento de Domicio atestiguado a través de un miliario (*ILSard. I.372*). Es interesante destacar el papel decisivo que debe de haber cumplido el gobernador sardo L. Papius Pacatianus en el levantamiento de la isla de Cerdeña a favor de Domicio Alejandro. Como indica Mastino (1985, 67), este personaje fue luego premiado por Constantino quien lo nombró prefecto del pretorio en el 332, cargo que ocupó hasta el 337. Sobre Pacatianus véase ahora PLRE (I, 656).

Majencio envió entonces una pequeña fuerza al mando del prefecto del pretorio Rufio Volusiano que derrotó en un primer combate a Domicio. El africano se refugió en la ciudad de Cirta, que fue luego arrasada por los invasores, donde finalmente encontró la muerte<sup>16</sup>. Las relaciones de Majencio con el Africa habían sido cambiantes desde el comienzo de su vida política. Después que Majencio fue aclamado como *princeps invictus* por las milicias de Roma en el año 306, aparecen algunos miliarios (*CIL* 8.22346) y monedas suyas de la ceca de Cartago con el nombre de *nob(ilissimus) Caes(ar)*. Una vez que Maximiano Hercúleo retomó la púrpura, él y Majencio se beneficiaron con la presencia de hombres y provisiones provistos por las provincias africanas para la guerra entablada contra Galerio y Severo, por lo que habría que entender que dichas provincias habían reconocido la aclamación de Majencio. Este apoyo se habría mantenido hasta que las relaciones entre padre e hijo desembocaron en franca hostilidad. Es probable que los africanos estuvieran más bien ligados no con Majencio, sino con Maximiano Hercúleo por el recuerdo de las campañas del 297-8 que este había llevado adelante contra los quincuagentanos en el África, y también es probable que Domicio Alejandro se encontrara como vicario de África desde antes del levantamiento de Majencio, tal vez desde la época de Maximiano Hercúleo<sup>17</sup>.

Por otra parte, las fuentes africanas atestiguan un temprano reconocimiento de la región a las pretensiones de Constantino a la púrpura imperial. Existe un miliario de Cuicul con el nombre de los príncipes de la así llamada tercera tetrarquía, Galerio y Flavio Severo Augustos, y Maximino Daia y Constantino Césares. Otro miliario de la via Thamugadi-Lambesi también lleva el nombre de Flavio Severo con el título de Augusto (*CIL* 8.10229). Ambos son posteriores al 25 de julio del 306, fecha de la muerte de Constancio Cloro, y prueban –junto con otras inscripciones relativamente numerosas que llevan el nombre de Constantino César– que África, por lo menos en un primer momento, reconoció al sucesor de Constancio<sup>18</sup>. Uno de los miliarios (*CIL* 8.22183) que lleva el nombre de Domicio Alejandro, de la via que une Sicca Veneria con Cirta, liga bajo el título de Augusto a Domicio con Constantino<sup>19</sup>. Pierre Salama (1976, 365, n. 2) ha señalado que esto es para él la evidencia de

<sup>16</sup> Zósimo 2.14.2-3.

<sup>17</sup> Barnes (1981, 33, 37) lo da por cierto, sin embargo la afirmación depende de suponer que Domicio Alejandro es el mismo *vicarius* que aparece nombrado como Val(erius) Alexander, en una inscripción del 303 (AE 1942/3.81). En el mismo sentido apunta la interpretación que hace Aiello (1989, 183-4) sobre Zósimo, confirmada de acuerdo con el autor también por Aurelio Victor, *Libro de los Césares*, 40.17; *Epitome*, 40, 20. Aiello destaca por otra parte la edad avanzada de Domicio y un idéntico origen panonio con Maximiano indicado por Aurelio Victor (*Libro de los Césares*, 40.17), reforzando la hipótesis de una relación previa entre ambos (pp. 184-5).

<sup>18</sup> Romanelli (1959, 533).

<sup>19</sup> CIL 8.22183: IMPP / DDNN / L DOMI/TIO ALEXA/NDRO ET / FL CONST/ANTINO / AUGG.

una alianza entre ambos que se habría llevado a cabo en el otoño del 310. Romanelli (1959, 537), por su parte, ve allí una prueba de la ruptura entre Constantino y Majencio, y plantea que esa ruptura debería de haber ocurrido después de la muerte de Maximiano.

La numismática es otra fuente de información privilegiada para esta cuestión. Las monedas africanas registran en la emisión monetaria posterior a la toma de Roma del 28 de octubre del 306 por Majencio, hasta el 308, fecha del levantamiento de Alejandro en África, el nombre de Hércules, y luego los de Majencio y Constantino, los tres momentáneamente aliados. Maurice (1900, 3) dice que a partir del 20 de abril del 308 desaparece en las cecas de Roma y Aquilea la acuñación de las monedas de Maximiano Hercúleo y Constantino, mientras continúa solamente la de Majencio, lo que es un signo de que éste no reconocía ya a su padre como Augusto. Si el África hubiese estado bajo la autoridad de Majencio, habría cesado la emisión de monedas de Maximiano y Constantino, sin embargo en Cartago continuó la emisión de estas en las mismas series que las correspondientes a Majencio. Quiere decir entonces que el poder de Majencio sobre África no se prolongó luego de que allí se conociese la ruptura con su padre y Constantino ocurrida en abril del 308<sup>20</sup>. Maurice estima que la elección de Alejandro se habría realizado en junio del 308 ya que a partir de entonces disponemos de monedas propias emitidas en la ceca de Cartago. De acuerdo con las emisiones monetarias de Ostia, Roma y Cartago, este autor estima la muerte de Maximiano Hércules antes del 25 de julio del 310, acontecimiento que precedió al enfrentamiento en África con las tropas de Alejandro. Eusebio (*Historia de la Iglesia*, 8.13) y Lactancio (*Sobre la muerte de los perseguidores*, 30) dicen que Constantino creía que era necesaria la muerte de Maximiano y que hizo martillar sus inscripciones, destruir sus imágenes y abatir sus estatuas. Contrariamente Majencio, que había estado en conflicto con su padre, comenzó a utilizar la imagen de este en sus emisiones monetarias junto con la inscripción *Divus Maximianus Pater*, tratando de recordarles a todos su descendencia de Maximiano<sup>21</sup>. Maurice (1900, 14-22) fija en el 311 el momento en que se produce la conquista de África por parte de Majencio, hacia la época en que se produjo la muerte de Galerio, en la primavera de ese año. Romanelli (1959, 538-9) en cambio, y también a partir de información numismática, considera que estos sucesos ocurrieron antes, entre fines del 309 y comienzos del 310.

La victoria de Majencio sobre Alejandro tuvo como consecuencia la destrucción de Cartago, la persecución de los miembros más ricos de la sociedad y la confiscación de sus bienes por causa de su apoyo al usurpador. De esta forma, Majencio habría logrado reunir

---

<sup>20</sup> Lactancio, *Sobre la muerte de los perseguidores*, 28.1.

<sup>21</sup> Maurice (1900, 13).

medios y hombres para organizar su campaña contra Constantino<sup>22</sup>. La prueba del rencor de los africanos contra el tirano se manifiesta por el hecho de que cuando Majencio cayó en la batalla del Puente Milvio, Constantino envió su cabeza al África porque evidentemente la provincia se complacería de su muerte<sup>23</sup>.

A pesar de estas evidencias y de las sugestivas derivaciones que de ellas pueden sacarse, algunos historiadores han puesto en duda la alianza entre Domicio Alejandro y Constantino<sup>24</sup>. La razón de ello es que no resultaría tan claro el beneficio para Constantino, mientras que Alejandro, situado en una posición de debilidad frente a Majencio, probablemente buscara obtener apoyos e incluso hiciera alarde de los mismos de manera relativamente autónoma, para reforzar a través de la propaganda política sus aspiraciones. Sin embargo, como bien señala Aiello (1989, 187), era más lógico para Domicio Alejandro alardear de una alianza con Galerio o Maximino Daia, o finalmente Licinio. La muy probable relación existente entre Maximiano Hercúleo y Domicio Alejandro, ya indicada arriba, explicaría las fluctuaciones que hemos seguido a través de las inscripciones y las emisiones monetarias, al margen de la manifiesta imposibilidad de ajustar adecuadamente la cronología. Las inscripciones más antiguas indican un reconocimiento de la segunda tetrarquía en África, donde Constantino aparece como César. Se puede observar luego la aceptación de Majencio como César, seguramente a instancias de su padre Maximiano, y el apoyo con hombres para las campañas en contra de Severo y Galerio. Si Domicio Alejandro ya era entonces vicario de África, lo que no puede afirmarse, esto explicaría su posterior búsqueda de respaldo en los únicos emperadores a quienes no se había enfrentado. La primera alianza de Maximiano Hercúleo con Majencio había incluido a Constantino, de acuerdo a la política matrimonial ya indicada y a las monedas en donde ambos aparecen juntos. Pero la desaparición de éstas en las cecas de Roma y Aquilea en el 308 se condice con la ruptura entre padre e hijo y el repliegue de Maximiano en la corte de Constantino. Estas mismas monedas se encuentran también después en Cartago, lo que explica que Domicio Alejandro se mantenía fiel a Maximiano Hercúleo y se oponía ahora a Majencio. Esto se confirma por la aparición de las acuñaciones de Domicio Alejandro en la ceca de Cartago, lo que indica ya el enfrentamiento abierto de éste con Majencio. Las fuentes también señalan la existencia de hambrunas en

<sup>22</sup> Zósimo 2.14.2, indica la presencia de cuarenta mil cartagineses entre las tropas de Majencio antes del choque con Constantino.

<sup>23</sup> Romanelli (1959, 540).

<sup>24</sup> Véase ahora Aiello (1989, 181, n. 4).

Roma por el cese del flujo de granos desde África<sup>25</sup>. La muerte de Maximiano después de su traición a Constantino alteró rápidamente la situación política. Domicio quedó en una situación incierta, y es probable que buscara el apoyo explícito de Constantino con el argumento de que tenía el control del abastecimiento de granos hacia Roma, lo que sería un recurso invaluable para aquél en un previsible enfrentamiento con Majencio<sup>26</sup>. Esta misma causa seguramente impulsó a Majencio a mover sus piezas y a intentar la recuperación de África antes de enfrentarse con su rival en occidente. En realidad sólo podemos especular cuál fue la posición de Constantino en relación con Domicio luego de la muerte de Maximiano a partir de la información que las fuentes nos brindan. La cuestión de la cronología jugaría un papel central en el caso de que pudiéramos precisarla. Si la muerte de Maximiano se acercara temporalmente a la represión de Majencio sobre el África es probable que Constantino no hubiera estado en condiciones materiales de dar un apoyo concreto. En el caso contrario, Constantino voluntariamente habría ignorado la situación de Domicio. Vale la pena destacar que Constantino renegó de la alianza anterior con su suegro y que su relación con Domicio provenía del conocimiento que este tenía con Maximiano. De todas maneras, el interés político del control sobre el África probablemente debería haber sido sopesado en estas decisiones por parte de Constantino.

Vincenzo Aiello (1989, 190 ss.) ha realizado una sugerente lectura sobre el silencio que existe en los textos pro-constantinianos respecto de la cuestión africana en el conflicto con Majencio. Eusebio es el más sospechado por callar en su *vita Constantini* toda referencia al levantamiento de Domicio Alejandro, como otras fuentes antiguas, pero lo más extraño es que no exista en su obra ninguna alusión a la reconstrucción realizada en Cirta por el triunfante emperador que rebautizó a la ciudad como *Constantina*, hecho señalado por Aurelio Victor (*Libro de los Césares*, 40.28)<sup>27</sup>. Aiello nos recuerda el artículo de Kotula (1962), donde el historiador polaco avanzaba la hipótesis de que los datos sobre el levantamiento de Domicio Alejandro presentes en Aurelio Victor y en Zósimo, se remiten a una fuente común anti-constantiniana hoy perdida, cuyo autor sería Onásimos de Chipre. Tal vez, sugiere Aiello, el silencio de las fuentes ligadas a Constantino se explicaría por una calculada inacción de éste en el enfrentamiento entre Domicio y Majencio, lo que posteriormente habría necesitado de gestos propensos a una reconstitución de las relaciones

---

<sup>25</sup> *Chronica Minora*, 1.148.

<sup>26</sup> Esta situación se potenciaba porque Cerdeña reconocía también a Domicio Alejandro y por lo tanto desaparecía como una alternativa para la provisión de granos para Roma, Aiello (1989, 188).

<sup>27</sup> Aurelio Victor (40.28) indica también que se había otorgado el privilegio de los sacerdicios a los miembros de la gens Flavia en África en honor a Constantino (*tum per Africam sacerdotium decretum Flaviae genti*).

con los africanos. Así se explicarían por un lado la reconstrucción de Cirta y el envío de la cabeza del tirano al África, por el otro la voluntad de dejar en el olvido los hechos que comprometían a Constantino con la derrota de Domicio<sup>28</sup>.

Optato de Milevis (1.18.1) dice que el envío de un edicto de tolerancia de Majencio al África significó el fin de la persecución de Diocleciano<sup>29</sup>. De acuerdo con el decurso cronológico de la obra de Optato, ese envío se sitúa inmediatamente después de la muerte de Mensurio y poco antes de la elección de Cecilio. La muerte del obispo se produjo hacia fines del año 311 o comienzos del siguiente, puesto que durante el 312 se desarrollaron los sucesos que dieron origen al cisma donatista después del concilio que ordenó a Cecilio como sucesor<sup>30</sup>. Debemos tener en cuenta que tiene que haber pasado un tiempo prudencial entre el fin de la campaña de Majencio en África y la muerte de Mensurio. En ese intervalo sucede la represión de los partidarios de Domicio Alejandro, la circulación del panfleto de Felix, la convocatoria de Majencio, la negativa de Mensurio a entregar a su diácono, la convocatoria del obispo a la corte, su proceso y absolución allí, su muerte, la circulación de la noticia hasta Cartago, y finalmente las derivaciones de ese hecho en la iglesia Africana que derivaron en la elección de Cecilio<sup>31</sup>. Es factible entonces colocar tales acontecimientos durante el año 311.

Si, como hemos señalado hasta aquí, existió un pacto entre Constantino y Domicio Alejandro, ¿se puede pensar que la acción del obispo Mensurio y de su diácono Felix fuera una simple reacción privada y totalmente ajena del contexto político? Dicho de manera más clara, ¿tenía Constantino contactos con la iglesia africana desde el momento en que había establecido una alianza con Domicio Alejandro?

28 En este marco adquiere sentido la afirmación del *Epitome de Caesaribus*, 40.6: *Alexander a Constantini exercitu iugulatur*, considerada normalmente como un error.

29 La información sobre el edicto aparece en Agustín, *Breviculus Collationis cum donatistis* 3.18.34; y *Ad Donatistas post Collationem* 13.17. Esta acción de Majencio se corresponde con las iniciativas que habían tomado Constantino, poco después de su acceso a la púrpura en el 306, cuando declaró finalizada la persecución en las provincias bajo su control (Lactancio, *Sobre la muerte de los perseguidores*, 24.9; *Instituciones divinas*, 1.1.13) y Galerio en abril del 311 en Sérdisca, poco antes de su muerte (Lactancio, *Sobre la muerte de los perseguidores*, 34; Eusebio, *Historia de la Iglesia*, 8.17.3-10).

30 Véase Frend (1952, 16), pero especialmente Monceaux (1912, IV, 327) donde se trata de establecer la fecha aproximada del concilio convocado por el primado de Numidia inmediatamente después de la elección de Cecilio.

31 Según indica Paoli-Lafaye (2002, 237), el viaje entre Ostia y Cartago podía realizarse en algunos días con vientos favorables, pero los vientos contrarios podían retrasarlo. Cinco días parece un tiempo adecuado, pero tal vez habría que alargar ese tiempo al doble para establecer un promedio con los días no navegables. Existía también un periodo en el cual las comunicaciones estaban normalmente interrumpidas (*mare clausum*) por las malas condiciones meteorológicas habituales durante el invierno, aunque en casos críticos los barcos igualmente se arriesgaban a la mar. Berenguer-Badel (2002, 227) fija la época del *mare clausum* en un periodo corto, entre el 11 de noviembre y el 11 de marzo, o en uno más largo –probablemente considerado más seguro–, entre 14 de septiembre y el comienzo de abril.

La comunidad cristiana africana era muy numerosa y la circulación de propaganda política en su interior tenía seguramente una importante difusión. Muy probablemente por eso es que el emperador Majencio se molestó en pedir la comparecencia del panfletista en su corte. Conviene recordar que este emperador ya había intervenido poco antes en los asuntos de la Iglesia al expulsar al obispo rigorista Marcelo de Roma por los conflictos generados con los *lapsi*<sup>32</sup>. Marcelo murió en el exilio en el 308, y poco después fue elegido obispo de la ciudad el moderado Eusebio que propugnaba el reingreso de los apóstatas, pero la comunidad estaba todavía dividida y Heraclio se opuso a las políticas del obispo, lo que llevó a enfrentamientos. El resultado fue una nueva intervención del emperador exiliando a los caudillos de ambas facciones. Esta silla episcopal permaneció vacante hasta que fue elegido Milcíades en el 311. Tal vez el emperador buscaba así congraciarse con los cristianos poco antes de su enfrentamiento con Constantino. Ofreció entonces al obispo recientemente elegido la devolución de los bienes de la Iglesia expropiados durante las persecuciones<sup>33</sup>. La inhabilidad de Majencio en su trato con los cristianos contrasta con la política abierta por Constantino desde su acceso al poder en la Galia.

Ninguna de estas evidencias responde la pregunta formulada anteriormente. La intención de este trabajo solamente ha sido la de poner de relieve ciertos vínculos y destacar algunos hechos que, vistos en conjunto adquieren una perspectiva peculiar. Es probable, y sólo podemos decir “probable”, que cuando Constantino le escribió al procónsul Anullino para que este devolviera los bienes expropiados durante la gran persecución a Cecilián y no a Majorino, no siguiera ciegamente los consejos de Osio de Córdoba, sino que su conocimiento sobre algunos de los personajes centrales que intervinieron en el origen del cisma donatista fuera de primera mano<sup>34</sup>.

## Bibliografía

- Aiello, V. (1989). “Costantino, Lucio Domizio Alessandro e Cirta: Un caso di rielaborazione storiografica”, en Mastino, A. (ed.), *L’Africa Romana: Atti del VI convegno di studio Sassari, 16–18 dicembre 1988*, Sassari, 179–96.
- Albertini (1935-7). “Les troupes d’Afrique et leur pretendu mouvement vers l’Égypte en 308”, *Mélanges Maspero*, II, fasc. 2, 251 ss.
- Barnes, T. (1981). *Constantine and Eusebius*, Harvard Univ. Press, Cambridge-London.

---

<sup>32</sup> Barnes (1981, 38).

<sup>33</sup> Eusebio, *Historia de la Iglesia*, 9.9.1, lo describe como “el más impío tirano” junto con Maximino.

<sup>34</sup> Eusebio, *Historia de la Iglesia*, 10.5 ss., transcribe las cartas de Constantino a Anullino, datadas entre el invierno del 312 y el 313 donde se reconoce a Cecilián como obispo de Cartago y se le envía dinero y el apoyo del vicario de la diócesis y del gobernador de la provincia para resolver el cisma.

- Berenguer-Badel, A. (2002). “La circulation de l’information d’après la correspondance de Pline le Jeune avec Trajan”, en Andreau, J. et Virlouvet, C., *L’information et la mer dans le monde Antique*, Coll. De l’École Française de Rome 297, Rome, 219-31.
- Frend, W. H. C. (1952). *The Donatist Church*, Oxford.
- Kotula, T. (1962). “En marge de l’usurpation africaine de L. Domicio Alejandro”, *Klio* 40, 159-77.
- Lenski, N. (2006). “The Reign of Constantine”, en Id. (Ed.), *The Cambridge Companion to the Age of Constantine*, CUP, N. York, 59-90.
- Mastino, A. (1985). “Le relazioni tra Africa e Sardegna in età romana: inventario preliminare”, en Id. (Ed.), *L’Africa romana: atti del 2. Convegno di studio, Sassari, 14-16 dicembre 1984*, Sassari, 27-91.
- Maurice, J. (1900). “Mémoire sur la révolte d’Alexandre en Afrique”, *Bulletin et Mémoires de la Société Nationale des Antiquaires de France*, t. 61, 1-22.
- Monceaux, P. (1912). *Histoire littéraire de l’Afrique chrétienne*, vol. IV, Paris.
- Paoli-Lafaye, E. (2002). “Messagers et messages. La diffusion des nouvelles de l’Afrique d’Augustin vers les régions d’au-delà des mers”, en Andreau, J. et Virlouvet, C., *L’information...*, op. cit., 233-59.
- Paschoud, F. (Trad.) (1971). “Introduction et notes”, en Zosimus, *Historia nova*, Belles Lettres, Vol. 1, Paris.
- PLRE: Jones, A.H.M., Martindale, J.R. & Morris, J. (1971). *The Prosopography of the Later Roman Empire*, 2 Vols., Cambridge.
- Romanelli, P. (1959). *Storia delle province romane dell’Africa*, Roma.
- Salama P. (1976). “Recherches numismatiques sur l’usurpateur africain L. Domicio Alejandro”, *Actes du 8e congrès international de numismatique (New York-Washington, septembre 1973)*, Paris, 365-9.

**Um Imperador e dois documentos textuais: o governo de Marco Aurélio e sua representação nas obras de Herodiano e Dion Cássio**

Ana Teresa Marques Gonçalves  
Universidade Federal de Goiás - Brasil

Georges Duby (1993, 99), num livro traduzido para o português em 1993 e intitulado *A História Continua*, no qual mescla o relato de sua experiência acadêmica com pressupostos metodológicos e teóricos que balizaram suas pesquisas, afirma com certa ironia:

*Até então eu esperava dos documentos que me ensinassem a verdade dos fatos, cuja lembrança tinham por missão preservar. Logo verifiquei que esta verdade é inacessível e que o historiador só tem oportunidade de aproximar-se dela em nível intermediário, na altura de testemunha, questionando-se não sobre os fatos que relata, mas sobre a maneira como os relatou.*

Neste texto, propomo-nos a analisar de forma comparativa dois relatos produzidos na passagem do II para o III século d.C. sobre o governo do Imperador Marco Aurélio. Cada autor selecionou os fatos a serem narrados e a forma como seriam expressos e integrados em suas narrativas, reproduzindo preocupações características de seu contexto de produção dos discursos, ou seja, os governos severianos e o período que o sucede, por vezes denominado pela historiografia de Anarquia Militar. Interessante ressaltar que ambos autores vivenciaram o governo que narram e o indicam como importante momento de inflexão na condução do Império Romano.

Muito pouco se sabe sobre a vida de Herodiano, o que faz com que os historiadores que trabalham com a sua obra, intitulada *História do Império Romano Após Marco Aurélio*, estejam sempre situados no campo das hipóteses. Atualmente acredita-se que ele tenha nascido por volta de 180 d.C. na região oriental do Império. Para Santo Mazzarino (1974, 200), ele seria sírio; já para Filippo Cassola (1967, 9), responsável pela tradução italiana da obra de Herodiano, ele seria da Ásia Menor, possivelmente de alguma cidade da Anatólia, possibilidade esta que também é defendida por Juan J. Torres Esbarranch (1985, 26), o tradutor da edição espanhola, e por Denis Roques (1990, 4), tradutor da edição francesa, que após apresentarem várias hipóteses para o lugar de nascimento de Herodiano, como a própria Grécia, a cidade de Antioquia na Síria, a cidade de Alexandria no Egito, entre outras, optam por crer que ele seria mesmo de alguma cidade da Ásia Menor, devido ao fato dele ter das paisagens desta região um conhecimento mais preciso que de todas as outras regiões citadas em sua obra. Todas estas possibilidades se baseiam no fato dele ter escrito em grego, ou

melhor dizendo, utilizando a *koiné*. Ele deve ter falecido na mesma região em torno do ano de 250 d.C.

Sua condição social também é absolutamente incerta, mas na sua própria obra ele afirma que exerceu várias funções imperiais ou públicas, durante as quais foi testemunha de vários fatos que constituíram o objeto de sua narrativa. Afirma Herodiano: “Escrevi uma história sobre os fatos posteriores à morte de Marco Aurélio, que vi e escutei durante toda a minha vida. E participei diretamente de alguns deles em meus ofícios à dispensa do Estado e do Príncipe (Basilikais e demoniais)” (Herodiano, *História do Império Romano Após Marco Aurélio*, I.2.5). Portanto, funções públicas exercidas em nome do Imperador fora de Roma ou funções públicas exercidas em Roma por indicação do Príncipe. Poderiam ser também funções exercidas no interior do Palácio, como membro da *aula caesaris*.

No livro *O Fim do Mundo Antigo*, Santo Mazzarino (1991, 41) afirma:

*Mas o conceito da decadência do império não chegou a ser abandonado; as antigas classes dirigentes, pagãs e admiradoras de Marco Aurélio diziam que uma idade de ferro tivera início com o advento de Cômodo (...). Herodiano, outro historiador (talvez um liberto imperial) que viveu em Roma nesse período, também achava que a morte de Marco Aurélio marcava o início de uma época de decadência.*

Em seu outro livro, *Il Pensiero Storico Classico*, Mazzarino (1974, 204) além de defender a condição de liberto de Herodiano, acrescenta: “Este (Herodiano) não era senador: fazia parte do pessoal de corte, que era visto em Roma durante a idade de Cômodo e dos Severos”.

Opinião esta compartilhada por Denis Roques. Para este autor, Herodiano poderia ser um liberto imperial por diversos motivos: os termos gregos que ele utiliza para definir suas funções junto ao Imperador caracterizariam funções subalternas e não postos de alta responsabilidade; ele estaria vinculado diretamente aos serviços que dependiam de ordens expressas do governante para serem executados; ele faz severas críticas ao Senado e à Corte em sua obra; ele conhecia bem o mundo provincial, possivelmente por ter sido obrigado a efetuar missões fora de Roma, a título pessoal ou acompanhando importantes personalidades. Segundo Denis Roques (1990, 5-6), Herodiano só estaria presente em Roma nos seguintes períodos: 188-193, 204-205, 211-212, 217-222, 238 d.C. Entre estes lapsos de tempo, ele estaria em missões provinciais, pois desconhece fatos importantes ocorridos na capital entre estes períodos cronológicos. Desta forma, seus estranhos silêncios de informações seriam motivados pelas ausências de Roma, que as obrigações profissionais impunham a Herodiano,

e não uma seleção de conteúdo efetivada pelo autor antigo. Ele teria exercido estas funções até 238 d.C., visto que até este ano o seu relato apresenta boas informações a respeito dos eventos ocorridos em Roma. Como 238 é o limite cronológico final de sua obra, pode-se crer que ele a compôs quando se afastou dos negócios públicos e voltou a residir no Oriente.

Já para Torres Esbarranch (1985, 29), Herodiano seguia uma linha de pensamento comum aos grupos sociais emergentes, ligados às ordens senatorial e equestre:

*É bem conhecido, sem dúvida, que a historiografia romana tem uma larga tradição de escritores que, ainda que eles mesmos não fossem senadores, contaram com o patronato de famílias senatoriais. No século III houve uma grande mobilidade social na ordem senatorial com a ascensão dos equestrres, e nem todos os senadores coincidiam em suas opiniões; não havia uma postura única representativa da ordem senatorial, pelo que podemos pensar que Herodiano e Dion Cássio eram representantes de tendências diferentes. Dion refletiria a forma de pensar da antiga elite senatorial, enquanto Herodiano estaria mais perto dos setores novos do Senado e da ordem equestre.*

Filippo Cassola (1967, 9), por sua vez, também não se arrisca a afirmar de que grupo social poderia ter vindo Herodiano. Ele apenas apresenta várias hipóteses, que não diferem das defendidas acima, e ressalta que Herodiano não chegou a ocupar nenhuma função de grau elevado dentro do serviço do Imperador, visto que não se diz um magistrado, mas sim um funcionário, alguém que ocupou ofícios, que possivelmente deve ter trabalhado também para outras autoridades romanas, além do Imperador, dentro e fora da cidade de Roma.

Provavelmente, Herodiano produziu e conseguiu publicar sua obra no governo de Filipe, o Árabe, pois durante este período ocorreu uma ocasião extraordinariamente oportuna para que os escritores contassem com o apoio imperial para a publicação de suas obras. Referimo-nos à ocorrência dos Jogos Seculares de 248 d.C., para celebrar o milenário da fundação de Roma. Os Imperadores mantinham ainda a esta época o costume de durante a execução dos Jogos publicar, às suas expensas, obras cujo tema fosse a História de Roma.

A obra de Herodiano consta de oito livros, que devem ter sido publicados separadamente ao longo dos anos de 244 a 249 d.C., aproveitando, então, o patrocínio imperial dos anos próximos a 248 d.C. Todos os livros se iniciam com um resumo do livro anterior; prática esta comum, quando os livros eram publicados em separado, para que o público não perdesse o fio condutor do que estava sendo contado pelo autor.

Já o período de vida de Dion Cássio Cocceiano se estendeu provavelmente de 150 a 235 d.C. Era filho do Governador da Cilícia e foi feito Governador de Pérgamo e de Smyrna. Foi Cônsul em 220 d.C., Procônsul na África, Governador da Dalmácia e da Panônia e Cônsul

novamente em 229 d.C., como o próprio Dion indica na sua obra. Assim, vê-se como foi um homem acostumado a cargos importantes e capazes de fazerem a ponte entre a capital e os provinciais. Acreditamos que esta experiência se refletiu em sua obra, pois ela contém inúmeros dados sobre a relação dos Príncipes com os Senadores em Roma e com as elites provinciais.

Sua obra nos chegou por meio de onze manuscritos produzidos no século XI, que copiavam extensas e diversas partes de sua narrativa. A maior parte do texto que compõe a obra diônica foi recuperada dos epitomes dos monges bizantinos João Xiphilino, monge copista em Constantinopla, e Zonaras, secretário do Imperador Alexis I e monge copista do Mosteiro de Athos. Pelos fragmentos dos primeiros livros, percebe-se que a narrativa começa com a chegada de Enéias à Península Itálica, prolonga-se para a descrição do sistema de Realeza e se estende até as primeiras conquistas territoriais romanas. Dion chega a citar diretamente Plutarco, para falar de Pirro (Dion Cássio, *História Romana*, IX.8.2).

Na edição da LOEB, os nove volumes têm seu conteúdo dividido da seguinte forma: Volume 1 – fragmentos dos livros I a XI (753 a 250 a.C.); Volume 2 – Fragmentos dos livros XII a XXXV (250 a 85 a.C.); Volume 3 – livros XXXVI a XL (69 a 50 a.C.); Volume 4 – livros XLI a XLV (49 a 43 a.C.); Volume 5 – livros XLVI a L (43 a 31 a.C.); Volume 6 – livros LI a LV (31 a.C. a 8 d.C.); Volume 7 – livros e fragmentos de LVI a LX (9 a 46 d.C.); Volume 8 – epitome dos livros LXI a LXX (47 a 138 d.C.); e Volume 9 – epitome dos livros LXXI a LXXX (161 A 229 d.C.). Isto porque a tradução de Ernest Cary se baseou na tradução anterior para o inglês de 1905 de Herbert Baldwin Foster, que por sua vez tomou por base traduções francesas e alemãs.

Lembremos que Dion Cássio, ao ter nascido na cidade de Nicéia na Bitínia, ou seja, na região da Ásia Menor, encaixa-se perfeitamente na figura de um membro de uma elite provincial que passou a ocupar, durante o governo de Cômodo, uma posição de destaque no Senado de Roma. No dizer de André Chastagnol (1970, 314) e Eugène Cizek (1990, 160), apesar da inserção de novos membros no Senado, a *forma mentis* senatorial não desapareceu. Os senadores continuaram se distinguindo do resto da população por sua forma de vida e suas aspirações. Era o orgulho dos *patres* e seu prestígio que os mantinham coesos, apesar da diversidade crescente de sua origem territorial. Com a entrada de tantos “novatos”, foram os costumes ancestrais e uma ética particular, baseada principalmente nos princípios estoicos, que lhes garantiram um mínimo de coerência social e de espírito de corpo. Pertencer ao grupo senatorial era compartilhar noções morais e culturais tão antigas quanto o surgimento do primeiro Senado.

Como afirma Martin Hose (2007, 461-467), no artigo “Cassius Dio: A Senator and Historian in the Age of Anxiety”, parte integrante do livro *A Companion to Greek and Roman Historiography*, editado por John Marincola, Dion viu-se confrontado por um problema na composição interna de seu trabalho no III século d.C.: prévios paradigmas de interpretação da história romana tornaram-se impraticáveis depois das guerras civis, que se estenderam de 193 a 197 d.C. Após a violência ocorrida, ele percebeu que as ações humanas eram impulsionadas pela avareza, pela ambição e pelo medo. Para Dion, os conflitos eram explicáveis como expressões do poder político.

Segundo Lucas De Blois (1994, 167), Otávio Augusto e Marco Aurélio seriam os exemplos de bons Imperadores, na obra diônica, e por isso serviriam como modelos de aplicação das virtudes tradicionais e das qualidades necessárias para a prática política à frente do Império Romano. O próprio título da obra de Herodiano, *História do Império Romano Após Marco Aurélio*, reflete o mesmo tipo de pensamento, pois o autor estende sua narrativa do final do governo de Marco, apresentado como referência do desequilíbrio institucional que marcaria o Império Romano, até a ascensão de Gordiano III, um *Princeps Puer* de apenas treze anos de idade ao comando imperial (Herodiano, *História do Império Romano Após Marco Aurélio*, VIII.8.8).

Assim, os sucessores de Marco tiveram a árdua tarefa de garantir a estabilidade frente a fortes modelos já construídos. Mas a necessidade de criarem uma autoridade própria, capaz de fazê-los governar, teria conduzido-os a se afastarem de algumas práticas encaradas por Dion e Herodiano como salutares na condução do Império.

Marco Aurélio é apresentado na obra herodiânea como um *Princeps* cujo comportamento serviu de modelo e de critério de comparação para os Imperadores posteriores. Em várias passagens, Herodiano<sup>1</sup> enfatiza a imitação que alguns dos soberanos diziam fazer da figura idealizada de Marco. Citemos algumas estas passagens: “Dava prazer aos mais velhos recordar o Império de Marco, cuja imitação (Pertinax) procurava” (Herodiano. *História do Império Romano Após Marco Aurélio*, II.4.2); “(Severo) tudo faria para imitar o Império de Marco” (Herodiano, *História do Império Romano Após Marco*

---

<sup>1</sup> Utilizamos as seguintes traduções para as obras de Herodiano e Dion Cássio: Cassio Dione. *Storia Romana*. Trad. Giuseppe Norcio. Milano: BUR, 1996. (edição grego-italiano); Dion Cassio. *Historia Romana*. Trad. José Maria Candau Morón e María Luisa Puertas Castaños. Madrid: Gredos, 2004; *Dio's Roman History*. Trad. Ernest Cary. London: William Heinemann, 1961. (The Loeb Classical Library ) (edição grego-inglês); Erodiano. *Storia dell'Impero Romano dopo Marco Aurelio*. Testo e versione di Filippo Cassola. Firenze: Sansoni, 1967; Herodiano. *Historia del Imperio Romano después de Marco Aurélio*. Tracucción y notas por Juan J. Torres Esbarranch. Madrid: Gredos, 1985; Hérodien. *Histoire de l'Empire Romain après Marc-Aurèle*. Traduit et commenté par Denis Roques. Paris: Les Belles Lettres, 1990.

*Aurélio*, II.14.3); “Com estas posturas, (Macrino) tratava de imitar, seguramente, os hábitos de Marco, mas nos restantes aspectos de sua vida não o imitava, mas ao contrário, se abandonava continuamente a uma vida de moleza (...), descuidando da administração do Estado” (Herodiano, *História do Império Romano Após Marco Aurélio*, V.2.4).

Estas posturas às quais Herodiano se refere eram alguns cuidados corporais adotados por Macrino, como o cultivo de uma barba, a marca dos filósofos, o andar pausado e a voz baixa, sinais de um temperamento tranquilo. Macrino buscava, assim, expressar por ações corporais o fato de buscar ter uma postura parecida com a de Marco Aurélio.

Num discurso proferido por Septímio Severo para os soldados, incitando-os a combater as tropas de Pescênio Nigro, encontra-se a melhor demonstração de que para Herodiano, após o governo de Marco Aurélio, o Império Romano havia mergulhado num período bastante conturbado:

*Este Império foi governado com dignidade até a época de Marco, e era admirado com respeito. Quando caiu nas mãos de Cômodo começaram os erros, imputáveis à sua juventude, mas em todo o caso foram ocultados pela sua nobre origem e pela memória de seu pai. Seus erros inspiravam mais compaixão que ódio, pois eram atribuídos não a ele, mas aos seus aduladores e conselheiros e cúmplices de suas infâmias* (Herodiano, *História do Império Romano Após Marco Aurélio*, II.10.3).

Para Herodiano,

*Os Imperadores de idade mais avançada, por sua experiência nos assuntos públicos, com suma diligência mantiveram o controle sobre si mesmos e sobre seus súditos, mas os que eram muito jovens, levando uma vida mais despreocupada, introduziram todo tipo de novidades; por isso, como é natural, a diferença de idade e de autoridade se traduziu em atuações diferentes*” (Herodiano, *História do Império Romano Após Marco Aurélio*, I.1.6).

Não à toa finda seu relato com a ascensão de um soberano por demais jovem e inexperiente, incapaz de garantir a estabilidade imperial. Dion Cássio é ainda mais direto ao ver na passagem do governo de Marco para o de Cômodo um momento de reformulação profunda na disposição do poder: “Em nosso relato, agora (com a morte de Marco) passamos de um governo de ouro para um de ferro e ferrugem, que afeta os romanos até nossos dias” (Dion Cássio, *História Romana*, LXXII.36.4).

