Estudios Interdisciplinarios de Historia

ANTIGUA V

Cecilia Ames
Marta Sagristani
Agustín Moreno
Álvaro M. Moreno Leoni
(compiladores)

ESTUDIOS INTERDISCIPLINARIOS DE HISTORIA ANTIGUA VOLUMEN V

Compiladores:
Cecilia Ames
Marta Sagristani
Agustín Moreno
Álvaro M. Moreno Leoni

Estudios interdisciplinarios de historia antigua V / Cecilia Ames... [et al.]; compilado por Cecilia Ames... [et al.]. - 1a ed. - Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba, 2018.
Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga y online
ISBN 978-950-33-1435-7

1. Egipto. 2. Antigüedad Clásica. 3. Oriente. I. Ames, Cecilia II. Ames, Cecilia, comp.
CDD 909.07

Comité Editorial para la obra *Estudios Interdisciplinarios de Historia Antigua V*:
Marcelo Campagno
Cristina Di Bennardis
Julián Gallego
Carlos García Mac Gaw
Marta Sagristani
Sergio Alivernini

ISBN 978-950-33-1435-7

Estudios Interdisciplinario de Historia Antigua V está distribuido bajo una Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-SinDerivar 4.0 Internacional.

Facultad de Filosofía y Humanidades

Decano Dr. Juan Pablo Abratte

Vicedecana Lic. Flavia Andrea Dezzutto

Secretaría de Investigación, Ciencia y Técnica

Dra. Jaqueline Vassallo

PROLOGO

El presente volumen reúne las contribuciones de conferenciantes invitados y expositores de comunicaciones de las Quintas Jornadas Nacionales de Historia Antigua –IV Internacionales–, que tuvieron lugar en Córdoba (Republica Argentina) los días 26, 27, 28 y 29 de mayo de 2015, y, asimismo, de expositores de las Cuartas Jornadas Nacionales de Historia Antigua –III Internacionales–, desarrolladas durante los días 21, 22, 23 y 24 de mayo de 2012 en la misma ciudad.

Estas jornadas surgieron en el año 2005 por iniciativa de las Dras. Cecilia Ames y Marta Sagristani, profesoras entonces de la cátedra de Historia Antigua General de la Universidad Nacional de Córdoba, quienes convocaron a estudiosos del Mundo Antiguo, docentes e investigadores de las universidades y de otras instituciones científicas del país y del extranjero, con el objetivo de constituir un espacio de reflexión y diálogo que los reuniera en torno a problemáticas comunes. Por este medio, se ha buscado fortalecer los lazos entre los especialistas de la Historia Antigua del Oriente Próximo y de los Estudios Clásicos. Es por ello que la organización del evento en sus sucesivas ediciones ha tenido como idea rectora el criterio de interdisciplinariedad, a fin de que estuvieran representadas todas las áreas del conocimiento y, con ello, todas las vías alternativas de acercamiento e interpretación a las diferentes problemáticas. Una clara respuesta positiva a la convocatoria ha sido la presencia en todas las ediciones de historiadores, arqueólogos, filólogos, filósofos, especialistas en arte y religiones antiguas, cuyos trabajos pueden leerse tanto en los volúmenes precedentes de los *Estudios Interdisciplinarios de Historia Antigua*, como en este que presentamos aquí.

Mantenemos en nuestra tapa la imagen simbólica que nos ha acompañado desde las primeras jornadas, una moneda romana de la época de Julio César acuñada en el Norte de África, que, en su reverso, ilustra un acontecimiento legendario de un milenio anterior, la huida del héroe Eneas del incendio de Troya, lo que para los romanos contemporáneos ya era un hecho del pasado; más aún, ya era historia antigua. El denario cesariano, con la huida de Eneas llevando a su hijo Ascanio, a su padre Anquises y el *Palladium*, plasma el sentido y los objetivos fundamentales de la convocatoria inicial. En primer lugar, la relación entre la Antigüedad del Cercano Oriente y la Historia Antigua griega y romana, pues Eneas sale de la Troya en llamas y se dirige a Italia. En segundo lugar, si tenemos en cuenta que Eneas es el prototipo del inmigrante, la imagen también implica ese modo de ver la Antigüedad del Mediterráneo desde América del Sur, una región que recibió muchos inmigrantes. Por último, e inherentemente vinculado con lo precedente, si pensamos que la *Eneida* virgiliana es sobre todo un poema de reconciliación entre troyanos, griegos y romanos y es una historia de autodefinición, sin duda todavía nosotros tenemos mucho que aprender de ese pasado. Estamos convencidos de que la Antigüedad nos proporciona un cúmulo de información a partir del cual podemos seguir discutiendo y reflexionando sobre cuestiones centrales de las ciencias sociales y humanas.

Los diferentes artículos que integran el presente volumen, seleccionados por el Comité Editorial, no giran alrededor de un tema específico, sino que analizan puntos fundamentales de problemas sobre la Antigüedad, abordados desde perspectivas desarrolladas en los

últimos años por las disciplinas involucradas en su estudio, de allí que el presente volumen representa una instancia de actualización. Por ello, reconocemos nuestra deuda con todos los investigadores que con sus contribuciones hicieron posible mantener vigente este espacio de diálogo y, asimismo, publicar este volumen, el V de la serie de *Estudios Interdisciplinarios de Historia Antigua*.

Agradecemos al Decano de la Facultad de Filosofía y Humandades, el Dr. Juan Pablo Abratte, a la Agencia Nacional (FONCyT) y a Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas por el continuo apoyo recibido. De un modo especial agradecemos también a la Secretaría de Ciencia y Tecnología de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad Nacional de Córdoba, sin cuya ayuda esta publicación no hubiera sido posible.

Compiladores

CERCANO ORIENTE

La imagen del cuerpo humano en la iconografía del Calcolítico en el Levante meridional (ca. 4500-3800/3600 a.C.)

Pablo Jaruf
UBA
Ianir Milevski
Israel Antiquities Authority (Israel)
Bernardo Gandulla
UBA

Introducción

El objetivo de esta ponencia es analizar las representaciones antropomorfas en la iconografía del Calcolítico del Levante meridional. Este período se extendió desde el 4500 hasta el 3800/3600 a.C.,[1] y ocupó las regiones actuales del Estado de Israel, los territorios bajo la Autoridad Palestina, el este del Reino de Jordania, y parte de la península del Sinaí (Fig. 1).

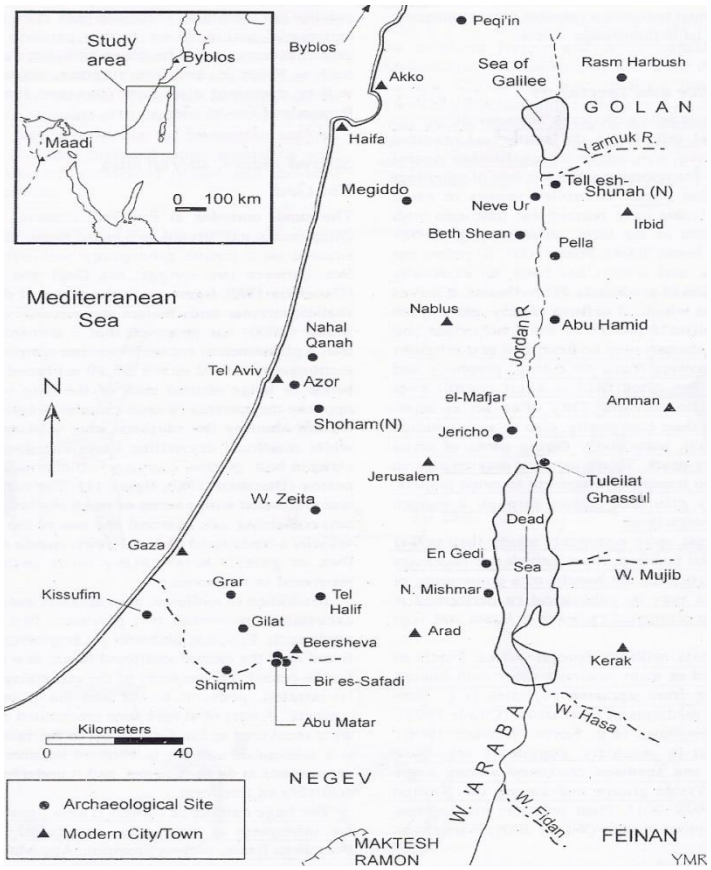


Fig. 1

[1] Algunos autores definen a este período como Calcolítico final (e.g. Garfinkel, 1999). Sin embargo, nosotros preferimos denominarlo simplemente Calcolítico, pues es el primer período en la región que aparecen artefactos de cobre (Gilead, 2011). De todas maneras, es menester indicar que la cronología es bastante discutida (e.g. Lovell & Rowan, 2011), en particular en lo que refiere a su fase final y su transición a la Edad de Bronce Temprano (Milevski, 2013).

Se caracterizó no sólo por la introducción de la metalurgia[2] sino también por el desarrollo de los productos secundarios, en especial la textilería y los derivados de la leche, como la manteca. Estos cambios se vieron acompañados por un aumento en la cantidad y tamaño de los sitios. Gran parte de estos últimos se ubican en las zonas semiáridas, es decir, el valle del Jordán meridional y el valle de Beersheba. También se destacan algunos sitios de aparente función ritual, que algunos llaman *santuarios* y otros *templos*. Contamos, asimismo, con la presencia de cementerios propiamente dichos, es decir: lugares dedicados de manera exclusiva al entierro de difuntos, aislados de los sitios de residencia. Por último, si bien existen discusiones al respecto, la cultura material del período se puede agrupar en tres culturas arqueológicas: la Beersheba-Ghassuliense, la Golanita y la Timnita (Gilead, 2011).

Con respecto a la iconografía, tenemos un rico repertorio que cuenta con imágenes antropomorfas, zoomorfas e incluso abstractas. Las primeras fueron realizadas sobre diferentes materiales y presentan varias formas y decoraciones, por lo que es muy difícil ofrecer una interpretación unitaria y plausible de las mismas. Sin embargo, la mayoría de los arqueólogos tiende a interpretarlas como representaciones de deidades (e.g. Alon, 1976; Amiran, 1989; Elliott, 1977; Epstein, 1978, 1982; Gonen, 1992; de Miroschedji, 1993; Misch-Brandl, 2014; Shalem, 2008). Solamente en unos pocos casos, muy específicos, se las ha interpretado como la representación de antepasados o como meros retratos de seres humanos (e.g. Beck, 1989; Gal *et al.*, 2011; Joffe *et al.*, 2001).

Las discusiones, por tanto, han girado en torno a si los objetos representados eran deidades o humanos. Nuestra propuesta, en cambio, es correr el eje de la indagación, y preguntarnos más bien qué sistemas de creencias (fundamentalmente mágicas) expresan u objetivan estos objetos antropomorfos. O dicho en otras palabras, qué es lo que estas imágenes estarían expresando acerca del concepto que las sociedades de aquel tiempo tenían del cuerpo humano, y cuál era la relación de estas ideas con las condiciones materiales de existencia, en el marco de la organización social de la época.