Tanto Herodiano quanto Dion identificam após o governo de Otávio a formação de uma monarquia (Herodiano, *História do Império Romano após Marco Aurélio*, I.1.3; Dion Cássio, *História Romana*, XLIV.2.2), o poder autocrático de um só homem orientando os

destinos do Estado. Porém, para Herodiano, após Marco, o cargo imperial perdeu sua função estabilizadora e os problemas se avolumaram:

*Se de fato se comparasse todo o período transcorrido entre o governo de Augusto, quando o Estado romano tornou-se uma monarquia, e o governo de Marco (portanto, mais ou menos duzentos anos), não se achariam tão frequentes crises dinásticas, nem agitações provocadas por guerras externas e civis, nem tantas rebeliões nas províncias, nem tantas capitulações de cidades (seja em nosso território ou em terras bárbaras), nem tantos terremotos e pestilências (...). Por isso, alguns governaram por um tempo considerável, enquanto outros tiveram um poder efêmero. Alguns após terem conseguido um título e uma imagem de autoridade, rapidamente caíram (Herodiano, História do Império Romano após Marco Aurélio, I.I.4-5).*

Marco teve seis filhas, mas apenas dois filhos varões, sendo que Veríssimo morreu quando ainda era muito jovem, só lhe restando um herdeiro masculino, Cômodo, que teria sido educado com muito cuidado. As filhas foram dadas em matrimônio aos membros mais destacados do Senado, unindo a família imperial e várias famílias senatoriais, como os *Claudii Severi* e os *Claudii Pompeiani*. Apesar de Herodiano destacar o “caráter ordenado e a vida sóbria” dos genros (Herodiano, *História do Império Romano após Marco Aurélio*, I.2.2), o estudo epigráfico revela que todos foram Cônsules. Cneu Cláudio Severo se casou com Ânia Galéria Aurélia Faustina; Lúcio Vero com Ânia Aurélia Galéria Lucila; Marco Peduceu Plaucio Quintilo com Árria Fadila; Marco Petrônio Sura Mamertino com Cornifícia; e Lúcio Antistío Burro com Víbia Aurélia Sabina. A esposa de Cômodo, Crispina, também pertencia a uma importante família, a dos *Brutii Presentes*, pois era filha de Caio Brutio Presente, *amicus* de Marco. Assim, vemos como o Imperador soube se cercar de membros da ordem senatorial em sua própria casa.

A imagem de Marco como construída por Herodiano é a de um soberano magnânimo e moderado, com comportamento digno e prudente ao viver. Cita vários discursos e escritos que teriam chegado a sua época, que demonstravam que cultivava todas as virtudes e que seria um enamorado da literatura antiga, tanto em grego quanto em latim: “Foi o único Imperador que deu credibilidade à sua filosofia não por suas palavras ou conhecimentos, mas por sua prudente forma de viver” (Herodiano, *História do Império Romano após Marco Aurélio*, I.2.3-4).

Imagen muito semelhante é formada no discurso diôneo. Ela ocupa os epitomes dos livros 71 e 72 da obra *História Romana*, refeitos basicamente a partir dos apontamentos de Xiphilino. O primeiro atributo elencado é exatamente o de filósofo: “Marcus Antoninus, o

filósofo, obteve o poder após a morte de Antoninus, seu pai adotivo, tendo como colega no poder Lucius Verus, filho de Lucius Commodus” (Dion Cássio, *História Romana*, LXXI.1.1). A partir do termo “o filósofo”, Dion ressalta sua devoção às letras, ao estudar muito e ao produzir muitos escritos, citando dois de seus maiores mestres: Sextus da Beócia e o retórico Hermógenes, em contrapartida à imagem de Lúcio Vero, jovem talhado na arte militar (Dion Cássio, *História Romana*, LXXI.1.3). Ambos souberam se cercar dos melhores líderes “sob seu comando pessoal” (Dion Cássio, *História Romana*, LXXI.2.2). No discurso diôneo é sempre destacada a importância de quem cerca o Imperador, de quem lhe tem acesso. Para Dion, após vencer os Partos, Lúcio se envolveu num complô contra Marco e acabou tendo que tomar veneno, posição que não aparece em todas as fontes (Dion Cássio, *História Romana*, LXXI.3.1).

As principais informações relatadas na obra diônea dizem respeito às contendas militares travadas por Marco. O autor parece sempre surpreso por um homem de letras, um filósofo, ter conseguido não apenas manter o território imperial, como ter expandido os laços com os bárbaros, que habitavam próximo dos *limites*. Sabendo lançar mão dos melhores generais de seu tempo, bem como alternando empreendimentos bélicos com tratados de paz, Marco teria conseguido manter uma certa estabilidade de governo mesmo com tantas tentativas de invasão. Teve que lidar com Marcomanos, Longobardos, Quados, Obios, Iazígios e Germanos, mas soube indicar os principais comandantes e governadores de província. Por exemplo, Iallius Bassus, Governador da Panônia, foi fundamental para conter as investidas de Ballomarius, rei dos Marcomanos, na região do Ístrio (Dion Cássio, *História Romana*, LXXII.1.1). Quando os germanos cruzaram o Reno, Marco foi correto ao enviar Pompeianus e Pertinax, futuro Imperador, para contê-los (Dion Cássio, *História Romana*, LXXII.1.2). Dion sempre enfatiza três elementos responsáveis pelas vitórias: o apoio das divindades, a boa escolha dos generais e a garantia da fidelidade dos soldados pela concessão de donativos.

Numa nova investida dos Marcomanos, Marco enviou o Prefeito do Pretório, Marcus Vindex, que alcançou uma grande vitória, que lhe valeu a produção de três estátuas em sua honra e a concessão do título de Germânico para o Imperador (Dion Cássio, *História Romana*, LXXII.3.3). Dion ressalta que Marco escolheu bem ao mandar Vindex, pois o outro Prefeito do Pretório seria Bassaeus Rufus, um homem de origem rústica, pouca educação e que havia sido muito pobre na juventude, e que só contava com a Fortuna a seu favor (Dion Cássio, *História Romana*, LXXII.5.3). Trata-se de um pensamento típico do relato diôneo, no qual a riqueza é apanágio das boas intenções e das melhores virtudes.

Numa das passagens mais conhecidas do relato diôneo, temos a inclusão de um comentário direto do epitomador Xiphilino. Trata-se da narrativa de uma das batalhas travadas contra os Quados. Segundo Dion, os romanos estavam em menor número, sedentos e enfraquecidos por lutarem sob um sol muito forte. De repente, várias nuvens apareceram no céu, tapando o sol. Enquanto chovia sobre as tropas romanas, matando sua sede, caíam raios e trovões sobre os Quados, desencadeando inúmeros focos de incêndio. Teria sido uma interposição divina gerada pelo mago egípcio Arnuphis, que acompanhava Marco e que por meio de vários encantamentos invocou Hermes/Mercúrio, deus do ar, que trouxe a tempestade. Neste ponto do relato, Xiphilino insere um comentário: Dion teria errado intencionalmente ou não. Esta legião passou a ter o nome especial de Legião do Trovão por causa deste incidente, mas ele não se deu por intervenção de um mago, mas sim pela ação do próprio Cristo, a partir do pedido feito por soldados vindos de Melitene, que seriam cristãos. Por isso, Marco teria honrado os cristãos com um decreto oficial, citado em suas cartas (Dion Cássio, *História Romana*, LXXII.8.1-4 e 9.1-6).

Marco foi aclamado *Imperator* várias vezes, mas só aceitava honras depois delas terem sido votadas no Senado. Faustina, sua esposa, recebeu o título de “mãe das guarnições militares” (*Mater Castrorum*) (Dion Cássio, *História Romana*, LXXII.10.5). Segundo Dion, o Imperador citava *As Suplicantes* de Eurípides ao repetir que “Muitas coisas ruins a guerra trazia em seu bojo” (Dion Cássio, *História Romana*, LXXII.14.1), indicando que preferia a ordem e a tranquilidade das ocasiões pacíficas, que eram mais facilmente controláveis.

Contudo, Marco também enfrentou uma tentativa de usurpação, que partiu de Cassius, Governador da Síria, quando Cômodo em Roma tomou a *toga virilis*. Cassius, que era sírio da cidade de Cyrrhus, era filho de Caius Avidius Heliodorus, que havia sido Governador do Egito, teria se aproximado de Faustina, propondo-lhe casamento assim que Marco morresse, para que pudesse ascender ao comando imperial ao invés de Cômodo. Faustina teria, segundo Dion, secretamente induzido Cassius a pensar que aceitaria sua proposta, por achar Cômodo muito jovem. Divulgou-se, então, um rumor de que Marco havia morrido e sem confirmar a informação, Cassius se fez proclamar Imperador pelas legiões estacionadas na Panônia. Marco foi informado do sucedido por Verus, Governador da Capadócia. Oficialmente convidou Cassius a vir a Roma para se explicar perante o Senado, já que ele havia sido fundamental para as vitórias obtidas frente aos Árabes e aos Partos. Entretanto, um centurião, chamado Antonius, matou Cassius, antes que ele chegasse a Roma. Sua cabeça foi cortada e enviada para Marco. Com a morte de Faustina, toda a sua correspondência foi destruída e

nunca se soube se ela realmente havia aceitado a proposta de Cassius (Dion Cássio, *História Romana*, LXXII.22.1-3; 23.1-3; 24.1-4; 25.1-3; 26.1-4).

No meio deste relato, Dion insere o texto de uma carta que Marco teria lido para os soldados da Panônia e enviado para o Senado. Nela, enfatiza as dificuldades de se governar o Império: “Sou um homem velho e frágil, e estou sempre comendo sem pão e não consigo dormir sem ansiedade” (Dion Cássio, *História Romana*, LXXII.24.4). Apresenta Cassius como um amigo (*philon*) que traiu os princípios da amizade e da lealdade (Dion Cássio, *História Romana*, LXXII.26.2). Apesar de estar se preparando para lutar contra Cassius, Dion ressalta que Marco não aceitou qualquer assistência bárbara, mesmo muitos tendo oferecido seus serviços, mas declarou que bárbaros deveriam ficar fora dos conflitos travados entre romanos (Dion Cássio, *História Romana*, LXXII.27.1). Marco exercitou também sua *clementia* ao perdoar vários Senadores que haviam apoiado Cassius. Flavius Calvisius, por exemplo, Governador do Egito, foi exilado para uma ilha. De igual maneira, os papéis encontrados com Pudens, secretário de Cassius, foram destruídos, para que não pudesse implicar Senadores e cortesãos no complô (Dion Cássio, *História Romana*, LXXII.29.1-2).

Marco não se deixava levar por conspirações imaginárias ou usava qualquer tragédia para punir inimigos. Tratando com generais (*estrategos*), funcionários do Estado (*demagogos*) ou reis (*Basileus*), todos deveriam explicar suas ações frente ao Senado e poderiam ser poupados (Dion Cássio, *História Romana*, LXXII.30.3). Em agradecimento os senadores (*Boulé*) decretaram que se erigissem estátuas de prata de Marco e Faustina no Templo de Vênus/Afrodite e Roma e que uma estátua feita em ouro de Faustina desfilasse numa biga nos espetáculos do Teatro e do Anfiteatro (Dion Cássio, *História Romana*, LXXII.31.1-3). Mesmo triste com a viuvez, Marco foi a Atenas para se iniciar nos Mistérios de Elêusis e aproveitou para criar um salário anual para os professores atenienses (Dion Cássio, *História Romana*, LXXII.32.1). Exerceu sua *liberalitas* enviando dinheiro para várias cidades, principalmente Smyrna, que havia sido destruída por um terremoto. Quando precisou se ausentar de Roma para lutar contra os Citas, resolveu dar ao filho uma esposa, Crispina. Vendo que o Tesouro começava a esvaziar, resolveu aumentar os tratados de paz com os bárbaros. A uns concedia a cidadania, a outros a liberação de impostos, taxas e tributos (Dion Cássio, *História Romana*, LXXII.33.1-3).

Dion enfatiza que mesmo com tantas guerras, Marco não diminuiu sua participação nos julgamentos públicos. Julgava com tanta parcimônia e cuidado que por vezes demorava-se de 11 a 12 dias para se ditar uma sentença (Dion Cássio, *História Romana*, LXXII.6.1). Mesmo sendo um homem de complexão frágil, Marco passava frio ao lado dos soldados,

comia pouco e dormia poucas horas. Desenvolveu problemas de estômago e no tórax e foi obrigado a tomar um remédio (*phármacos*) denominado teríaco (*Theríakou*).

Morreu com cinqüenta e oito anos, após sete dias de agonia, junto ao Danúbio, na campanha da Panônia, devido à pestilência que se alastrava entre os legionários. Para Dion, os médicos (*físicos*) consideraram que a morte de Marco agradaria a Cômodo (Dion Cássio, *História Romana*, LXXII.34.1). Herodiano, por sua vez, enfatiza a preocupação de Marco em indicar o filho como sucessor:

*Suspeitando que as esperanças de se restabelecer eram escassas e vendo que seu filho era ainda muito jovem, teve medo que ao encontrar-se órfão tão jovem, com o poder absoluto e sem limites nas mãos, rechaçasse os bons costumes e ensinamentos e se entregasse a bebedeiras e desordens, pois facilmente as almas dos jovens se deslizam em direção aos prazeres e se afastam dos hábitos honestos de sua educação* (Herodiano, *História do Império Romano* após *Marco Aurélio*, I.3.1-2).

Interessante como Herodiano passa a arrolar exemplos de soberanos que haviam ascendido ao poder muito jovens e que por isso teriam cometido excessos frente aos seus súditos. Ele cita Dioniso, tirano da Sicília; os sucessores de Alexandre Magno, principalmente Ptolomeu, que chegou a se casar com uma irmã, e Antígono, que se vestia como o deus Dioniso, portando uma coroa de folhas de parreira e um tirso; Nero, que teria assassinado a própria mãe; e Domiciano, que agia com extrema crueldade (Herodiano, *História do Império Romano* após *Marco Aurélio*, I.3.2-4). Assim, para este autor, Marco não poderia ser responsabilizado pelo mau governo de Cômodo, pois a doença o havia retirado do mundo dos vivos e o impedido de melhor preparar Cômodo para a tarefa de governar os romanos. A juventude do soberano é que seria a real causa de seu mau governo.

Num discurso proferido para os soldados e enviado em carta para o Senado, logo antes de morrer, Marco teria afirmado que:

*Nem a abundância do dinheiro é bastante para a insaciabilidade da tirania, nem a proteção da guarda é suficiente para proteger o governante se não se conta com o afeto dos súditos. (...) É difícil guardar medida e por limite às paixões quando se tem o poder nas mãos* (Herodiano, *História do Império Romano* após *Marco Aurélio*, I.4.4).

Foi Cômodo quem procedeu às exequias imperiais, distribuindo dinheiro para os soldados e executando sacrifícios durante os funerais (Herodiano, *História do Império Romano* após *Marco Aurélio*, I.5.1-2). No início cercou-se dos conselheiros e amigos de

Marco e, num discurso proferido às tropas, indicou que preferia ser chamado de “companheiro em armas” (*systratiotes*) pelos legionários do que ser lembrado somente como filho de Marco, pois teria sido a Fortuna (*Tyché*) quem dispôs que ele governaria o Império (Herodiano. *História do Império Romano após Marco Aurélio*, I.5.3), já indicando que ao começar o seu governo teria que refazer todos os laços de clientela e *amicitia* para ter sustentação para governar o patrimônio imperial.

Dion enfatiza que Marco possuía todas as virtudes de um bom Príncipe, governando melhor que qualquer outro (Dion Cássio, *História Romana*, LXXII.34.2). Não realizou grandes proezas físicas, visto que possuía um corpo frágil, mas teve sua vida dedicada à distribuição de benesses. Por isso, erigiu um templo dedicado à *Liberalitas* e à *Indulgentia* no Capitólio. Sua educação teria sido de grande importância para ele, mantendo um eficaz impulso em direção às virtudes. Soube se cercar dos melhores homens da Casa de Tibério (*Tiberiane Oikía*) (Dion Cássio, *História Romana*, LXXII.35.4). Vestia-se como um cidadão privado, recebia amavelmente os Cavaleiros e escrevia múltiplas cartas para os amigos, buscando, assim, agradar a membros de vários estratos sociais. Dion expressa claramente sua opinião sobre Marco: “Eu o admiro mais que todos, pois apesar de ter enfrentado extraordinárias dificuldades, ele soube sobreviver e preservar o Império” (Dion Cássio, *História Romana*, LXXII.36.4). Como Herodiano, lamenta que Cômodo o tenha sucedido, pois teria sido “fonte de vários desapontamentos” (Dion Cássio, *História Romana*, LXXII.36.4).

Portanto, a imagem construída por Herodiano e Dion Cássio do governo e das ações de Marco Aurélio é altamente positiva. Os autores fornecem informações complementares, pois enquanto Herodiano se ocupa da educação de Marco e de sua relação com as famílias senatoriais, Dion ressalta seus sucessos bélicos, garantidos exatamente por sua educação superior e suas relações de poder com os melhores e mais capazes homens do Império. Por meio destes dados, pode-se perceber como Marco foi considerado um bom Príncipe por ter conseguido manter a estabilidade apesar de todas as batalhas que teve que enfrentar ao longo de seu governo.

## Bibliografia

- Duby, G. (1993). *A História Continua*. Rio de Janeiro.
- Cassola, F. (1967). *Introduzione. Storia dell’Impero Romano dopo Marco Aurelio*. Firenze.
- Chastagnol, A. (1970). “L’Évolution de l’Ordre Sénatorial aux IIIº et IVº Siècles de notre ère”, *Revue Historique* 496, 305-314.

- Cizek, E. (1990). *Mentalités et Institutions Politiques Romaines*. Paris.
- De Blois, L. (1994). “Traditional Virtues and New Spiritual Qualities in Third Century Views of Empire, Emperorship and Practical Politics”, *Mnemosyne* 47, 166-176.
- Hammond, M. (1957). “Composition of the Senate A.D. 68-235”, *Journal of Roman Studies* 47, 74-81.
- Hose, M. (2007). “Cassius Dio: A Senator and Historian in the Age of Anxiety”, en Marincola, J. (ed.), *A Companion to Greek and Roman Historiography*, London, 461-467.
- Konstan, D. (2008). *A Amizade no Mundo Antigo*. São Paulo.
- Manning, C. E. (1985). “Liberalitas - The Decline and Rehabilitation of a Virtue”, *Greece & Rome* 32, 73-83.
- Mazzarino, S. (1974). *Il Pensiero Storico Classico*. Roma.
- \_\_\_\_\_. (1991). *O Fim do Mundo Antigo*. São Paulo.
- Millar, F. (1992). *The Emperor in the Roman World*. London.
- Roques, D. (1990). “Introduction”, en *Histoire des Empereurs Romains*. Paris, 1-15.
- Saller, R. (1982). *Personal Patronage under the Early Empire*. Cambridge.
- \_\_\_\_\_. (1990). “Patronage and Friendship in Early Imperial Rome: Drawing the Distinction”, en Wallace-Hadrill, A. (ed.), *Patronage in Ancient Society*, London, 49-62.
- Talbert, R. J. A. (1984). *The Senate of Imperial Rome*. Princeton.
- Torres Esbarranch, J. J. (1985). “Introducción”, en *Historia del Imperio Romano después de Marco Aurélio*, Madrid, 7-84

## Administración municipal romana y problemas financieros

Juan Francisco Rodríguez Neila  
Universidad de Córdoba - España

En las colonias y municipios romanos los asuntos de carácter hacendístico ocupaban un lugar destacado, y podían ser especialmente complejos en los más importantes, exigiendo unos criterios básicos de gestión y un aparato burocrático<sup>1</sup>. Si observamos las leyes municipales de Hispania, podemos comprobar cómo gran parte de sus contenidos se centra en temas fiscales, bienes comunales, procedimientos de administración y justificación de la *pecunia publica* y responsabilidad de los gestores locales<sup>2</sup>. Ello refleja la preocupación del régimen imperial por el buen gobierno de las ciudades, y en concreto por el control financiero. En tal sentido se aplicaron esquemas institucionales difundidos por todo el imperio, así como mecanismos jurídicos de supervisión propios del estado.

En época republicana el Senado de Roma tuvo amplias competencias sobre el tesoro estatal<sup>3</sup>. De forma similar los consejos municipales (*ordines decurionum*) gozaron de máximas competencias sobre el patrimonio comunal, como indican tanto el estatuto de *Urso*, colonia fundada por César en el sur de Hispania (45 a.C.), como los reglamentos de algunos municipios de la Bética en época flavia (*Malaca* e *Irni* principalmente)<sup>4</sup>. Sólo dichas corporaciones tenían autoridad para tomar decisiones que implicaran gastos del erario. Evidentemente la adecuada gestión de los asuntos fiscales, una gran responsabilidad, exigía algo más que una exposición razonada por parte de los magistrados, o un debate más o menos profundo en el senado local. Sobre todo cuando se trataba de emprender *opera publica*, sin duda las inversiones más costosas. Teniendo en cuenta que las ciudades romanas se autofinanciaban, pues el estado no les aportaba regularmente dinero, acometer proyectos edilicios requería tener unas finanzas saneadas, con liquidez de numerario, así como un patrimonio inmobiliario que garantizara su solvencia económica.

### a. Irregularidades administrativas.

<sup>1</sup>. Sobre las finanzas municipales: Rodríguez Neila (2003); Lo Cascio (2006).

<sup>2</sup>. El término *pecunia* puede aludir tanto al dinero en sí, como al patrimonio o riqueza en general, en este caso de una ciudad. *Vide Mantovani* (2006).

<sup>3</sup>. *Vide Cerami* (1972, 785 ss.).

<sup>4</sup> . Abreviaturas utilizadas: *LCGI*: *lex coloniae Genetivae Iuliae = Urso*); *Lex Irn.*: *lex Irnitana*; *Lex Mal.*: *lex Malacitana*; *Lex Tar.*: *lex Tarentina*; *Tab. Her.*: *Tabula Heracleensis*.

Antes de tomar decisiones sobre una obra pública, lo lógico sería que los decuriones evaluaran sus costes reales, a fin de evitar que tuviera que abandonarse antes de su finalización, por mal diseño del proyecto, defectos de construcción o mala calidad del terreno. O que tuviera que ser rectificada o reforzada, con los consiguientes gastos añadidos. En definitiva que se malgastara el dinero público en una empresa inútil, como observó Plinio el Joven, siendo gobernador de Bitinia, en algunas ciudades de esa provincia<sup>5</sup>. Su correspondencia con Trajano refleja cómo algunos senados locales podían no asesorarse convenientemente y aprobar proyectos edilicios mal presupuestados, cuyos costes reales acababan disparándose, o cuya ejecución era realizada defectuosamente, y por ello tales obras no podían utilizarse<sup>6</sup>. Los empresarios de la construcción engañaban a las autoridades sobre cantidades, costes y medidas de los edificios, aprovechándose de su ignorancia en cuestiones muy específicas de la edilicia pública, siendo frecuente que las obras se ejecutaran sin cumplir las condiciones acordadas.

Con relación a las irregularidades financieras, la casuística podía ser variada. Por ejemplo si los magistrados desembolsaban sumas de la *pecunia publica* para objetivos no aprobados por los decuriones, o no observados en la ley municipal<sup>7</sup>; o bien retenían fondos públicos no gastados en los fines previstos, o sumas percibidas por diversos conceptos<sup>8</sup>. También podía suceder que no fueran muy celosos al reclamar los *vectigalia* que debían abonar al tesoro local los arrendatarios de bienes públicos<sup>9</sup>; que no controlaran los plazos de alquiler, permitiendo un uso ilimitado de los mismos, lo cual restaba ingresos al *aerarium*<sup>10</sup>; e incluso que liberaran a los deudores de sus compromisos con la hacienda local<sup>11</sup>. Plinio pudo comprobar durante su

---

5. Plin., *Ep.*, X, 37, 1; 38; 39, 1-4, 5-6. *Vide* Daguet-Gagey (2010).

6. Los gobernadores provinciales tuvieron por ello poderes para auditar las cuentas de las ciudades, especialmente los gastos en obras públicas. *Vide* Burton (2004).

7. *Vide* al respecto la prolífica relación de gastos oficiales que ofrece *Lex Irn.*, 79.

8. Así multas, tasas municipales, contribuciones por el alquiler de bienes comunales (*LCGI*, 65, 82, 96; *Lex Irn.*, 48, 63, 66, 67, 72, 76). Cfr. *Dig.*, 48, 13, 2, Paul.

9. Cfr. *LCGI*, 65, 82, 96; *Lex Irn.*, 76; Plin., *Ep.*, X, 108.

10. En *Urso* esos alquileres se hacían por un lustro (*LCGI*, 82). También el uso de *praedia* municipales podía contratarse *in perpetuum*, manteniéndose el acuerdo mientras se pagara el preceptivo *vectigal* (Gaius, *Inst.*, III, 145). *Vide* Moatti (1997, 90 ss.). Los magistrados debían exigir *cautiones* cuando suscribían contratos de alquiler de *praedia publica* (*Dig.*, 50, 8, 5, (3, 1), Pap.).

11. Cfr. *Lex Irn.*, 79. Como indica el jurista Ulpiano, ciertos *ordines decurionum* a menudo (*ut solent*) emitían *ambitiosa decreta* condonando deudas públicas (*Dig.*, 50, 9, 4). El gobernador podía intervenir para que quienes tuvieran deudas con las ciudades las pagaran (*Dig.*, 50, 8, 2, 3, Ulp.).

mandato en Bitinia cómo los recursos financieros de algunas ciudades se resentían por la insolvencia de sus deudores<sup>12</sup>.

Los magistrados actuaban igualmente con negligencia cuando no se informaban adecuadamente sobre la solvencia profesional de los empresarios (*redemptores*) que obtenían las contratas de obras y servicios municipales. O bien cuando aceptaban *praedes* que no eran idóneos, o *praedia* ofrecidos como fianza pero no verificados, no protegiendo los intereses de la comunidad<sup>13</sup>. También resultaba perjudicial para el tesoro municipal su falta de diligencia, si no efectuaban con detenimiento tanto el seguimiento de una obra, vigilando que los contratistas no cometieran fraudes, como la *probatio* final, aceptándola sin comprobar si respondía a las condiciones de la *lex locationis* o si tenía deficiencias<sup>14</sup>. Situaciones así también las pudo constatar Plinio en algunas ciudades de Bitinia, todo lo cual suponía malgastar el dinero público<sup>15</sup>.

#### b. Corrupción en los asuntos municipales.

De la desidia o irresponsabilidad los gestores municipales podían pasar al abuso, cuando no a la corrupción. Podía, por tanto, ser oportuna cierta fiscalización de la actividad de los magistrados por parte de los decuriones, sobre todo en asuntos de carácter financiero. Lo vemos ya en la *lex parieti faciendo* de Puteoli del 105 a.C.<sup>16</sup>, que reservaba a los decuriones, y no sólo a los duunviros, la potestad de certificar finalmente una obra pública. Así podían evitarse ciertos delitos. Por ejemplo que un magistrado sin escrúpulos exigiera al *redemptor* dinero o favores personales, amenazándole con no aprobar su trabajo e incluso vender los bienes ofrecidos como fianza. Que tales situaciones se daban lo confirma el relato de Cicerón sobre las corruptelas de Verres en el asunto del templo de Cástor<sup>17</sup>. Pero también los mencionados reglamentos locales de Hispania sugieren tales irregularidades, cuando establecen que los duunviros sólo podían vender las garantías inmobiliarias ofrecidas por un *redemptor* incumplidor no a su libre arbitrio, sino previa aprobación del *ordo decurionum*<sup>18</sup>.

---

12. Plin., *Ep.*, X, 17a, 47, 108.

13. La obligación que tenían los contratistas de ofrecer fiadores y fianzas reales está recogida en los estatutos municipales de Hispania (*Lex Mal.-Irn.*, 65).

14. Sobre estas cuestiones Rodríguez Neila (2009b).

15. *Vide* Daguet-Gagey (2010, 251-258).

16. *Lex Puteol.*, III, 7-12.

17. Cic., *Verr.*, II-1, 131-138. *Vide* Du Plessis (2004, 295-300).

18. *Lex Mal.-Irn.*, 64.

Las anomalías en las contratas públicas podían surgir ya desde el inicio del proceso administrativo. En las del estado fueron frecuentes las componendas entre magistrados y *redemptores* para elevar el precio de la subasta, desestimando ofertas de mejor precio y obteniendo ganancias ilícitas con ello<sup>19</sup>. También los duunviros podían mostrar preferencia por las propuestas de determinados empresarios, pese a ser más costosas o tratarse de individuos poco fiables, movidos por relaciones de parentesco o amistad, o por recibir sobornos. Plinio nos presenta un caso. Nicomedia había invertido más de tres millones de sestercios en construir un acueducto, que se había abandonado sin terminar, y acabó siendo demolido. Luego se gastó mucho menos, doscientos mil sestercios, en otro que también acabó inutilizado. Posiblemente las contratas se concedieron a *redemptores* incompetentes, quizás por sus amistades entre la clase dirigente local. De hecho Trajano le recomendó que investigara si se había perdido tanto dinero, porque los magistrados que habían adjudicado las contratas y las personas que las habían obtenido se habían hecho favores entre sí<sup>20</sup>.

Que tales formas de corrupción eran habituales en las *opera publica* municipales es algo que confirma mucho antes la ley de *Urso*, al prohibir a los duunviros y prefectos que aceptaran regalos o favores de nadie, bien directamente o a través de sus parientes, citándose especialmente los *redemptores*, *mancipes* o sus fiadores (*praedes*)<sup>21</sup>. Asimismo los reglamentos flavios vetaban la participación de los magistrados, sus familiares y sus subalternos (*apparitores*) en los *negotia communia*, así los contratos para la ejecución de *opera publica* o prestación de servicios de interés general (*ultro tributa*), e igualmente su acceso al alquiler o venta de bienes comunales, o a las concesiones de recaudación de impuestos (*publica*)<sup>22</sup>.

Las disposiciones anteriores contra algunas formas de corrupción constituyen sin duda la aplicación al régimen administrativo local de la legislación cesariana, que muestra una evolución en el tratamiento jurídico del *crimen repetundarum*, que culmina en la *lex Iulia repetundarum* del 59 a.C.<sup>23</sup> Esta normativa, que amplió los supuestos delictivos y los sujetos de delito, y endureció las penas, trataba de evitar también que quienes ejercían funciones municipales abusaran de su *imperium* y *potestas* para obtener provechos para sí mismos y sus allegados<sup>24</sup>.

---

<sup>19</sup>. Como el ya citado caso de Verres (Cic., *Verr.*, II-3, 20-21, 50-51). *Vide* al respecto Perelli (1994) y Rosillo (2010).

<sup>20</sup>. Plin., *Ep.*, X, 37, 1; 38.

<sup>21</sup>. *LCGI*, 93. Incluso los *apparitores* y *servi publici* podían pedir compensaciones económicas o favores a cambio de influir sobre sus superiores (Perelli, 1994, 229).

<sup>22</sup>. *Lex Irm.*, 48; también *Lex Urs.*, 93. Sobre el tema Milazzo (1993, 155 ss.) y D'Ors (1997, 95 s.).

<sup>23</sup>. Esta normativa sobre la corrupción (*ambitus*) estuvo en vigor durante todo el imperio. Cfr. Dig., 48, 11.

<sup>24</sup>. *Vide* Murga (1989-1990) y Venturini (1979 y 1994).

c. El fraude documental.

Las irregularidades que afectaban a la *pecunia publica* no sólo se cometían en las actuaciones administrativas, sino también en los documentos que debían acreditarlas oficialmente. Sabemos que los fraudes fueron siempre un problema en la burocracia romana, sobre todo al final de la República<sup>25</sup>. A nivel municipal ya la *lex Tarentina* consideraba como delito de *peculatus* la falsificación de las escrituras públicas (*litterae publicae*)<sup>26</sup>. Podían anotarse en ellas sumas inferiores a las que el *aerarium* local debía percibir por cualquier concepto, o simplemente anular tales deudas para beneficiar a alguien. O podían consignarse cifras inferiores a las realmente percibidas por la venta o el arrendamiento de un bien público, reteniéndose cantidades que debían ingresarse en la caja comunal<sup>27</sup>.

En principio los magistrados y sus subalternos debían velar para que nadie accediera a los registros públicos (*tabulae publicae*) sin su permiso, a fin de evitar alteraciones o falsificaciones<sup>28</sup>. Aunque quienes estaban en habitual contacto con los *instrumenta*, especialmente los *scribae*, serían los más proclives a cometer fraudes, tanto en sus contenidos como en los propios soportes materiales, introduciendo añadidos, cambiando datos, suprimiendo partes, o incluso eliminándolos físicamente<sup>29</sup>. Otra posibilidad de dolo consistía en borrar información en los documentos originales, transcribiendo el resto del texto a otras *tabulae* (añadiendo o no nuevas anotaciones), poniendo sellos falsos e incluso imitando la firma de los escribas<sup>30</sup>. Conviene recordar que muchos documentos se redactaban sobre *tabulae ceratae*, un soporte material poco fiable cuyo contenido podía cambiarse fácilmente<sup>31</sup>.

No obstante el régimen imperial parece haber propiciado un mayor control sobre los fondos públicos, y en concreto sobre los *instrumenta* oficiales, desarrollando una normativa jurídica que consideraba faltas graves las irregularidades indicadas<sup>32</sup>. Quizás por ello el reglamento de *Irni*, ya en época imperial, es más detallista que el de *Urso* sobre las modalidades de falsificación documental. Con relación a los *scribae* establece severas normas, acentuándose su responsabilidad en la redacción de las *tabulae communes*, que debían *scribere* con total

<sup>25</sup>. *Vide* sobre esta cuestión Fezzi (2003, 105 ss.).

<sup>26</sup>. *Lex Tar.*, I, 3-4. La *lex Iulia peculatus* penalizó la alteración y anulación de registros y escrituras contables.

<sup>27</sup>. Lo constata por ejemplo Cicerón (*Nat. deor.*, 3, 30, 74; *Rab. perd.*, 3, 8; *Verr.*, II-3, 83), y fue un delito habitual, como lo indica Marciano en época severiana (*Dig.*, 48, 13, 12 (10), pr.).

<sup>28</sup>. *Vide* al respecto Gnoli (1979, 148 ss.).

<sup>29</sup>. *LCGI*, 81: *fraus per litteras sciens* y con *dolus malus*. Cfr. *Cic.*, *Verr.*, II-2, 101 y 104-105, y II-5, 48; *Dig.*, 48, 10. *Vide* Fezzi (2003, 3 ss. y 105 ss.).

<sup>30</sup>. Cfr. *Cic.*, *Nat. deor.*, 3, 30, 74; *Apul.*, *Apol.*, 89, 3; *Dig.*, 48, 13, 10 (8), 1, *Ven.*

<sup>31</sup>. Cfr. *Cic.*, *Cluent.*, 14, 41 y *Flacc.*, 21; *Quint.*, *Inst. Orat.*, X, 3, 31; *Juv.*, *Sat.*, 1, 1, 67 s.; 5, 13, 135 ss.; 5, 14, 55; 5, 16, 40 ss.; *Plin.*, *Ep.*, X, 65; *Dig.*, 28, 4, 1-4. *Vide* Fezzi (2003, 111 s.).

<sup>32</sup>. *Vide* Fezzi (2003, 3 ss. y 105 ss.).

fidelidad, no consignando nada falso a sabiendas y con dolo malo, ni omitiendo maliciosamente todo lo que debiera constar en ellas<sup>33</sup>.

Pero en última instancia la responsabilidad era de los magistrados, porque *apparitores* y *servi publici* trabajaban a sus órdenes<sup>34</sup>. Por ello era conveniente que controlaran la labor de sus auxiliares, procedimiento normal en los archivos del estado romano<sup>35</sup>. Incluso el *falsum* en los documentos públicos podía ser obra de los propios magistrados, con o sin la colaboración de sus subordinados<sup>36</sup>. Y aunque los estatutos hispanos no los relacionan directamente con tales fraudes, sí previenen contra una colaboración delictiva entre ellos y sus *apparitores* para lucrarse en los negocios municipales<sup>37</sup>. Además la *sanctio* general al final de la ley de Irni establece duras penas contra quienes actuaran conscientemente contra sus disposiciones, citándose expresamente los fraudes<sup>38</sup>. A su vez el jurista Ulpiano sí engloba la falsificación de las *tabulae publicae* por los magistrados dentro de la casuística del *crimen maiestatis*<sup>39</sup>.

#### d. Problemas financieros y algunas soluciones.

Evidentemente no todos los gobernantes locales serían honrados y aplicados en sus obligaciones, como señalaba Ulpiano<sup>40</sup>. Contumacia, pereza o mala salud podían influir igualmente en su desatención hacia los asuntos públicos. Como pudo comprobar Plinio en algunas ciudades de Bitinia, no siempre los dirigentes municipales actuaban con acierto u honestidad al administrar los fondos públicos. Y en casos extremos se podía llegar a aquella situación de *tenuitas publica* a la que apelaron en el 79 d.C. los dirigentes de *Munigua*, una localidad de la Bética, para intentar salvar sin éxito una negativa coyuntura fiscal de la que ellos mismos pudieron ser responsables<sup>41</sup>. Debemos preguntarnos ahora qué soluciones podían adoptar las administraciones locales si el erario comunal se encontraba en situación crítica, incluso sin liquidez inmediata para atender gastos oportunos o imprescindibles.

Había dos opciones de primera mano. Una podía ser presionar a quienes tenían débitos con la ciudad para que saldaran sus deudas, hecho que Plinio pudo constatar al examinar las

<sup>33</sup>. LCGI, 81; *Lex Irn.*, 73.

<sup>34</sup>. Cfr. Cic., *Verr.*, II-3, 183-185.

<sup>35</sup>. Cfr. Bats (1994, 28) y Coudry (1994, 67 ss.).

<sup>36</sup>. Con relación a los delitos penados por la *lex Iulia peculatus*, Ulpiano (Dig., 48, 13, 1) pone en el mismo plano tanto la malversación de fondos públicos como la complicidad en tales acciones. *Vide* Gnoli (1979, 152 ss.).

<sup>37</sup>. *Lex Irn.*, 48.

<sup>38</sup>. *Lex Irn.*, 96: ...neque adversus hanc <legem> sciens d(olo) m(alo) facito quove huic legi *fraus fiat*.

<sup>39</sup>. Dig., 48, 4, 2.

<sup>40</sup>. Dig., 50, 8, 8 (6). Cfr. Dig., 50, 1, 13-14, Pap.