Contexto social y "mundos corporales"

Para analizar las imágenes antropomorfas es necesario tener presente que las formas de entender el cuerpo humano dependen de los contextos sociales específicos (e.g. Harris & Robb, 2013), es decir qué lugar ocupan los productores de esas imágenes en las relaciones sociales y económicas al interior de esas comunidades. En el caso del Calcolítico del Levante meridional existen debates al respecto. Para algunos, como por ejemplo Thomas E. Levy (1995; 2007), existía una sociedad de jefatura en la cual los jefes eran sacerdotes, quienes no sólo se dedicaban a la función religiosa, sino también política, así como al control de la producción y la distribución de los productos. Por otro lado, otros investigadores, como por

[2] La metalurgia del período presenta dos industrias distintas (Shalev, 1994). Una que utilizaba cobre puro, proveniente de las minas de Wadi Feynan, y que mediante la técnica del molde abierto se dedicaba a la fabricación de herramientas. Otra, la técnica de la cera perdida, que utilizaba cobre arsenical probablemente proveniente del Transcáucaso o de Anatolia Oriental (Hauptmann, 2007), se dedicaba a la elaboración de artefactos cuyo uso se desconoce pero presumimos ritual.

ejemplo I. Gilead (1988; 2002), argumentan que estamos ante una sociedad igualitaria, que carecía de formas de liderazgo estables, y en la cual la función religiosa era ejercida, básicamente, por chamanes. Ahora bien, desde nuestro punto de vista es preferible hablar de una formación económico-social con predominio de un modo de producción comunitario-patriarcal (Jaruf *et al*., 2014). Si bien no aceptamos la existencia de un igualitarismo social, si advertimos la presencia de formas de organización comunitarias, y en el caso de la religión acordamos con Gilead la presencia extendida de las prácticas chamánicas. Estas últimas, como es sabido, implican una concepción de la persona no unitaria ni limitada al cuerpo humano (e.g. Price, 2001: 3). Es más, este último, o bien partes del mismo, puede participar de sustancias extrasomáticas, dando lugar así fenómenos de partición o permeabilidad (Fowler, 2004: 14-30).

Estas últimas observaciones nos llevan también a considerar las formas de ser-persona en un contexto específico, pues, como dice el arqueólogo Fowler (2004: 3): "Different societies have different concepts of the person, different understandings of the bounderies of and interpenetrations between people and things, and one person and another". Estas diversas formas implican, necesariamente, diferentes maneras de concebir el cuerpo. En un trabajo de Harris y Robb (2013), las representaciones del cuerpo humano se insertan, junto a las experiencias y prácticas, en una totalidad que ellos denominan *mundos corporales* (*body worlds*). Estos últimos serían esquemas de referencia producidos históricamente. En este trabajo intentaremos dar cuenta del supuesto mundo corporal del Calcolítico del Levante meridional a través del análisis de las representaciones iconográficas.

Estatuillas, decoraciones antropomorfas y arte parietal

Dividimos la evidencia en los distintos tipos de medios: estatuillas, motivos ornamentales pintados, aplicados o moldeados sobre diferentes artefactos y, por último, arte parietal. Con respecto a las estatuillas, las podemos distinguir entre figurativas y esquemáticas. Si bien la mayoría de las formas de representaciones humanas son de origen local hay también un grupo de estatuillas que pertenece a una tradición de probable origen egipcio.

A continuación presentamos los tipos de estatuillas y expresiones plásticas antropomorfas del período Calcolítico en el Levante meridional.

1. Figurinas de terracota. Entre las mismas se destaca la figurina femenina de Gilat (Fig. 2). Se trata de una estatuilla que servía como contenedor. Representa una mujer con cabeza y cuerpo redondeado, sentada sobre un taburete, con senos pequeños, ombligo y vulva, con un rostro sobre el cual se pintaron ojos y se adhirió una nariz prominente. Tiene todo el cuerpo decorado con líneas horizontales rojas, y dos líneas verticales que descienden de sus ojos hasta la altura de los senos. Con su mano derecha sostiene una mantequera sobre su cabeza, y debajo de su brazo izquierdo sujeta un artefacto de forma cónica. Esta estatuilla se relaciona con otras figurinas-contenedor zoomorfas, una de Gilat (Fig. 3) y otra de En Gedi (Ussishkin, 1980).

Para algunos investigadores, la figurina de Gilat representaba una deidad vinculada a la fertilidad (e.g. Sacher Fox, 1995) o al agua (e.g. Amiran, 1989), o bien era la representación de una diosa madre (e.g. Weippert, 1998). Para otros, en cambio, se trataba simplemente de la imagen de una mujer, más específicamente una adolescente (Joffe *et al*., 2001).

Otra estatuilla que destacamos en esta tradición, pero ahora masculina, es la figurina de Quleh (Fig. 4), hallada dentro de un osario en una cueva de enterramientos secundarios (Milevski, 2002). Las proporciones del cuerpo no son realistas, y si bien no se halló todo el falo, se supone que, por el tamaño de los genitales, debió ser de una medida desproporcionada. Por último, a diferencia de la figurina de Gilat, posee más rasgos, como la boca y las orejas.

2. Estatuillas en forma de violín. Son estatuillas donde el cuerpo humano femenino es representado de forma esquemática (Fig. 5). Estas tienen una historia de desarrollo que no presentaremos aquí pero que proviene de fines del período Neolítico Cerámico o Calcolítico temprano en el Levante meridional (ver Yizraeli-Noy, 1999). Las estatuillas en forma de violín

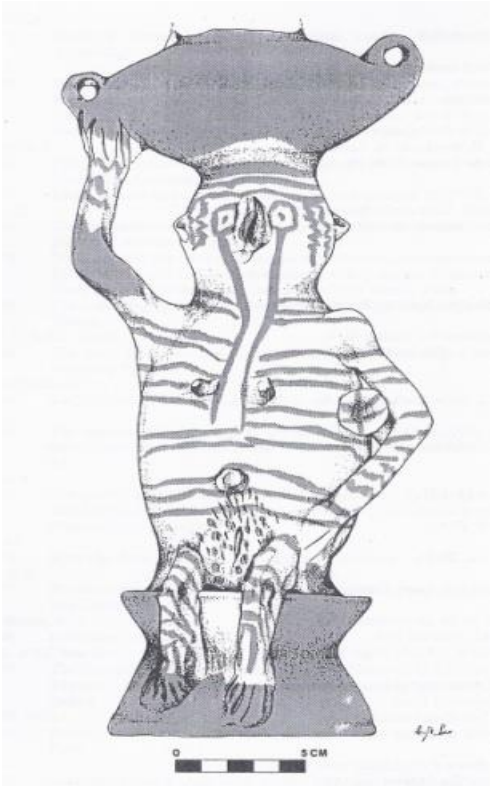


Fig. 2

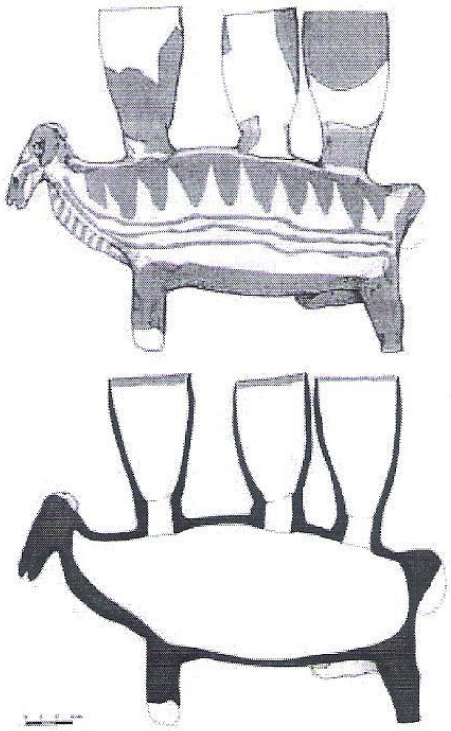


Fig. 3

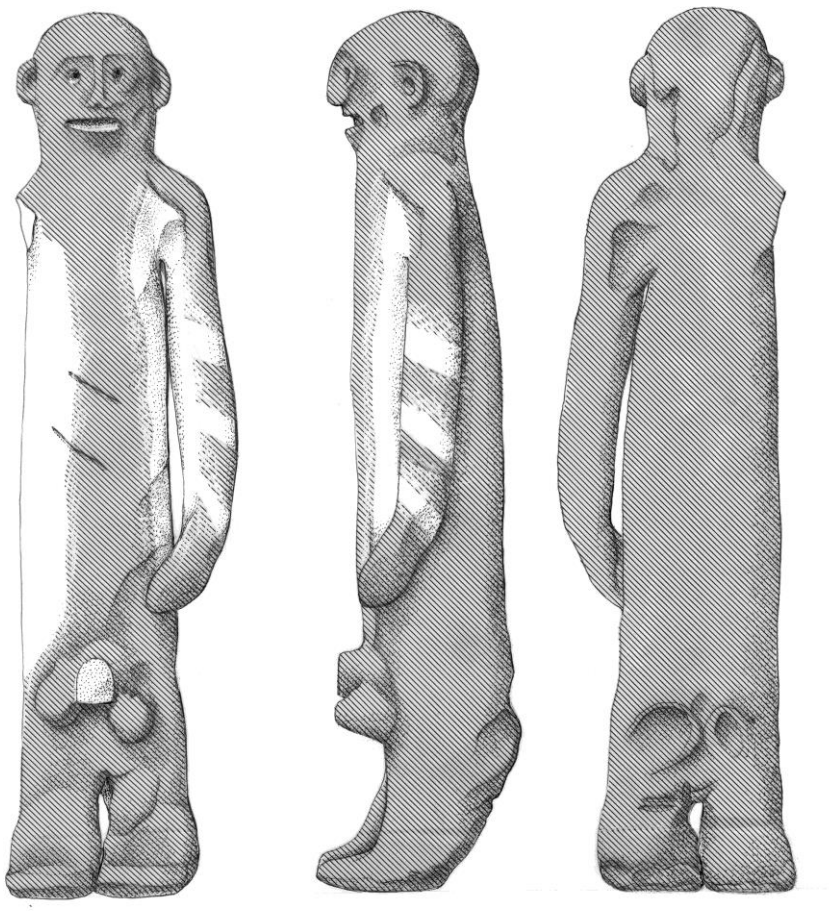


Fig. 4

son en general de hueso o de piedra. Se las puede encontrar en cantidades, y se las interpreta comúnmente como representaciones estilizadas del cuerpo femenino (Alon & Levy, 1989: 185-190), e incluso se han hallado algunos ejemplares con senos (Fig. 6). Finalmente, tenemos la presencia de piedras erguidas, que según algunos arqueólogos serían la representación abstracta del cuerpo humano (e.g. Elliott, 1977: 23; Avner, 1984: 118-119). Aparecen en cementerios, como en el sitio de Palmahim Norte (Gorzalczany, 2007: 211-212), en el interior de estructuras en las que se depositaban osarios, así como también en santuarios, como en el sitio de Gilat (Alon & Levy, 1989: 182-184), y en gran número de tumbas de túmulos y pequeños santuarios del desierto del Néguev (Avner, 1984: 115-119).