<sup>41</sup>. AE, 1962, 88, *epistula* imperial dirigida a los decuriones y quattuorviros de la ciudad, fechada el 7-IX-79 d.C.

cuentas de *Apamea* y *Prusa*<sup>42</sup>. La otra posibilidad era obviamente ahorrar dinero. Por ejemplo reduciendo el número de *apparitores* a los que se pagaba una *merces* anual<sup>43</sup>. También algunas de sus ocupaciones podían ser asumidas por *servi publici*, a los que bastaba con alimentar y vestir<sup>44</sup>. Asimismo se podía prescindir de médicos y profesores públicos, a quienes también se abonaban honorarios<sup>45</sup>. O restringir el envío de *legationes* a las imprescindibles, sólo cuando hubiera asuntos importantes que tratar<sup>46</sup>.

Otro capítulo importante era la religión oficial, tanto las actividades de culto, como el mantenimiento de edificios y espacios sagrados. Como indican los estatutos hispanos, era atendido con fondos públicos<sup>47</sup>. Pero era factible disminuir los dispendios. Por ejemplo acordando contratas plurianuales con los *redemptores* que suministraban todo lo necesario para los *sacra*, con el fin de rebajar costes. Igualmente las donaciones voluntarias de dinero con carácter votivo (*stips*) que iban destinadas a los templos, podían significar puntuales ahorros para el tesoro municipal<sup>48</sup>. También en otro capítulo podían limitarse las expensas, los banquetes públicos con cargo al erario comunal celebrados en ocasiones festivas, pues frecuentemente fueron financiados por la munificencia privada<sup>49</sup>.

Mayores costes tenían las obras comunales. Si la *pecunia publica* no bastaba para contratar todos los trabajos con *redemptores* privados, el gobierno municipal podía rebajar costes utilizando a sus *servi* como mano de obra<sup>50</sup>. También hubo ciudades que recurrieron a *damnati* con tal fin<sup>51</sup>. Otra solución eran las prestaciones obligatorias y gratuitas de la población

<sup>42</sup>. Plin., *Ep.*, X, 108. Ello podía gestionarse a través del *kalendarium*. *Vide* al respecto Minaud (2005, 206-217). Los gobernadores provinciales apoyaron las demandas de las ciudades que trataban de recuperar dinero de sus *debitores*, e incluso propiedades inmobiliarias usurpadas por particulares. *Vide* Burton (2004, 331-336).

<sup>43</sup>. Cfr. *LCGI*, 62. En el reglamento de *Irni*, por el contrario, los sueldos de los subalternos (*aera apparitoria*) no se cuantificaron (*Lex Irn.*, 73, 79).

<sup>44</sup>. *Lex Irn.*, 79: *cibaria vestitum*.

<sup>45</sup>. Dig, 50, 9, 4, 2, Ulp.

<sup>46</sup>. De hecho Vespasiano limitó a tres el número de miembros de una *legatio*, para que las ciudades eliminaran gastos (Dig., 50, 7, 5, 6, Marc.).

<sup>47</sup>. Cfr. *LCGI*, 69, 72; *Lex Irn.*, 77, 79. Sobre esta cuestión Mangas (1997) y Raggi (2006, esp. 710-718).

<sup>48</sup>. Cfr. *LCGI*, 72. *Vide* al respecto Raggi (2006, 715-718).

<sup>49</sup>. Cfr. *LCGI*, 69; *Lex Irn.*, 77, 79, 92 (*cenae, epula o vescerationes*). Sobre el tema Rodríguez Neila (2009a).

<sup>50</sup>. *LCGI*, 62 (ocho *servi publici*); *Lex Irn.*, 19, 72, 78, 79. En un epígrafe de *Ostia* se mencionan ochenta y un esclavos públicos (*CIL*, XIV, 155). Setecientos había en Roma para el servicio de aguas (Frontin., *De Aquaed.*, 116-117).

<sup>51</sup>. Cfr. Plin., *Ep.*, X, 31-32.

(*munitiones*). Aparecen reguladas en las leyes locales de Hispania, con el fin de que las autoridades tuvieran todo el respaldo jurídico para exigirlas<sup>52</sup>.

Una tentación recaudatoria podía ser subir el importe de los *vectigalia*, que eran tasas e impuestos municipales cobrados por muy diversos conceptos. Constituían un capítulo sustancial de ingresos, aunque variable según las ciudades<sup>53</sup>. Pero su imposición debía ser aprobada desde Roma<sup>54</sup>. De hecho cuando *Sabora* (Bética) pidió permiso a Vespasiano para subir tales contribuciones, justificando su petición con un memorándum (*libellus*), no tuvo éxito, pese a que sus dirigentes insistieron en las *difficultates* y situación de *infirmitas* que dicha comunidad sufría<sup>55</sup>. La respuesta imperial les dejó claro que no debían afrontar tales coyunturas con expedientes que perjudicaran a la población.

Muchas ciudades disponían de un patrimonio inmobiliario (*agri, silvae, praedia, aedificia*), que en situaciones de dificultad económica podía garantizar su solvencia financiera. Por ejemplo si el *aerarium* no podía hacer frente a gastos inevitables o imprevistos, o bien al pago de deudas. En tal caso era factible obtener liquidez vendiendo bienes de titularidad pública<sup>56</sup>. Su alienación estaba prohibida en la ley de *Urso*. Pero el reglamento de *Irni* sí admite dicha posibilidad<sup>57</sup>. La operación, de la que se encargarían los duunviros previo decreto decurional, seguiría un procedimiento similar al que se utilizaba para vender los bienes hipotecados ofrecidos a la ciudad como garantía<sup>58</sup>.

Pero no siempre las ciudades contarían con respaldo patrimonial suficiente para resolver sus apuros financieros. *Munigua*, por ejemplo, no quiso o no pudo recurrir a tal expediente para saldar la deuda que tenía contraída con un *conductor vectigalium*. Si no era posible enajenar bienes comunales, o tal recurso no bastaba para resolver las dificultades económicas, había una solución de emergencia, solicitar un préstamo “en interés de la comunidad” (*pecunia mutua in*

52. *LCGI*, 98; *Lex Irn.*, 83. *Vide* también Libanio (*Or.*, XLVI, 21) y Plinio el Joven (*Ep.*, X, 41). Desde la República existió en Roma un régimen mixto de *munera* gratuitos y pago por parte del estado de ciertos trabajos especializados (Milazzo, 1993, 28).

53. Por ejemplo los *vectigalia* que debían abonar en *Urso* quienes alquilaban propiedades públicas de la colonia (*LCGI*, 65). Sobre los *vectigalia* y su variada tipología: Le Roux (1999) y France (2007).

54. Los gobernadores controlaron directamente esta cuestión (Burton, 2004, 323 s.).

55. *CIL*, II<sup>2</sup>/5, 871 (77 d.C.). Cfr. *Dig.*, 39, 4, 10 (Hermog.5 epit.). De hecho ya Tiberio había quitado a muchas comunidades el *ius metallorum ac vectigalium* (Suet., *Tib.*, 49).

56. Plinio el Joven aconsejaba reinvertir la *pecunia publica* excedente adquiriendo tierras o prestando a interés (Plin., *Ep.*, X., 54, 1). Era preferible la primera opción, pues los *praedia* comprados no sólo permitían cobrar *vectigalia* si se arrendaban, sino también obtener liquidez con su venta en situaciones de crisis. Sobre estas operaciones financieras: Gabrielli (2006).

57. *LCGI*, 82, aunque sí estaba prevista la venta de algunos inmuebles confiscados. Cfr. *LCGI*, 76; *Lex Irn.*, 79.

58. *Lex Mal.-Irn.*, 64.

*usus reipublicae*), una especie de “deuda pública”<sup>59</sup>. Tal procedimiento consta en la ley de Irni, aunque con ciertas condiciones: que los decuriones lo aprobaran, pero contando con la autorización del gobernador provincial, si las sumas obtenidas en préstamo superaban los cincuenta mil sestercios anuales, a fin de evitar el endeudamiento excesivo<sup>60</sup>.

Poco sabemos sobre la gestión de tales préstamos, no tenemos documentos concretos<sup>61</sup>. Pero seguramente serían los duunviros quienes se encargarían de negociar con los potenciales prestamistas<sup>62</sup>. Obviamente estaban obligados a conseguir las mejores condiciones<sup>63</sup>, y a ofrecer a los financieros los convenientes avales<sup>64</sup>. Era un expediente cuya oportunidad decuriones y magistrados debían sopesar bien, ya que entrañaba riesgos, pues había que devolver el capital y abonar los intereses<sup>65</sup>. Además varios pasajes del Digesto sugieren que la responsabilidad de reembolsar un préstamo recaía no sobre la ciudad en conjunto, sino sobre sus dirigentes<sup>66</sup>.

En situaciones de crisis algunas comunidades podían apelar a la generosidad imperial, lo que era más bien excepcional. O encontrar munificentes ciudadanos dispuestos a asumir ciertos gastos. El auxilio del evergetismo, cuyas manifestaciones debemos verlas como algo puntual y coyuntural, podía resultar providencial si, por ejemplo, servía para afrontar los costes de una obra pública o sostener parte de las actividades de la religión oficial<sup>67</sup>. Es cierto que los donantes no estaban obligados a dar. Pero sabemos que a veces fueron presionados tanto por los *ordines decurionum* como por el *populus*, para que remediaran con su dinero ciertas carencias.

Eso no quiere decir que la ejecución de un proyecto edilicio dependiera únicamente de que hubiera evergetas dispuestos a financiarlo. Las previsiones de gastos del estatuto de Irni incluían fondos de la *pecunia communis* para construir o reparar *opera ei[s] municipi*<sup>68</sup>. Pero

<sup>59</sup>. La comparación es de Lo Cascio (2006, 681).

<sup>60</sup>. *Lex Irn.*, 80.

<sup>61</sup>. A nivel privado sí nos informa el archivo de los *Sulpicii*, banqueros que operaron en el siglo I d.C. en la zona de *Puteoli* (Camodeca, 1992, 165 ss.; 1999, 133 ss.).

<sup>62</sup>. Así se refleja en una inscripción de Nimes (AE, 1982, 681): ...saepe pecunia mutua quae a magistratibus petebatur data. *Vide* Rodríguez Neila (2005, 120-129).

<sup>63</sup>. Las tasas de interés podían variar mucho de un lugar a otro (Dig., 13, 4, 3, Gai.), aunque un máximo anual del 12% fue normal en época imperial (Jones, 2006, 253 s.). Pero tarifas más bajas podían facilitar la colocación de excedentes de la *pecunia publica* prestando a interés (Plin., *Ep.*, X, 54-55).

<sup>64</sup>. Cfr. Apul., *Met.*, I, 21, 5-6 y 22, 2; Dig., 20, 1, 11, pr., Marcian.

<sup>65</sup>. No estamos bien informados sobre condiciones y formas de reembolso. El patrimonio inmobiliario de la ciudad o los *vectigalia* a ingresar podían servir como garantía del préstamo.

<sup>66</sup>. Dig., 3, 4, 7, 1 (Ulp.); 3, 4, 8 (Iav.); 12, 1, 27 (Ulp.). Cfr. Plin., *Ep.*, X, 54, 2. *Vide* Bogaert (1968, 247 s.) y Migeotte (1984, 290 s.).

<sup>67</sup>. *Vide* al respecto Melchor (1994, esp. 115-121, 130-138 y 147-171).

<sup>68</sup>. *Lex Irn.*, 79.

la evidencia epigráfica muestra que en muchos lugares una parte importante de la construcción pública fue sufragada por el mecenazgo cívico<sup>69</sup>. Y a menudo las liberalidades procedieron de notables que habían ejercido el duunvirato, y que quizás pudieron constatar ciertas necesidades mientras desempeñaban dicho cargo<sup>70</sup>. Aunque no es fácil cuantificar las respectivas contribuciones de la *pecunia publica* y del evergetismo en el desarrollo urbanístico de cada ciudad<sup>71</sup>. Incluso la incompetencia de las autoridades locales para culminar *opera publica* frenó ocasionalmente la ejecución de trabajos complementarios, que algunos mecenas se habían comprometido a pagar<sup>72</sup>.

Más variables eran los ingresos que las ciudades podían obtener de dos tipos de ayudas privadas. Me refiero a las *summae honorariae* y los legados. Las *summae honorariae* pagadas por decuriones, magistrados o sacerdotes cuando accedían a sus funciones, eran auxilios económicos puntuales. Tenían el aliciente de aportar numerario al tesoro local, que las autoridades podían usar flexiblemente para los fines que estimaran oportunos. Tales contribuciones ya aparecen en la ley de *Urso*, aunque no debieron generalizarse hasta el siglo II d.C.<sup>73</sup> En cuanto a los legados o fundaciones, el problema era su libre disposición por parte de las autoridades municipales<sup>74</sup>. Generalmente los donantes ponían la condición de que tal dinero, o bien los intereses que generaba, fueran empleados únicamente para los fines que ellos establecían y que los decuriones no podían alterar<sup>75</sup>.

#### e. *Pecunia publica y contabilidad.*

Teniendo en cuenta que ni el estado ni el mecenazgo cívico auxiliaban de forma obligatoria y regular a los gobiernos municipales, la solvencia económica de una ciudad romana dependía fundamentalmente de sus ingresos, de su patrimonio inmobiliario como reserva de capital, y de un adecuado control de gastos. Pero la capacidad de los senados y magistrados locales para gestionar correctamente la *pecunia publica* debía tener en cuenta ciertos factores. Uno sería contar con registros contables claros y actualizados, que permitieran conocer las disponibilidades del *aerarium*. Los asuntos financieros eran complejos, y difícilmente podrían

<sup>69</sup>. Cfr. Jouffroy (1986).

<sup>70</sup>. Vide Cébeillac (1998, 99 ss.) y Rodríguez Neila-Melchor (2000, 139-238).

<sup>71</sup>. Sobre esta cuestión Goffaux (2001).

<sup>72</sup>. Cfr. Plin., *Ep.*, X, 40, 1; Dig., 50, 10, 1, Call.

<sup>73</sup>. Cfr. *LCGI*, 70-71. Sobre el tema Melchor (1994, 43 ss.) y Briand-Ponsart (1999).

<sup>74</sup>. Cfr. Plin., *Ep.*, VII, 18. Vide al respecto Melchor (1994, 74-79) y Magioncalda (1994, 23-31 y 111-124).

<sup>75</sup>. Cfr. Dig., 50, 8, 1, Ulp. Aunque en ciertos casos tales sumas sí podían ser libremente gestionadas por los dirigentes locales, si intervenía la autoridad imperial. Cfr. Dig., 50, 8, 6 (4), Val.; 50, 12, 13, 1, Papir. Iust.; 50, 10, 7 pr., Call.

gestionarse sin una documentación escrita. Sabemos que en Roma la contabilidad fue precisa, con un vocabulario específico y riguroso, y procedimientos “técnicos” aplicados tanto a nivel estatal como privado, por ejemplo en la banca<sup>76</sup>.

El sistema se extendió a la administración de colonias y municipios, como vemos ya a fines de época republicana en la *lex Tarentina* y en la *Tabula Heracleensis*<sup>77</sup>. A su vez los estatutos municipales de Hispania aluden a las cuentas públicas (*rationes communes*), a las *litterae*, que eran los documentos que justificaban las *rationes*, dándoles fuerza probatoria, y a la aplicación de unos principios contables en la gestión de los fondos públicos, lo que se indica con la expresión *rationes gerere*<sup>78</sup>. Además la ley de *Irni* observa el nombramiento de *quaestores*, como responsables de determinadas actividades relacionadas con los fondos públicos (*pecunia communis*). Unas tienen que ver con su potestad para gestionarlos (*atministrare*), y la obligación de supervisar las cuentas para evitar irregularidades (*custodiare*). Otras corresponden a operaciones prácticas de contabilidad, que suponían efectuar anotaciones en las *tabulae publicae*: cobrar o reclamar dinero (*exigere*), gastar (*erogare*) y pagar (*dispensare*)<sup>79</sup>. También Plinio el Joven, que durante su mandato en Bitinia solicitó inspeccionar las *rationes* de *Bizantium*, *Apamea* y *Prusa*, confirma que los procedimientos contables fueron normales en las comunidades romanas<sup>80</sup>.

Para el correcto funcionamiento de la tesorería municipal era preciso que los gestores locales dispusieran de instrumentos de diverso tipo (*adversaria*, *codex accepti et expensi*, *liber kalendarii*), así como de la documentación adicional relativa a las operaciones fiscales (contratos de obras y servicios municipales, y de alquiler de bienes públicos, justificantes de garantías prestadas, etc.)<sup>81</sup>. Pero como los magistrados no tenían por qué acreditar conocimientos contables, que entonces no estaban al alcance de todos, era preciso contar con personal auxiliar para tales tareas. La importancia de la administración financiera queda acreditada por la variedad de especialidades laborales documentadas, que se relacionan con las operaciones de caja (*dispensatores*, *arkarii*, etc.).

En el caso de las *rationes communes* de una ciudad y sus registros materiales, dicha labor recaía principalmente en los *scribae*, que son los únicos *apparitores* de los magistrados

76. Sobre el tema Nadjo (1989), Minaud (2005) y France (2007).

77. *Lex Tar.*, 3, 20-25; *Tab. Her.*, 152-156.

78. *LCGI*, 80, 81; *Lex Irn.*, 45, 73; *Lex Mal.-Irn.*, 67. El término *rationes* se usó tanto para las cuentas en general, como para operaciones contables más elaboradas. Cfr. Minaud (2005, 151-158).

79. *Lex Irn.*, 20. Cfr. *Apul.*, *Apol.*, 101, 6.

80. Plin., *Ep.*, X, 17a, 17b, 18, 43, 47, 48. Cfr., *Dig.*, 2, 13, 10, 1, Gai. *Vide Burton* (2004, 318-323).

81. Sobre el tema Rodríguez Neila (2005, 95 ss.). *Vide Dig.*, 32, 92, pr., Paul., sobre la variedad de documentos que podía contener un archivo.

cuyas funciones aparecen específicamente reguladas en los estatutos locales de Hispania<sup>82</sup>. En *Urso* eran *qui pecuniam publicam colonorumque rationes scripturus erit*, es decir quienes se encargaban de controlar los fondos municipales y las correspondientes cuentas. Y en *Irni* una de sus responsabilidades era *ordinare* los documentos, o sea tenerlos organizados, algo imprescindible para manejarlos con facilidad (*tractavere*), e incorporar nuevos apuntes (*scribere*) en las *tabulae publicae*<sup>83</sup>. El personal adscrito al *aerarium* y al *tabularium* podía completarse con *librarii* para realizar copias de documentos, e incluso con algunos esclavos públicos preparados y de confianza<sup>84</sup>. Tal pudo ser la competencia de los *servi communes* que en Irni estaban específicamente adscritos a los *quaestores*<sup>85</sup>. Todos trabajaban bajo la dirección de los duunviros.

Menos sabemos sobre los criterios presupuestarios que los gobiernos municipales pudieron utilizar en la *atministratio* del dinero público<sup>86</sup>. Aunque los reglamentos hispanos sí observan algunas formas de control. Por ejemplo cuando algunos conceptos de gastos estaban cuantificados por ley y no se podían cambiar. Lo vemos en *Urso* en el caso de los sueldos de los *apparitores*, y los fondos comunes que los magistrados podían gastar en *ludi*<sup>87</sup>. Ello obligaba a decuriones y magistrados a ajustarse estrictamente a las sumas oficialmente establecidas para tales conceptos. Por el contrario en los estatutos flavios no aparece cuantificado ningún desembolso, dejándose al arbitrio del senado local decidir lo que convenía gastar en cada momento<sup>88</sup>. Otra forma de control consistía en reservar algunos ingresos para fines predeterminados. En *Urso* el importe de las multas impuestas a quienes no pagaban los *vectigalia* por el arrendamiento de bienes comunales, debía destinarse exclusivamente a sufragar los *sacra* de la colonia<sup>89</sup>. De modo similar el dinero procedente de las colectas hechas para un templo (*pecunia stipis nomine*) debía gastarse sólo en interés del mismo<sup>90</sup>.

Cuando los decuriones debatían ciertos asuntos, por ejemplo los proyectos edilicios, no bastaría con evaluar las disponibilidades financieras. También sería conveniente contar con

<sup>82</sup>. Cfr. *LCGI*, 62; *Lex Irn.*, 19, 72, 78, 79. Sobre los *apparitores* municipales: Fear (1989) y Rodríguez Neila (1997).

<sup>83</sup>. *LCGI*, 81; *Lex Irn.*, 73.

<sup>84</sup>. *Servi publici* de Pompeya aparecen en las *tabulae* del banquero pompeyano *Caecilius Iucundus* emitiendo recibos (*epochae reipublicae*). *Vide* Andreau (1975, 17 s. y 53 ss.).

<sup>85</sup>. *Lex Irn.*, 20. Actuando como *actores publici* podían efectuar operaciones financieras con la *pecunia publica*, aunque sólo por mandato de los magistrados (Bricchi, 2006, 335-382).

<sup>86</sup>. Sobre el tema Minaud (2005, 296-299).

<sup>87</sup>. *LCGI*, 62 y 70-71.

<sup>88</sup>. *Lex Irn.*, 77, 79.

<sup>89</sup>. *LCGI*, 65.

<sup>90</sup>. *LCGI*, 72.

información de carácter técnico, para calibrar adecuadamente su viabilidad y costes. Como los dirigentes municipales no tenían por qué ser expertos en cuestiones urbanísticas o en la construcción, podemos suponer que si querían actuar de forma responsable se asesorarían por expertos antes de aprobar un trabajo público.

El sistema de contratas de obras y servicios municipales nos ilustra sobre algunos aspectos de la administración fiscal. Los reglamentos hispanos otorgan a los duunviros importantes atribuciones en la *cura operum publicorum*, lo que suponía asumir graves responsabilidades<sup>91</sup>. Pero el tema lo tenemos documentado antes en la ya citada *lex parieti faciendo* de *Puteoli*, que nos ofrece un ejemplo de *locatio operis arbitratu duouir(um)*<sup>92</sup>. Como en Roma, también en las ciudades tales contratas eran otorgadas mediante subasta, para obtener las ofertas más económicas<sup>93</sup>. Aunque ello implicaba ciertos riesgos. Por ejemplo que, al tratar de rebajar gastos, el coste real del proyecto superara al final las previsiones iniciales; que se adjudicara su ejecución a un *redemptor* deshonesto o incompetente; o que las calidades no fueran las adecuadas, como constató Plinio al inspeccionar algunas obras municipales en Bitinia<sup>94</sup>. Pero ya antes el discurso acusatorio de Cicerón contra Verres a propósito del templo de Cástor, resulta ilustrativo sobre ciertas irregularidades que podían darse en las contratas de obras públicas<sup>95</sup>.

#### f. Controlando a los gestores municipales.

Las irregularidades en la administración de la *pecunia publica* no debieron ser un hecho excepcional en las comunidades romanas, aunque los ejemplos concretos afloran escasamente en las fuentes. No obstante los reglamentos locales de Hispania incorporan ciertas prevenciones jurídicas, que podían favorecer el control financiero. Al tener los magistrados un importante papel en la gestión de la *pecunia publica*, un factor que podía pesar en su labor era el juramento (*iuriurandum in leges*) que prestaban, que les exigía actuar siempre según la *lex* y el interés colectivo, no haciendo nada en contra, e impidiendo que otros lo hicieran<sup>96</sup>.

---

91. *LCGI*, 77, 78, 99; *Lex Irm.*, 82, 83. Incluso tras cesar en el cargo debían responder de los *negotia communia* que hubieran gestionado, extendiéndose dicha obligación a sus herederos. Cfr. *Dig.*, 44, 7, 35, 1 (Paul.). Sobre esta cuestión Bricchi (2006).

92. *Lex Puteol.*, I, 5-8. Cfr. *Tab. Her.*, 29-49.

93. *Lex Irm.*, 48, 63. *Vide* al respecto Cimma (1981, 41 ss.), Milazzo (1993, 76 ss. y 155 ss.) y Trisciuglio (1998, 181 ss.). Sobre las subastas García Morcillo (2005).

94. Plin., *Ep.*, X, 37, 38, 39, 81, 90. Cfr. Vitruv., *De Arch.*, 10, *praef.*; Tac., *Ann.*, III, 31, 5; *Dig.*, 19, 2, 60, 4, Lab. La legislación romana estableció una *actio in factum* contra los arquitectos y contratistas negligentes (*Dig.*, 11, 6, 7, 3, *Ulp.*).

95. Cic., *Verr.*, II-1, 131-150.

96. *Lex Irm.-Salp.*, 26; *Lex Mal.-Irm.*, 59.

Además los estatutos municipales incorporan prevenciones jurídicas contra la hipotética corrupción de los magistrados. Así las fianzas (*cautiones*) que debían ofrecer como garantía de su honesta gestión del patrimonio común<sup>97</sup>, a fin de que mantuvieran intacta (*salva*) la *pecunia communis* que tenían que manejar (*tractare*) en razón de su cargo (*in honore suo*)<sup>98</sup>. Tales avales eran personales (*praedes*) y reales (*praedia*), y en casos de corrupción su venta podía resarcir a la ciudad del dinero defraudado<sup>99</sup>.

En la misma línea de salvaguardar los caudales públicos estaba el régimen de garantías que los magistrados debían exigir a los *redemptores* que se hacían con las contratas públicas, para asegurar que realizarían su trabajo en los plazos y condiciones acordados<sup>100</sup>. Este sistema ya está constatado en Roma durante la República, y también a nivel local, como indican la *lex parieti faciendo*, y la *lex locationis de munere publico libitinario*, ambas de Puteoli<sup>101</sup>. Pero su eficacia dependía del celo de los duunviros. La ley les reconocía plena autoridad para aceptar o rechazar tales *cautiones*, por ello debían exigirlas al nivel adecuado, y comprobar documentalmente la entidad de los bienes hipotecados y su situación jurídica<sup>102</sup>. Tales prevenciones aseguraban que, si los contratistas incumplían sus obligaciones, la ciudad pudiera resarcirse de los perjuicios materiales causados poniendo en venta tales bienes<sup>103</sup>.

También debemos considerar la operatividad que podían tener dos procedimientos de control, cuyo objetivo era actuar como contrapeso a las actitudes personalistas del magistrado. Uno era la *intercessio* o derecho de veto que los duunviros podían ejercer entre sí y también sobre sus colegas inferiores incluidos los *quaestores*<sup>104</sup>. El otro era la facultad que asistía a los decuriones de *Urso* para solicitar a los duunviros información sobre el estado de la *pecunia publica* en general, a fin de conocer las disponibilidades económicas; sobre las multas, que constituían un capítulo de ingresos; y sobre las propiedades inmobiliarias (*loca*,

97. *Lex Mal.-Irn.*, 60. Cfr. *Lex Tar.*, 7-25

98. Cfr. *LCGI*, 91, con relación a los decuriones.

99. Para las ciudades seguramente eran preferibles las garantías personales, pues afectaban a todo el patrimonio, y no a algunos *praedia* hipotecados. Y además se transmitían a los herederos. *Vide* Dubouloz (2003) sobre la calidad y ventajas de uno u otro tipo de *cautiones*.

100. *Lex Mal.-Irn.*, 63-65. Cfr. *Dig.*, 39, 4, 9 pr. (Paul.); 50, 8, 12 (9, 3) (Papir. Iust.). Este sistema fue un trámite habitual en los contratos públicos del estado. Cfr. *Monumentum Ephesenum-lex portus Asiae*, del 62 d.C., 101-110, 123-124 (AE, 1989, 681; *SEG*, 39, 1989, 1180). Sobre el tema Cimma (1981, 64 ss.) y Van Gessel (2003, 95-122). *Vide* también Martin (1989, 121-136).

101. *Lex Puteol.*, I, 5-8; III, 13-16, 18; *Lex libit. Puteol.*, II, 31-34; III, 11-16, 22-25. *Vide* Van Gessel (2003, 98 ss.) con toda la documentación.

102. Trisciuglio (1998, 212).

103. La casuística jurídica al respecto es abundante. *Vide* Trisciuglio (1998, 244 ss.). Cfr. al respecto Vitruv., *De Arch.*, 10, *praef.*

104. *Lex Irn.*, 27. Cfr. *Dig.*, 50, 9, 12, 5 [9, 8], Papir. Iust.

*agri* y *aedificia*) de la colonia, que solían rentabilizarse mediante alquiler, y al mismo tiempo constituyan una reserva de capital para casos de necesidad<sup>105</sup>.

Otra forma de verificar las actuaciones de los magistrados era la información pública. Tanto para el estado romano como para las ciudades la validez de los actos oficiales radicaba no sólo en su constatación por escrito, sino también en su publicidad. Ello proyectaba ante la ciudadanía la idea de que los procedimientos administrativos se desarrollaban con limpieza. Con relación a las contratas de obras y servicios públicos, las leyes municipales de Hispania indican que los duunviros estaban obligados a exponer públicamente (*propositio*) las *leges locationum* y las condiciones acordadas con los *redemptores*<sup>106</sup>. Todo ello cumpliendo tres condiciones: que fueran anuncios accesibles y redactados con claridad, para comprensión de todos, colocados donde los decuriones indicaran (habitualmente el foro), y expuestos durante todo el resto de su magistratura<sup>107</sup>.

Junto a la notificación pública de los actos administrativos, su registro documental constituía también un medio de inspección, al garantizar referencias y comprobaciones ulteriores. En el caso de las contratas públicas permitía constatar si obras y servicios eran realizados por los *redemptores* según las condiciones acordadas, por si había irregularidades y por tanto reclamaciones por parte de las autoridades locales. Los estatutos hispanos nos informan sobre algunos de los contenidos que debían constar en los documentos oficiales, como el precio fijado y los garantes y garantías inmobiliarias que el *redemptor* debía aportar<sup>108</sup>. Los *instrumenta* pertinentes debían constar en el *tabularium* como documentación adicional a la *lex locationis*, tal como señala la *lex Tarentina*<sup>109</sup>. También Cicerón se refiere al registro por escrito de las condiciones fijadas en la *lex locationis*<sup>110</sup>. A su vez la *lex parieti faciendo* de *Puteoli* contendría un resumen de los aspectos básicos de la contrata<sup>111</sup>.

Nos queda finalmente el principal procedimiento de control financiero, la rendición de cuentas. Desde la República los magistrados que usaban fondos oficiales habían estado

<sup>105</sup> *LCGI*, 96. Cfr. *Lex Irn.*, 39. Ese control decurional sobre las propiedades públicas también se pone de relieve en *Lex Irn.*, 76.

<sup>106</sup> Cfr. *Lex Mal.-Irn.*, 63.

<sup>107</sup> Pero también dicha obligación podía afectar al contratista, que debía recibir una copia de todo el "dossier" de la contrata (Brélaz, 2003, 42).

<sup>108</sup> *Lex Irn.-Mal.*, 63. Cfr. D'Ors (1997, 95) y Brélaz (2003, 38 ss.). También constaban los denominados *cognitores praediorum*, certificadores de tales bienes, o quizás garantes de segundo grado (Van Gessel, 2003, 117 s.).

<sup>109</sup> *Lex Tar.*, I, 13. Cfr. *Lex Acilia repetundarum*, 58.

<sup>110</sup> Cic., *Verr.*, II-1, 134, 143-148.

<sup>111</sup> Cfr. *Lex Puteol.*, III, 13-16.

obligados a ello al dejar sus cargos, sometiéndose al dictamen del Senado<sup>112</sup>. También los magistrados municipales debían cumplir tal formalidad ante la corporación decurional<sup>113</sup>. En los estatutos hispanos se observan tres operaciones de control: rendir cuentas (*rationes reddere*); devolver el dinero público no usado (*pecuniam redigere*); y justificar el que se hubiera gastado (*pecuniam referre*), procedimientos que debían efectuarse *sine dolo malo*, es decir sin engaño<sup>114</sup>.

En *Urso* los magistrados tenían ciento cincuenta días tras finalizar cualquier *negotium* público para presentar sus informes económicos. Y debían hacerlo con total fidelidad, *s(ine) d(olo) m(alo)*, lo cual sugiere los fraudes que podían cometerse en las cuentas<sup>115</sup>. El estatuto de Irni trata con más severidad esta cuestión, pues da sólo treinta días para devolver los fondos municipales gestionados. Y quienes hubieran llevado un asunto financiero (*negotium gerere*) y las correspondientes cuentas (*rationes tractare*), contaban con idéntico plazo para justificarse ante el senado local, afectando igualmente dicha obligación a sus herederos<sup>116</sup>.

Todo ello refleja el interés del régimen imperial por imponer un mayor control sobre la gestión del dinero público, preocupación de la que ya se había hecho eco la *lex Iulia peculatoris*. La cuestión era seria, y si se detectaban irregularidades podían emprenderse acciones judiciales contra los malos administradores culpables del denominado *crimen de residuis*<sup>117</sup>. En tal caso al control administrativo se sumaba el procedimiento jurídico, si se llegaba en última instancia a un *iudicium pecuniae communis*, a fin de salvaguardar los derechos patrimoniales de los *municipes*<sup>118</sup>.

Pero Roma, aunque reconoció a los decuriones de colonias y municipios amplia autonomía en la gestión financiera de sus comunidades, podía ejercer otras formas de control externo. Tres instancias superiores podían teóricamente fiscalizar la labor de los dirigentes

<sup>112</sup>. *Vide* al respecto Rosillo (2010, 110-112).

<sup>113</sup>. Cfr. *Lex Tar.*, I, 9-12, 17-26 ; *LCGI*, 80; *Lex Irn.*, 67-68. Los decuriones debían nombrar a los encargados de recibir y examinar las *rationes*, a los *patroni causae publicae* que defendían los intereses públicos ante quienes rendían cuentas, y a los *actores municipum*, que representaban a la ciudad si se emprendían acciones legales (*Lex Irn.*, 70). Sobre ello Mantovani (2006).

<sup>114</sup>. Cfr. *LCGI*, 80, 96; *Lex Irn.*, 45, 67, 68. La *lex Iulia de residuis* castigaba a quien, habiendo recibido *pecunia publica in usum aliquem delegata*, la retenía indebidamente no gastándola para el fin que se le había confiado (Dig., 48, 13, 2, Paul.; 50, 9, 13 (9, 10), Papir. Iust.). Sobre la *pecunia residua* en general Gnoli (1979, 155 ss.).

<sup>115</sup>. *LCGI*, 80.

<sup>116</sup>. Cfr. *Lex Irn.*, 45, 67. *Vide* Plin., *Ep.*, X, 81, 1. La justificación de la *pecunia publica* administrada no debía limitarse a una simple explicación, debía estar documentada para no incurrir en la casuística penal relativa a la *pecunia residua*.

<sup>117</sup>. *Lex Irn.*, 69. Las referencias al *crimen de residuis* en diferentes estatutos locales (*leges Tarentina, Ursonensis, Malacitana, Iritana*) indican que tales hechos delictivos eran frecuentes. *Vide* al respecto Gnoli (1979, 166 ss.).

<sup>118</sup>. Procedimiento regulado en la ley de *Irni* (*Lex Irn.*, 69-71) y también en la de *Malaca* (*Lex Mal.*, 67-69). Sobre ello Mentxaka (1990), Johnston (1996) y Mantovani (2006).

locales. En primer lugar el emperador y sus representantes directos, los gobernadores provinciales. Fue lo que quiso hacer Plinio en Bitinia. Sospechando que algunas ciudades malgastaban el dinero público pidió examinar sus cuentas. Pudo hacerlo en los casos de *Bizantium* y *Prusa*. Pero cuando intentó hacer lo mismo en *Apamea* sus dirigentes le pusieron dificultades, y el propio Trajano le aconsejó ser prudente en esta cuestión<sup>119</sup>.

No obstante, y dejando aparte la excepcional información pliniana, los gobernadores aparecen pocas veces en las fuentes interviniendo en la política financiera municipal. Sí los vemos ocasionalmente dirimiendo pleitos con implicaciones fiscales, por ejemplo disputas de límites entre dos *territoria municipales*<sup>120</sup>. Otras veces aparecen recibiendo peticiones especiales cuando la comunidad pasaba por apuros financieros. Sobre ello nos ilustran las ya citadas *epistulae* de Vespasiano y Tito enviadas a las comunidades béticas de *Sabora* y *Munigua*. La primera de ellas sirvió para recordar a los dirigentes locales que no debían elevar las tasas comunales o recaudar *nova vectigalia* sin permiso.

Tampoco le fue mejor a *Munigua* cuando solicitó a Tito la remisión de unas deudas contraídas con un *conductor vectigalium*. En ambos casos desde Roma se dejaron claras dos cosas a las autoridades municipales: que las dificultades financieras no debían solucionarse con expedientes que perjudicaran a la ciudadanía; y que para zanjar esta clase de asuntos bastaba con la *sententia* del gobernador provincial, no era preciso acudir a más altas instancias. Aunque también es cierto que, a partir del siglo II d.C., el régimen imperial se vio obligado a controlar directamente las actuaciones financieras de algunos *ordines decurionum*, mediante el nombramiento de *curatores rei publicae*. Pero están constatados excepcionalmente, y apenas tenemos información sobre su labor<sup>121</sup>.

Nos queda una observación final. En las colonias y municipios romanos hubo procedimientos de supervisión financiera, en los que se proyectó la experiencia administrativa y jurídica de Roma. Las *leges Iuliae* mencionadas surgen del cuidado de César por la organización, control y estabilidad de las haciendas locales. Similares criterios mantuvo el régimen imperial, asegurando los sistemas de inspección fiscal, como reflejan los estatutos de algunas ciudades de Hispania. El problema es que apenas tenemos datos concretos sobre su aplicación, que permitan comprobar si tales disposiciones fueron eficaces. Ni tampoco las fuentes presentan casos de dirigentes municipales, que fueran procesados por delitos

---

119. Plin., *Ep.*, X, 17a, 3; 43, 1; 47, 1-2. Cfr. también *Ep.*, X, 23, 37, 39 (1-4), 39 (5-6), 90, 98.

120. Sobre el tema Burton (2000).

121. Cfr. Jacques (1983 y 1984, 290 ss.).

relacionados con el uso de fondos comunales<sup>122</sup>. Y siempre nos quedará una duda: si aquellos magistrados que merecieron alabanzas públicas en ciertas inscripciones honoríficas, bien por su *honesta administratio*, o por acreditar cualidades personales beneficiosas para la gestión de la *res publica*<sup>123</sup>, fueron realmente la excepción o la regla.