Fig. 5

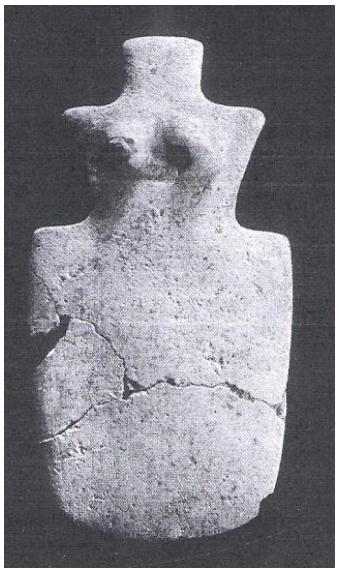


Fig. 6

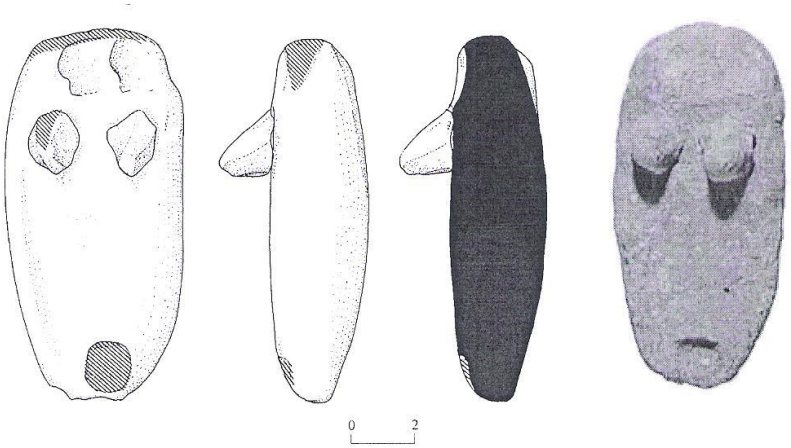


Fig. 7

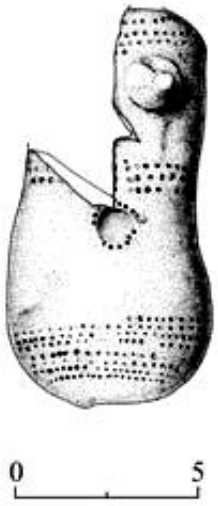


Fig. 8

Fig. 9

Hay un grupo, totalmente relacionado, hecho en terracota de las cuales podemos señalar la figurina femenina de Sha'ar Efrayim (Fig. 7), hallada en el interior de una cueva de enterramientos secundarios (van den Brink, 2011). Se trata de una pieza ovalada, con ojos marcados por la impresión de los dedos del artesano, la vulva representada por una incisión pintada, y los senos esculpidos. Otra figurina ha sido encontrada en Nahal Shalva y, además de los pechos y el ombligo marcado por una incisión similar a la de Sha`ar Efrayim, tiene bandas de pequeñas incisiones a modo de decoración (Fig. 8)

3. Estatuillas de marfil y hueso. Éstas se hallan restringidas a la región de Beersheva y el norte del Néguev, y consisten en figurinas de marfil o de hueso (Fig. 9). Las mismas eran de silueta esbelta, con rasgos sexuales destacados, y con un rostro que tenía una nariz prominente y orificios en el lugar de los ojos. Sobre la parte superior de la cabeza tenían un hueco, seguramente dedicado a la colocación de pequeñas ofrendas (Perrot, 1959). Según algunos autores, este estilo era una copia local de una tradición altonilótica, con base en la llamada cultura Badariense (Ucko, 1968), es decir de origen extra-levantino. Algunas de estas estatuillas se hallaron junto a una hoz, por lo que fueron vinculadas con la fertilidad de los cultivos (Epstein, 1978: 26). Incluso se propuso que se podía tratar de una pareja divina (Elliott, 1977:3).

4. Estatuillas de basalto. Un grupo importante es el de los llamados *ídolos de basalto* que aparecen sólo en las alturas del Golán. En general, son representaciones de la cabeza humana, a veces con barba y cuernos. Se destacan las narices prominentes y en ocasiones las orejas (Fig. 10). Se supone que estas estatuillas, encontradas en las casas, eran ídolos de protección doméstica, o bien que, por la forma de las barbas y los cuernos, estaban

relacionados con el ganado caprino, por lo que Epstein (1978: 29; 1982: 65) los identificó como una deidad de los rebaños.

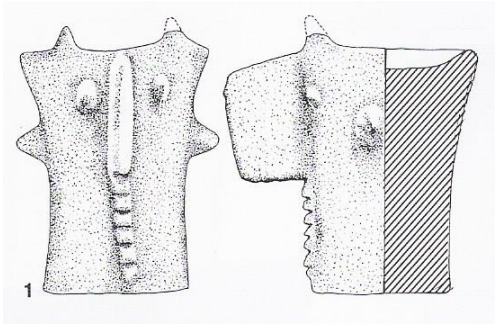


Fig. 10

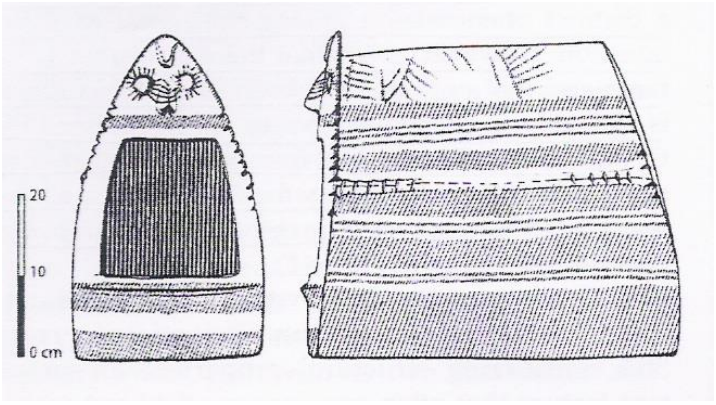


Fig. 11

5. Aplicaciones antropomorfas en osarios y utensilios de cerámica. Los artefactos sobre los cuales se halla la mayor cantidad de decoraciones son los osarios depositados en el interior de las cuevas de enterramiento. La morfología de los mismos es variable. Tenemos ejemplares rectangulares de cerámica, con forma de casas o zoomorfas, y con patas o base plana. También los hay rectangulares u ovales de piedra, sin decoración. Por último, se han hallado jarras de diferentes tipos, con o sin decoraciones.[3] En general, las decoraciones antropomorfas se reducen al par de ojos y a una nariz prominente como *pars pro toto*, y, ocasionalmente, a senos de forma cónica. Pero unas veces los rostros aparecen con cierta cantidad de rasgos y otras también acompañados por iconografía zoomórfica como los cuernos (Fig. 11).