## Bibliografía.

- Andreau, J. (1974). *Les affaires de Monsieur Jucundus*, Roma, 1974.
- Bats, M. (1994). "Les débuts de l'information politique officielle à Rome au premier siècle avant J.C.", en *La mémoire perdue: à la recherche des archives oubliées, publiques et privées, de la Roma antique*, Paris.
- Bogaert, R. (1968). *Banques et banquiers dans les cités grecques*, Leiden.
- Brélaz, C. (2003). "Publicité, archives et séquence documentaire du contrat public à Rome", en Aubert, J.J. (ed.), *Tâches publiques et entreprise privée dans le monde romain*, Neuchâtel, 27-56.
- Briand-Ponsart, C. (1999). "Summa honoraria et resources des cités d'Afrique", en *Il capitolo delle entrate nelle finanze municipali in Occidente ed in Oriente*, Roma, 217-234.
- Bricchi, A. (2006). "Amministratori ed actores. La responsabilità nei confronti dei terzi per l'attività negoziale degli agenti municipali", en Capogrossi, L. y Gabba, E. (eds.), *Gli Statuti Municipali*, Pavía, 335-382.
- Burton, G.P. (2000). "The resolution of territorial disputes in the provinces of the Roman Empire", *Chiron*, 30, 195-215.
- Burton, G.P. (2004). "The Roman imperial state, provincial governors and the public finances of provincial cities, 27 BC-AD 235", *Historia*, 53-3, 318-323.
- Camodeca, G. (1992). *L'archivio puteolano dei Sulpicii*, Nápoles.
- Camodeca, G. (1999). *Tabulae Pompeianae Sulpiciorum*, Roma.
- Cébeillac, M. (1998). *Les magistrats dès cités italiennes de la Seconde Guerre Punique à Auguste: le Latium et la Campanie*, Roma.
- Cerami, P. (1972). "Il controllo finanziario in diritto romano. Riflessioni metodologiche e profilo storico", *Studi in onore di G.Scherillo*, II, Milán, 767-802.
- Cimma, M.R. (1981). *Ricerche sulle società di publicani*, Milán.
- Coudry, M. (1994). "Sénatus-consultes et *acta senatus*: rédaction, conservation et archivage des documents émanant du Sénat, de l'époque de César à celle des Sévères", en *La mémoire perdue: à la recherche des archives oubliées, publiques et privées, de la Roma antique*, Paris, 1994, 65-102.
- Daguet-Gagey, A. (2010). "Les *opera publica* dans la correspondance de Pline le Jeune avec Trajan", en Desmuillez, J., Hoët-Van Cauwenberghe, Ch. y Jolivet, J.Ch. (eds.), *L'étude des correspondances dans le monde romain de l'Antiquité classique à l'Antiquité tardive : permanences et mutations*, Lille, 247-272.
- D'Ors, X. (1997). "Las relaciones contractuales con la administración pública a la luz de las leyes municipales en Derecho Romano", en *I rapporti contrattuali con la pubblica amministrazione nell'esperienza storico-giuridica* (Torino, 1994), Nápoles, 79-111.
- Dubouloz, J. (2003). "Le patrimoine foncier dans l'Occident romain: une garantie pour la gestion des charges publiques (II<sup>e</sup>-IV<sup>e</sup> siècle)", *Histoire et Sociétés Rurales*, 19, 15-35.

122. Rosillo (2010, 114) señala idéntica circunstancia en el caso de los magistrados estatales.

123 . *Vide* al respecto Rodríguez Neila (1987-1988).

- Du Plessis, P. (2004). "The Protection of the Contractor in Public Works Contracts in the Roman Republic and Early Empire", *The Journal of Legal History*, 25-3, 287-314.
- Fear, A.T. (1989). "La Lex Ursonensis y los apparitores municipales", en González, J., *Estudios sobre Urso Colonia Iulia Genetiva*, Sevilla, 69-78.
- Fezzi, L. (2003). *Falsificazione di documenti pubblici nella Roma tardorepubblica (133-31 a.C.)*, Florencia.
- France, J. (2007). "Les catégories du vocabulaire de la fiscalité dans le monde romain", en Andreau, J. y Chankowski, V. (eds.), *Vocabulaire et expression de l'économie dans le monde antique*, Paris, 333-365.
- Gabrielli, Ch. (2006). "Pecuniae publicae... ne otiosae iaceant (Plin. epist. 10.54). Strategie finanziarie", en Capogrossi, L. y Gabba, E. (eds.), *Gli Statuti Municipali*, Pavía, 382-395.
- García Morcillo, M. (2005). *Las ventas por subasta en el mundo romano: la esfera privada*, Barcelona.
- Gnoli, F. (1979). *Ricerche sul crimen peculatus*, Milán.
- Goffaux, B. (2001), "Municipal intervention in the public construction of towns and cities in Roman Hispaniae", *Habis*, 32, 257-270.
- Jacques, F. (1983). *Les curateurs des cités dans l'Occident romain de Trajan à Gallien*, Paris.
- Jacques, F. (1984). *Le privilège de liberté. Politique impériale et autonomie municipale dans les cités de l'Occident romain (161-244)*, Roma.
- Johnston, D. (1996). "Municipal funds in the light of chapter 69 of the Lex Iuritana", *ZPE*, 111, 199-207.
- Jones, D. (2006). *The bankers of Puteoli. Finance, trade and industry in the Roman World*, Stroud.
- Jouffroy, H. (1986). *La construction publique en Italie et dans l'Afrique romaine*, Estrasburgo.
- Le Roux, P. (1999). "Vectigalia et revenus des cités en Hispanie au Haut-Empire", en *Il capitolo delle entrate nelle finanze municipali in Occidente ed in Oriente*, Roma, 155-173.
- Lo Cascio, E. (2006). "La dimensione finanziaria", en Capograssi, L. y Gabba, E. (eds.), *Gli Statuti Municipali*, Pavía, 673-699.
- Magioncalda, A. (1994). *Documentazione epigrafica e "fondazioni" testamentarie. Appunti su una scelta di testi*, Turín.
- Mangas, J. (1997). "Financiación y administración de los sacra publica en la Lex Ursonensis", *Studia Historica. Historia Antigua*, 15, 181-195.
- Mantovani, D. (2006). "Il iudicium pecuniae communis. Per l'interpretazione dei capitoli 67-71 della lex Iuritana", en Capogrossi, L. y Gabba, E. (eds.), *Gli Statuti Municipali*, Pavía, 261-334.
- Martin, R. (1989). *The Roman jurists and the organization of private building in the Late Republic and Early Empire*, Bruselas.
- Melchor, E. (1994). *El mecenazgo cívico en la Bética. La contribución de los evergetas a la vida municipal*, Córdoba.
- Mentxaka, R. (1990). "Algunas consideraciones sobre el crimen de residuis a la luz de la legislación municipal", *RIDA*, 37, 3<sup>e</sup> ser., 247-334.
- Migeotte, L. (1984). *L'emprunt public dans les cités grecques*, Québec-Paris.
- Milazzo, F. (1993). *La realizzazione delle opere pubbliche in Roma arcaica e repubblicana. Munera e ultro tributa*, Nápoles.
- Minaud, G. (2005). *La comptabilité à Rome. Essai d'histoire économique sur la pensée comptable commerciale et privée dans le monde antique romain*, Lausanne.
- Moatti, C. (1997). "La location des terres publiques dans le monde romain (II<sup>e</sup> siècle avant J.-C.-III<sup>e</sup> siècle après J.-C.)", en Béaur, G., Arnoux, M. y Varet-Vitu, A. (eds.), *Exploiter la terre. Les contrats agraires de l'Antiquité à nos jours*, Actes du colloque de Caen, 85-100.
- Murga, J.L. (1989-1990). "Las ganancias ilícitas del magistrado municipal a tenor del cap. 48 de la Lex Iuritana", *BIDR*, 92-93, 1-46.

- Nadjo, L. (1989). *L'argent et les affaires à Rome des origines au II<sup>e</sup> siècle avant J.-C. Étude d'un vocabulaire technique*, Lovaina-París.
- Perelli, L. (1994). *La corruzione politica nell'antica Roma*, Milán.
- Raggi, A. (2006). "Le norme sui *sacra* nelle leges municipales", en Capogrossi, L. y Gabba, E. (eds.), *Gli Statuti Municipali*, Pavía, 701-721.
- Rodríguez Neila, J.F. (1987-1988). "Elogio público de un magistrado municipal romano", *Habis*, 18-19, 407-436.
- Rodríguez Neila, J.F. (1997). "Apparitores y personal servil en la administración local de la Bética", *Studia Historica. Historia Antigua*, 15, 197-228.
- Rodríguez Neila, J.F. (2003). "Pecunia communis municipum. Decuriones, magistrados y gestión de las finanzas municipales en Hispania", en Castillo, C., Rodríguez Neila, J.F. y Navarro, F.J. (eds.), *Sociedad y economía en el Occidente romano*, Pamplona, 111-198.
- Rodríguez Neila, J.F. (2005). *Tabulae publicae. Archivos municipales y documentación financiera en las ciudades de la Bética*, Madrid.
- Rodríguez Neila, J.F. (2009). "In publicum vescere. El banquete municipal romano", en Rodríguez Neila, J.F. (ed.), *Hispania y la Epigrafía romana. Cuatro perspectivas*, Faenza, 13-82.
- Rodríguez Neila, J.F. (2009). "Administración municipal y construcción pública en la ciudad romana", *Butlletí Arqueològic*, V, 31, 171-225.
- Rodríguez Neila, J.F. y Melchor, E. (2000). "Evergetismo y cursus honorum de los magistrados municipales en las provincias de Bética y Lusitania", en Castillo, C., Navarro, F.J. y Martínez, R. (eds.), *De Augusto a Trajano. Un siglo en la Historia de España*, Pamplona, 139-238.
- Rosillo, C. (2010). *La corruption à la fin de la république romaine (II<sup>e</sup>-I<sup>er</sup> s. av. J.-C.): aspects politiques et financiers*, Stuttgart.
- Trisciuglio, A. (1998). "Sarta tecta, ultrotributa, opus publicum faciendum locare". *Sugli appalti relativi alle opere pubbliche nell'età repubblicana e augustea*, Nápoles.
- Van Gessel, Ch. (2003). "Praedes, praedia, cognitores: les sûretés réelles et personnelles de l'adjudicataire du contrat public en droit romain (textes et réflexions)", en Aubert, J.J. (ed.), *Tâches publiques et entreprise privée dans le monde romain*, Neuchâtel, 95-122.
- Venturini, C. (1979). *Studi sul «crimen repetundarum» nell'età repubblicana*, Milán.
- Venturini, C. (1994). "In tema di illeciti profitti dei magistrati municipali: rilievi in margine a due luoghi epigrafici", en González, J., *Roma y las provincias. Realidad administrativa e ideología imperial*, Madrid, 225-242.

## Feminizar las *póleis*: tratamiento diferencial de Troya y Tebas en Eurípides

Elsa Rodríguez Cidre  
Universidad de Buenos Aires - CONICET

Se define a la tragedia griega clásica como un género eminentemente político. Tragedia y *pólis* mantienen sin ninguna duda íntimas relaciones que se manifiestan en distintos registros, partiendo ya de la superposición espacial entre los ámbitos “trágico” y “político” de la vida social en el marco de la geografía urbana<sup>1</sup>. La tragedia involucra una dimensión religiosa que la ciudad regula (en los concursos y la puesta bajo la admonición de las autoridades políticas) como hace con los distintos ritos que entablan la correcta relación de la comunidad con el plano divino<sup>2</sup>. El drama ateniense es una ocasión cívica en la que los ciudadanos son convocados a participar al igual que en las instituciones que competen al gobierno del *démos*. Las representaciones en el teatro (sumadas a los ritos que las anteceden) son un medio de expresar el poder de la *pólis* y de recordar a cada ciudadano sus deberes para con ella. En este sentido, la tragedia encarna un ejercicio de exposición controlada de los conflictos y desórdenes que amenazan a un orden político cuya viabilidad en principio debe ser reafirmada en la propia representación teatral<sup>3</sup>.

Por todo ello, el efecto que genera poner en escena la muerte de una *pólis*, tal como hace Eurípides en el final de *Troyanas* del año 415 a.C., no puede ser sino mayúsculo. La destrucción de Troya por el fuego que da pie en el cuarto episodio a un *thrénos* entonado por las mujeres cautivas y conducido por Hécuba, la reina vencida, conforma un final trágico tan singular como inaudito es el hecho representado en escena. Hemos planteado hace un tiempo que mostrar a una *pólis* muriendo en el marco de un género esencialmente político como es la tragedia explica la singular estructura de esta obra que parece ignorar todas las reglas clásicas de composición del género trágico<sup>4</sup>. En virtud de la intrínseca relación que une tragedia y *pólis* en la Atenas clásica, Eurípides nos conduce en *Troyanas* ante los límites de la representación trágica en sí.

Ahora bien, en *Bacantes* cuya composición debemos datar alrededor del 408 a.C. y se representa en el 406 a.C. Eurípides vuelve a plantear, aunque en otros términos, la destrucción de una ciudad. Las referencias a la *pólis* son fundamentales en esta tragedia y su centro cobra significaciones complejas. Tebas experimenta a lo largo de la obra un conjunto de

<sup>1</sup> Cf. Saïd (1998, *passim*) donde analiza las analogías entre tragedia y política.

<sup>2</sup> Cf. *inter alios* Goldhill (1987, 68), Vernant & Vidal-Naquet (1987, 26-27) y Sourvinou-Inwood (2003, 350).

<sup>3</sup> Cf. Zeitlin (1996, 345) y Revermann (2000, 452).

<sup>4</sup> Cf. Rodríguez Cidre (2010, 310-328)

experiencias inusitadas. La trama se abre ante una ciudad internamente desgarrada con una mitad de sus habitantes, las mujeres, trasladadas al polo opuesto del ambiente montaraz y la otra mitad ya a punto de dividirse, como se ve en el enfrentamiento entre Penteo y el dúo Tiresias-Cadmo. Al finalizar, no nos hallamos con una *pólis* arrasada ni con sus murallas desplomadas por el fuego, como ocurre con Troya. Sin embargo, se trata sin dudas de una Tebas devastada en función de la destrucción de su *oikos* principal. La invasión del mundo salvaje es triunfante y su adueñamiento del núcleo urbano queda graficado en un escenario signado por el cuerpo descuartizado del personaje con el que la *pólis* se identificaba (Penteo), abandonado por los otros personajes pertenecientes a este *oikos* principal (Ágave y Cadmo) y habitado, en última instancia, por un coro de bacantes asiáticas que parecen oficiar de ejército de ocupación.

Se trata claramente de dos destrucciones que presentan sus particularidades y que en algunos puntos son muy diferentes. Pero en ambos casos detectamos un común denominador, el hecho de que estas *póleis* son objeto de un proceso de humanización que permite que sean interpeladas como un personaje más<sup>5</sup>. El objetivo de este trabajo consiste, entonces, en estudiar el tratamiento diferencial que cada obra da a esta humanización, mecanismo que parece necesario para la aniquilación, y analizar qué rol tiene en ella la feminización de la ciudad. Tendremos en cuenta para ello dos ejes de análisis. En primer lugar, cómo opera la alteración de las relaciones entre la *pólis* y el plano divino. En segundo lugar, el trastocamiento de las estructuras espaciales.

### Troyanas

En *Troyanas* detectamos esta modalidad de humanizar a la propia ciudad para tomarla como otro personaje y ello se hace bajo el molde de la victimización. En efecto, el *kommós* final de la obra (vv. 1287-1332) puede ser leído como un *thrénos* proferido por Hécuba y el coro para una ciudad que se conforma así como el último muerto de la obra<sup>6</sup>.

Encontramos allí, aunque de una forma en un punto inorgánica, todos los elementos que hacen del discurso de las cautivas un *thrénos* y de Troya un cadáver a punto de ser cremado (de hecho el discurso de Hécuba se expresa en términos corporales al hablar de una “respiración” de la ciudad que ha cesado ya en los vv. 1277-1278, ὡ μεγάλα δή ποτ’ ἀμπνέουσ’ ἐν βαρβάροις / Τροίᾳ, “Oh Troya, que en verdad en otro tiempo respirabas grande entre los bárbaros”). La reina anuncia su intención de despedirse de Troya y su voluntad de

---

<sup>5</sup> En el caso de *Troyanas* cf. Aelion (1983, 79) y Croally (1994, 194 n.91).

<sup>6</sup> Cf. Carter (2006, 141) y Rodríguez Cidre (2010, 310-328).

encarar un lamento ceremonial, profiere los gritos tópicos del planto fúnebre, lleva adelante fragmentos gestuales del ritual, emplea allí con el coro referencias lexicales aisladas al campo semántico del *thrénos*. No se trata de un planto coherentemente pautado pero dos puntos hay que tomar en cuenta. Por una parte, nos hallamos ante una *pólis* en ruinas y es la ciudad la que da sentido y orden a los ritos y es por ello que en esta tragedia los *thrénoi* aparecen estallados, incompletos, incluso inarticulados. Por otra, si, como decíamos, Eurípides pone en escena algo irrepresentable en un género político (la muerte de una *pólis*<sup>7</sup>, una suerte de operación prohibida del sistema) y ello da lugar a la subversión de las reglas formales del género, no extraña entonces que las pautas rituales del *thrénos* también aparezcan desestructuradas.

Signo de esta alteración de las pautas formales de la tragedia es la ausencia al final de la obra de una presencia divina que dé un cierre al conjunto de la trama (más aún cuando la obra sí se ha abierto con un prólogo en boca de un dios)<sup>8</sup>. Por un lado, este hecho da otra dimensión al planto de las mujeres que es el que efectivamente cierra la tragedia. Por el otro, nos marca un punto que aquí queremos destacar y es el hecho de que la muerte de la *pólis* viene precedida de un proceso de desacople con el plano divino.

La ciudad tiene entre sus competencias la regulación del culto a los dioses y es casi un requisito para su existencia el mantenimiento aceptado con sacrificios y ritos de una relación armoniosa entre la comunidad política y el plano divino. En el caso de Troya, ciudad condenada a la desaparición, la defeción de los dioses opera entonces como condición necesaria para la caída. Así hallamos la declaración de abandono de Ilión y sus altares que hace Poseidón en el v. 25. La misma destrucción de la ciudad se presenta a partir de la dupla “palacios de los dioses/amada ciudad” en la lamentación de Hécuba como una aniquilación conjunta de la *pólis* y del lugar de culto. La ausencia de *deus ex machina* en el epílogo (que contrasta con la doble epifanía divina del prólogo pues allí a Poseidón se suma Atenea) termina de señalar el “abandono de persona” que los dioses efectúan sobre Troya.

Esta defeción de los dioses se conecta en un punto incluso materialmente con la muerte de la *pólis*. En efecto, hay una referencia de Hécuba en el v. 1326 que recordamos aquí para retomarla luego con *Bacantes*: la reina utiliza el vocablo ἐνοσίς para hablar del “temblor” que sacude la ciudad pero resulta que éste está presente en los epítetos homéricos de Poseidón como ἐννοσίγαιος y ἐνοσίχθων. Nos hallamos así ante una presencia solo sintomática que pone en evidencia la ausencia efectiva y que hace de la alteración de la relación con el plano divino un requisito para poder matar a la *pólis*.

---

<sup>7</sup> Cf. Esteban Santos (1995, 10).

<sup>8</sup> Cf. Dunn (1996: 101 y ss.).

Por otra parte, el texto de *Troyanas* señala una preocupación constante por las referencias espaciales que hacen a la eliminación de las determinaciones esenciales de la ciudad, necesaria para la desaparición de esta última. N.T. Croally ha trabajado *in extenso* la desestructuración de la dicotomía básica ἐνδον-ἔξω. Analiza con detalle la indistinción adentro-afuera (*oikos* - *pólis* y también *pólis* -área rural circundante) y la perdida de un centro ordenador, dos transformaciones que, sobre el eje horizontal, implican un estallido espacial. Pero de manera complementaria se puede señalar también una preocupación por el eje vertical<sup>9</sup>: las referencias a las alturas, el empleo de verbos con prefijos descendentes, los contrastes continuos de ascenso y descenso en el léxico empleado por las cautivas que se repiten en los movimientos que sus cuerpos también ejecutan (hincándose de rodillas, batiendo con las manos la tierra) con sus “temblorosos miembros” (vv. 1326-1327) que replican el temblor que agita a la ciudad. Este contrapunto entre el eje vertical y el horizontal es en última instancia el que da pie a la disolución del tejido urbano y la aniquilación de la ciudad.

### Bacantes

En una tragedia como *Bacantes* donde los procesos de animalización estallan y los de teratologización tienen una presencia más que importante, Eurípides decide humanizar a Tebas<sup>10</sup>. Si, como dice Segal (1984, 197), las mujeres y Dioniso aparecen íntimamente asociados en varios mitos para amenazar a la *pólis* y sus valores, la simbología de una ciudad devinida en bacante, antes incluso de que su rey acepte travestirse en mujer, ofrece un caudal de lecturas sugerentes sobre el trabajo euripideo con las ambigüedades, en este caso particularmente estimulado por el imaginario dionisíaco.

La humanización de Tebas como bacante cumple un rol clave en la tragedia. El dios no se conforma con hacer de las mujeres tebanas unas ménades dispuestas a todo bajo su influjo. Parece ser que necesita que la *pólis*, con toda su simbología, sea también partícipe de sus misterios. Como dice Rehm (2002, 212), toda Tebas está implicada y todos los tebanos serán castigados: en el final de la obra Dioniso y sus bacantes se enseñorean del palacio como de una fortaleza tomada y en el futuro extradramático la ciudad encarárá la destrucción por

---

<sup>9</sup> Acerca del espacio en esta obra, cf. Romero Mariscal (2003, 63 y ss., 376 y ss., 413 y ss.). En cuanto al juego horizontal de caídas de Hécuba en la obra homónima, cf. Zeitlin (1991, 62 y ss.). Respecto del movimiento centrípeto en Eurípides, principalmente en *Hipólito*, cf. Wiles (1999, 216 y ss.).

<sup>10</sup> Cf. Zeitlin (1992, 131).

invasión y nadie la conducirá desde adentro (ello según la reconstrucción del texto perdido de la tragedia a través de la fuente del *Christus Patiens*).

Este proceso de humanización se presenta bajo dos modalidades diferentes. Por un lado, asistimos a unos usos “metafóricos” respecto de lo que la ciudad es o debe hacer. Así, por ejemplo, dice Dioniso: δεῖ γὰρ πόλιν τήνδ' ἐκμαθεῖν, κεὶ μὴ θέλει,/ἀτέλεστον οὖσαν τῶν ἐμῶν βακχευμάτων,/ Σεμέλης τε μητρὸς ἀπολογήσασθαί μ' ὑπερ/ φανέντα θνητοῖς δαίμον' ὃν τίκτει Διύ (vv. 39-42), “pues es necesario que esta ciudad que no está iniciada en las ceremonias báquicas empiece a aprender, aunque no quiera, y que yo empiece a hablar en defensa de mi madre Sémele tras manifestarme a los mortales como una divinidad a la que Zeus dio a luz”. Como señala Roux (1972, 255) la ciudad, al igual que Penteo, es ἀμαθής, ignorante (en tanto no ha aprendido) y es por ello que va a ser instruida por medio de prodigios entre los cuales figuran la partida de las mujeres al monte y las desgracias ejemplares que aplastan a los impíos.

Sin embargo, la modalidad más contundente y simbólica es la de dotar a la ciudad de un cuerpo al tratarla como una ménade. En el prólogo Dioniso detalla la transformación de Tebas en bacante: πρώτας δὲ Θήβας τάσδε γῆς Ἐλληνίδος/ ἀνωλόλυξα, νεβρίδ' ἔξαγας χροὸς/ θύρσον τε δοὺς ἐς χεῖρα, κίσσινον βέλος; “a esta Tebas primera de la tierra helénica alcé con mi grito, tras ajustar la piel de corzo al cuerpo y tras dar el tirso a la mano, dardo de hiedra” (vv. 23-25).

En la párodo es el coro quien continúa esta idea:

ὦ Σεμέλας τροφοὶ Θῆ-/ βαι, στεφανοῦσθε κισσῷ/ βρύετε βρύετε χλοήρει/ μίλακι καλλικάρπῳ/ καὶ καταβακχιοῦσθε δρυὸς/ ἢ ἐλάτας κλάδοισι,/ στικτῶν τ' ἐνδυτὰ νεβρίδων/ στέφετε λευκοτρίχων πλοκάμιον/ μαλλοῖς· ἀμφὶ δὲ νάρθηκας ύβριστὰς/ ὄσιοῦσθ· αὐτίκα γὰ πᾶσα χορεύσει,/ Βρόμιος εὗτ' ἀν ἄγη θιάσους/ εἰς ὅρος εἰς ὅρος, ἐνθα μένει/ θηλυγενῆς ὅχλος/ ἀφ' ιστῶν παρὰ κερκίδων τ'/ οἰστρηθεὶς Διονύσῳ (vv. 105-119),

“Oh, Tebas, nodriza de Sémele, corónate con hiedra. Abunda, abunda con verde enredadera de hermosos frutos y conságrate a Baco con ramas de encina o abeto, ciñe tus vestidos de piel de corzo moteada con las tiras de trenzas de blanco vellón. Y consagra las varas violentas. En seguida, toda esta tierra danzará, cuando Bromio conduzca los *thíasos* al monte, al monte, donde aguarda la multitud femenina lejos de los telares y ruecas agujoneado por Dioniso”.

En primer lugar, queremos remarcar la condición de nodriza que se le atribuye a Tebas. Si bien la ciudad pudo ser nodriza de Sémele en tanto la vio nacer, creemos que el coro quiere recordarla en tanto nodriza de Dioniso en el primer parto, cuando su madre le pide a Zeus que se presente con todo su poder y el dios, habiéndole prometido hacer siempre lo que

ella pidiera, no puede hacer otra cosa que obedecer. Y en ese punto estos versos se relacionan con el v. 519 y ss. donde las bacantes recuerdan el segundo nacimiento del dios con otra “nodriza” topográfica, la fuente Dirce que se halla en Tebas: Ἀχελόου θύγατερ,/ πότνι’ εὐπάρθενε Δίρκα,/ σὺ γὰρ ἐν σαῖς ποτε παγαῖς/ τὸ Διὸς βρέφος ἔλαβες, “hija del Aqueloo, soberana y virginal Dirce, pues tú tomaste en tus fuentes el retoño de Zeus”. Por otra parte, en tanto la humanización de Tebas se hace en clave menádica, no faltan los elementos vegetales y animales (la hiedra, las pieles, etc.), característicos de la ambigüedad ontológica y geográfica del imaginario dionisíaco. Sin embargo, es claro que se trata a la ciudad como un ser humano, a cuyo cuerpo se ciñe una vestimenta y cuya cabeza es adornada por una corona, tal como se hará con Penteo, el personaje que se identifica con la *pólis*.

Ahora, si la humanización de Tebas se hace en estos términos (es decir, como nodriza o como ménade), la operación supone entonces también una feminización de la ciudad. Esto puede parecer obvio pues hablamos de bacantes y el séquito del dios es siempre abrumadoramente femenino pero ello no invalida el hecho de que la feminización de Tebas se halla en contraposición con la concepción clásica de la *pólis* como conjunto de ciudadanos varones. La feminización de un colectivo de ciudadanos tiene varios momentos en esta tragedia donde la ambigüedad de género es constante. Por un lado, la oposición se patentiza en el enfrentamiento entre el todavía masculino Penteo y los ancianos Cadmo y Tiresias, disfrazados ya con vestimentas femeninas: στείχωμεν ἡμεῖς, Κάδμε, κὰξαιτώμεθα/ ύπέρ τε τούτου καίπερ ὄντος ἀγρίου/ ύπέρ τε πόλεως τὸν θεὸν μηδὲν νέον/ δρᾶν (vv. 360-363), “marchemos nosotros, Cadmo, y roguemos que el dios no haga nada nuevo no solo por él, por muy salvaje que sea, sino también por la ciudad”.

Por otro lado, el texto euripideo se refiere explícitamente a una supuesta virilidad cuestionada de la ciudad. Una vez anunciada por el mensajero la muerte de Penteo, el coro demuestra alegría al oír la noticia y el mensajero se lo reprochará con la siguiente expresión: Θῆβας δ’ ἀνάνδρους ὥδ’ ἄγεις (v. 1036). El empleo del calificativo ἀνάνδρους, que en primera instancia traducimos por cobarde (“así de cobarde consideras a Tebas”) es clave aquí. Formado por ἀνήρ más α privativa significa según Dodds (1960, 207) “pobre en hombres” o “en espíritu” o en ambos a la vez. La referencia a la poca hombría de Tebas (en sentido demográfico o moral, da igual) se condice con esta estrategia de feminización de la *pólis*<sup>11</sup>.

Y, sin lugar a dudas, el travestimiento de Penteo viene a graficar en grado sumo tanto el triunfo dionisíaco como la feminización de la ciudad. El hijo de Ágave es la cara visible de

<sup>11</sup> Es interesante también considerar la respuesta del coro: ὁ Διόνυσος ὁ Διόνυσος, οὐ Θῆβας/ κράτος ἔχουσ· ἐμόν, “Dioniso, Dioniso, no Tebas, con mi poder” (vv. 1037-1038).

Tebas como se evidencia a lo largo de la obra en referencias duplicadas al “rey y la ciudad”<sup>12</sup>. Y he aquí que Penteo, encarnación de la *pólis*, es inducido a travestirse como bacante, al igual que antes Tebas era invocada para idénticos fines. Primero, se exhorta a la ciudad a ceñirse los adornos báquicos y luego su rey sale travestido a escena. Y así como la feminización del atuendo de Penteo conforma un paso más en el camino que llevará a la aniquilación del rey, lo mismo parece ocurrir con la ciudad que se encamina hacia la desolación en el final de la obra cuando quede devastado su *oîkos* principal.

La destrucción de la ciudad necesita también en esta tragedia una alteración de la relación con el plano sagrado. Pero a diferencia de *Troyanas*, en *Bacantes* no se trata de un desacople o de un proceso de defeción. Nos hallamos ante un ataque directo y explícito desde el mismo prólogo en boca del dios que busca vengarse de la impiedad tebana a través de la invasión. No necesitamos recalcar en el texto porque esta cuestión es por demás evidente. Pero sí podemos graficar la diferencia con el tratamiento que hace *Troyanas* en la referencia que en *Bacantes* se hace también al temblor de la tierra, el terremoto. Mientras que en el discurso de Hécuba detectamos una presencia sintomática de Poseidón (cuyo efecto era precisamente el de dar la magnitud del abandono divino), en *Bacantes* la mención del terremoto se efectúa en el marco de una invocación directa del dios. Dioniso invoca al soberano Terremoto (en griego en femenino) para que estremezca el suelo de esa tierra, σεῖς πέδον χθονὸς Ἐννοσι πότνια (el fuego es otro elemento central en ambas tragedias). En *Troyanas* la ciudad ya ha perdido a sus hombres y el terremoto y el fuego son los últimos elementos de destrucción. En *Bacantes* todavía Penteo está en pie y la imagen de esa Tebas ménade se desdibuja en el final como referencia mas se hace presente como símbolo crucial.

Esta abierta hostilidad del dios, causante final de la destrucción de la ciudad, explica otra diferencia clave con *Troyanas*. Aquí sí tenemos epifanía divina en el epílogo. Mas no se trata de una divinidad que viene tanto a clausurar el proceso dramático, función habitual del *deus ex machina*, como a manifestar su victoria, al estilo de la entrada triunfal del vencedor que toma posesión de la morada del enemigo aniquilado.

En lo que respecta al espacio, la preocupación en *Bacantes* es evidente desde el inicio mismo de la obra. Así lo demuestra ya el prólogo emitido por Dioniso y su proliferación de deixis que parece ir más allá de situar al espectador en una determinada geografía. Toda la acción escénica toma lugar delante de la casa real de Tebas pero el discurso del dios se

---

<sup>12</sup> Como se ve en el v. 503 cuando el soberano ordena respecto del dios, λάζυσθε· καταφρονεῖ με καὶ Θήβας ὅδε, “agarradle; este me desprecia a mí y a Tebas” o en el v. 666 cuando el mensajero le dice a Penteo, ἦκω φράσαι σοὶ καὶ πόλει χρήζων, ἄναξ, “vengo teniendo necesidad de decirte a ti y a la ciudad, rey”.

demora en la descripción del *tópos*. Las referencias espaciales, entonces, son centrales en la tragedia y aparecen organizadas en torno de distintos pares dicotómicos. El principal, claramente, está constituido por la oposición ciudad/monte, protagonizada por el par de opuestos Penteo/Dioniso.

El binomio ciudad/monte se enmarca también en otro más amplio, el que se articula entre Europa y Asia. En términos generales, Dioniso aparece de forma continua con referencias topológicas respecto de estos dos macro-espacios y su séquito femenino está en la tragedia dividido en dos segmentos que remiten también a dicha oposición: las ménades locales y las bacantes asiáticas. Pero esta división geográfica se puede también remontar en el tiempo tal como recuerdan las palabras de Tiresias en los vv. 170-172 donde se presenta al personaje de Cadmo: Κάδμον ἐκκάλει δόμων,/ Ἀγήνορος παῖδ', ὃς πόλιν Σιδωνίαν/ λιπὼν ἐπύργωσ' ἄστυ Θηβαίων τόδε, “llama afuera de palacio a Cadmo, hijo de Agenor, quien tras abandonar la ciudad de Sidón amuralló esta ciudad de Tebas”.

Así como el par ciudad/monte se inscribe en el panorama más general de la oposición Europa/Asia, la ciudad por su parte alberga asimismo una oposición interna que estructura varias referencias espaciales de la obra, la que opone al palacio con la ciudad o la calle. Tomemos como ejemplo los vv. 68-72 del coro en la párodos: τίς ὁδῷ, τίς ὁδῷ; τίς/ μελάθροις; ἔκτοπος ἔστω,/ στόμα τ' εὐφημον ἄπας ἔξοσιούσθω·/ τὰ νομισθέντα γὰρ αἰὲν/ Διόνυσον ύμνησω, “¿Quién en la calle? ¿Quién en la calle? ¿Quién en palacio? ...que esté fuera (de lugar), y que dedique su boca entera de buen augurio; pues siempre cantaré un himno a Dioniso respecto de lo acostumbrado”.

El texto eurípideo trabaja entonces con estas referencias espaciales armadas sobre pares de opuestos. Pero es precisamente la subversión de estas dicotomías las que determinan la alteración del orden establecido, no tanto en función de la disolución del tejido urbano como ocurre en *Troyanas*, sino en clave de irrupción del elemento montaraz en el seno del espacio humano de la *pólis*. La ciudad, encarnada por el palacio, es objeto de un sitio según, el discurso de Dioniso, en torno del cual las bacantes deben hacer resonar el tamboril “para que [lo] vea la ciudad de Cadmo”, ὡς ὥρᾳ Κάδμου πόλις (v. 61)<sup>13</sup>. Como marca Seaford (2001, 154), es central para la significación política de la obra que el asalto de Dioniso a la casa real pueda ser visto por la ciudad toda. Cuando Dioniso invade y destruye el espacio cubierto de la casa, señala Segal (1997, 97), abre los límites de la ciudad a las fuerzas de lo salvaje ajenas a ella. Y finalmente, sabemos, Tebas será ocupada por las fuerzas dionisíacas

---

<sup>13</sup> Cf. Foley (2003, 344-345).

que arrasarán el *oîkos* central que la representa y ello vuelve plena de ironía la referencia del prólogo en boca del dios a los muros “infranqueables” de la ciudad (v. 10-11).

Es la distinción misma entre el adentro y el afuera la que entra en crisis en el devenir de la trama: en palabras de Segal (1997, 79), *Bacantes* introduce en la ciudad el poder destructivo de lo desconocido en la persona de un dios que es al mismo tiempo nativo y ajeno, bárbaro y griego. Asimismo, el propio coro de bacantes (que significativamente le da nombre a la tragedia) tiene también este papel desestructurante de las oposiciones: es un séquito de bacantes asiáticas pero, ocupando la *orkhéstra* del teatro, aparece integrado al escenario tebano de la trama, urbano y palaciego, en oposición al mundo montaraz donde precisamente se encuentran bajo el influjo menádico las mujeres de la ciudad<sup>14</sup>. En este sentido, el travestimiento del gobernante es crucial respecto de las determinaciones espaciales. Así lo señala Wiles (1999, 171) cuando afirma que lo masculino toma posesión de la casa mientras que las mujeres, normales custodias del *oîkos*, abandonan los recintos de la *pólis*. El costo de esta inversión espacial es que Penteo dentro de la casa es transformado en mujer, en un acto de travestimiento que incluye, es de notar, la colocación de una diadema asiática (v. 833). El vínculo entre el travestimiento y la desestructuración espacial es orgánico: es en el momento en que Penteo aparece con vestimenta femenina que le “parece ver dos soles y una doble ciudad de Tebas con sus siete puertas” (vv. 920-921).

La identificación Penteo/Tebas permite a su vez pensar en una homologación entre el *sparagmós* del rey y la desestructuración espacial de la ciudad. Retomemos la buena descripción panorámica del final de *Bacantes* que resume Rehm (2002, 213). El espectador tiene frente a sí a Dioniso, el dios del teatro, en el *theologeîon* como una divinidad manifiesta mirando una escena de su propio hacer y una ciudad que él efectivamente ha destruido. Delante está el coro de bacantes que lo sigue desde Asia, el viejo Cadmo aún vestido de mujer en su piel de corzo, la primera ménade Ágave lamentándose sobre el cuerpo de Penteo, coronado con una máscara teatral. El teatro es revelado como un espacio donde los eventos extraordinarios tienen lugar. Si la cabeza de Tebas era Penteo, la cabeza “real” de Penteo cumple más de una función: provoca el *anagnorismós* de su madre respecto del castigo que le cabe a ella y a las ménades tebanas; manifiesta el castigo ya infligido al rey y anuncia la total derrota de la ciudad<sup>15</sup>. *Bacantes* exhibe al espectador la historia de dos personajes travestidos para su perdición, Tebas y Penteo, y esta historia incluye dos *sparagmoí*: uno emitido por el

<sup>14</sup> Zeitlin (1996, 355-356) plantea este juego con el adentro y afuera de la ciudad. Podríamos habilitar una relación posible entre el travestimiento de Penteo y el ardid del caballo de Troya.