En algunos frontones de osarios, que tienen forma de abanico, la figura tiene características particulares con una nariz que aparece como el pico de un ave, quizá un ejemplo de zoo-antropomorfismo (Fig. 12). Si bien estas formas son típicas de la mayoría de las cuevas del período Calcolítico (Perrot & Ladiray, 1980; Milevski, 2002), un sitio para destacar es el de Peqi'in (Gal *et al*., 2011), una cueva mortuoria en la alta Galilea, donde encontramos evidencia de todas estas variedades de osarios. Con respecto a las decoraciones, podemos señalar la presencia, sobre los frontones, de cabezas con el rostro completo (Fig. 13), e incluso otras partes del cuerpo, como los brazos (Fig. 14). En Peqi'in hay también

[3] Para una tipología completa de los osarios y jarras de enterramiento, ver Perrot & Ladiray (1980).

cálices (cuencos de pie aventanado) sobre pedestales con caras humanas (Fig. 15) y algunas vasijas -como en otros sitios- tienen protuberancias semejantes a senos, quizás también como *pars pro toto* de la figura femenina (Fig. 16).

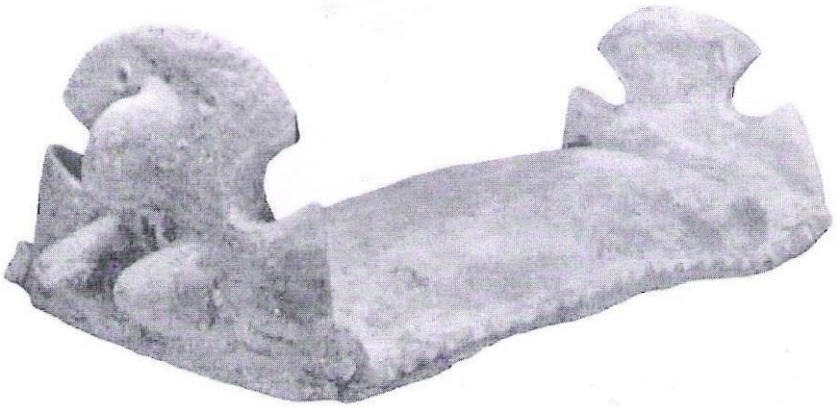


Fig. 12

Fig. 13

Fig. 14

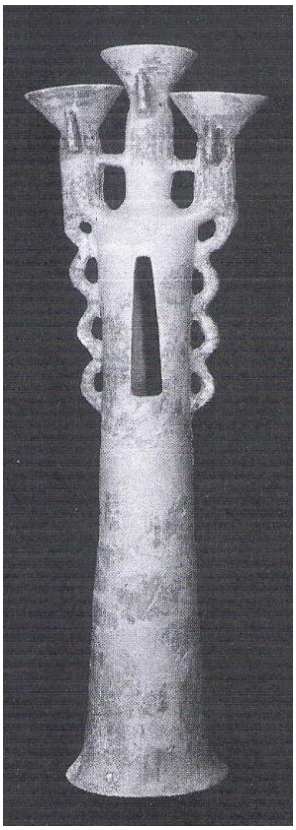


Fig. 15

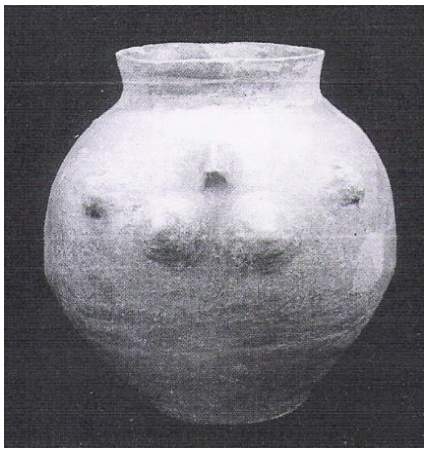


Fig. 16

6. Objetos de cobre. Entre los objetos de cobre arsenicado, como los descubiertos en Nahal Mishmar (Bar-Adon, 1980), que poseen una rica y variable iconografía, sólo hay dos casos con rasgos humanos. Uno es la cabeza de un estandarte (Fig. 17) y el otro es un rostro esquemático aplicado a una de las coronas (Fig. 18).

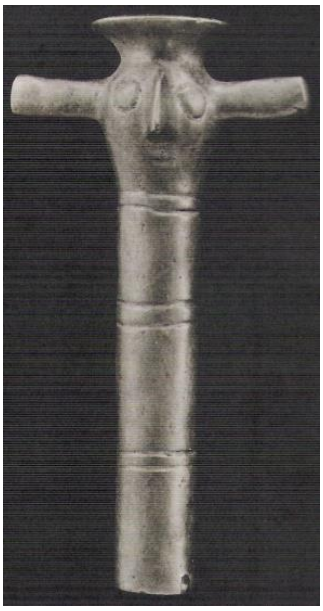


Fig. 17

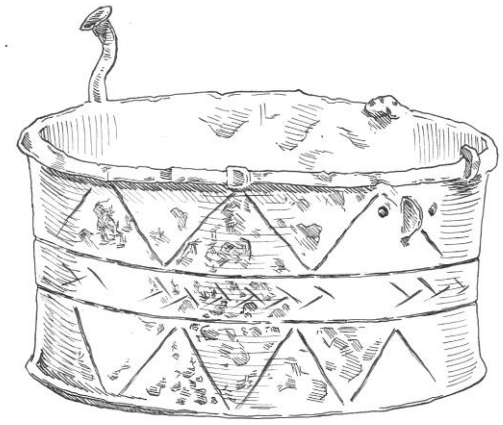


Fig. 18

7. Arte parietal. En lo que respecta al arte parietal, sólo podemos mencionar el caso de los frescos de Teleilat Ghassul, hallados en varias paredes de diferentes edificios de este sitio (Cameron, 1981). Los mismos contienen una rica y variada iconografía, con motivos abstractos y criaturas fantásticas. En uno de ellos hay una serie de humanos parados en fila con máscaras, como en una procesión (Fig. 19), y en otro aparece un rostro humano aparentemente zoomorfizado, como con el pico de un ave (Fig. 20). Algunos investigadores ven aquí la representación de un acto ritual y los sacerdotes que lo ejecutaban (Drabsch & Bourke, 2014). Sin embargo, la identificación de las máscaras puede resultar errónea, pues bien puede tratarse de hombres con cabezas de animal, es decir una composición zoo-antropormorfa, como en el caso de los osarios. De todas maneras, en última instancia, el significado del uso de máscaras es justamente dar cuenta de formas de participación entre lo humano y lo no-humano (Lévi-Strauss, 1979).