<sup>15</sup> Cf. Rodríguez Cidre (2012).

*lógos* pero visualizado luego en escena con los despojos del cuerpo destrozado del rey; el otro sugerido en la dispersión de los principales ciudadanos de Tebas<sup>16</sup>. En suma, la ciudad es humanizada como bacante pero a fin de seguir el destino de su “enemigo” Penteo y sufrir como él la venganza del dios que en ella nació<sup>17</sup>.

### Conclusiones

Como dijimos al inicio de esta exposición, tragedia y ciudad se traban en una íntima relación que llega a su clímax cuando la *pólis* misma deviene objeto de la tragedia, tanto lugar de reflejo como de puesta en cuestionamiento. Es a partir de esta práctica que se piensa al género trágico como el primer discurso que efectúa un balance de la experiencia democrática ateniense<sup>18</sup>. Desde esta perspectiva, y dado que las ciudades representadas en las tragedias hacen las veces de *alter ego* de Atenas<sup>19</sup> (incluso Tebas que, en términos de Zeitlin (1992, 144-145)<sup>20</sup> conforma la anti-Atenas), podemos preguntarnos cómo pensar la representación de la destrucción de una ciudad en función del contexto ateniense en general y de la Guerra del Peloponeso en particular, ya que ambas tragedias fueron escritas en el curso de este largo conflicto bélico.

En el caso de *Troyanas*, la crítica ha señalado recurrentemente la conexión de esta tragedia con riesgos creados por la próxima empresa de Sicilia, por un lado, pero más claramente con la responsabilidad ateniense en la masacre y desaparición de Melos. En el momento en que sube a escena esta obra, los acontecimientos de Melos eran recientes y sus ecos seguramente se hicieron oír en las gradas del teatro<sup>21</sup>. La desolación final de la trama, que impide a los espectadores la instancia de catarsis habitual en el género trágico, y el hecho de presentar a Atenas como una esperanza inútil para las desamparadas cautivas, hacen de *Troyanas* una tragedia sumamente cruda para el espectador ateniense obligado a presenciar la muerte de una *pólis* a diferencia de otras tragedias más celebratorias de las políticas de Atenas<sup>22</sup>.

---

<sup>16</sup> Cf. Wiles (1999, 172).

<sup>17</sup> Cf. Zeitlin (1996, 363 y 366).

<sup>18</sup> Cf. Loraux (1999, 29) y Gallego (2003, 393 y ss.).

<sup>19</sup> Cf. Connor (1989, 7), Croally (1994, 7, 44 y 178 y ss.), Iriarte (1996, 7) y Segal (2000, 239).

<sup>20</sup> Cf. también Loraux (2007, 182).

<sup>21</sup> Cf. *inter alios* Grube (1961, 280), Segal (1986, 33), Van Erp Taalman Kip (1987, *passim*) y Reinhardt (2002, 20 y ss.).

<sup>22</sup>Cf. Segal (1995, 13).

En el caso de *Bacantes*, la tragedia se compone en la etapa final de la Guerra del Peloponeso. Eurípides ha dejado Atenas y se ha instalado en la corte de Arquelao en Macedonia<sup>23</sup>. La nueva puesta en escena de la devastación de una ciudad nos plantea un interrogante sobre la incidencia de este contexto en la obra. Tebas, la anti-Atenas, y en particular su gobernante, paladín de la racionalidad contra el desborde dionisíaco pero al mismo tiempo constructor irracional de su condenación final, podría en algún punto señalar el posicionamiento de Eurípides frente a los avatares de la política de su ciudad en los años finales de una guerra que “liquidará” a la *pólis* ateniense.

## Bibliografía

- Barlow, S.A. (1997). *Trojan Women*, Warminster.
- Diggle, J. (1984). *Euripidis Fabulae I*, Oxford.
- Diggle, J. (1994). *Euripidis Fabulae III*, Oxford.
- Dodds, E.R. (1960). *Euripidis Bacchae*, Oxford.
- Lee, K.H. (1976). *Euripides Troades*, Londres.
- Murray G. (1958). *Euripidis Fabulae*, Oxford.
- Perdicoyianni, H. (1992). *Commentaire sur les Troyennes d'Euripide*, Atenas.
- Roux, J. (1972). *Euripide Les Bacchantes*, Paris.
- Seaford, R. (2001). *Euripides: Bacchae*, Warminster.
- Aelion, R. (1983). *Euripide héritier d'Eschyle t. I*, Paris.
- Carter, D.M. (2006). “At Home, Round Here, Out There: The City and Tragic Space”, en Rosen, R.M. & Sluiter (eds.), I., *City, countryside, and the spatial organization of value in classical antiquity*, Leiden/ Boston, 139-172.
- Carter, D.M. (2011). “Plato, drama, and rhetoric”, en Carter, D.M. (ed.), *Why Athens? A reappraisal of Tragic Politics*, Oxford, 45-67.
- Connor W.R. (1989). “City Dionysia and athenian democracy”, *Classica et Mediaevalia XL*, 7-32.
- Croally, N.T. (1994). *Euripidean polemic: the Trojan women and the function of tragedy*, Cambridge.
- Detienne, M. (2007). “Hacer su agujero: entre el Edipo de Tebas y nuestras identidades nacionales”, en *Los griegos y nosotros. Antropología comparada de la Grecia antigua*, Madrid, 101-129.
- Duncan, A. (2011). “Nothing to do with Athens? Tragedians at the courts of tyrants”, en Carter, D.M. (ed.), *Why Athens? A reappraisal of Tragic Politics*, Oxford, 69-84.
- Dunn, F.M. (1996). *Tragedy's end: closure and innovation in Euripides' drama*, New York: Oxford.
- Esteban Santos, A. (1995). “La muerte como idea central en Eurípides”, en *Actas de las V Jornadas Internacionales de Estudios Actuales sobre Textos Griegos*, Madrid, 1-23.
- Foley, H.P. (2003). “The Masque of Dionysus”, en Mossman, J. (ed.), *Oxford Reading in Classical Studies. Euripides*, Oxford, 342-368.
- Gallego, J. (2003). *La democracia en tiempos de tragedia. Asamblea ateniense y subjetividad política*, Buenos Aires.
- Goldhill, S. (1987). “The Great Dionysia and Civic Ideology” *JHS* 107, 58-76.

23 Cf. Revermann (2000, 454 y ss., 467).

- Grube G.M.A. (1961). *The Drama of Euripides*, Londres.
- Iriarte, A. (1996). *Democracia y tragedia*, Madrid.
- Iriarte, A. (2005). “Atenas imaginaria o la indivisibilidad como ideal político”, *Studia Historica (Hist. Ant.)* 23, 161-175.
- Loraux, N. (2007 [1996]). *Nacido de la tierra. Mito y política en Atenas*, Buenos Aires: teoría y ensayo.
- Rehm R. (2002). “*The Bacchae*: The Theatrical Body”, en *The Play of Space. Spatial Transformation in Greek Tragedy*, Princeton, 200-214.
- Reinhardt K. (2002). “The Intellectual Crisis in Euripides” en Mossman J., *Oxford Readings in Classical Studies. Euripides*, Oxford, 16-46.
- Revermann, M. (2000). “Eurípides, Tragedy and Macedonia: Some Conditions of Reception”, en Cropp, M.& Lee, K. & Sansone, D. (eds.), *Eurípides and Tragic Theatre in the Late Fifth Century*, Illinois, 451-468.
- Rodríguez Cidre, E. (2010). *Cautivas Troyanas. El mundo femenino fragmentado en las tragedias de Eurípides*, Córdoba.
- Rodríguez Cidre, E. (2012). “Animalizar lo masculino: Penteo en *Bacantes* de Eurípides”, en López, A. & Pociña, A. & Silva, M.F. (coords.), *De ayer a hoy: influencias clásicas en la literatura*, Coimbra, 473-483.
- Saïd, S. (1998). “Tragedy and Politics”, en Boedeker, D., Raaflaub, K.A. (eds.), *Democracy, empire, and the arts in fifth-century Athens*, Cambridge, 275-295.
- Seaford, R. (1995). *Reciprocity and ritual. Homer and Tragedy in the Developing City-State*, Oxford.
- Segal, C. (1984). “The Menace of Dionysus: Sex Roles and Reversals in Euripides' *Bacchae*”, en Peradotto J. & Sullivan J., *Women in the Ancient World* (The Arethusa Papers), Albany, 7-58.
- Segal, C. (1997). *Dionysiac Poetics and Euripides' Bacchae*, Princeton.
- Segal, C. (2000). “Lament and Recognition: A Reconsideration of the Ending of the *Bacchae*”, en Cropp, M.& Lee, K. & Sansone, D. (eds.), *Eurípides and Tragic Theatre in the Late Fifth Century*, Illinois, 273-294.
- Sourvinou-Inwood, CH. (2003). *Tragedy and Athenian Religion*, Lanham.
- Van Erp Taalman Kip, A.M. (1987). “Eurípides and Melos”, *Mnemosyne* 40, 414-417.
- Vernant, J.P., Vidal-Naquet, P. (1987 [1972]). *Mito y tragedia en la Grecia antigua I*, Madrid.
- Wiles, D. (1999). *Tragedy in Athens. Performance space and theatrical meaning*, Cambridge.
- Zeitlin, F.I. (1992). “Thebes: Theater of Self and Society in Athenian Drama”, en Winkler, J.& Zeitlin, F. (eds.). *Nothing to Do with Dionysos? Athenian Drama in Its Social Context*, Princeton, 130-167.
- Zeitlin, F.I. (1996). “Playing the Other: Theatre, Theatrically, and the Feminine in Greek Drama”, en *Playing the other. Gender and Society in Classical Greek Literature*, Chicago & Londres, 172-216.

## La memoria cultural de la Roma Tardorrepublicana en M. T. Cicerón

Marta Sagristani  
Universidad Nacional de Córdoba – R. A.

La memoria cultural es un concepto historiográfico de uso relativamente reciente en las Ciencias Sociales<sup>1</sup>, y especialmente en la Historia<sup>2</sup>, que se nutre del planteo teórico sobre la memoria histórica, formulado, entre otros, por Pierre Nora<sup>3</sup>. Uno de los aspectos más relevantes de la memoria cultural tiene que ver con que nos enfrentamos a un recuerdo de épocas remotas, que se reactualiza en el discurso y la representación del pasado por parte de aquellos historiadores que buscan construir el relato de los orígenes para resignificar la realidad del presente en el que viven. Todos los pueblos, tanto en la antigüedad como en el mundo contemporáneo, buscan reforzar su identidad conectándose con su pasado, sea éste real o imaginario, valorando y respetando sus tradiciones originarias, mediante un mecanismo de selección que incluye los hechos más significativos para su presente y el “olvido” voluntario de otros<sup>4</sup>. En la etapa de la oralidad, cuando la humanidad todavía no había incorporado la práctica de la escritura, esta tarea se cumplía mediante la transmisión, de generación en generación, de los mitos y leyendas que hablaban de los orígenes. Sin embargo, con la adopción de la escritura, el oficio de transmisión del acervo cultural ya no se limita al ámbito privado, se vuelve público y se universaliza, y si bien el uso de la palabra escrita pasa a cumplir una función democratizadora, en la medida en que está controlado por la élite dominante, contribuye a reforzar y consolidar el poder establecido. En el caso de Grecia, este proceso de reconstrucción colectiva de la memoria histórica se puede establecer con facilidad, pues los investigadores cuentan con numerosas fuentes que acreditan la existencia de la transmisión oral de acontecimientos del pasado. Los griegos, como queda atestiguado en la obra homérica, reproducían de forma oral y mediante un proceso consciente de selección, las

<sup>1</sup> Discípulo de Émile Durkheim, Maurice Halbwachs (1925, 1950) fue reconocido mucho tiempo después de su muerte por sus aportes a las ciencias sociales dando lugar en las últimas décadas a numerosos estudios sobre la memoria. Creador del término *memoria colectiva*, le dió al concepto una dimensión social, para distinguirlo de la *memoria individual*.

<sup>2</sup> Jan Assmann (1997), especialista en egiptología, crea el concepto de “memoria cultural”, para describir el fenómeno de la memoria en las sociedades antiguas.

<sup>3</sup> Nora, Pierre (1974); (1984, 1987, 1992); (1986). No podemos dejar de mencionar la obra de Jacques Le Goff, *Storia e memoria* (1977); y el libro de Peter Berger y Thomas Luckmann, *La construcción social de la realidad* (1968).

<sup>4</sup> En la introducción de su libro, Jöel Candau (2008, p. 9), define la *identidad* como “una construcción social, permanentemente redefinida en el marco de una relación dialógica con el Otro”, y sostiene que la *memoria*, “más que una restitución fiel del pasado, es una reconstrucción continuamente actualizada del mismo, para concluir que “memoria e identidad están indisolublemente ligadas”.

normas y valores apreciados por su sociedad, para educar a las nuevas generaciones<sup>5</sup>. Pero en el ámbito de la historia de Roma, los investigadores nos enfrentamos a una realidad mucho más compleja, pues no existen testimonios directos de la existencia de una tradición épica oral en tiempos de la República temprana, que permitan conocer como se dio el tránsito de la oralidad a la escritura y la manera en que este pueblo sostenía viva la memoria cultural de su pasado remoto. Sin embargo, esta dificultad no debe llevarnos al error de pensar que los romanos se limitaron a copiar los hallazgos de la cultura griega, debido a la cercanía de sus colonias ubicadas al sur de Italia<sup>6</sup>. Al respecto, en su libro *La raison de Rome*, Claudia Moatti sostiene que, durante el Principado, se toma como referentes a los eruditos que fueron pioneros durante la República, no sólo porque ellos fueron grandes escritores sino *parce qu'ils ont fixé la mémoire de la cité*<sup>7</sup>. Por eso mismo, si nos proponemos recuperar la memoria cultural de la Roma tardorrepublicana, debemos revalorizar el significado histórico de la producción historiográfica del siglo I a.C. encarando la lectura de las fuentes de este período desde una perspectiva diferente, que incluya la posibilidad de rescatar la memoria oral de la sociedad, recogida en la tradición literaria que mantenía el recuerdo de un pasado glorioso. En el presente artículo analizaremos el corpus ciceroniano, con el fin de indagar de qué manera Marco Tulio Cicerón, un escritor que expresa la ideología de la élite dominante, construye el relato sobre los orígenes de Roma.

En relación al conocimiento temprano de la escritura por parte de los romanos, Cornell<sup>8</sup> plantea que el nacimiento de la ciudad-estado y la aparición de la escritura tienen una relación causa-efecto y que, si bien el uso de la escritura no es un requisito imprescindible del urbanismo, para el caso grecorromano fue un factor condicionante del tipo particular de Estado que desarrollaron. Y agrega que, *en particular, las instituciones formales y artificiales del modelo grecorromano, que exigen una compleja organización del tiempo y del espacio, parecen presuponer la existencia de una mentalidad familiarizada con la escritura... El censo y las reformas de Servio Tullio serían impensables en una sociedad no familiarizada con la escritura*<sup>9</sup>. Sin embargo, cuando Cornell afirma que las fuentes literarias son el testimonio

<sup>5</sup> Rodríguez Mayorga (2007, p. 107) considera que "...uno de los pioneros en el estudio de la dinámica de las sociedades orales y de su transformación como consecuencia de la adopción de la escritura fue precisamente E. A. Havelock, historiador del mundo heleno que reinterpretó la *Iliada* homérica como una 'encyclopedia tribal' destinada a la educación oral de las jóvenes generaciones en la Grecia pre-literaria" y cita su *Preface to Plato*, Cambridge, M. A., 1963, donde el autor desarrolla en profundidad esta idea.

<sup>6</sup> Rodríguez Mayorga (2007, pp. 108-111).

<sup>7</sup> Moatti (1997, p. 15).

<sup>8</sup> Cornell (1999, p. 132).

<sup>9</sup> Cornell (1999), p. 134.

más importante para el estudio de la historia de la Roma arcaica, plantea sus reservas, ya que la producción historiográfica denominada por los estudiosos de forma genérica como “tradición literaria”, reúne una serie de narraciones plagadas de versiones legendarias que no pueden ser tomadas como un verdadero relato histórico. Según el autor, estos testimonios componen un *corpus* heterogéneo y fragmentario, teñido de un fuerte contenido ideológico, que en realidad representa *lo que los romanos de las épocas tardorreplicana e imperial sabían o creían saber acerca de su pasado*<sup>10</sup>. Y esto es así porque la reconstrucción y recuperación de la memoria es un proceso, no sólo colectivo, sino también dinámico y cambiante<sup>11</sup>, y los aspectos que se resaltan o se oscurecen mediante un mecanismo de selección que elige recordar unos hechos y descartar otros<sup>12</sup> están ligados al momento histórico por el que atraviesan los pueblos y a lo que es funcional o disfuncional para los propios actores. No obstante, este proceso no se produce de manera espontánea, en él se combinan las necesidades y demandas populares legítimas con los intereses de quienes lo conducen y a quienes se reconoce como aptos para reescribir la historia.

Los historiadores romanos que se dedicaron a escribir entre los siglos II y I a.C. sobre los orígenes de Roma no contaban, como en el caso de los griegos, con una información abundante sobre su propio pasado, surgida de la tradición oral y recopilada luego en textos escritos. En líneas generales, podemos decir que los historiadores que escribieron durante esta época se nutrieron de tres vertientes. Por un lado, de la tradición historiográfica griega, que se había ocupado de los romanos sólo de manera tangencial y los tomaba como parte de los pueblos bárbaros, incorporándolos al universo griego desde una perspectiva helenocéntrica<sup>13</sup>. Por otro lado, de la tradición familiar, transmitida en forma oral de generación en generación, por los miembros de las *gentes* patricias, que buscaban reafirmar su posición social dominante, construyendo un relato que exaltaba la virtud y el valor que habían mostrado sus antepasados en las diversas guerras emprendidas con el fin de extender las fronteras de la ciudad. Esta práctica se da en el marco más amplio de la tradición oral de mitos y leyendas, cuya procedencia se remonta a los primeros tiempos de formación de la ciudad. En un principio, los dos héroes fundacionales, Eneas y Rómulo, aparecían en las leyendas

<sup>10</sup> Cornell (1999), p.17.

<sup>11</sup> Abrevando en algunos conceptos vertidos tanto por Maurice Halbwachs como Jan Assmann y, posteriormente, por Paul Ricoeur (2000, p. 182), en el cual admite que “Nous n'avons pas mieux que le témoignage, en dernière analyse, pour nous assurer que quelque chose s'passé”.

<sup>12</sup> Construir la memoria histórica como una dinámica del olvido y el recuerdo, siguiendo el pensamiento de Jan Assman (1999, p.1015)

<sup>13</sup> El escaso interés de los griegos por el pueblo romano se mantuvo por lo menos hasta el momento en que Roma comenzó su expansión por Italia y se volvió una amenaza para las colonias ubicadas al sur de la península.

emparentados de manera confusa y contradictoria, pero ya a fines del siglo III, cuando se establecieron nuevas coordenadas cronológicas, que produjeron una distancia temporal entre la caída de Troya y la fundación de Roma, los vínculos se “clarifican” de manera artificial, colocando a Rómulo en la línea directa de descendencia de la dinastía de Alba, creada por el héroe troyano<sup>14</sup>.

Finalmente, los historiadores contaban con la información oficial recogida en los Anales máximos, crónicas oficiales en las que se registraban anualmente todas las actividades de interés para el Estado. En *de Legibus*, Cicerón hace una referencia crítica a los escritos de los cronistas que lo precedieron, a quienes despectivamente llama *librariolis Latinis* (*de Leg.*, I, 2, 7) por la aridez de su estilo, producto de su apego a una de las fuentes de las que se habían nutrido, los *annalis pontificium maximorum*<sup>15</sup>.

*Porque, después de los Anales de los pontífices máximos, que son la cosa más insulsa del mundo, si pasas a Fabio o a aquel Catón de quien siempre hablas, a Pisón, a Fanio o Venonio, aunque cada uno de ellos supere al anterior, con todo ¿hay algo más árido que todos ellos juntos? Celio Antípatro, contemporáneo de Fanio, elevó algo el tono y tuvo más estilo, todavía tosco, es verdad, y, por tanto, áspero, sin brillo ni arte, pero pudo, sin embargo, aleccionar a los otros para que escribieran mejor. A pesar de ello, vinieron entonces como sucesores, Gelio, Clodio, Aselión, que nada recuerdan a Celio, sino la falta de expresión e inepticia de los antiguos* (Cicerón, *de Leg.*, I, 2, 6).

En la medida en que la identidad colectiva es una representación construida por un grupo a partir de la selección de las características comunes que pueden contribuir a afianzar su unión, resaltando las semejanzas al interior del mismo y marcando las diferencias con los otros, mediante un discurso legitimador<sup>16</sup>, es muy probable que los patricios, apoyándose en una ideología exclusivista que justificaba su control del poder, se hayan ocupado de recordar los triunfos de la guerra y el heroísmo en las batallas, celebrando la gloria de sus antepasados,

<sup>14</sup> En la Introducción de “La prehistoria mítica de Roma” (2002, pp. 11-15), Jorge Martínez-Pinna considera que en este proceso de inclusión de los pueblos bárbaros al universo griego, Roma no podía ser la excepción, “de manera que en época relativamente temprana, comienzan a operar las especulaciones griegas para integrar al mundo romano, y por tanto también latino, en su propio universo. La aportación fundamental de los griegos a la interpretación del pasado más lejano del Lacio está definida por la figura de Eneas. A este héroe troyano se remite la primera noticia conocida en la historiografía griega acerca de Roma. Se trata de un fragmento de Helánico de Lesbos, autor poco anterior a Tucídides, que imaginaba la fundación de Roma como obra de Eneas”

<sup>15</sup> Incluso, más adelante, haciendo alusión al estilo arido empleado por los primeros historiadores romanos, que respondían a un formato que tomaba como modelo las crónicas oficiales, pone en boca de su hermano Quinto la argumentación de que es su obligación escribir una historia de los orígenes y no contemporánea, porque la “remota está escrita de suerte que ni se puede leer” (Cicerón, *de Leg.*, I, 3, 8-9).

<sup>16</sup> Como sostiene Cadaux (2008, p.23), “la identidad (cultural o colectiva) es una representación... los individuos se perciben, se imaginan como miembros de un grupo y producen diversas representaciones en cuanto al origen”.

que habían luchado de manera heroica y virtuosa por defender a su patria. Como sostiene Claudia Moatti<sup>17</sup>, en los primeros tiempos de la República, la conservación de la memoria era un privilegio de las *gentes* patricias y, aunque los testimonios no son muy abundantes, contamos con algunas referencias en las fuentes, que dan cuenta de la existencia de la práctica aristocrática de recordar con poemas y canciones las hazañas de sus héroes. Un ejemplo lo constituye Cicerón:

*Catón, la autoridad de más peso, afirmaba en sus *Orígenes* que nuestros antepasados tenían por costumbre en los banquetes que los comensales cantaran por turno, con acompañamiento de flauta, las proezas y virtudes de los hombres ilustres* (Cicerón, *Tusc.*, 4, 3)

Entre los siglos II y I a. C., se consuma la parte más importante de la expansión y fortalecimiento de Roma como potencia hegemónica en el Mediterráneo. Los objetivos geopolíticos y económicos perseguidos por Roma, que la había llevado a transformarse en la dueña de todo el orbe conocido, se habían cumplido. En el proceso de construcción de gran imperio, conseguido, según la élite dirigente, casi contra su voluntad<sup>18</sup> y guiado por la lógica de la sumisión-asimilación, Roma había entrado en contacto con una gran cantidad de pueblos y culturas. Al enfrentarse a creencias, costumbres y prácticas sociales muy diversas, surge en los romanos la necesidad de diferenciarse de *los otros* y, consecuentemente, la urgencia imperiosa de construir su propia identidad, lo que da lugar a una actividad consciente y reflexiva para repensar su pasado<sup>19</sup>. A partir de los sucesivos éxitos militares, los miembros de la élite dirigente sienten la necesidad de justificar la política expansionista, proporcionando a los ciudadanos y al mundo una historia escrita que enlace la estrategia de la guerra continua

---

<sup>17</sup> Moatti (2003, *passim*); (1997, p. 16).

<sup>18</sup> Los romanos fingían muchas veces que habían conseguido su imperio mediante una serie de acciones defensivas, que era fácil que parecieran verdaderamente virtuosas si se las presentaba con la apariencia de que se habían llevado a cabo en defensa de otros, especialmente de los aliados de Roma (*sociis defendis*). Ver Cicerón, *De Rep.* III, 23-25. En sus cartas y discursos, Cicerón es consciente del odio que había despertado Roma entre muchos pueblos sometidos a ella, debido a la opresión y explotación a la que los había expuesto, utilizando expresiones como *iniuriae, iniquitas, libidines, cupiditates, acerbitas*, para definir las acciones de los miembros de la élite romana (Cicerón, *Ad fam.* XV,I, 5; *Ad Att.*, V, xvi, 2)

<sup>19</sup> Moatti (1997, p. 15): “Entre le II<sup>e</sup> et le I<sup>er</sup> siècle, alors qu’ils entrent brutalement en contact avec les peuples plus divers, notamment avec la Grèce, les Romains se tournent vers leur propre passé; ils ‘inventent’ leur tradition, l’établissent de manière théorique et critique grâce à un travail gigantesque de mémorisation mais tout autant d’oubli ou de sélection, ils l’inscrivent dans une nouvelle logique unificatrice, restituant, avec plus ou moins d’exactitude, une chronologie détaillée, élaborant aussi ses lieux communs, ceux qui, à quelques variantes près, seront compris jusqu’à la Renaissance et repris par elle: à partir du Principal, ce n’est plus à la tradition elle-même qu’on se réfère, mais aux érudits qui l’ont fixée”

del presente, cuyo objetivo es el dominio universal, con un pasado en el que Roma ponía en práctica una estrategia defensiva<sup>20</sup>, justificada en la teoría del *bellum iustum*<sup>21</sup>.

Si bien Cicerón nunca llegó a escribir una obra completamente dedicada a la historia de Roma, en el libro II de *de republica* desarrolla una apretada síntesis de los orígenes de la ciudad, tratando de despojar su relato de contenidos legendarios, pues tenía muy claro cuáles eran las reglas del método histórico, bien diferente de las narraciones poéticas, en las que se podían encontrar *innumerabiles fabulae* (*de leg.*, I, 1, 5). El relato sobre el pasado no tiene un valor en si mismo, sino que se lo trae a la memoria para resignificarlo y explicar, o mejor, legitimar, una realidad presente. En este sentido, la incorporación de los mitos y leyendas que hablan de los orígenes del pueblo y la ciudad en las obras históricas romanas vendría a representar una continuidad de la memoria cultural de la Republica. Es más, en el discurso tardorrepublicano se recurre a la memoria histórica para salvar la tensión entre un pasado de gloria, donde imperaban la *virtus* y la *laus*, con un presente de crisis, expresado en el progresivo deterioro institucional y el abandono de los valores éticos de los antepasados, reemplazados por el interés desmedido por acumular tierras, dinero y poder.

La supervivencia de Roma a través de los siglos se presenta asociada a la supuesta superioridad de sus valores morales, comprendidos en el *ethos* aristocrático plasmado en el *mos maiorum* y a la firmeza y estabilidad de sus instituciones. Cicerón se ocupa de revalidarlos en *de re publica*, apoyándose, para explicar la estabilidad secular de Roma, en la perfección de su constitución política, con argumentos que no buscan una exegesis histórica sino una ratificación de los valores originarios<sup>22</sup> que preconizan la *concordia ordinum: aequabilitatem*, basada en los distintos grados de *dignitas*, y *firmitudinem*, que garantiza la autorregulación de un sistema político intrínsecamente jerárquico:

<sup>20</sup> Cicerón (*De Rep.* III, 35): “... Injustas son las guerras que han sido emprendidas sin causa; pues, fuera de la causa de vengarse o de rechazar a los enemigos, ninguna guerra puede hacerse como justa... Nuestro pueblo, en cambio, defendiendo a sus aliados, se ha apoderado ya de todas las tierras...”

<sup>21</sup> La reivindicación de un Estado fuerte y beligerante estuvo presente desde siempre en el imaginario colectivo romano. En los relatos míticos que narran los orígenes de la ciudad se puede observar como la violencia, puesta en práctica por Roma para desarrollarse como un Estado hegemónico en la región, jugó un rol predominante en las relaciones que estableció con los pueblos vecinos. Como sostiene Paula Botteri (Botteri, 1989, p. 91) sobre el mito de Rómulo y Remo: “Rome réinscrit alors sa fondation mythique sous le signe du fratricide, métaphore privilégiée de la *stasis*. ”

<sup>22</sup> Cicerón, *De re publica*, I, XLVI, 70: “...que de todas las formas de gobierno, ninguna debe compararse, o en su organización, o en su distribución, o en su disciplina, con aquella que, recibida desde entonces de sus mayores, nuestros padres nos dejaron”; I, XLVII, 71: “Entonces Lelio: Tuya es en verdad, Escipión – dijo – y de ti solo. ¿Quién, en efecto, hablaría mejor que tú o acerca de las instituciones de los mayores, proviniendo tú mismo de nuestros más esclarecidos mayores, o acerca del mejor tipo de régimen (y si lo tenemos – aunque ni siquiera ahora -, ¿quién podría en tales circunstancias ser más brillante que tú?), o acerca de las precauciones que deben tomarse para el futuro, cuando tú, habiendo arrojado los dos terrones de esta urbe, previste para todo tiempo”. Con los *dos terrones*, se está refiriendo a Cartago y Numancia, destruidas por Escipión en 143 y 133 a.C.

*Esta organización [la república] tiene primeramente una gran igualdad, de la que difícilmente pueden carecer los hombres libres por mucho tiempo; en segundo lugar, estabilidad, pues, por una parte, aquellos primarios fácilmente se convierten en los vicios contrarios, de modo que de un rey surge un tirano, de los optimates una facción, del pueblo el desorden y la confusión; y, por otra parte, los géneros mismos de gobierno a menudo son remplazados por nuevos géneros; sin grandes vicios de los dirigentes por lo común no sucede esto en esta forma de gobierno compuesta y moderadamente mezclada. En efecto, no hay causa de revolución donde cada cual está colocado firmemente en su grado y no hay nada por debajo a donde precipite y caiga (Cicerón, *De re pvblica*, I, XLV, 69)*

Cicerón concibe la *respublica* como un ejemplo concreto de la realidad histórica de Roma: su constitución es superior a la de otros pueblos porque no surgió de la acción de individuos aislados sino que fue producto de una experiencia colectiva. En este sentido, forma parte de la tradición historiográfica que presenta la fundación de Roma como un fenómeno gradual: el Estado se había constituido a través de un largo proceso, al cual habían contribuido todos los romanos, seleccionando de manera racional los aspectos más positivos. Gracias a la suma de esta sabiduría colectiva, los romanos habían logrado alcanzar un sistema político cercano a la perfección. Al comienzo del libro II expresa con claridad su concepción sobre el origen del Estado, al que considera no sólo como un hecho natural, consecuencia del instinto que impulsaba a los humanos a asociarse, sino también como una acción consciente y reflexiva, producto de la sabiduría del pueblo romano, almacenada a través de un largo proceso<sup>23</sup>. En el libro I, Cicerón plantea que el Estado no nació de un hecho aislado y azaroso, sino que fue producto del reconocimiento por parte de los hombres de que constituían una comunidad de intereses<sup>24</sup>. Pero, a pesar de que sostiene que Roma no surgió de un acto singular ni arbitrario, sino que respondió a una acción consciente y plural, al referirse a los orígenes de la ciudad y el pueblo romano incorpora a su relato el mito

<sup>23</sup> Cicerón, *De re pvblica*, II, 2: “El solía decir [Catón el Viejo] que la organización política de nuestro Estado supera a los demás Estados por esta causa, porque en ellos fueron por lo común individuos quienes establecieron, cada uno, su constitución mediante leyes e instituciones; por ejemplo, la de los cretenses, Minos; la de los Lacedemonios, Licurgo; la de los atenienses, que muchísimas veces fue cambiada, primero Teseo, luego Dragón, después Solón, en seguida Clístenes, y luego muchos otros; por último, exangüe ya y yacente el Estado, lo sustentó un varón docto, Demetrio de Falero; en cambio, nuestra constitución no fue establecida por el ingenio de uno solo, sino por el de muchos, y no en una sola vida de un hombre, sino en algunos siglos y edades; pues decía que ni había surgido un genio tan grande como para que alguna vez hubiera existido alguien a quien ninguna cosa se le escapara, ni todos los genios aplicados a una sola tarea podían prever tanto en una sola época como para que lo abarcaran todo sin la experiencia de las cosas y una larga duración”

<sup>24</sup> Cicerón, *De re pvblica*, I, XXV, 39: “Es, pues – dijo el Africano -, la *res publica*, la ‘cosa del pueblo’, y el *pueblo*, no toda agrupación de hombres congregada de cualquier manera, sino la agrupación de una multitud, asociada por un consenso de derecho y la comunidad de intereses”

etiológico que adjudica a Rómulo esa tarea. La razón de la inclusión de la leyenda fundacional no representa una contradicción en el pensamiento ciceroniano, sino que está reflejando la prioridad de la memoria cultural de los romanos acerca de este héroe cultural<sup>25</sup>. Para Cicerón, como para toda la tradición literaria, Rómulo no fue sólo el héroe fundador de la ciudad y padre de la constitución romana, sino quien al mismo tiempo organizó el cuerpo social y le dio las pautas de su vida política y los órganos de su gobierno<sup>26</sup>. Según la tradición, esta incommensurable tarea sólo podía responder a la acción divina, y Cicerón se hace eco de ella:

*... Concedamos, en efecto, a la tradición de los hombres, sobre todo a una no sólo inveterada sino también sabiamente transmitida por nuestros mayores: que se consideraba que los que han merecido bien de sus comunidades eran no sólo de ingenio sino también de linaje divino;... (Cicerón, *De republica*, II, I, 4)*

En este párrafo, Cicerón rescata la tradición romana sobre el origen divino de la ciudad, aunque en realidad para él es la razón<sup>27</sup>, cualidad que los hombres comparten con los dioses, lo que los ha llevado a unirse y formar sociedades políticas, las repúblicas, en armonía con el orden divino<sup>28</sup>. Utiliza el verbo “concedamos” y, a lo largo del mismo párrafo, al narrar la legendaria obra de Rómulo, introduce las expresiones “se dice que”, “se afirma que”, y en un momento acota “para que vengamos ya, de las fábulas a los hechos “, como una clara alusión de que prima en él el pensamiento racional. La decisión de encarar la narración de los orígenes de Roma desde esta perspectiva crítica de las tradiciones mitológicas queda explicitada de entrada, cuando advierte al lector que su relato no se va a apoyar en una versión

<sup>25</sup> Rodríguez Mayorga, Ana (2007, p. 126): “Prácticamente todas las etiologías que se conservan en la historia de Roma pertenecen a los orígenes o, cuando menos, al pasado lejano de la ciudad, lo que en realidad está indicando que no son el producto de cierta tendencia literaria, sino el reflejo de la memoria oral de Roma. En efecto, una de las características de la memoria oral es su obsesión por explicar y dar sentido a la situación presente en la que vive una comunidad, hasta el punto de que en realidad no existe un concepto específico de pasado , sino que se recurre a él de forma exclusiva para hacer comprensible el presente”

<sup>26</sup> Repartió al conjunto de los ciudadanos en tres tribus, *Ramnes*, *Tities*, *Luceres*, a las que subdividió en treinta curias, a razón de diez por tribu (Cicerón, *Rep.* II, VIII, 14) y una vez organizado el cuerpo ciudadano, a la muerte de Tacio, rey de los sabinos, quien gracias al tratado de sumisión compartía el trono con Rómulo, éste pasa a detentar la autoridad suprema, secundado por el consejo de los Padres

<sup>27</sup> Moatti (1997, p. 13): “Le mot latin, *ratio*, sur lequel se sont formée les raison des langues romanes, recouvre assurément presque tous les sens du prestigieux *logos*, mias ni la philosophie, ni l’expérience politique, ni la science n’ont eu à Rome la même histoire qu’en Grèce. Sans doute, les emplois philosophiques et réthoriques de ce trme se sont considérablement développés entre le II<sup>e</sup> et le I<sup>er</sup> siècle, mais le ens originel de ‘compte, calcul’ ne disparaît jamais de son histoire”.

<sup>28</sup> Cicerón, *De re pblica*, VI, XIII, 13: “En efecto, para ese dios supremo, que rige el mundo entero, nada, al menos de lo que se hace en la tierra, es más aceptable que las comunidades y agrupaciones de hombres asociadas por el derecho, que se llaman Estados”

idealizada al estilo platónico sino que va a dar cuenta del verdadero proceso histórico<sup>29</sup>. Incluso Cicerón busca historizar su relato, con la intención de “humanizar” al héroe mitológico, dándole una existencia real, para lo cual recurre a una cronología tentativa, extraída de los anales griegos, que ubican la fundación de Roma en el segundo año de la séptima olimpiada, que tuvo lugar en el año 750 a. C.. Además explica que el tiempo del reinado, de Rómulo entre los años 753 y 716 a. C.,

*... coincidió con la época en que Grecia ya estaba llena de poetas y músicos y se tenía menor fe en las fábulas, a excepción de las cosas antiguas (Cicerón, De re pvblica, II, X, 18)*

Asimismo, se encarga de aclarar que sus fuentes provienen de una época histórica en la cual:

*... ya doctos los hombres e instruidos los tiempos mismos, apenas había alguna ocasión para inventar. En efecto, la antigüedad aceptó fábulas, inclusive inventadas a veces en forma desordenada; en cambio, esta edad ya culta, que se mofaba especialmente de todo lo que no podía ocurrir, las rechazó. (Cicerón, De re pvblica, II, X, 19)*

Esta apelación a la “racionalidad” en el discurso ciceroniano, que manifiesta una idea crítica de la tradición literaria que lo precede, expresa una corriente de pensamiento nueva, que se perfila, entre los siglos II y I a. C., como una ruptura con el pasado que cita a los “eruditos anticuarios” como a los pioneros de la República. Esta novedosa corriente recupera la memoria histórica de la ciudad, pero a la vez propone la construcción de la identidad romana en el marco de un nuevo orden lógico, que reconoce la influencia de la filosofía griega, aunque la supera en varios aspectos, despegándose de los aspectos míticos y legendarios<sup>30</sup>.

A continuación, señalaremos algunos ejemplos de la reconstrucción de la memoria cultural en los escritos de Cicerón. Cuando relata los orígenes de Roma, destaca la acción de Rómulo de respetar el ritual tradicional de la toma de los auspicios en el acto previo a la fundación de la ciudad y con ello, la inclusión institucional de los augures en los actos de gobierno:

*Además, costumbre que conservamos hoy con gran bienestar de la rei publicae, Rómulo se mostró muy obediente a los auspicios. Pues, por*

<sup>29</sup> Cicerón, *De re pvblica*, II, I, 3: “Y más fácil conseguiré lo que me he propuesto, si os muestro nuestra propia República tanto naciente como creciente y adulta, así como firme ya y robusta, que si yo mismo forjo una como Sócrates en Platón”.

<sup>30</sup> Moatti (1997, pp.15-20); también en p. 52: “Cicerón voyait le pire dès années 60 – ‘l’État est mort’-, mais refusait de se laissez aller à l’irrationalité de quelques néo-pythagoriciens ou aux folles superstitions de l’époque”.

*una parte, él mismo fundó la urbe después de haber tomado los auspicios, lo cual fue el principio de nuestra rei publicae; por otra parte, escogió augures, uno de cada tribu, que lo acompañaran en los auspicios al empezar todos los actos públicos. (Cicerón, De re publica, II, IX, 16)*

Aquí Cicerón está dando cuenta de una práctica originaria que, si bien se remite a los tiempos del héroe fundador, la élite dirigente respeta y mantiene vigente durante la República tardía, pues es consciente de los efectos positivos de sostener la tradición religiosa en beneficio de la estabilidad del sistema político. En *de legibus*, su otro ensayo político donde reflexiona sobre las características que debe reunir la ciudad ideal, fundamenta largamente su convicción sobre la importancia de los auspicios como un instrumento políticamente eficaz:

*... para que muchas asambleas inútiles sean retrasadas por dilaciones dignas de aprobación, agregando que muchas veces los dioses inmortales reprimieron por medio de los auspicios el ímpetu injusto del pueblo (Cicerón, de legibus III, 27).*

En la medida en que, en tiempos de Cicerón, los *auspicia* podían emplearse tanto para invalidar la elección de un magistrado opuesto a la *nobilitas* como para poner fin a las asambleas populares que pudieran llegar a aprobar leyes contrarias a sus intereses, es evidente que, en este ensayo, escrito alrededor del año 52 a. C., un miembro de la élite se está dirigiendo a sus pares para orientarlos en la legitimidad de sus actos políticos, apelando a una práctica ritualizada, y con ello, al respeto del *mos maiorum*. En Roma el espacio religioso se confundía con el espacio político, por lo cual, regulando las relaciones de los ciudadanos con los dioses con la finalidad de garantizar la *pax deorum*, se contribuía a la cohesión de la República. El derecho exclusivo de interpretar los signos sobrenaturales y portentos, y a partir de allí decidir sobre los actos públicos, era otra forma de ejercer el control social, mediatizado por la vía religiosa. Cicerón asigna a los augures un rol fundamental en la vida política, debido a la facultad que éstos tenían, como intérpretes de la voluntad divina, de poder intervenir en todas las cuestiones trascendentales para el Estado. Al respecto, afirma que

*...dentro de la república el orden jurídico principal y más relevante se apoya en la autoridad de los augures...En efecto, si se trata de derecho ¿cuál hay de mayor importancia que el poder disolver los comicios o concilios convocados por los más altos poderes y las más altas potestades o anular los que ya se celebraron?, ¿cuál puede haber de mayor gravedad que el de suspender una empresa cuando un augur dice solemnemente “para otro días”? , ¿cuál puede haber más impresionante que el de poder decretar que los cónsules abdiquen de su magistratura?, ¿cuál puede haber*

*más respetable que el de conocer o no la convocatoria legítima de la asamblea popular o plebeya? (Cicerón: *de legibus* III, 31).*

Acto seguido, ante la pregunta formulada por Atico, referente a la polémica planteada entre algunos famosos augures, sobre si los auspicios deben servir al interés de la República o si sólo son parte de la *ciencia adivinatoria*<sup>31</sup>, es decir, que pertenecen exclusivamente a la esfera religiosa, Cicerón contesta con una claridad meridiana, propia de un político pragmático:

*...me parece que entre nuestros mayores tuvo esa ciencia un doble fin, de suerte que servía en ocasiones para las necesidades de la república, y con más frecuencia para las deliberaciones. (Cicerón: *de legibus* III, 33).*

La historia política y social de Roma durante los dos primeros siglos de la República está dominada por el conflicto entre patricios y plebeyos. En la medida en que las características y motivaciones del enfrentamiento fueron reconstruidas muchos siglos después de que acontecieran los hechos, el relato adolece de muchos anacronismos, pero, lo que es más complicado aún, fue producido por los historiadores tardorrepublicanos, que interpretaron los diversos episodios de la lucha inspirándose en las divisiones políticas existentes en su propia época<sup>32</sup>. Lo cierto es que, a través de diversas estrategias aplicadas por la élite dirigente, en la Roma tardorrepublicana se subordinaba la *potestas* del *populus* a la *auctoritas* de los *nobiles* y el discurso ciceroniano refrenda esta realidad objetiva, apelando a una reconstrucción de los acontecimientos del pasado desde la parcialidad de su situación de poder y los reinterpreta en beneficio de la élite. Al hecho objetivo de que los patricios se vieron obligados a responder al conflicto entre los órdenes con la ampliación de la ciudadanía política, Cicerón lo explica con argumentos que buscan justificar una realidad social contemporánea, aduciendo que:

*... se halló el medio de conciliación por el que los pobres se creyeron equiparados a los nobles y por el que sin más se salvó la ciudad (Cicerón: *de legibus*, III, 24).*

Es más, aclara que, para evitar que se produjera una guerra civil, los *patres* optaron por el mal menor:

*...o no había que expulsar a los reyes o había que dar la libertad a la plebe, de verdad y no de palabra. Pero se dio de suerte que se confiara a*

---

<sup>31</sup> Cicerón: *de legibus* III, 32.

<sup>32</sup> Cornell (1999) p. 285.

*instituciones excelentes, para que ésta se subordinara a la autoridad de los nobles* (Cicerón: *de legibus*, III, 25).

Según la tradición literaria (Cicerón, Dionisio y Plutarco) la división del pueblo romano en dos grupos, patricios y plebeyos, se remontaría a la época de la fundación de la ciudad y constituiría un rasgo original y permanente del orden social. En este punto los historiadores romanos aclaran que, acto seguido, Romulo adscribió a los miembros de las poblaciones sometidas a las gentes patricias, como sus clientes. Por consiguiente, la clientela sería una práctica social de sometimiento que se remontaba a los orígenes mismos de la historia de Roma. En *de re pvblica*, Cicerón se refiere brevemente a la instauración de la *clientela* por parte de Rómulo:

*Y tuvo a la plebe distribuida en las clientelas de los principales (de cuánta utilidad haya sido esto, después lo veré)... (Cicerón, De re pvblica, II, IX, 16)*

Es reveladora la manera tangencial en que Cicerón menciona una práctica social no institucionalizada como la clientela que, para su época, ya atravesaba todos los vínculos sociales, sin distinción de origen, estatus o riqueza. Sabemos que una de las razones por las cuales las relaciones de clientela tuvieron en Roma un peso tan grande en la sociedad y en la política, tiene que ver, por una parte, con la manera original por medio de la cual los romanos fueron incorporando a la ciudad a los miembros de las poblaciones sometidas a su dominio, con el objetivo de fortalecer y acrecentar el desarrollo del Estado; por la otra, con la forma particular por medio de la cual los romanos resolvieron la inclusión de los elementos foráneos dentro de la ciudad, sin alterar la disposición jerárquica del orden social ni el equilibrio de poder estatuido desde sus orígenes: los habitantes de las comunidades vencidas que decidían emigrar libremente al territorio romano eran adscriptos a las *gentes* como *clientes* de las familias patricias. Por último, podemos acotar que, si bien los vínculos que unían a patronos y clientes tenían en última instancia una base económica, pues los actores intervenientes se vinculaban tanto para satisfacer necesidades materiales - una pequeña parcela de tierra, grano barato, ayuda en dinero, en el caso de los grupos subalternos -, como para mantener o acrecentar los privilegios derivados de una posición social elevada - acumulación de riquezas, prestigio y poder, en el caso de los grupos dominantes -, las relaciones clientelares operaban fundamentalmente en el nivel de la política<sup>33</sup> y, en el caso particular de Cicerón, eran un recurso de acumulación de poder que había utilizado de manera

---

<sup>33</sup> Hemos tratado este tema en profundidad en nuestro libro sobre la clientela (Sagristani, Marta 2006).

harto provechosa a lo largo de su vida política. Por lo tanto, el mencionar muy de pasada la clientela y no cumplir con la promesa de su tratamiento posterior, más que un olvido involuntario responde a una decisión consciente. Durante la República Tardía el conflicto social ya no se canalizaba por la vía institucional, mediante el debate político en las asambleas del pueblo con vistas a arribar a algún tipo de consenso que garantizara la estabilidad del sistema, sino en espacios donde contaba el peso relativo de las clientelas que lograban arrastrar los dirigentes políticos en sus luchas por incrementar su cuota de poder. Al impedir que la plebe se desarrollara como un sujeto político autónomo, las relaciones de patronazgo y clientela resultaron funcionales a los intereses de los grupos dominantes y contribuyeron a la reproducción del sistema de dominación. El no tratamiento de manera específica de la clientela, que ha abandonado hace tiempo su esencia de ser una práctica originaria signada por la *fides*, para pasar a ser en su época una relación social que vincula a los hombres por meros intereses políticos y económicos, presentándola simplemente como una herencia de las “instituciones” creadas por el héroe fundador es, a nuestro entender, un ejemplo de manipulación política de la memoria histórica. Incluir la clientela en el relato de los orígenes de la ciudad, atribuyendo su sanción a Rómulo, no es más que una forma de legitimar una situación de hecho del presente recurriendo a un pasado remoto.

Además, cuando Cicerón relata que, desde los orígenes de la ciudad-estado, Rómulo puso en práctica esta estrategia de asimilación étnica y política<sup>34</sup>, lo que para él es una expresión de la sabiduría del pueblo romano, está valorando la superioridad romana y marcando la gran diferencia con los mitos fundacionales de las ciudades griegas, muy celosas a la hora de conceder la ciudadanía a los extranjeros (y sobre todo a los esclavos manumitidos), y obsesionadas además con la pureza y continuidad de sus orígenes<sup>35</sup>. Podríamos continuar citando ejemplos, pero excederíamos los límites impuestos para el

<sup>34</sup> Cicerón, *De re publica*, II, VII, 12: "... para fortalecer el nuevo Estado, siguió un plan nuevo y algo rústico, pero para asegurar el poder de su reino y de su pueblo, propio de un gran hombre y muy previsor ya desde entonces, cuando ordenó que las vírgenes sabinas nacidas de noble cuna ... fueran raptadas y las unió por medio de matrimonio a las familias más distinguidas."; 13: "Como por este motivo los sabinos hubiesen llevado a la guerra a los romanos y la contienda del combate hubiera sido varia y dudosa, concluyó un tratado con Tito Tacio, rey de los sabinos, pidiéndolo las matronas mismas que habían sido raptadas. Con base en este tratado no sólo admitió a los sabinos en la ciudadanía, hechos comunes los ritos sagrados, sino que compartió el trono con el rey de ellos"

<sup>35</sup> Quizá el caso más paradigmático de esta construcción ideológica sobre los orígenes “puros” lo constituya la *polis* ateniense, para cuyos ciudadanos el mito de la autoctonía era una clara manifestación del sentimiento de superioridad que los hacía sentirse únicos y por encima de los demás pueblos, griegos y no griegos. Este mito, sin ninguna base real, les permitió alimentar la creencia de ser un pueblo autóctono (“nacido de la tierra”), que había ocupado desde siempre el Ática y que no había desposeído de sus tierras a sus primeros ocupantes, como el resto de los griegos. Ver Sinclair R. K.: *Democracia y participación en Atenas*, Alianza Editorial, Madrid 1999. pp. 36-37.

presente trabajo. Sólo nos resta concluir que Cicerón incorpora al relato histórico el tratamiento de los orígenes de la ciudad, incluyendo los mitos etiológicos, no con una finalidad retórica o literaria sino porque éstos reflejan la memoria cultural de Roma y, teniendo en cuenta que se enfrenta a una sociedad en crisis, muestra en sus escritos que su preocupación gira en torno a lo que es necesario conservar del pasado, recuperando los valores de los que es depositaria su generación, para transmitirlos a las generaciones futuras con el objetivo de sostener el sistema republicano de gobierno<sup>36</sup>. Esta nueva aproximación a la tradición histórica, con la intención de recuperar la memoria cultural desde una mirada crítica, para dar un sentido al presente y hacerlo más comprensible para sus contemporáneos, muestra que en Roma algo está cambiando en el plano intelectual.

## Bibliografía

- Ampolo, Carmine (1980): “Le origini di Roma e la “Cité antique” en *Mélanges de l’École Française de Rome. Antiquité* T. 92, N° 2, pp. 567-576.
- Assmann, Jan (1997): *Das kulturelle Gedächtnis, Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, München.
- Assmann, Jan (1999): “Monothéisme et mémoire. Le Moïse de Freud et la tradition biblique”, en *Annales. Histoire, Sciences Sociales*. 54e année N 5, pp. 1011-1026.
- Botteri, P. (1989) :“Stasis: le mot grec, la chose romaine” en *Métis. Anthropologie des mondes grecs anciens*. Vol. 4, n° 1, Paris. P. 87-100.
- Cadaux, Jöel (2008): *Memoria e identidad*, Buenos Aires.
- Cascajero, Juan (1990): “Lucha de clases e ideología en la tardía República” en *Gerión*, 6, pp. 115-139.
- Chastagnol, André (1969): “Claude Nicolet, Les idées politiques à Rome sous la République”, en *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, Volume 24, Numéro 2, p. 438 - 440.
- Cizek, Eugen (1992): “Mentalités et institutions politiques romaines”, en *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, Volume 47, Numéro 2, pp. 412 – 413.
- Coarelli, Filippo (1982): “Topographie antique et idéologie moderne: le Forum romain revisité”, en *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*. 37e année, N. 5-6, pp. 724-740.
- Cornell, T. J. (1999): *Los orígenes de Roma c. 1000-264 a. C.*, Barcelona.
- Deniaux, Élizabeth (1993): *Clientèles et pouvoir à l'époque de Cicéron*, Paris.
- Grimal, Pierre (1984): “Sénèque juge de Cicéron” en *Mélanges de l'Ecole française de Rome. Antiquité* T. 96, N°2, pp. 655-670.
- Halbwachs, Maurice (1925): *Les cadres sociaux de la mémoire*, Paris.
- Halbwachs, Maurice (1950): *La mémoire collective*, Paris.

<sup>36</sup> Cicerón, *De resp. V*, I., 2: “Nuestra edad, en cambio, habiendo recibido la república como una pintura egregia que, empero, ya se estaba desvaneciendo por su larga duración, no sólo se descuidó de renovarla con los mismos colores que había tenido, sino que ni siquiera se preocupó por esto: conservar al menos su forma y, por así decirlo, sus primitivos lineamientos. En efecto, ¿qué permanece de las viejas costumbres por las cuales aquél dijo que duraba el Estado romano? Las vemos de tal manera envejecidas a causa del olvido, que no sólo no se las cultiva, sino que son ya ignoradas. Pues, ¿qué diré de los hombres? En efecto, las costumbres mismas desaparecieron por la escasez de hombres, y de este mal tan grande debemos no sólo dar razón, sino también, en cierta forma, como reos de un crimen, presentar nuestra defensa. En efecto, a causa de nuestros vicios, no alguna casualidad, conservamos la república en cuanto a la palabra, pero en cuanto a la realidad misma la perdimos.”

- Hellegouarc'h, Joseph (1972): *Le vocabulaire latin des relations et des partis politiques sous la République*, Paris, (2e éd.).
- Henriet, Patrick (2003): “Les clercs, l'espace et la mémoire”, en Annexes des CLCHM vol. 15, Paris, pp. 11-25.
- Le Goff, Jacques (1977): *Storia e memoria*, Turín.
- Le Roux, Patrick (2004/2): “La romanisation en question”, en *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 59e année, p. 287-311.
- Martínez-Pinna, Jorge (2002): “La prehistoria mítica de Roma” (Introducción), en *Gerión*, Anejo VI, pp. 11-15.
- Moatti, Claudia (2003): “La construction du patrimoine cultural à Rome aux I<sup>er</sup> siècle après J. C.”, en *Memoria e identità. La cultura romana costruisce la sua immagine*, a cura di Mario Citroni, Università degli Studi, Florencia.
- Moatti, Claudia (2003/2): “Experts, mémoire et pouvoir à Rome, à la fin de la République”, en *Revue Historique*, n° 626, pp. 303-325.
- Moatti, Claudia (1997): *La raison de Rome. Naissance de l' esprit critique à la fin de la République (II<sup>e</sup> – I<sup>er</sup> siècle avant Jesús Christ)*, Paris.
- Nicolet, Claude (1970): “Prosopographie et histoire sociale: Rome et l'Italie”, en *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*. 25e année, N. 5, pp. 1209-1228.
- Nora, Pierre (1974): *Faire de l'histoire* (dir.), con Jacques Le Goff, París.
- Nora, Pierre (1984, 1987, 1992): *Les Lieux de mémoire* (dir.), París.
- Nora, Pierre (1986): *Essais d'ego-histoire* (dir.), París.
- North, J. A. (1990): “Democratic Politics in Republican Rome”, *Past and Present*, N° 126, pp. 3-21.
- Pina Polo, Francisco (2011): “*Mos Maiorum* como instrumento de control social de la *nobilitas romana*” en *Páginas*, Revista Digital de la Escuela de Historia, Año 3 N° 4 Rosario.
- Ricoeur, Paul (2000): *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Le Seuil.
- Rodríguez Mayorga, Ana (2007): “La memoria cultural de Roma: el recuerdo oral de los orígenes”, en *Gerión*, 25-2, pp. 105-130.
- Sagristani, Marta (2006): *La clientela romana. Función y trascendencia en la crisis de la República*, Córdoba (R.A.).
- Syme, Ronald (1939): *The Roman Revolution*, Oxford New York.
- Sinclair R. K. (1999): *Democracia y participación en Atenas*, Madrid.
- Stuveras, R. (1965): “La vie politique au premier siècle de la République romaine à travers la tradition littéraire”, en *Mélanges d' archéologie et d' histoire*. T. 77, pp. 35-67.

**Demóstenes y la democracia de su época\***

Laura Sancho Rocher

UZ/ grupo *Hiberus*

Debido a que Demóstenes fue un retor, es decir un político activo, sus *escritos* suelen ser considerados por los lectores contemporáneos como mera *retórica*. Los dos términos que el lector acaba de ver en cursiva merecen una aclaración. Demóstenes no escribía principalmente para ser leído, ni mucho menos para que nosotros, dos milenios después, pudiéramos valorar su posición antimacedónica, mantenida durante décadas frente a la de otros líderes atenienses menos reacios a llegar a acuerdos con Filipo. Tal vez, tras pronunciarlas, reescribiera algunas de sus arengas, aquellas que le parecían mejores, o las que respondían a coyunturas de mayor interés. Quizás lo hiciera para su archivo personal. En todo caso, en su época, tendrían una circulación limitada. La tradición le atribuye la costumbre de preparar con anterioridad sus intervenciones, es decir de no confiarse a la improvisación<sup>1</sup>, lo que no excluye que retocara sus esbozos escritos a tenor de cómo habían ido los debates asamblearios o forenses. Cuando, modernamente, se desprecia el contenido de sus palabras, empleando, para calificarlas, el término de *retórica*, se pretende colgar del consejero el sambenito de pretender propalar un mensaje huero, falaz e interesado.

Sin embargo, no queda otro remedio que intentar reconstruir los argumentos de los debates políticos de Atenas a través de los discursos que en forma escrita podemos leer y, mediante cuidada exégesis, deducir qué sistema de valores compartían los ciudadanos y qué tipo de argumentos resultaban convincentes para la mayoría<sup>2</sup>. Los

\* Trabajo realizado en el marco del Proyecto HAR2011-26191. En este estudio se ha utilizado la edición de los discursos de Demóstenes de M.R. Dilts para *OCT* y las traducciones de A. López Eire para *BCG*, si bien estas han sido en algunos puntos modificadas.

<sup>1</sup> Plutarco (*Dem.* 8. 3-4) recuerda que nuestro orador no poseía dotes naturales de improvisación, carencia que suplió con el esfuerzo, el tesón y la preparación previa de sus intervenciones. Cf. Canfora 1988; Trevett 1996; y Tuplin 1998: 291-306, para los asuntos relativos a la cronología de la redacción escrita de los discursos, así como el problema de la relación entre el texto del que disponemos y la arenga realmente pronunciada. Worthington 2004: 135-9, considera los *Proemios* demosténicos como una prueba de la elaboración previa con la que el orador se presentaba ante la asamblea democrática y de su intención por manifestar ante ella unas elevadas convicciones políticas. Cf. en ese sentido también: Yunis 1996: 255.

<sup>2</sup> Cf. Yunis 1996: 260-76; y Harding 1987.

discursos políticos pronunciados por Demóstenes y que coinciden con la última fase de la democracia de Atenas, como cualquier arenga cuya finalidad última fuera obtener apoyo mayoritario para sus propuestas, tenían que compartir ambos extremos: los principios políticos y sociales que el sistema político democrático había convertido en preceptivos y verdaderos, y el esfuerzo de presentar su opción política de tal manera que resultara convincente y atractiva. Sin embargo, si juzgamos por los resultados, Demóstenes no logró éxitos políticos claros hasta la época inmediatamente anterior a la batalla de Queronea lo que podría ser un indicio de que la acción bélica que aconsejaba y los principios y razones en los que la basaba no parecieron tan irrebatibles como las palabras del orador pretendían. Eso nos pone en la posición de considerar que tal vez, en buena proporción, su mensaje no era meramente tópico y deshonesto, al margen de que estuviera o no acertado.

Mi interés en estas líneas es examinar la retórica política de Demóstenes con el objetivo de indagar la salud del sistema democrático entre 355 y 338, es decir entre el fin de la Guerra Social y la derrota griega ante Filipo. Se trata de un periodo de no llega a dos décadas en el que la actividad del de Peania está demostrada a través de las demegorías que conservamos, y en el que es evidente que las asambleas seguían constituyendo el gobierno de Atenas. Hasta hace poco era habitual suponer que en el siglo V, el denominado “siglo de Pericles”, la democracia era un sistema de gobierno que gozaba de más fuerza o vigor que en la siguiente centuria. La historiografía ha realizado en las últimas décadas un giro copernicano en la valoración de la historia ateniense posterior a la derrota de Egospótamos. Basta con percatarse de que en el siglo IV las fuentes de las que disponemos proceden de géneros literarios diferentes y, por tanto, ofrecen también una óptica cualitativamente disímil, como para explicar la diversidad de las aproximaciones a ambas centurias. Los cambios institucionales introducidos poco después de 403, y las propias vivencias pasadas, dieron mayor estabilidad al sistema político. La democracia fue, en efecto, restablecida tras la gran crisis del final de la guerra del Peloponeso e, incluso durante mucho tiempo, no se veía otro modo de afianzarla que recomponiendo el pasado imperio marítimo, aunque con los retoques precisos. Si la queja de Demóstenes hacia la inactividad de los atenienses tiene visos de corresponderse con la verdad en alguna medida<sup>3</sup>, y la supuesta

---

<sup>3</sup> No lo cree así Mader 2006, que ve en la insistencia demosténica una mera hipérbole retórica.

hiperactividad del siglo V se había tornado en relativa apatía, tal vez haya que preguntarse si la política no colmaba ya las mayores aspiraciones de los ciudadanos comunes. Y este problema de la despolitización apuntaría también a un giro en el sentido de los cambios que estaban por venir.

### 1. El pasado

Los atenienses estaban muy habituados a que los oradores les hablaran del pasado glorioso de la ciudad, especialmente del periodo de la Pentecontecia. Los ejemplos bélicos concretos o los de personajes relevantes eran referencias comunes en los discursos políticos que servían para recordar las hazañas notorias de la ciudad y establecer puntos de comparación; y en cualquier discurso fúnebre el relato de la historia popular de Atenas constituía una parte obligada que transmitía la idea de que la preeminencia de Atenas respondía a la disposición de los ciudadanos a dar su vida por la polis. Se trataba de inculcar en los corazones de los ciudadanos el orgullo patrio, sugiriendo un modelo de comportamiento democrático coincidente con el deber de la ciudad y de los ciudadanos. Con este fin, también venía bien el antímodelo oligárquico o el contramodelo espartano.

Pero solo Demóstenes se caracteriza por un uso sistemático del pasado como premisa lógica de un sistema moral, de un *éthos* cívico generador de las obligaciones presentes. De ahí la evidente perentoriedad del tono demostenico que, seguramente, resultaba chocante a su audiencia ya que insistía frecuentemente en que para los atenienses determinados comportamientos eran imposibles, contrarios casi a su naturaleza. Por ejemplo, los atenienses no podían abandonar a los “griegos” porque su natural, afín a la libertad, los hacía ser diferentes a otros helenos que sí estaban dispuestos a entregarse a Filipo. Entre ellos, obviamente, los tebanos, pero incluso también los lacedemonios (cf. VI 26).

**XIII 34** ... dado que sois atenienses os exhorto a que os procuréis la mencionada fuerza (δύναμιν)... **35** Ni siquiera está en vuestro poder desentenderos de los asuntos de Grecia  
...

**VI 8** ... que a nuestra ciudad y a nuestra manera de ser (τοῖς ἥθεσι τοῖς ἡμετέροις) nada podría [Filipo] ofrecer ni hacer por lo que vosotros os dejarais convencer de entregarle algunos de los demás griegos en vuestra ventaja particular (τῆς ιδίας ἐνεκ' ὠφελείας), sino que haciendo cuenta de lo justo (τοῦ δικαίου λόγον) y tratando de evitar la infamia (τὴν ...ἀδοξίαν) envuelta en tal transacción y previendo todo lo que conviene (πάνθ' προσήκει προορώμενοι), si intentara hacer algo similar, os opondréis (ἐναντιώσεσθε) de

igual manera que si estuvierais en guerra. [...] **10** pues, a juzgar por estos hechos, estáis considerados como los únicos entre todos que no abandonaríais los derechos comunes de los griegos por ninguna ganancia (<μόνοι τῶν πάντων μηδενὸς ἀν κέρδους τὰ κοινὰ δίκαια τῶν Ἑλλήνων προέσθαι), ni cambiaríais vuestra devoción (τὴν … εὗνοιαν)…

Las virtudes de los antepasados para Demóstenes eran, más que un ejemplo, un sistema normativo completo. Nuestro orador apela a ese conglomerado de valores como el fundamento que aseguraba la posición de la ciudad entre los griegos. Entre ellos, en un pasaje (23-26) perteneciente a la *IIIª Olíntica*, menciona: la libertad de criterio de los ciudadanos comunes para hacer frente al discurso demagógico —lo que implica confianza en la capacidad política de aquellos—; la contención en la vida privada, y la valoración, por encima de ella, de todo lo público; la lealtad hacia los griegos, virtud ligada a la *dóxa* adquirida por la ciudad; y la piedad hacia los dioses, lo que es signo de contención en el trato humano, como demostrarían los hábitos políticos igualitarios.

Hasta tal punto el *éthos* ateniense es democrático y amante de la libertad que Filipo lo sabe, y sabe también, como queda dicho en *Sobre los asuntos del Quersoneso*, que necesariamente los atenienses reaccionarán, se defenderán de la agresión del monarca:

**VIII 41** ... pues sabe certeramente que aunque se haga dueño (κύριος) de todo lo demás, nada le será posible poseer con firmeza (βεβαίως), en tanto que vosotros os gobernéis democráticamente (δημοκρατῆσθε); por el contrario, si le acontece un fracaso, ... vendrán y se refugiarán a vuestro lado todos los pueblos que ahora están unidos por la fuerza. **42** Pues vosotros personalmente no estáis bien dispuestos por naturaleza para obtener provecho y mantener un imperio (οὐκ αὐτοὶ πλεονεκτῆσαι καὶ κατασχεῖν ἄρχην εὑπεφυκότες), pero para impedir que otro lo consiga o arrancárselo a quien lo tenga, sois diestros (δεινοί) y, en una palabra, estáis prestos a importunar a quienes quieran ejercer un dominio absoluto (ὅλως ἐνοχλῆσαι τοῖς ἄρχειν βουλομένοις) y a recobrar a toda la humanidad para restablecerla en los cauces de la libertad (καὶ πάντας ἀνθρώπους εἰς ἑλευθερίαν ἔξελέσθαι ἔτοιμοι) [cf. X 14]. En consecuencia, él no quiere que la libertad que de vosotros se expande esté al acecho de sus buenas oportunidades (τοῖς ἔαντοῦ καιροῖς τὴν παρ' ὑμῶν ἐλευθερίαν ἐφεδρεύειν), en ningún modo, y en eso hace cálculos (λογιζόμενος) que no son incorrectos ni vanos.

En suma, como consecuencia del gobierno democrático, ya tradicional, que inspira en los ciudadanos hábitos liberales, y como efecto del carácter ateniense que es fruto de la convivencia democrática, resultaría insufrible para la ciudad acarrear la vergüenza de haber evadido el deber de defender a los griegos y de combatir por la libertad y por la democracia; pues vergonzoso o indigno resulta aceptar servilmente la situación de esclavitud, la cual entraña verdaderamente un tipo de necesidad insoportable (VIII 49-51).

Volviendo a la tesis inicial, los atenienses gozan de un natural que es producto de su historia (valga la aparente contradicción); y una naturaleza no puede abandonarse así como así, constituye casi una necesidad. Dicho de otro modo: su carácter ha sido conformado por una autoridad, los antepasados. El *éthos* de los atenienses obligaba a actuar, pero en la época del progreso expansionista de Filipo por Tracia y Grecia central, Demóstenes creía que sus conciudadanos no mostraban suficiente energía; la inacción ateniense sería, pues, producto de haberse alejado de ese sistema de comportamiento democrático. Y así lo expresa en la *IV<sup>a</sup> Filípica*:

**X 46** Os habéis apartado... del principio fundamental, sobre el que os dejaron asentados vuestros antepasados (*τῆς ύποθέσεως ἐφ' ἣς ύμᾶς οἱ πρόγονοι κατέλιπον*) y os habéis dejado convencer.... de que estar a la cabeza (*προΐστασθαι*) de los griegos y tener un ejército en pie de guerra (*δύναμιν συντεστηκυῖαν*) con el que defender a todos los que sufren atropellos (*τοῖς ἀδικουμένοις βοηθεῖν*) era tarea superflua y gasto inútil; en cambio, pasar la vida en medio de la tranquilidad y no hacer nada de lo debido (*ἐν ἡσυχίᾳ διάγειν καὶ μηδὲν τῶν δεόντων πράττειν*), antes bien, ir abandonándolo todo, una cosa tras otra, dejando que otros se apoderen de ellas, considerabais que proporcionaba maravillosa felicidad y mucha seguridad (*θαυμαστὴν εὐδαιμονίαν καὶ πολλὴν ἀσφάλειαν*).

En conclusión, Demóstenes no se deleita meramente con el memorial de las hazañas. Estas constituyen para él un todo compacto: una pauta a seguir, un carácter que crea naturaleza y que es reflejo del sistema democrático al cual, supuestamente, todos los ciudadanos estarían prestos a defender de la amenaza de un rey o tirano.

## 2. El demos y los dirigentes

Para Demóstenes la esencia de la democracia era la manera compartida, deliberativa, de tomar decisiones. Ello supone que el pueblo había de ser receptivo y reflexivo en los debates, y responsable de que las resoluciones por él tomadas fueran aplicadas; también implica que los oradores debían aconsejar y querer el bien de la ciudad por encima del suyo propio. Finalmente, que unos y otros tenían que mostrar disposición a buscar lo mejor, lo cual no siempre coincidía con lo más agradable. Sin duda, nuestro orador traza una línea cualitativa entre oradores y ciudadanos comunes. Unos asumen el cometido de aconsejar, los otros escuchan. Las obligaciones de los primeros son muy concretas y pueden llevarles a incurrir en delito penal, pero Demóstenes aspira a que también los ciudadanos sean consecuentes con los compromisos que adquieren al tomar decisiones. Frecuentemente contrapone las palabras con los hechos para subrayar la pérdida de poder que para el ciudadano común

representa la irresponsabilidad de no actuar, tras haber deliberado correctamente (II 12; III 15). Es decir, que la democracia que da derecho de palabra a todos, exige de cada uno de los ciudadanos un vínculo estrecho con los acuerdos tomados, más que con los oradores:

**II 30** Así pues, hay que acabar con eso, es necesario que seáis también ahora dueños de vosotros mismos y que consideréis la deliberación, el consejo y la acción como derechos comunes a todos (*καὶ ὑμῶν αὐτῶν ἔτι καὶ νῦν γενόμενους κοινὸν καὶ τὸ βουλεύεσθαι καὶ τὸ λέγειν καὶ τὸ πράττειν ποιῆσαι*)... **31** ...que a todos los que suban a la tribuna hay que darles la palabra (*πᾶσι τοῖς παριοῦσι λόγον διδόναι*) y elegir, luego, el mejor de los consejos (*τὰ βέλτιστα*) que hayáis escuchado, y no lo que diga fulano o mengano...

Y, si en la *Iª Olíntica* enfatiza cuál es la misión esencial del que habla, a saber, prever los acontecimientos, más que censurar los errores, y buscar la acción adecuada para una coyuntura concreta:

**I 16** ...criticar es fácil... revelar (*ἀποφαίνεσθαι*) lo que hay que hacer en defensa de las circunstancias presentes, ésa es la labor del consejero (*συμβούλου*),

en *Sobre los asuntos del Quersoneso*, recalca la necesidad de que la acción siga a la deliberación, pues de nada sirve aplaudir el discurso acertado si la inacción lleva a tomar posiciones con los alegatos opuestos. Actuar ha de ser la consecuencia del apoyo a un buen consejo:

**VIII 22** ...tampoco queremos realizar nuestras propias tareas (*τὰ ἡμέτερ[α]*), sino que en los discursos alabamos a quienes se expresan con el lenguaje digno de nuestra ciudad, pero en los hechos colaboramos con quienes se oponen a ellos.

La responsabilidad del consejero es adelantarse a los problemas y proponer acciones concretas y beneficiosas. La del ciudadano común, escoger la mejor entre las propuestas e impedir que estas caigan en el olvido por desidia. Al parecer Demóstenes no se queja de incapacidad para la deliberación por parte de los ciudadanos, ni de que estos se ausenten de las asambleas. En el primero de los casos, la democracia no funcionaría a causa de las carencias intelectuales o morales de la ciudadanía; por el contrario, Demóstenes asevera que los ciudadanos son capaces de entender lo que se les dice, e incluso suelen prestar su apoyo a las mejores propuestas. En el segundo de los supuestos, la democracia carecería de defensores reales por incomparecencia de los ciudadanos. Pero, según Demóstenes, el problema no era ese, sino que se manifestaba con posterioridad a la toma de decisiones: o los protocolos ralentizaban la acción; o el

interés espurio de algunos se plasmaba en la puesta en marcha de procesos que hacían inviable llegar a tiempo.

**IV 35** ... todas nuestras expediciones llegan con posterioridad a su oportuno momento (*ὑστερίζειν τῶν καιρῶν*), **36**...en lo pertinente a la guerra y a los preparativos de ella, todo es desorden, descontrol e imprecisión (*ἄτακτα, ἀδιόρθωτα, ἀόριστα ἄπαντα*). En consecuencia, una vez que hemos recibido una noticia, designamos trierarcos, entablamos procesos de intercambio de bienes (*ἀντιδόσεις*) entre ellos, reflexionamos sobre la fuente del dinero (*χρημάτων πόρου*); después de eso decidimos embarcar a los metecos y a los esclavos independizados (*χωρὶς οἰκοῦντας*), luego, por el contrario, embarcar nosotros mismos, luego, cambiar las tripulaciones, **37** luego, mientras se anda en esas dilaciones, perdido está ya lo que era el objeto de nuestra expedición naval; pues el tiempo de actuar lo desperdiciamos en nuestros preparativos, mientras que las oportunidades (*καιροί*) de los sucesos no aguardan ni a nuestra lentitud ni a nuestros pretextos (*βραδυτῆτα καὶ εἰρωνείαν*)...

Sin duda el orador tiene la convicción de que existe, en la ciudadanía, falta de disposición a la acción bélica, pero no explica de dónde procede este problema político. Desde luego, Demóstenes no lo achaca al sistema democrático, si bien tempranamente<sup>4</sup> empieza a hacer alusiones al interés popular por las distribuciones de dinero del Teórico. No obstante, afirma, la gestión económica podría ser mejorada, y propone unificar la administración que recauda los fondos y canaliza los gastos con lo que se evitaría la pérdida innecesaria de tiempo:

**XIII 3** Yo sostengo, que es menester ... que así como hemos dedicado una asamblea al asunto de las distribuciones monetarias (*περὶ τοῦ λάβειν*), del mismo modo fijemos también una asamblea dedicada al tema de nuestra organización y equipamiento para la guerra (*περὶ τοῦ συνταχθῆναι καὶ παρασκευασθῆναι*) ...