Fig. 19

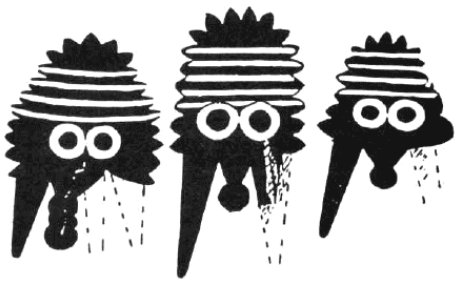


Fig. 20

Discusión

La aparente heterogeneidad de las formas de representar el cuerpo humano se ve atravesada, sin embargo, por una serie de regularidades que nos permiten discutir las formas en cómo las sociedades de la prehistoria tardía del Levante meridional concebían a las personas y sus cuerpos. En primer lugar, contamos con regularidades en determinadas combinaciones entre motivos antropomorfos y zoomorfos, y con determinadas vasijas y estructuras; y, en segundo lugar, en las variables iconográficas según los materiales utilizados.

En lo que respecta al primer caso, ya hemos mencionado la presencia de cuernos y de senos. Sin embargo, en ningún caso tenemos una combinación de senos y/o vulva con cuernos. ¿Es posible que haya existido una oposición entre el motivo de los senos y de los cuernos, y que la misma sea una oposición de género? De ser así, los senos representarían lo femenino y los cuernos lo masculino. Ahora bien, se ha dicho que los senos refieren al amamantamiento, y que simbolizan por tanto la maternidad (Wunn, 2012: 35). Si tomamos en consideración el caso de la figurina de Gilat, la cual sostenía sobre su cabeza una mantequera, podemos ampliar esta relación a un producto secundario, es decir, a un derivado de la leche de animal doméstico ¿Puede ser, entonces, que la industria de la leche estuviera vinculada de manera simbólica con el amamantamiento, con la maternidad, y por tanto con lo femenino? Es de destacar, asimismo, que junto la estatuilla se halló una figurina de un carnero (Fig. 3), la cual, entonces, podría representar su contraparte masculina.

Otro caso singular que se puede plantear es el de las narices prominentes, interpretadas como el aliento de vida bíblico (Epstein, 1978: 23; Bar-Adon, 1980: 132; Hallote, 2001: 76). En tanto atributo de una deidad, su incorporación a diferentes objetos tendría una función apotropaica (Epstein, 1978: 26; 1982: 70), es decir se trataría de un "mecanismo de defensa" atribuido a determinados rituales para alejar el "mal" o protegerse de él o de los malos espíritus. Sin embargo, cabe señalar que este motivo no siempre fue identificado con una nariz humana, sino también con un pico de ave (Elliott, 1977: 23; Rubiato Díaz, 1998: 265). Esta alternativa vincularía este rasgo con las aves, especie bastante reproducida en el arte calcolítico. Incluso, algunos han argumentado la existencia de una deidad con forma de ave (Elliott, 1977: 9).

Asimismo, no podemos asumir directamente que los dibujos de ojos sean humanos. Los mismos suelen poseer un diseño estilizado, como círculos con un punto en su interior, que se aplicaba tanto en estatuillas antropomorfas como zoomorfas (Figs. 2 y 3). Cabe suponer que este motivo estilizado simplemente representaba ojos, ya fueran humanos o animales. Pero esto último querría decir que no hubo, por parte del artesano, una intención de copiar la realidad empírica, sino simplemente dar a entender que la figura tenía dos ojos.

Con respecto a la combinación con cuencos y otros tipos de vasijas, tenemos, por ejemplo, los pilares de basalto. Los mismos poseen en su parte superior un espacio cóncavo, al igual que las estatuillas de marfil. Pero es más, la figurina de Gilat es hueca y termina en la forma de mantequera, por lo que el líquido que llenaba la figurina ocupaba tanto el cuerpo de la

mujer como el de la vasija. Es decir, que habría una relación entre el cuerpo humano y lo cóncavo, lo hueco, como un espacio a ser llenado. Podríamos decir, por tanto, que en estos casos se percibía el cuerpo como un espacio permeable a sustancias extrasomáticas. Por su parte, en lo que respecta a la combinación con estructuras, poseemos el caso de los osarios con forma de casas. En estos últimos, la combinación no es sólo con imágenes del cuerpo, sino con partes del mismo: los cráneos y huesos largos.

Otra cuestión, que ya hemos planteado en relación a lo afirmado más arriba (Milevski, 2002), es que en el Calcolítico, el período donde se consuma la "revolución de los productos secundarios" (Sherratt, 1981), la industria láctea ocupa un lugar muy importante. Proponemos, por tanto, una perspectiva que integre tanto los motivos de cuernos con las representaciones humanas, considerándolos, como en el caso de las figurinas de Gilat y Quleh, como representaciones de fertilidad. La relación entre la actividad sexual y la leche de extracción se representa en la Mesopotamia a través de una serie de sellos (Ziffer, 1999), y los cultos de producción de leche y cultos de la fertilidad se conocen de varias culturas en el Cercano Oriente y el Viejo Mundo.

Weeramunda (1982), ha estudiado el lugar de la leche en las creencias religiosas de Sri Lanka; allí ha demostrado que la leche simboliza el vínculo entre la madre y el niño, y que está fuertemente relacionada con las diosas-madre y el culto de fertilidad. El semen es la contraparte en estas creencias, mientras que la leche de la madre es la sangre transformada para la crianza del niño, el semen es la sangre del padre transformado durante las relaciones sexuales. Sugerimos aquí que este es también el caso de la iconografía del Calcolítico, que combina elementos y motivos relacionados con la fertilidad femenina y figurinas masculinas, leche y/o productos relacionados como ya ha sido sugerido por Sacher Fox (1995).