Demóstenes no quiere una democracia sin ciudadanos soberanos que, en la práctica, carezcan de criterio y no se den cuenta de la amenaza que se cierne sobre ellos. Lo que nuestro orador exige es que los ciudadanos se comporten responsablemente, que sean consecuentes con su pasado y con sus decisiones. Y parece convencido de que la degradación de la ciudadanía se ha producido porque aquellos no quieren asumir el costo de su libertad, y venden su dignidad por dos óbolos. El tema de las subvenciones populistas subyace a la crítica de la inacción<sup>5</sup>, pero no hay que olvidar que para nuestro orador lo pernicioso de los donativos era exclusivamente que pudieran ser instrumento de la demagogia y tuvieran efectos sobre la escasa disposición belicista:

<sup>4</sup> Trevett 1994: 188, considera que la autoría del discurso *Sobre la organización financiera* es demosténica, y lo fecha a fines de 350 a.C.

<sup>5</sup> Burke 2005: 35 señala que, a causa de que el pueblo se habituó a ser subsidiado, en la época de Eubulo y Licurgo, se fue haciendo adversario de las acciones militares y, si las había, receloso de los gastos.

**III. 30** ...en aquel entonces el propio pueblo, al atreverse a actuar y a hacer campaña por sí mismo, era señor de todos los políticos y dueño, él mismo, de todos los bienes (*πράττειν καὶ στρατεύεσθαι τολμῶν αὐτὸς ὁ δῆμος δεσπότης τῶν πολιτευομένων οὐ καὶ κύριος αὐτὸς ἀπάντων τῶν ἀγαθῶν*); los demás, cada uno en particular, se contentaban con recibir de manos del pueblo honor, autoridad, y algún que otro beneficio. **31** Ahora, por el contrario, los políticos son dueños de los bienes y por mediación de ellos (*διὰ τούτων*) se lleva a cabo todo, mientras que vosotros, el pueblo, paralizados y despojados de vuestro dinero y vuestros aliados (*χρήματα, συμμάχους*), os veis reducidos a la condición de siervos y ciudadanos de añadidura (*ὑπηρέτου καὶ προσθήκης*), os contentáis con que os den parte de los fondos de los espectáculos (*μεταδιδῶσι θεωρικῶν*) o con que estos organicen una procesión en las Boedromías ... En cuanto a ellos, tras haberos encerrado en la mera ciudad, os inducen a esos cebos y os domestican (*ἐπάγουστιν*) haciéndoos mansos a sus órdenes. [...]

Como ya se ha visto, los antepasados podían marcar el camino a seguir, o para mejor decir, el *éthos* que se debía recuperar. La solución era asumir la responsabilidad de actuar tras haber deliberado; la acción que era propia de la asamblea tenía que prolongarse en la que se produciría en el campo de batalla, previa aportación de los recursos precisos. En suma, elegir a los generales de entre los ciudadanos, servir personalmente como hoplitas y marinos, pedir cuentas a los dirigentes militares propios, y hacerlo, no de oídas, sino por haber sido testigos los hechos (IV 27; 33; 47).

Se mire por donde se mire, la situación pergeñada insistentemente por Demóstenes nos traslada una imagen poco optimista sobre la vitalidad cívica de la democracia. Resulta manido decir que los ciudadanos estaban hartos de guerras y de imperio, y que preferían quedarse en casa y disfrutar de los dos óbolos que de vez en cuando les repartía la ciudad. Seguramente más que la causa, los usos dados a la caja del Teórico son otro indicio del mismo problema. Si damos por verdaderas las grandes diferencias entre el s. V y el IV en el terreno de la actividad político-militar, tal vez haya que buscar causas profundas. Estas estarían esencialmente en un cambio de mentalidad político-económica, consecuencia de sucesivos y graves fracasos bélicos. Y ya que, en la presente ocasión, Demóstenes creía que Atenas se lo jugaba todo, exhortaba a sus conciudadanos a no dejarse llevar por la idea de que era posible seguir disfrutando de los beneficios de las donaciones y, a la vez, cumplir con las urgencias de armamento. Por eso advertía contra los argumentos de aquellos políticos que, demagógicamente, se quejaban de las medidas drásticas:

**III 19** ...Por el contrario opino que gran fuerza proporciona a los argumentos de ese tipo el deseo (*βούλησις*) de cada cual, porque precisamente lo más fácil de todo es engañarse (*ἐξαπατῆσαι*) a uno mismo; que lo que se desea, eso también opina cada cual, mientras

que los asuntos de la política no son a menudo de ese natural (τὰ δὲ πράγματα πολλάκις οὐχ οὕτω πέφυκεν)...

Por lo que atañe a los oradores, Demóstenes también exigía un giro en el modo en el que desempeñaban su responsabilidad. Al parecer su propio discurso solía ser criticado por el lenguaje patriótico empleado, con el que pretendía inspirar en los ciudadanos reacciones más orgullosas frente a la amenaza septentrional. Afirmaba, en justificación de este proceder, que el objetivo que él buscaba era que las palabras estuvieran a la altura de la ciudad, y no a la suya (XIII 18); por el contrario, decía, los otros políticos y los estrategos actuaban por intereses egoístas. En *Sobre la organización financiera* atacaba a unos y a otros:

**XIII 12-13** ... es menester que el que quiera hacer algún bien a la ciudad cure primeramente vuestros oídos, pues están infectos, hasta tal punto estáis acostumbrados a oír mentiras innúmeras (πολλὰ καὶ ψευδῆ)... **19** [los estrategos] van de un lado para otro, esclavos del favor que pretenden (δοῦλοι τῆς ἐπὶ τῷ χειροτονεῖσθαι χάριτος) ... se hará heredero él personalmente de vuestros bienes [la gloria y nombre de la ciudad] (κληρονομήσειν αὐτὸς τῶν ὑμετέρων ἀγαθῶν), lo que precisamente acontece; en cambio, si vosotros realizáis cada acción por vosotros mismos, obtendrá una parte igual (τὸ ἴσον) a los demás... **20** Los otros, los políticos (οἱ πολιτευόμενοι), ...desentendiéndose de la consideración de lo más provechoso para vosotros, han pasado a unirse a aquéllos...

Frente a oradores embusteros, Demóstenes dice una y otra vez de sí mismo que él habla con franqueza<sup>6</sup> y que eso le hace correr muchos riesgos (cf. I 16). La *parrhesía* se había convertido en un principio valorado. Si parece que en ciertos contextos puede apuntar hacia un exceso de desinhibición, e incluso, directamente, a irreverencia, en otros sugiere ausencia de doblez y apuesta arriesgada por la verdad (III 32; VIII 21; 24; 32; X 53-4). El que declara ser sincero es porque sostiene no enunciar lo contrario de lo que realmente piensa; expresa, pues, honestidad tanto en su búsqueda particular de la verdad como en la declaración verbal que hace de sus conclusiones. El que es veraz renuncia al favor fácil e instantáneo de la mayoría.

**IV 51** Yo, por mi parte en ninguna ocasión me resolvía a deciros en plan de halago (πρὸς χάριν) algo de lo que no estuviera convencido que os iba a ser útil; y ahora todo lo que pienso, sin disimular nada, os lo he confesado con franqueza (πεπαρρησίασμα). Aunque lo que me resultará de la propuesta está en terreno incierto, sin embargo, me resuelvo a exponerla en el convencimiento de que si la lleváis a efecto, os resultará conveniente.

---

<sup>6</sup> Carmignato 1998, relaciona la reivindicación de franqueza por Demóstenes, con un programa de renovación de la democracia que lo enfrenta al resto de los oradores. Según Treu (1991: 129) sólo políticos del nivel de Demóstenes renuncian a la lisonja y estampan la verdad en la cara de su auditorio sin contemplaciones.

La *parrhesía* se alejaría de la práctica retórica habitual de las asambleas democráticas donde lo único importante sería obtener los votos. Frente a dicha práctica, Demóstenes reclamaba la necesidad de recuperar la franqueza para mejorar la calidad de las deliberaciones y desenmascarar a los corruptos. Y la mayor corrupción es que el orador busque exclusivamente su popularidad:

**III 13** ...pues no es justo que la popularidad (*τὴν χάριν*), que ha estado dañando a la comunidad por entero, se mantenga en manos de los que entonces promulgaron esas leyes [relativas al Teórico], y la odiosidad (*τὴν δ' ἀπέχθειαν*), por el contrario, mediante la cual a todos nos iría mejor, sea el castigo para quien ahora exponga el más beneficioso proyecto... (cf. 21)

**VIII 69** El que a favor de vuestro mayor bien se opone con frecuencia a vuestras voluntades (*ἐναντιοῦται βουλήμασι*) y nada dice para ganar gratitud (*πρὸς χάριν*), sino siempre lo más conveniente (*τὸ βέλτιστον*), y elige una política en la que la fortuna (*ἡ τύχη*), y no los cálculos (*οἱ λόγισμοι*), resulta soberana de la mayor parte de suertes y, sin embargo, de una cosa y de otra se ofrece responsable (*ὑπεύθυνον*), **70**, ese sí es valiente (*ἀνδρεῖος*) y provechoso ciudadano (*χρήσιμος πολίτης*) ... y no los que han sacrificado los más altos intereses de la ciudad (*τὰ μέγιστα τῆς πόλεως*) a cambio de la popularidad de un día (*τῆς παρ’ ἡμέραν χάριτος*)...

La regularidad con la que Demóstenes acusaba a sus rivales de estar al servicio de Filipo (IX 3; X 54) es directamente proporcional a la estima por el discurso sincero. Los dos polos de su discurso son, por un lado, sinceridad, por otro estar vendido a Filipo. No cabe dudar de que también Demóstenes quería ser convincente y, seguramente, apelar a la franqueza era un modo de retórica, la “retórica de la antirretórica” (Hesk 2000: 202ss). Conviene decir, con todo, que la insistencia en la sinceridad de sus manifestaciones, por ser estas impopulares, podría explicar el fracaso relativo de sus propuestas, y la escasa aceptación de las mismas.

### 3. Los ricos y los pobres. El asunto de la justicia popular

La democracia antigua no abrigaba programa económico de signo igualitario. La tiranía estaba asociada a la condonación de deudas y el reparto de tierras mientras, por el contrario, la democracia enarbola el principio de la igualdad política y exhibía con orgullo la renuncia a atentar contra la propiedad privada. Tal comportamiento era considerado justo. La conciencia de las diferencias económicas, y el resquemor que ellas originaban, se manifestaba, con todo, en el discurso político. Los ricos, con cierta frecuencia, eran presentados como tiranos o como pro-oligarcas; habitualmente se

hacían sospechosos de actuar por codicia y no verse conmovidos por principios patrióticos o por la consideración del interés común<sup>7</sup>.

En el lapso temporal que abarca el presente trabajo (355-338 a.C.), Demóstenes, como ya hemos visto, conminaba insistenteamente a los ricos a que aportaran dinero para las campañas anti-macedónicas. Si nos atenemos a los comentarios del orador, los ricos se habrían resistido a la mencionada presión fiscal, igual que los pobres evitaban ir a la guerra (IV 33). Y las dos actitudes serían reflejo de falta de conciencia sobre los peligros y/o carencia de sentimiento patriótico.

La reticencia de los ricos se evidencia ya en el discurso *Sobre las simorías* de 354/3; bien es cierto que en esos momentos las arcas de Atenas habían alcanzado su punto más bajo. La derrota ante los aliados en la Guerra Social (357-5 a.C.) había supuesto, no solo la ruina de la ciudad, sino que también había introducido entre los ciudadanos el pesimismo en relación con la política agresiva, y había convencido a una parte importante de la élite dirigente de la oportunidad de cambiar el imperialismo por las actividades productivas y mercantiles. Eubulo es considerado la cabeza visible de la recuperación que, con todo, no había hecho sino empezar en 353. Aun así, no duda Demóstenes, en ese momento, ante la improbable perspectiva de un enfrentamiento con Persia, en sostener que la ciudad posee muchas riquezas, pero que quienes las tienen no creen que sea el momento de entregarlas, porque no ven peligro inminente. Confía que, cuando lo perciban, harán sus aportaciones:

**XIV 27** ...Dinero, pues, afirmo que lo habrá, entonces, cuando de verdad sea necesario (ώς ἀληθῶς δέη)... **28** Es, pues, menester que vosotros realicéis el resto de los preparativos, pero dejéis que el dinero lo sigan teniendo sus poseedores (τοὺς κεκτημένους), pues en ningún otro lugar estaría más seguro en beneficio de la ciudad; mas si alguna vez llegase ese momento, entonces habrá que tomarlo de sus manos, al aportarlo ellos de buen grado (τότε ἔκοντων εἰσφερόντων αὐτῶν λαμβάνειν).

Si Demóstenes era sincero en esta ocasión, tal como parece, la conclusión que hemos de extraer es que, si bien se daba cuenta de que no convenía presionar a los ricos para que aportaran sus bienes, estaba todavía convencido de que no se habían desentendido del bien de la ciudad. A partir del discurso *Sobre la organización financiera* (XIII 2-3) de 350 a.C., iría aflorando su queja hacia las subvenciones populares, unida siempre a la exhortación a los ricos para que no se resistieran a las

---

<sup>7</sup> Para las siempre difíciles relaciones entre los pobres y los ricos, cf. Christ 2006; y Fisher 2003.

*eisphorai*. Demóstenes propone en ese momento sustituir los donativos gratuitos por salarios militares (cf. III 34):

**XIII 9** ... sostengo la necesidad de que estéis organizados (*συντετάχθεναι*) y que la organización sea la misma para recibir dinero público (*λάβειν*) y para hacer lo que conviene. Ya antes traté con vosotros de eso ... y la forma en que cierta abundancia de medios (*εὐπορία τις*) podría llegar a ser común (*kotvñ*) para todos. **10** Pero lo que de entre todas las cosas me causó mayor desánimo ... nadie se acuerda de ningún otro [proyecto] pero del de los dos óbolos, todos. Aunque estos dos óbolos no es posible que valgan más que dos óbolos, mientras que los otros proyectos ... aspiran a que una ciudad que posee tantos hoplitas, trirremes, caballerías e ingresos (*χρημάτων πρόσοδον*), esté organizada y bien equipada (*συντετάχθαι καὶ παρεσκευάσθαι*).

En la misma época y del mismo modo, en la *Iª Filípica* (IV 33), aconsejaba mantener fuerzas permanentes con soldados ciudadanos a los que habría que pagar sueldos<sup>8</sup>. Seguramente, la relativa prosperidad a la que se refiere, en el pasaje citado del discurso *Sobre la organización financiera*, sea una referencia a los efectos positivos que las medidas introducidas por Eubulo habían tenido. Hacer *común* esa riqueza, a través de los repartos de dos óbolos, es lo que Demóstenes considera improductivo y generador de malos hábitos (XIII 2). Por eso propone una única administración y que los excedentes se empleen correctamente, en la defensa de los intereses de la ciudad. En un discurso un poco posterior, en la *Iª Olíntica* (349 a.C.), en términos ya más claros manifiesta la misma idea: una sola administración que recaude y gaste; y no dar dinero a cambio de nada pero ocupar militarmente a los ciudadanos que necesitan un sueldo:

**I 19** ...tenéis dinero... más dinero para fines militares que los otros hombres, pero lo distribuís (*λαμβάνετε*) de la forma que os viene en gana. Si lo gastáis en cubrir los gastos de la campaña, no tenéis ninguna necesidad de ingreso suplementario (*προσδεῖ πόρου*), pero si no, se necesita suplemento (*προσδεῖ*), es más, hace falta toda una fuente de ingresos (*ἄπαντος ἔνδεῖ τοῦ πόρου*). “¿Entonces, qué? —podría alguien decir— ¿propones por escrito una moción para que esos fondos se destinen a la milicia?” Por Zeus, yo no. **20** Yo estimo que hay que equipar soldados y que debe ser una y la misma coordinación la que rija las distribuciones y el cumplimiento del deber (*λαμβάνειν καὶ τοῦ ποιεῖν τὰ δέοντα*); vosotros en cambio pensáis que hay que cobrar así, más o menos, sin problemas, para emplear el dinero en fiestas públicas (*λαμβάνειν εἰς τὰς ἑορτάς*). Así pues, lo que falta es que todos aporten una contribución (*πάντας εἰσφέρειν*)... **28** ...es necesario que todos prestéis ayuda ...; los ricos (*τοὺς εὐπόρους*) para que a precio de un pequeño gasto hecho a favor de los muchos bienes que por su buena fortuna poseen, puedan en el futuro obtener fruto sin miedo (*ἀδεῶς*); los que están en edad militar, para que adquiriendo la experiencia de la guerra en el territorio de Filipo, se conviertan en temibles guardianes de su propia patria intacta; los oradores (*τοὺς λέγοντας*), para que las cuentas que han de rendir de su política (*αἱ τῶν πεπολιτευμένων αὐτοῖς εὑθύναι*) les resulten fáciles, pues según el resultado de los sucesos así serán vuestros juicios acerca de sus realizaciones. (cf. II 31)

<sup>8</sup> Para más concreción en las propuestas de Demóstenes, cf. Leopold 1987, que la considera adecuada.

En la *IV<sup>a</sup> Filípica*<sup>9</sup>, discurso inacabado de ca. 340, parece que Demóstenes renuncia a proponer la abolición de las donaciones de dinero del Teórico (X 36) pero no a sostener que sea inadecuado proponerlo. Tiene palabras para los ricos y para los pobres: los primeros no deberían quejarse de las donaciones puesto que ellos, dice, también han ahorrado en aportaciones y trierarquías en épocas de abundancia (38); y los pobres no deberían adoptar decisiones contra las fortunas privadas (44). Se trata obviamente de una referencia a la justicia popular en la persecución de los más acomodados. Cuando, en este contexto, sostiene que cada ciudadano debe poseer lo suyo “sin temor” está aludiendo a la tradicional relación de *cháris* entre ricos y demos; según este mecanismo, el rico que había sido generoso, podía esperar un tratamiento benévolos si tenía que vérselas con un tribunal popular. Poco, como antes de la batalla de Queronea era más urgente abonar la concordia y aunar fuerzas de cara al conflicto que defender cambios en la administración económica de la ciudad, evita llegar más lejos en las críticas anteriores al Teórico:

**X 45** Eso es lo que lleva implícito desconfianza y resentimiento (*ἀπιστίαν ... ὄργην*). Ya que es menester, varones atenienses, compartir de manera justa la ciudadanía (*δίκαιος ἀλλήλοις τῆς πολιτείας κοινωνεῖν*), los ricos (*τοὺς μὲν εὐπόρους*), considerando seguros sus propios bienes... y poniendo a disposición de la patria y en defensa de su salvación sus propios bienes como fondo común para afrontar los peligros (*εἰς τοὺς κινδύνους κοινὰ ὑπὲρ τῆς σωτηρίας τὰ ὅντα τῇ πατρίδι παρέχοντας*); los demás, estimando bienes comunes los que son tales (*τὰ κοινὰ κοινά*) ... pero teniendo los que son particulares por propios de sus poseedores (*τὰ ἐκάστου ἴδια τοῦ κεκτημένου*)... deberes de cada una de las partes...

Claramente también, en el texto de arriba, se hace otra alusión al temor de los ricos en relación con sus bienes, y se alude al uso en los tribunales de la fuerza del voto mayoritario. Los tribunales populares eran una parte esencial de la democracia. Instituidos a mediados del siglo V, su poder y prestigio aumentó con la restauración de la democracia al ser seleccionados los llamados nomótetas, comisiones equivalentes a un *dikasterion*, de entre los jueces-jurados, convirtiéndose en los encargados de decidir en caso de conflicto entre una propuesta de ley nueva y una ley antigua sobre el mismo asunto. Era frecuente sostener que, en democracia, el pueblo obtenía su fuerza de las leyes y de aquella institución que las hacía cumplir, es decir, de los tribunales populares. De ahí que Demóstenes, en más de una ocasión, intentara corregir cierta confusión o exceso: la democracia según su apreciación residía en las decisiones de la asamblea y en

---

<sup>9</sup> Sobre la autenticidad de este discurso, cf. Hadjú 2002: 40-49.

su implementación, pues confundir la soberanía popular con el control ejercido en los tribunales era renunciar a ir por delante de los problemas. Demóstenes detectaba una especie de psicosis persecutoria, no solo hacia los ricos, sino también hacia los dirigentes militares y líderes políticos, hábito nefasto que podría hacer pensar en la implementación de artimañas para bloquear la puesta en marcha de las resoluciones asamblearias. Veamos cómo se expresa en 350:

**XIII 16** Y, por Zeus, varones atenienses, también otras frases engañosas ( $\psiευδεῖς$ ) y muy dañinas para la constitución ( $τὴν πολιτείαν$ ) se han infiltrado hasta llegar a nosotros, como “en los tribunales radica nuestra salvación” y “es necesario proteger la constitución con el voto secreto ( $τῇ ψήφῳ$ )” ... esos tribunales son soberanos ( $κύρια$ ) en los asuntos de justicia entre vosotros, sin embargo es con las armas con lo que hay que vencer a los enemigos y en ellas está la salvación de la constitución ( $τῆς πολιτείας$ ). **17** ... los que con las armas vencen a los enemigos son quienes os proporcionarán la facultad y la seguridad para votar...

El fuerte contraste que este pasaje establece entre las armas y el “voto secreto” (el de los jueces) requiere, para su buena comprensión, de un eslabón tácito: las decisiones votadas a mano alzada en las asambleas. Como ya se vio en el primer apartado, Demóstenes critica la inacción, no tanto las deliberaciones. En el fragmento anterior, revela un fraude hacia el demos, al que seguramente empujan ciertos líderes astutos que insinúan delitos económicos cometidos por los generales que actúan lejos de la ciudad los cuales, muchas veces, se ven obligados a obtener su financiación sobre el terreno. Si Atenas se desentiende de estos jefes militares como es el caso de Diopites, inmediatamente la ciudad se pondría en manos de Filipo con lo que ello comportaría de pérdida inminente de la constitución ciudadana. Por eso, aconseja usar prudentemente del arma de la justicia; arma que debe seguir siéndolo en manos del pueblo, pues también en ese terreno, una excesiva o mal entendida lenidad podría inducir a dejar escapar a los responsables de desfalcos o derrotas.

**II 27** ...que no acuséis a nadie antes de dominar la situación ( $μηδὲν' ἀπιᾶσθαι πρὶν ἄν τῶν πραγμάτων κρατήσητε$ ) y que entonces lo hagáis juzgando ( $κρίναντας$ ) por los propios hechos, y honréis a los merecedores de elogio y castiguéis a los culpables, que eliminéis las excusas y vuestras propias negligencias ... **29** ... juzgáis a los jefes que están al cargo de ellos [los asuntos] ( $τὸὺς ἐφεστηκότας κρίνετε$ ); sin embargo, cuando al rendir cuentas ellos, oís esas sus necesidades, les liberáis de los cargos ( $ἀφίετε$ ). En consecuencia, lo que os resulta de ese sistema es la disputa y la división mutua ( $ἐρίζειν καὶ διεστάναι$ )..., y que los intereses comunes ( $τὰ κοινά$ ) estén en mal estado.

El demos tiene la potestad de controlar a sus dirigentes, pero esta potestad no debería paralizar la acción militar. Lo primero es dominar la situación militar, no

abandonar los intereses de la ciudad; y eso exige esfuerzos económicos también al pueblo que podría tener que renunciar al *theorikón*; sin embargo el control de la inversión correcta de este dinero también está en manos pueblo. Según Demóstenes, solo una vez dominada la situación, si hay sospecha de apropiación indebida, el demos tendrá que citar a los sospechosos ante la justicia.

**VIII 54** ... lo terrible no es cuánto gastemos (*δαπανῶμεν*) para nuestra salvación sino cuánto vamos a sufrir si no estamos dispuestos a hacerlo. En cuanto al dicho de que “el dinero público será arrebatado (*διαρπασθήσεται τὰ χρήματα*)”, hay que impedirlo proponiendo un sistema de vigilancia (*φυλακήν*) mediante el cual esté protegido (*σωθήσεται*), no abandonando nuestros intereses (*τοῦ συμφέροντος*). **55** Aunque yo ... me irrito ... porque a algunos de vosotros entristece que se llegue a arrebatar el dinero público (*τὰ μὲν χρήματα λυπεῖ τινὰς ὑμῶν εἰ διαρπασθήσεται*), cuya vigilancia (*φυλάττειν*), así como la posibilidad de castigar (*κολάζειν*) a quienes la contravengan, están en vuestras manos, y en cambio no os entristece que... Filipo vaya arrebatando toda Grecia (*τὴν δ' Ἑλλάδα πᾶσαν οὐτωσὶ Φιλιππος ἐφεξῆς ἀρπάζων οὐ λυπεῖ*), y eso que lo hace con la intención de atacaros a vosotros.

Lo mismo que los ricos pueden sentirse amenazados por la acción de los tribunales, los dirigentes, que suelen pertenecer al mismo grupo social, sufren la hiperactividad judicial popular. Y el pueblo es desviado de sus verdaderos intereses. Para Demóstenes esta actitud popular introduce la discordia, desnaturaliza el auténtico funcionamiento de la democracia y paraliza la acción militar.

### Conclusiones

Son los déficits que observa Demóstenes en la manera en que Atenas afronta la amenaza macedónica los que le llevan a aconsejar atención hacia la democracia. Demóstenes no propone cambios institucionales sino mejorar la gestión económica y avanzar hacia una regeneración moral; cree que lo que podría hacer que las cosas cambiaran es que los ciudadanos asumieran los costos de la ventaja de ser hombres libres que disfrutan de derechos políticos iguales en una *politeía* democrática. Confía en los efectos benéficos que, en la defensa ante Filipo, tendrían la conciencia del deber hacia los griegos y la voluntad de concordia interna. Lejos de azuzar los resquemores entre los ricos y los pobres, en los discursos políticos huye de llamar oligarcas a los ricos y, si no manifiesta confianza en su patriotismo, al menos lo exige tanto de ellos como del común.

Dos son los males más conspicuos que afectan al funcionamiento democrático. El primero es la pérdida de estima de los políticos. Bien por hacer regularmente populismo de forma descarada, bien por servir directamente a los intereses del enemigo. En el primer caso, simplemente los dirigentes se habrían plegado a las necesidades del guión, pues sin el apoyo popular directo ninguna política podía ser implementada; en el segundo, Demóstenes habría entrado en el juego habitual de las acusaciones recíprocas, lo que era moneda de cambio en la tribuna de los oradores y, por tanto, despertaba poca atención en el auditorio. En cualquiera de las dos circunstancias, se puede concluir que la mayor parte de los políticos no despertaba mucha simpatía ni confianza.

El segundo de los males afecta de lleno a la seriedad de las deliberaciones asamblearias, bien porque lo que era aprobado no se ejecutaba más tarde, bien porque los mecanismos para salvaguardar al mismo demos o a los individuos, eran instrumentalizados para ralentizar y, de hecho, impedir la acción. Este extremo mostraría el flanco más débil de las deliberaciones: sin políticos honestos no sería posible una deliberación eficaz.

## Bibliografía

- E. Burke: 2005, “The Habit of Subsidization in Classical Athens. Toward a Thetic Ideology”, *Classica & Mediaevalia* 56, 5-47.
- L. Canfora: 1988, “Discours écrit / discours réel chez Démosthènes”, M. Detienne, ed., *Les savoirs de l'écriture en Grèce ancienne*, Lille, 211-220.
- A. Carmignato: 1998, “Demostene e la parresia: diritto di critica e rifondazione dei valori democratici”, *Inv. Luc.* 20, 33-57.
- H.R. Christ: 2006, *The Bad Citizen in Classical Athens*, Cambridge.
- N. Fisher: 2003, “«Let Envy be Absent»: Envy, Liturgies and Reciprocity in Athens”, D. Konstan & K. Rutter, eds., *Envy in the Ancient World*, Edinburgh, 181-215.
- I. Hajdú: 2002, *Kommentar zur 4. Philippische Rede des Demosthenes*, Berlín-Nueva York.
- P. Harding: 1987, “Rhetoric and Politics in Fourth-Century Athens”, *Phoenix* 41, 25-39.
- J. Hesk: 2000, *Deception and Democracy*, Cambridge.
- J.W. Leopold: 1987, “Demosthenes’ Strategy in the First Philippic, «An Away Match with Macedonian Cavalry?», *The Ancient World* 16, 60-69.

- C.H. Lyttkens: 1994, "A Predatory Democracy? An Essay on Taxation in Classical Athens", *Explorations in Economic History* 31, 62-90.
- G. Mader 2006: "Fighting Philip with Decrees: Demosthenes and the Syndrome of Symbolic Action", *American Journal of Philology* 127, 367-386.
- K. Treu: 1991, "Rede als Kommunikation: der attische Redner und sein Publikum", *Philologus* 135, 124-130.
- J. Trevett: 1994, "Demosthenes' Speech *On Organization* (Dem. 13)", *GRBS* 35, 179-193.
- 1996, "Did Demosthenes publish his Deliberative Speeches?", *Hermes* 124, 425-441.
- O. Tuplin: 1998, "Demosthenes' Olinthiacs and the Character of the Demegoric Corpus", *Historia* 47, 276-319.
- I. Worthington: 2004, "Oral Performance in the Athenian Assembly and Demosthenes Prooemia", C.J. Mackie, *Oral Performance and its Context*, Leiden, 129-143.
- H. Yunis: 1996, *Taming Democracy. Models of Political Rhetoric in Classical Athens*, Cornell.
- 2000, "Politics as Literature: Demosthenes and the Burden of the Athenian Past", *Aion* 8, 97-118.

## La diplomacia romana: una escuela para la diplomacia moderna<sup>1</sup>

Raúl Buono-Core V.<sup>2</sup>

Cuando aludimos a la diplomacia o a las relaciones diplomáticas, debemos entender que nos referimos al establecimiento de relaciones formales entre dos entidades políticamente independientes, que puedan demostrar el dominio de un territorio, la posesión de un ejército o algo similar que cumpla de alguna manera esas funciones, además de una organización política que de garantías a la contraparte. Durante el periodo de la monarquía las aldeas y las pequeñas comunidades latinas, por las condiciones imperantes, no se podían dar el lujo de desarrollar una amplia política exterior, pero aún así, a pesar de los escasos datos que nos entregan las fuentes, debemos deducir que las relaciones de este tipo indudablemente existieron<sup>3</sup>.

Desde los primeros tiempos, los representantes de la política exterior romana haciendo uso de sus cualidades oratorias, eran los encargados de llevar un mensaje esencialmente oral, aún cuando sabemos de la existencia de una escritura aproximadamente desde el siglo VIII a.C.<sup>4</sup>. Esta, probablemente se usaba con mayor frecuencia en el mundo de la religión, y en la redacción de los textos que estipulaban las condiciones de los tratados (*foedus*) en este período de la historia de Roma. Dionisio de Halicarnaso recuerda que hay en el templo de Dio Fidio, un tratado que Tarquinio establece con el pueblo latino de los Gabinos, al que los romanos llaman Sanco, se trataba de un escudo de madera recubierto con la piel del buey sacrificado para esa ocasión para ratificar los tratados, que llevaba inscritos, en antiguos caracteres, los términos de estos acuerdos<sup>5</sup>. Al establecerse en estos tratados condiciones por escrito, este es un dato que nos permite comprobar la existencia en esos tiempos de un sistema diplomático de carácter más o menos formal. Sabemos que el término *foedus*, alianza o tratado, es una palabra muy antigua, de raíz indoeuropea. Por lo tanto, no es entonces un anacronismo que Tito Livio, la use desde el primer capítulo de su Historia, porque estaba vigente en el siglo I a.C. Tito Livio señala que se hizo una alianza entre Eneas y los latinos. El verbo que usa tiene el significado original de herir. Esta relación entre realizar un tratado y la herida, ha sido entendida como referencia a la antigua manera de hacer las alianzas: mezclando la sangre de los aliados. Esto nos lleva a formas de un ritual primitivo, que nos comprueba la antigüedad del término. Hay un elemento

<sup>1</sup> Este artículo forma parte del Proyecto de Investigación Fondecyt N° 1120487 titulado: “Diplomacia y Autorrepresentación en la Roma Republicana”.

<sup>2</sup> Doctor en Historia por la Universidad de Pisa (Italia). Profesor Titular de Historia Antigua en el Instituto de Historia de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, y profesor de Historia Antigua del Departamento de Historia de la Universidad de Chile. E-mail: rbuonocu@ucv.cl.

<sup>3</sup> Sobre este problema ver sobre todo a POUCET, J., *Les origines de Rome*, (Bruselas, 1985); GRANDAZZI, A., *La fondation de Rome*, (París, 1991) y CARANDINI, A., *La nascita di Roma*, (Turín, 1997).

<sup>4</sup> CICERON, *De Republica*, 2, 10.

<sup>5</sup> CICERON, *De Republica*, 2, 10.

<sup>5</sup> DIONISIO DE HALICARNASO, IV, 58, 4.

religioso operando al mismo tiempo que se opera un tratado, porque lo que se quiere a través del *foedus* es la unión de los dos grupos.

No obstante hay otros problemas, por ejemplo, la diferente denominación de los vecinos de Roma en fuentes como Plutarco, Tito Livio y Dionisio de Halicarnaso, denominación que es imprecisa y dispar. Cuando se refieren a los latinos que habitan en los alrededores, se refieren a *vicinas gentes*; a los que habitan en los bordes del territorio se les denomina *omnium circa finitimorum*, y a los latinos más tradicionales y antiguos los llaman *prisci latini*<sup>6</sup>. En las dificultades de recrear esas relaciones, vemos por ejemplo que cuando Tarquinio recibe a los legados de todas las ciudades se debe entender que son los representantes de los latinos, de la nación latina<sup>7</sup>. Hay diferencias en los datos que nos entregan las fuentes, porque para Dionisio de Halicarnaso son legados, en cambio para Tito Livio, es un acto de sometimiento o de sumisión de los latinos<sup>8</sup>. En este caso, nos encontramos ante el problema que no existe un término preciso para referirse a la Liga Latina, quedando el asunto en la ambigüedad. Por más que hasta ahora se haya intentado aclarar esto, la realidad es que por el momento es muy difícil identificar con precisión las relaciones entre romanos y latinos. Hay algunos estudiosos que piensan que los *prisci latini* corresponderían a los ciudadanos de Alba y sus colonias, las que habrían constituido la primitiva Liga latina, a pesar que los datos que entregan las fuentes son poco prolijos en ese sentido<sup>9</sup>. Al momento de entrar en deducciones, no hay que olvidar que este es un período que se debe analizar con la mayor cautela, sobre todo, cuando se trata de sus instituciones políticas. La utilización ideológica que hacen los romanos del período republicano y del Imperio de las leyendas relacionadas con Rómulo, no nos impide que se conviertan en una

---

<sup>6</sup> TITO LIVIO, 1, 9, 2; “*Tum ex consilio patrum Romulus legatos circa uicinas gentes misit qui societatem conubiumque nouo populo peterent...*”, [“Entonces, por consejo del Senado, Rómulo envió una legación a los pueblos circundantes a presentar una petición de alianza y de enlaces matrimoniales con el nuevo pueblo,...”]; 1, 19, 4; “*Clauso eo cum omnium circa finitimorum societate ac foederibus iunxisset animos, positis externorum periculorum curis,...*”, [Lo cerró Numa, una vez llevada a cabo la unión con los pueblos vecinos con tratados de alianza, al quedar libres de preocupación por el peligro exterior”]; 1, 32, 13, “*Quod populi Priscorum Latinorum hominesue Prisci Latini aduersus populum Romanum Quiritium fecerunt deliquerunt, quod populus Romanus Quiritium bellum cum Priscis Latinis iussit esse senatusue populi Romani Quiritium censuit consensit consciuit ut bellum cum Priscis Latinis fieret, ob eam rem ego populusque Romanus populis Priscorum Latinorum hominibusque Prisci Latinis bellum indicio facioque*”, [“Dado que los pueblos de los antiguos latinos o individuos antiguos latinos hicieron o cometieron delito contra el pueblo romano de los quirites; dado que el pueblo romano de los quirites decidió que hubiera guerra con los antiguos latinos, o que al Senado del pueblo romano de los quirites dio su parecer acuerdo y decisión de que se hiciese la guerra a los antiguos latinos, por ese motivo yo, al igual que el pueblo romano, declaro y hago la guerra a los pueblos de los antiguos latinos y a los ciudadanos antiguos latinos”].

<sup>7</sup> DIONISIO DE HALICARNASO 3, 54, 54; TITO LIVIO, 1, 38, 3-4-5; “*Bello Sabino perfecto Tarquinius triumphans Romam redit. Inde Priscis Latinis bellum feci. Vbi nusquam ad uniuersae rei dimicationem uentum est, ad singula oppida circumferendo arma omne nomen Latinum domuit: Corniculum, Ficuela uetus, Cameria, Crustumerium, Ameriola, Medullia, Nomentum, haec de Priscis aut qui ad Latinos defecerant, capta oppida. Pax deinde est facta*”. [“Liquidada la guerra sabina, Tarquinio hizo una entrada triunfal en Roma. Seguidamente, guerreó contra los antiguos latinos. En ella no se llegó, en parte alguna, a una confrontación decisiva: fueron tomadas Cornículo, Ficuela la Vieja, Cameria, Crustumero, Ameriola, Medulia, Nomento, ciudades de los antiguos latinos o de los que se habían pasado al bando de los latinos. Despues se firmó la paz”].

<sup>8</sup> DIONISIO DE HALICARNASO, 3, 54, 1; TITO LIVIO, 1, 38, 4, 5.

<sup>9</sup> LIOU-GILLE, B., *Les rois de Rome et la ligue latine: définitions et interprétations*, en *Latomus*, (1997), pp. 729-764.

base indispensable para un adecuado conocimiento del período arcaico<sup>10</sup>. Los datos que tenemos a disposición en las fuentes, seguramente no tuvieron como finalidad el dejar solamente un testimonio de las actividades diplomáticas, por lo que debemos de suponer que posiblemente hay un buen número de aspectos que no quedaron recogidos, porque no se consideraron o porque deliberadamente se ignoraron. A pesar de esto, me parece que la información que nos proporcionan las fuentes nos permite hacer un análisis con alguna precisión, teniendo presente que el área geográfica en que la diplomacia romana se desarrollará durante la monarquía, es un territorio reducido, y se limita prácticamente a los pueblos que habitan los territorios vecinos, me refiero esencialmente a los latinos, sabinos y etruscos. En el caso de estos últimos, los datos son algo más exactos. Resultan también sorprendentes los tempranos contactos de Roma con Marsella<sup>11</sup> y con los foceos<sup>12</sup>, como también la solicitud de asistencia religiosa que Tarquinio hace en el oráculo de Delfos<sup>13</sup>, para lo cual envía como legados a sus hijos Arrunte y Tito junto a Lucio Junio Bruto. A pesar de estos contactos fuera de Italia, sería inútil creer que la diplomacia romana de ese período tuvo una proyección desproporcionada e insospechada; si bien creció, no se puede olvidar el hecho de que en esos tiempos el peso político de Roma era débil, por lo tanto es prácticamente imposible pretender algún tipo de regulación para una forma de hacer política negociada. Si vemos una mayor intensidad en la actividad diplomática con los últimos reyes; no hay una diferencia sideral en la intensidad de esas relaciones en el período de Rómulo o Tulio Hostilio o con el de Tarquinio el Soberbio a finales del siglo VI a.C. Se debe considerar que este es un momento en el cual, se están echando las bases de un sistema de relaciones exteriores que tendrá con el tiempo, un carácter internacional con representación universal. No me parece posible sostener que durante la monarquía hubo una política exterior definida o permanente, primero porque la diplomacia fue de exclusiva responsabilidad de los reyes, y, porque en la realidad, con los datos a nuestra disposición, no se ve una continuidad en esas relaciones, sino que aparecen más bien como situaciones ocasionales que son resueltas a través de una acción diplomática, que, por lo tanto, dependía exclusivamente de la voluntad del rey de turno. Rómulo, Tulio Hostilio y los dos Tarquinios parecen más activos que Numa, Anco Marcio y Servio Tulio.

Rómulo es el responsable del inicio de la diplomacia romana por el rol de fundador y creador de las instituciones más antiguas de la ciudad<sup>14</sup>. La visión jurídica y religiosa de sus antepasados, influyó también en el carácter jurídico y religioso de una diplomacia que estaba recién dando sus primeros pasos<sup>15</sup>. El derecho y la fuerza son dos herramientas que Roma usará indistintamente al servicio de la diplomacia, argumento que quedará en evidencia desde los primeros tiempos, cuando se produce el conflicto con los sabinos al que se pone fin con un tratado que une a los dos pueblos en una sola realidad<sup>16</sup>. Rómulo, desde

<sup>10</sup> GRANDAZZI, A., *La fondation de Rome*, (Paris, 1991), p. 83; AULLIARD, C., *La diplomatie romaine*, (Rennes, 2006), p.54.

<sup>11</sup> JUSTINO, 45, 5,3.

<sup>12</sup> JUSTINO, 43, 3, 4.

<sup>13</sup> DIONISIO DE HALICARNASO, 4, 69, 2-4; CICERON, *De Republica*, 2, 44; TITO LIVIO, 1, 56, 5-12.

<sup>14</sup> ALFOLDI, A., *Early Rome and the Latins*. (Ann Arbor, 1965), p. 249; MARTIN, P.M., *L'idée de royaute à Rome*, 2. vols. (Clermont-Ferrand, 1982-1984), p.233.

<sup>15</sup> TITO LIVIO, 1, 8, 7; 1, 9, 1.

<sup>16</sup> CICERON, *De Republica*, 2, 7; TITO LIVIO; 1, 13, 4-5. “*Mouet res cum multitudinem tum duces; silentium et repentina fit quies; inde ad foedus faciendum duces prodeunt. Nec pacem modo sed ciuitatem*

los inicios es el conductor de las operaciones militares y diplomáticas, convirtiendo la guerra en una herramienta política cuando no hay otra posibilidad. El monarca privilegia un entendimiento diplomático con sus vecinos, proponiendo alianzas a través de la vía de la negociación<sup>17</sup>. Es probable que estos primeros pasos de una diplomacia aún inexperta, hayan hecho posible más adelante la creación de un lenguaje o vocabulario aplicado a esta. Las relaciones de orden diplomático establecidas por Rómulo, rara vez se relacionan con conflictos provocados. En las guerras o conquistas en perjuicio de los cenicenses, crustuminos y antemnates, como también de Medulia, Cameria o Fidenas, no hay ningún tipo de contactos diplomáticos<sup>18</sup>. La única excepción es el conflicto con Veyos que se constituye en el último conflicto militar del reinado de Rómulo, en el cual, se hacen dos fallidos intentos de carácter diplomático, los que no evitan la guerra<sup>19</sup>. Las operaciones militares estaban encadenadas entre si, por lo que la diplomacia, con un escenario de esas características, tuvo escasas posibilidades de lograr algún éxito. Es muy probable que los mediocres resultados de los primeros intentos diplomáticos de Rómulo, junto a su natural agresividad, pueden haber influido en el menor uso que el rey hace de la diplomacia en los conflictos que se sucederán más adelante. Aún cuando la información podría estar incompleta, Rómulo aparece involucrado en ocho contactos o acciones diplomáticas, de las cuales aparece enviando tres y recibiendo cinco. Con la excepción de los primeros contactos con los latinos, las relaciones diplomáticas durante el reinado de Rómulo, están caracterizadas por su simplicidad., realidad que va de acuerdo con el carácter bastante rústico de las comunidades que en esos tiempos habitan en Roma y sus alrededores como los sabinos, latinos y las ciudades de Lavinium y Veyos. El caso de Lavinium es particularmente interesante, porque fue la única ciudad con la cual se llegó a concretar un *foedus* sostenible en el tiempo. En las fuentes esta relación aparece en dos momentos desiguales, primero al recibirse en Roma a los legados de Lavinium, estos son maltratados por parientes del rey Tito Tacio, lo que significa la violación del *ius gentium* que los amparaba. Este hecho no va a ser perdonado por Lavinium, por lo que en ocasión de una visita de carácter religiosa de Tito Tacio a esa ciudad, va a ser asesinado, situación ante la cual Rómulo reaccionará prefiriendo la paz, la que quedará ratificada al renovarse la alianza entre las dos ciudades<sup>20</sup>. Según el relato de las fuentes, estas hacen generalmente hacen

*unam ex duabus faciunt. Regnum consociant : imperium omne conferunt Romam. Ita geminata urbe, ut Sabinis tamen aliquid daretur, Quirites a Curibus appellati. Monumentum eius pugnae, ubi primum ex profunda emersus palude equus Curtium in uado statuit, Curtium lacum appellarunt » ; [« El gesto emociona a soldados y jefes. Se hace un silencio y una quietud súbita; después los jefes se adelantan a estipular una alianza. No sólo establecen la paz, sino que integran los dos pueblos en uno solo. Forman un reino común, la base del poder para todos ellos la trasladan a Roma, que se vio así duplicada, y para hacer también alguna concesión a los sabinos, tomaron todos el nombre de quirites por Cures. Como recuerdo de aquel combate, el lugar en que el caballo dejó en tierra firme a Curcio después de salir de la profunda marisma se llamó Lago Curcio».]*

<sup>17</sup> TITO LIVIO, 1,9, 2, “*Tum ex consilio patrum Romulus legatos circa uicinas gentes misit qui societatem conubiumque nouo populo peteren...* ”, [Entonces, por consejo del Senado, Rómulo envió una legación a los pueblos circundantes a presentar una petición de alianza y de enlaces matrimoniales con el nuevo pueblo... ”].

<sup>18</sup> AULLIARD, C. *La diplomatie romaine*, (Rennes, 2006), p. 59.

<sup>19</sup> Para el primer contacto diplomático de Veyos con Rómulo (720 a.C. ca.): PLUTARCO, *Rómulo*, 25,2-3 y DIONISIO DE HALICARNASO, 2, 54, 3; para el segundo contacto diplomático de Veyos con Rómulo (720 a.C. ca.): TITO LIVIO, 1, 15; DIONISIO DE HALICARNASO, 2, 55, 5-6 y PLUTARCO, *Rómulo*, 25, 5.

<sup>20</sup> TITO LIVIO, 1, 14, 1-3; “*Post aliquot annos propinqui regis Tati legatos Laurentium pulsant; cumque Laurentes iure gentium agerent, apud Tatium gratia suorum et preces plus poterant. Igitur illorum poenam in se uertis: nam Lauinii, cum ad sollempne sacrificium eo uenisset, concursu facto interficitur. Eam rem*

aparecer a Roma defendiéndose de las agresiones de los pueblos vecinos<sup>21</sup>, de los ataques de los cenicenses, crustuminos y amtemnates, después del rapto de las sabinas, o, el ataque de Veyos al territorio romano, saqueándolo.

Debido a la agresividad de Rómulo, ningún conflicto necesita ser precedido de una declaración de guerra. Lleva a cabo siete guerras contra las ciudades de Caenina, Antemnes, Crustumeria, Fidenae, Veyos, Cameria y los Sabinos., y ninguna de estas guerras es declarada. Ahora bien, todos esos conflictos son anteriores a la instauración del rito feacial, que se convierte obligatoriamente en un vínculo entre *fides*, *fetales* y *foedus*. Sin embargo, la tradición parece cuidadosa de mostrar a un Rómulo respetuoso del *bellum iustum*, pero aún estamos muy lejos de la formalización de ese concepto. A pesar que el fundador sale siempre vencedor de estos enfrentamientos, por los testimonios a nuestra disposición son guerras inevitables, provocadas por la agresividad de sus vecinos.

Numa Pompilio, el segundo rey de Roma, es sabino, y se dice que era un gran conocedor del derecho humano y divino. No se lo elige entonces, por sus condiciones militares; hay entonces otra preocupación que anima a los romanos para elegir a su rey. Numa es lo contrario de Rómulo, aparece como el creador de una diplomacia protegida por los dioses. Las acciones diplomáticas del segundo rey de Roma, se perfilan principalmente en la imagen de un soberano pacífico y piadoso, una imagen completamente diferente a la de Rómulo. Su estilo de gobierno se basará en nuevos principios, la ley y las buenas costumbres<sup>22</sup>. Entre sus obras está el establecimiento de tratados y alianzas con todos los pueblos vecinos, como también, la fundación del templo del dios Jano, una construcción bifronte, con dos caras; como la representación gráfica de la omnisciencia. También es el dios que vela por lo de dentro y lo de fuera, en el sentido que tienen los límites. La importancia del dios Jano, es que se relaciona con la guerra o con la paz; se abre cuando hay guerra y se cierra cuando se obtiene la paz. Numa Pompilio cierra las puertas del templo a Jano, cierre que significaba que Roma estaba en paz con sus vecinos<sup>23</sup>. Tito

*minus aegre quam dignum erat tulisse Romulum ferunt, seu ob infidam societatem regni seu quia haud iniuria caesum credebat. Itaque bello quidem abstinuit; ut tamen exparentur legatorum iniuriae regisque caedes, foedus Inter. Romam Lauiniumque urbes renouatum est*”, [“Algunos años más tarde, unos parientes del rey Tacio, maltratan a los legados de los laurentes; al invocar los laurentes el derecho de gentes, pesó más ante Tacio la influencia y los ruegos de los suyos, y como consecuencia, se hizo objeto del castigo, que ellos eran acreedores, pues una vez que asistió en Lavinio a un sacrificio solemne se produjo una revuelta y fue asesinado. Se dice que Rómulo reaccionó ante este hecho con menos pesar del que debía, bien porque no compartía el poder con mucho convencimiento, o bien, por estimar que había sido muerto no sin razón. Descartó pues la guerra; pero para que hubiese una expiación de la ofensa a los legados y de la muerte del rey, la alianza entre Roma y Lavinio fue renovada”].

PLUTARCO, *Romulo*, 23, 1-3; DIONISO DE HALICARNASO, 2, 51,-53.

<sup>21</sup> TITO LIVIO, 1, 10, 3-11; 1, 15, 2-3; PLUTARCO, *Romulo*, 24, 3-4.

<sup>22</sup> TITO LIVIO, 1, 19, 2.

<sup>23</sup> TITO LIVIO, 1, 19, 4: “*Clauso eo cum omnium circa finitimarum societate ac foederibus iunxisset animos, positis externorum periculorum curis, ne luxuriarent otio animi quos metus hostium disciplinaque militaris continuerat, omnium primum, rem ad multitudinem imperitam et illis saeculis rudem efficacissimam, deorum metum iniciendum ratus est.*”, [“Lo Cerró Numa una vez llevada a cabo la unión con los pueblos vecinos con tratados de alianza; al quedar libres de preocupación por el peligro exterior, para que la tranquilidad no relajase los ánimos que el miedo al enemigo y la disciplina militar habían refrenado, pensó que, antes que nada, debía infundirles el temor a los dioses, elemento de la mayor eficacia para una masa ignorante y en bruto por entonces”].

Livio nos entrega la noticia que se cerró sólo dos veces después de Numa Pompilio: después de la Primera Guerra Púnica y en la época de Augusto; o sea, la *Pax Augusta*. Las fuentes muestran a Numa con el firme propósito de hacer menos rudo y violento a su pueblo, alejándolo del hábito del uso cotidiano de las armas<sup>24</sup>. Estos datos los podemos corroborar en el *De Republica* de Cicerón, quien confirma las acciones llevadas a cabo por Numa, quien “al ver a los romanos enardecidos en los ejercicios bélicos instituidos por Rómulo, pensó que convenía apartarlos un poco de esa manera de vivir”, quedando Numa como un modelo mítico de vida civilizada<sup>25</sup>.

Estas medidas difundirán la imagen del rey en el Lacio y sus alrededores, las que inspirarán prácticamente todo su reinado, porque después de las alianzas contraídas con sus vecinos, no hubo, aparentemente, guerras ni contactos diplomáticos de los que se le pueda hacer responsable. Numa es además el único rey sobre el cual las fuentes no nos entregan ninguna información sobre el recibimiento de alguna embajada extranjera. Ahora bien, habría que preguntarse si estos tratados lograron estabilizar las relaciones de poder en el Lacio.

La ausencia de relaciones diplomáticas, no garantiza en primer lugar, que los conflictos hayan desaparecido, sobre todo, en áreas donde las tensiones eran permanentes. Hay que considerar además que esta falta de iniciativa de Numa, podría haber sido la consecuencia de una situación que este heredó desde la época de Rómulo, en la que el poder y la fuerza que Rómulo le entregó a Roma, le permitió asegurar la paz a lo menos por los próximos cuarenta años<sup>26</sup>.

La alternancia entre un reino belicoso y un reino pacífico, es posible sin lugar a dudas, gracias, a las victorias de Rómulo, que permiten fortalecer el poder y la presencia de Roma en la región. Cicerón confirma que el territorio conquistado por Rómulo durante sus campañas, va a ser distribuido por Numa entre los ciudadanos, para que fuese cultivado por ellos, con el fin de procurarse los alimentos, sin necesidad de saquear y obtener un botín, de modo que ellos experimentarán las bondades de la paz, de la justicia y de la lealtad. Si bien es cierto que su mayor preocupación fue la defensa de la paz<sup>27</sup>, da la impresión que Numa nunca descartó nuevas guerras, o que hubiera otros reyes belicosos como Rómulo. Numa aparece entonces como un monarca que intuye el futuro que lo sucederá, es decir, la fugacidad de la paz y de la guerra.

La extraordinaria importancia que Numa le dio a la religión y a la organización de esta, hacen que Roma frente a sus vecinos, aparezca como una ciudad entregada totalmente

<sup>24</sup> TITO LIVIO, 1, 19, 2. “*Qui regno ita potitos urbem nouam conditam ui et armis, iure eam legibusque ac moribus de integro condere parat. Quipus cum inter bella adsuescere uideret non posse, quippe efferari militia animos, mitigandum ferocem populum armorum desuetudine ratus,*”, [“Comprendiendo que en un clima de guerra no podían aclimatarse a estas bases, porque la práctica militar vuelve más incíviles los ánimos, pensó que debía tornar rudo a su pueblo deshabitúandolo de las armas”].

<sup>25</sup> CICERON, *De Republica*, 2, 13 (25).

<sup>26</sup> TITO LIVIO, 1, 15, 7. “*Ab illo enim profecto uiribus datis tantum ualuit ut in quadraginta deinde annos tutam pacem haberet*”, [“Pues, sin duda alguna, con las fuerzas que él le proporcionó, cobró vigor suficiente para tener la paz asegurada durante los siguientes cuarenta años”].

<sup>27</sup> TITO LIVIO, 1 21, 5.

al culto de los dioses, realidad posiblemente diversa a la del período anterior, lo que transforma en un verdadero sacrilegio atacarla, hecho que le garantizará al menos por un tiempo un período de cierta tranquilidad<sup>28</sup>. La imagen que proyecta Numa es al parecer muy potente; su piedad e innovaciones religiosas lo convierten en un personaje respetado por todos, dentro y fuera de Roma, siendo un monarca que renuncia al uso de la fuerza, que se sostiene en dos funciones antagónicas pero complementarias, por una parte la guerra, que está en la tradición originaria de Roma, y por otra, la paz, que se apoya en el derecho y en la religión. Tito Livio, afirma que estos dos reyes consecutivos engrandecieron Roma por caminos diferentes: uno a través de la guerra y el otro con la paz. Roma poseía además de la fuerza, el derecho, un feliz equilibrio entre las instituciones de la guerra y las instituciones de la paz. Rómulo reinó treinta y siete años, Numa cuarenta y tres. Roma, además de poderosa, estaba equilibrada en sus instituciones militares y civiles<sup>29</sup>. Estos caminos serán, a lo largo de la historia republicana de Roma, los fundamentos de la expansión; la guerra y la paz contribuirán al poder de Roma. Estamos indudablemente ante una diplomacia aún incipiente, un tanto básica, pero aún así, esta, al parecer, ella juega un papel, por menor que este haya sido.

Dionisio de Halicarnaso afirma que el principal objetivo de Numa Pompilio, fue garantizar el respeto a los acuerdos internacionales, garantizado por la creación de un rito feacial, como también, por la constitución de un rito en el santuario a Fides. En efecto, Dionisio y Plutarco, afirman que Numa, fue el primero en construir un santuario, en honor a Fides, una divinidad, que según Varrón, era de origen sabino. Una de las funciones principales de Fides era proteger la fe jurada, la fe de los juramentos y debe ser considerada, como una hipóstasis de uno de los aspectos de Júpiter, por lo tanto los fetiales estaban tan ligados a Fides como a Júpiter<sup>30</sup>. Según Dionisio, los feciales, eran algo así como los árbitros de la paz<sup>31</sup>. El colegio de los feciales, fue creado, al parecer, a raíz de un conflicto con los fidenates, con el fin de llegar a un acuerdo y lograr la paz. Desde ese momento la institución perdura en el tiempo. Siguiendo el relato de Dionisio de Halicarnaso, las principales tareas encomendadas a los feciales son “cuidar que los romanos no emprendan ninguna guerra injusta contra una ciudad aliada; si otros inician la violación de los tratados, enviar embajadores y en primer lugar pedir verbalmente explicaciones, y si no escuchan sus peticiones, entonces declarar la guerra. De la misma manera si algunos aliados afirman haber sufrido injurias de los romanos y piden justicia, estos hombres determinarán si han sufrido algún daño contra los tratados, y si les parece que han demandado lo justo, deteniendo a los acusados y entregándolos a los afectados. Juzgan también los delitos cometidos contra los embajadores, vigilando que se respeten sagradamente las cláusulas de los tratados, firman la paz y anulan la ya existente, si les parece que no se ha hecho según las leyes sagradas; juzgan los delitos de los generales que

<sup>28</sup> TITO LIVIO, 1, 21, 2.

<sup>29</sup> TITO LIVIO, 1, 21, 6, “*Ita duo deinceps reges, alias alia uia, ille bello, hic pace, ciuitatem auxerunt. Romulus septem et triginta regnauit annos, Numa tres et quadraginta. Cum ualida tum temperataet belli et pacis artibus erat ciuitas*”, [“De este modo, dos reyes consecutivos engrandecieron Roma por caminos diferentes: uno con la guerra y el otro con la paz. Rómulo reinó treinta y siete años, Numa cuarenta y tres. Roma, además de poderosa, estaba equilibrada en sus instituciones militares y civiles”].

<sup>30</sup> DIONISIO DE HALICARNASO, 2, 75, 3; PLUTARCO, *Numa*, 16, 1; VARRON, *L.L.*, 5, 74, 1-2.

<sup>31</sup> DIONISIO DE HALICARNASO, II, 72, 1.

tenían relación con juramentos y tratados, y los purifican”<sup>32</sup>. La principal misión del colegio de los feciales es negociar para evitar una guerra, usando la fórmula de solicitar una reparación, la *rerum repetitio*, lo que no quiere decir que esta fórmula haya sido usada siempre con éxito<sup>33</sup>. Al parecer, hay un solo caso en que esto fue exitoso, me refiero al 322 a.C., el que está relatado por Tito Livio de la siguiente manera: “Esta batalla por fin quebrantó el poderío de los samnitas de tal forma que éstos en todas sus asambleas andaban murmurando que, realmente, no tenía nada de extraño que nada les saliera bien en una guerra impía: emprendida en contra de un tratado, teniendo a los dioses más que a los hombres merecidamente en contra; había que pagar un alto precio en expiación por aquella guerra; sólo importaba si en los sacrificios derramaban la sangre culpable de unos pocos o la inocente de todos, y algunos se atrevían ya a citar por su nombre a los promotores de la guerra. Se podía oír sobre todo entre el clamor unánime el nombre de Brútulo Papio quien era un hombre noble y poderoso, responsable de la ruptura de la reciente tregua. Forzados los pretores a someterlo a debate, decretaron que Brútulo Papio les fuese entregado a los romanos y que juntamente con él se enviasen a Roma todo el botín de procedencia romana y sus prisioneros, y que fuesen devueltas, de acuerdo con el derecho humano y divino, todas las cosas que a tenor del tratado habían sido reclamadas a través de los feciales. Fueron enviados a Roma, tal como se habían acordado, los feciales y el cuerpo sin vida de Brútulo; éste, con su muerte voluntaria, se sustrajo a la infamia y al suplicio. Se acordó entregar también sus bienes juntamente con su cuerpo. Sin embargo, de todo aquel conjunto solamente fueron aceptados los prisioneros y lo que se identificó entre el botín: la entrega del resto no tuvo efecto”. Que haya operado solamente en una sola oportunidad me parece un dato un tanto mezquino por lo que me obliga a recordar y acudir a la existencia de toda una tradición acumulada en los siglos anteriores de la que quedan algunos residuos, residuos en cuanto son elementos históricos constatables. Hay un extenso margen de elementos imponderables, inefables, que son igualmente parte de la dinámica histórica y que contribuyen por igual, y, en algunos casos, de manera preponderante a lo que es la creación histórica. Al revisar los orígenes de las relaciones exteriores de Roma, no se debe ignorar lo que ha significado para toda la Historia posterior el pensamiento inefable que ha estado en los orígenes, que ha seguido estando después, y que, de algún modo, aún está presente en nuestra Historia.

Pero hay también, otros aspectos que hay que tener presente; el prof. Emilio Gabba, piensa que en la figura y personalidad de Numa Pompilio confluyen en momentos diversos y sucesivos, no fácilmente determinables, una tradición romana y una interpretación griega. La primera esta centrada principalmente en el origen sabino del rey, una realidad que de por si, permite ver la proyección de la costumbre romana de integración del extranjero; y la segunda, el rol de sus tradiciones familiares. El pitagorismo de Numa fue aceptado en Roma con la misma finalidad político-ideológica con la cual se había desarrollado: Roma entraba con su rey en el discipulado pitagórico común a otros pueblos itálicos, lo que le daba una suerte de legitimidad cultural y política, en momentos que Roma aún no había logrado una hegemonía en Italia, y que recién se habían iniciado las hostilidades con los samnitas y continuaba el encuentro con el mundo etrusco. Es probable que el pitagorismo

<sup>32</sup> DIONISIO DE HALICARNASO, II, 72, 4-5.

<sup>33</sup> Según C. AULLIARD, *op. Cit.* los considera negativos con una sola excepción, en el 322 a.C., ocasión en la que Roma pide a los samnitas una reparación, la que es concedida; TITO LIVIO, 8, 39, 10-15.

ingresara en el patrimonio cultural de una parte de la clase dirigente romana. No se puede dejar de lado, que la personalidad del rey Numa, sabio, pitagórico y legislador pacífico, haya sido propuesta y aceptada con el fin de superar la indudable dificultad ligada al mito del fundador de la ciudad, A pesar del mito de un Rómulo violento, jefe de bandidos y fraticida, antes de convertirse en un legislador, sin embargo se las arregla para superar los aspectos más negativos e imponerse rápidamente en la opinión pública. El rey Numa, es el representante ideal de una política de paz, de sedentarismo agrario, y de estabilidad en las fronteras. Rómulo es en cierto modo, la antesala de lo que vendrá con Túlio Hostilio, un rey guerrero y diplomático; las ambigüedades del reino de Anco Marcio; el crecimiento de las actividades diplomáticas durante los Tarquinios; la particular diplomacia de Servio Túlio y la dinámica diplomacia de Tarquinio el Soberbio.

Túlio Hostilio en cambio es un rey de contrastes: guerrero y diplomático. Tito Livio lo considera “más belicoso que Rómulo”<sup>34</sup>. La primera parte de su reinado se refiere al conflicto con Alba Longa<sup>35</sup> en el cual hay situaciones bastante particulares. Por ejemplo, se efectúan seis contactos entre Roma y Alba Longa, los que son un caso excepcional durante la monarquía. Esto se debería, según algunos historiadores<sup>36</sup>, a que Alba Longa nunca fue una ciudad propiamente tal, sino que una zona densamente poblada en la cual vivían pueblos latinos y en la cual había un santuario federal. Esta realidad hace necesario ampliar los interlocutores. En la atmósfera del conflicto con Alba, aparece la primera acción diplomática múltiple con dos contactos sucesivos. El rey de Alba envió un legado antes de reunirse personalmente con Túlio<sup>37</sup>, pero curiosamente este doble acto se reemplaza por el combate entre los Horacios y los Curiacos, como si el enfrentamiento entre dos ciudades, tanto diplomático como militar, no podía realizarse ni directamente ni colectivamente. Este combate simbólico, sin embargo permite dos puntos de vista, el religioso y el diplomático, ya que fue acordado un *foedus* antes del famoso combate entre Romanos y Albanos. Este carácter excepcional de las relaciones de Roma con Alba Longa queda ratificado porque es la primera ciudad en desaparecer del escenario diplomático. Desde el reino de Túlio, las acciones de la diplomacia real buscan ampliarse y reforzar la integración de Roma a la Liga Latina, al interior de la cual, las relaciones entre las ciudades deberán obedecer a reglas aplicables a todos sus miembros.

Para el reinado de Anco Marcio disponemos solamente del dato de cuatro acciones diplomáticas, lo que significaría una ostensible disminución de esta actividad; sin embargo parece ser que las iniciativas del rey nos permiten ver una política exterior bastante más agresiva que lo que aparenta. Esto se refuerza con la descripción que hace Tito Livio quien describe a Anco “de un talante intermedio, que recordaba tanto a Numa como a Rómulo, y, aparte de estar convencido de que el reinado de su abuelo había tenido una exigencia mayor de paz por tratarse de un pueblo joven e indómito, lo estaba también de que a Numa le había sobrevenido la paz sin problemas, pero que él no la tendría fácilmente; se ponía a prueba su paciencia y, tentada, se la menospreciaba: eran tiempos más propios de un rey

---

<sup>34</sup> TITO LIVIO, 1, 22, 2.

<sup>35</sup> PASQUALINI, A.(ed.), *Alba Longa. Mite, storia, archeologia*, (Roma, 1996).

<sup>36</sup> GRANDAZZI, A., *La localisation d'Albe*, en «MEFRA», 98, (1986), pp. 47-90.

<sup>37</sup> TITO LIVIO, 1, 23.

Tulo que de un Numa”<sup>38</sup>. Anco refuerza las creaciones religiosas de Numa mediante el desarrollo de los rituales de la *rerum repetitio* o solicitud de restitución o reparación. Es prudente entonces considerar que probablemente Anco basa sus normas de conducta en Numa como en Tilio. En el caso del asalto de la ciudad latina de Politorio, deportó a toda la población trasladándola a Roma, además de reforzar la presencia romana en dirección al mar, zona en la que al parecer, se ubicaba esta ciudad. No nos olvidemos que aun cuando hoy el tema está en discusión, se le atribuye a Anco Marcio la fundación de Ostia. Claudine Aulliard piensa que la ausencia de intercambios diplomáticos entre los que se presentan como conquistadores y los representantes de los territorios conquistados, refuerza la improbabilidad de una conquista solamente romana<sup>39</sup>, hecho que nos permitiría suponer que detrás de estas operaciones estaba la potente participación etrusca. Da la impresión que después de sus dos primeros contactos con los latinos pierde la iniciativa, y son los sabinos junto a los de Velitrae quienes entran en contacto con él. P.-M. Martin<sup>40</sup>, cree en una colaboración impuesta o voluntaria entre Anco Marcio y las fuerzas etruscas. Se basa en el análisis de la actividad diplomática del último rey latino: después de su victoria sobre los Latinos, el monarca ya no podía tomar ninguna medida ni firmar acuerdos con sus vecinos o enemigos.

La llegada de los Tarquinios a Roma, no constituye una ruptura en la historia de la monarquía, lo más probable es que haya sido la consecuencia de un acto individual más que el de una conquista<sup>41</sup>. Esto porque la ciudad mantiene su identidad y sus características de ciudad latina. Las relaciones con los pueblos de Italia central se multiplicaron más allá del Lacio, especialmente con los hérnicos y con los ecuos, iniciándose una importante evolución en el desarrollo de la diplomacia, lo que queda en evidencia al realizarse los primeros contactos oficiales con representantes del mundo griego, primero los foceos y más adelante con Delfos. Esta relación como sabemos, se fortalecerá con la concreción de un *foedus* entre los masaliotas y Roma, que los mantendrá unidos hasta finales de la República. Las relaciones entre estas dos ciudades son francamente sorprendentes y excepcionales, y se convertirán en las de más larga duración en toda la historia diplomática romana entre la fundación y el Imperio. Sin lugar a dudas que los etruscos, abiertos al mundo griego, favorecen los contactos cada vez más amplios y novedosos que Roma logra.

Tarquinio Prisco, el primer rey etrusco, mantiene una intensa actividad diplomática con trece contactos de ese tipo. Una característica del primer rey etrusco es que solo rara vez inicia los intercambios diplomáticos. En efecto, solo dos de las trece misiones registradas en las fuentes, habrían sido enviados por orden del monarca, el resto fue la consecuencia de la iniciativa de sus interlocutores latinos, sabinos o etruscos.

Servio Tilio fue el menos activo en materia de relaciones diplomáticas, sólo hay registro de tres de ellas. Esto no quiere decir que no haya tenido interés en mejorar sus relaciones con los pueblos vecinos. Por ejemplo, la construcción del templo en honor a

<sup>38</sup> TITO LIVIO, 1, 32, 3.

<sup>39</sup> CLAUDINE AULLIARD, *op. cit.* p. 69.

<sup>40</sup> P.-M. MARTIN, *op. Cit.*, p. 256.

<sup>41</sup> D.BRIQUEL, en F.HINARD, p. 95-96; O. DE CAZANOVE, *La chronologie des Bacchiades et celle des roi étrusques de Rome*, en «MEFRA», 100, (1988), pp. 615-648.

Diana en Roma, obra conjunta de romanos y latinos, es un reconocimiento al liderazgo romano. Las guerras con Veyos y con los etruscos son precedidas de acciones diplomáticas, conflictos que refuerzan la teoría de que los acuerdos diplomáticos los contraen los reyes, los que al desaparecer, los acuerdos pierden de alguna manera su vigencia, lo que obliga al rey siguiente a restablecerlos o enfrentar un conflicto. Servio prefiere la negociación antes de recurrir a las armas, hecho que queda corroborado al aparecer por primera vez el concepto de *hospitium* o derecho a la hospitalidad.

Las información que entregan las fuentes permiten ver que Tarquinio el Soberbio mantuvo una activa política exterior. Tito Livio afirma que trató de ganarse sobre todo al pueblo latino, para estar más seguro entre sus conciudadanos gracias al apoyo extranjero<sup>42</sup>. Privilegia las relaciones con los latinos y se refuerzan las relaciones de *hospitium* por los lazos de parentela. La alianza con los latinos le permitió contar con el poder militar necesario para hacer la guerra principalmente a los sabinos<sup>43</sup>, hechos que reflejan la vocación expansionista de Tarquinio. En este contexto, con una atmósfera de polémicas y de propaganda anti etrusca, la actividad diplomática de la cual es responsable, permite ver a un rey determinado y conquistador en un territorio geográficamente más amplio que el que controlaron sus antecesores. Entre las guerras de Tarquinio, una sola de ellas fue precedida por una solicitud de reparación, el ataque contra Suesa, la ciudad más rica de los volscos, que será atacada, sitiada, derrotada y saqueada con sus habitantes asesinados y esclavizados. Las otras guerras contra los sabinos, gabinos y Ardea no fueron declaradas. Aún así, vemos que en el caso de la guerra contra Gabios, esta finaliza con la promulgación de un *foedus*, conocido como *foedus Gabinum* que habría servido de modelo algunos años después, el 493 a.C. para el *foedus Cassianum*<sup>44</sup>. Diez de las acciones diplomáticas registradas por las fuentes son por iniciativa romana, lo que nos muestra un monarca que privilegiará el camino de la diplomacia para solucionar las controversias. Tarquinio parece preocuparse de otros problemas, como el de insertar a Roma en un horizonte más vasto, el del Mediterráneo. Una buena prueba de esto son las estrechas relaciones existentes entre Roma y Cartago, tema que ha sido discutido ampliamente por la historiografía de los últimos decenios.

---

<sup>42</sup> TITO LIVIO, I, 49, 8.

<sup>43</sup> DIONISIO DE HALICARNASO, 4, 45.

<sup>44</sup> DIONISIO DE HALICARNASO, 4, 58, 3-4. [“En efecto, no dio muerte ni desterró de la ciudad a ningún gabino, ni lo castigó con la privación de sus derechos de ciudadano o de sus bienes, sino que convocó al pueblo a una asamblea y, cambiando el comportamiento de tirano por el de un rey, dijo que les devolvía su ciudad, les permitía conservar sus pertenencias y, junto con esto, les concedía a todos los mismos derechos que a los romanos. Esto no lo hacía por benevolencia hacia los gabinos, sino para retener con mayor firmeza el dominio de Roma, pues consideraba que la más poderosa protección para él y para sus hijos era la lealtad de quienes, en contra de sus temores, habían salvado sus vidas y recobrado todos sus bienes. Y para que no albergasen ya ningún temor con respecto al futuro ni dudasen sobre la firme permanencia de estas medidas, redactó los términos legales por los que se convertirían en amigos e inmediatamente llevó a cabo en la asamblea las ceremonias correspondientes y prestó juramento sobre las víctimas del sacrificio. De estos tratados hay en Roma un recuerdo en el templo de Dio Fidio, al que los romanos llaman Sanco, se trata de un escudo de madera recubierto con la piel del buey sacrificado en aquella ocasión para ratificar los tratados, que lleva inscritos, en antiguos caracteres, los términos de estos acuerdos. Después de dejar resueltos estos asuntos y de nombrar rey de los gabinos a su hijo Sexto, retiró al ejército. Tal fue el desenlace de la guerra con los gabinos”].

A modo de algunas consideraciones conclusivas, se pueden detectar las características y el origen de las primeras formas de relaciones exteriores en Roma, de las que Rómulo, es el principal responsable, a pesar de su aparente interés solo por las acciones militares. El derecho romano es un derecho ritualizado a través de formulas jurídicas, realidad ante la cual, el papel de Numa va a ser definitivo en el respeto a los acuerdos y compromisos que Roma asumirá desde esos tiempos a lo largo de su historia; transformándose en el creador de una diplomacia protegida por los dioses. Estos dos reyes, tienen entonces, una responsabilidad determinante, en la construcción de esa diplomacia, como en la del mañana romano.

La relativa pobreza de la actividad diplomática de tres de los reyes Numa, Anco y Servio, y la gran actividad de los cuatro otros reyes, no tiene el mismo significado, ni simbólicamente ni históricamente. En la tradición analística, cada rey es una imagen dominante que encuentra un eco en la práctica diplomática. Rómulo el fundador, crea las primeras formas en las relaciones exteriores de Roma; Tilio el agresivo enriquece la diplomacia con funciones adicionales con el fin de garantizar religiosa y legalmente los abundantes enfrentamientos que afectaban a la ciudad. Los reyes etruscos, quedan marcados por las actividades diplomáticas de Roma., más allá de la monarquía, por sus innovaciones, por ejemplo la *deditio*,<sup>45</sup> y la amplia cobertura que logran en Italia y en el Mediterráneo. Numa y Servio tienen ideas relativamente claras, uno se centra en la organización religiosa y jurídica y el otro en la organización política y militar. En cierto modo, la escasa actividad diplomática de ambos habría que explicársela porque le dieron prioridad a las acciones de política interna. Sus innovaciones, la aplicación de una diplomacia diversa y abierta a los pueblos vecinos y también a los más lejanos, los reyes, especialmente los Tarquinios, dan inicio a una diplomacia romana genuina y creíble.

---

<sup>45</sup> Cuando una ciudad era obligada a la capitulación, Roma decidía si esta sería arrasada, (*deditio in dictio*) siendo sus dirigentes generalmente ejecutados y el resto de sus habitantes vendidos como esclavos o bien convertida en una ciudad *dediticia* (*deditio in fidem*), lo que significaba que Roma se apropiaba de los bienes y las personas de la ciudad y posteriormente se restituían con la condición de dejar establecido el *stipendium*, un tributo fijo regulado por el gobernador romano, así como levas de personas para tropas auxiliares de los ejércitos romanos, víveres a precio estipulado de antemano (lo que facilitaba abusos que generaban nuevas revueltas) y servicios. Además la ciudad debía permitir en su recinto el establecimiento de una guarnición romana. En cuanto a la administración, Roma generalmente respetaba las instituciones y el modo de gobierno interno, puesto que el derecho de política exterior quedaba sometido totalmente al poder de la República. La ciudad *dediticia* quedaba privada de todo derecho jurídico para sus habitantes, lo que la colocaba en el último escalón de la ordenación municipal romana que estaba configurada con las colonias romanas en lo más alto del estatus jurídico, a las que seguían los municipios romanos, y después las ciudades peregrinas o extranjeras. En el caso de quedar arrasada como castigo ejemplar, la ciudad *dediticia* se convertía en *ager* público de Roma.