En relación a la variabilidad iconográfica según los materiales, podemos decir que el marfil, el hueso y la terracota se utilizaban para las estatuillas figurativas, mientras que en el caso de las abstractas se prefería la piedra, y en menor medida la arcilla. Por último, como ya hemos mencionado, entre los artefactos de cobre casi no hay motivos antropomorfos; la gran mayoría contiene iconografía zoomórfica. Esta práctica ausencia de imágenes del cuerpo humano en los objetos de metal, la nueva industria del período, llama la atención. Posiblemente, el cobre no era visto por los artesanos del Calcolítico como un material susceptible de ser utilizado para representar el cuerpo humano. Goren (2008) sugirió que los artesanos que produjeron esos objetos por la técnica de la *cera perdida* se identificaban con los animales representados, íbices o gacelas. ¿Esto quiere decir que a diferencia, por ejemplo, de la arcilla, el metal era concebido como una sustancia extraña al cuerpo? No obstante un motivo extendido entre estos artefactos era el de los cuernos, que nosotros hemos postulado como un posible significante de lo masculino; entonces, en este caso, ¿es posible establecer una relación entre lo masculino y el metal, o los artesanos del metal?

En definitiva, más allá de los interrogantes, lo que estas regularidades nos permiten inferir son algunas posibles formas de concebir el cuerpo humano tanto en su relación con ciertos animales, o partes de los mismos, así como con vasijas, tanto en lo que refiere a la idea de ser espacios huecos a ser llenados, o en su relación con actividades productivas, por

ejemplo los derivados de la leche, y, por último, con ciertas estructuras. Es decir que habría una suerte de participación de las personas tanto con la naturaleza como con la cultura. Es más: las combinaciones entre decoraciones iconográficas y los materiales utilizados también parecen dar cuenta de las relaciones de los cuerpos con cuestiones relativas al género y la división del trabajo.

Conclusión

Las imágenes del cuerpo humano en la iconografía del Calcolítico del Levante meridional son comúnmente abordadas desde perspectivas que discuten si representaban deidades o seres humanos. Nuestra propuesta es correr el eje de la indagación, y preguntarnos más bien por las ideas que las mismas expresaban sobre las formas de concebir el cuerpo humano. Para lograr este objetivo partimos de la determinación de la conciencia a partir de las relaciones materiales de producción, y de la teoría del cuerpo como construcción social.

El análisis aquí realizado, considerando los diferentes tipos de imágenes (estatuillas, decoraciones antropomorfas y arte parietal), sus variabilidades y materiales utilizados en la elaboración, tuvo como resultado establecer ciertas regularidades que darían cuenta de las formas de concebir el cuerpo humano en relación con ciertos animales, o partes de los mismos, así como con productos culturales, como vasijas y estructuras. Estas regularidades, a su vez, darían cuenta del vínculo entre estas concepciones y las relaciones de género y la división del trabajo.

Ahora bien ¿las distintas formas de concebir el cuerpo humano, más realista, o más esquemático, más esbelto o más grosero, puede que tengan que ver con distintas visiones dentro de la misma sociedad del Calcolítico, o con personas en distintas posiciones dentro de ella? ¿Puede ser también que los estilos diversos tuvieran que ver con distintas tradiciones? Por ejemplo las formas más esquemáticas de las estatuillas en forma de violín son formas arcaizantes ligadas a las estatuillas del Neolítico tardío o Calcolítico temprano. Otras formas que parecen relacionar al arte con el pasado de sociedades que aún practican la caza, como el Neolítico precerámico, es la aparición de la iconografía de íbices y gacelas (Milevski, 2012).

De todos modos aún en las formas más "realistas", como en la figura de terracota femenina de Gilat o la masculina de Quleh, las proporciones del cuerpo están sesgadas por cierta comprensión del mismo que obviamente tienen que ver con las interpenetraciones entre la gente y las cosas de la sociedad calcolítica.

En otros trabajos (Milevski, 2010; Milevski & Gandulla, 2014) sugerimos que la utilización de diferentes medios para expresar los mismos motivos iconográficos podía significar que los mismos eran patrimonio de toda la comunidad, aunque ciertos medios y las estructuras donde fueron encontrados, como los frescos en los santuarios de Ghassul, indicarían diferenciaciones donde un grupo o casta social, utilizando el arte parietal, intenta enviar mensajes. Si esto fuera así entonces algunas de las diferencias entre medios distintos podía ser de mero carácter sectorial, por ejemplo: los artesanos del cobre arsenicado se identificarían más con las imágenes zoomórficas. Por supuesto hay diversidad de medios

que expresan diferencias regionales como los ídolos de basalto golanitas o la influencia egipcia en el valle de Beersheva con las estatuillas de hueso y marfil.

Si bien este trabajo plantea más interrogantes que respuestas, ofrece un camino posible para analizar las ideas de estas sociedades, y vincularlas así con las condiciones materiales de existencia. Es menester señalar, en relación a esto último que, según el análisis realizado, los esquemas simbólicos de estas poblaciones no se habrían mantenido estables, sino que habrían sido alterados por algunas de las innovaciones del período, en particular la metalurgia y el desarrollo de los productos derivados de la leche, mientras seguían también concibiendo imágenes relacionadas con la fertilidad y la agricultura.

Bibliografía

ALON, D. (1976), "Two cult vessels from Gilat", *Atiqot* 11. Pp. 116-118.
ALON, D. & LEVY, T. E. (1989), "The archaeology of cult and the Chalcolithic sanctuary at Gilat", *MedArch* 2. Pp. 163-221.
AMIRAN, R. (1989), "The Gilat goddess and the temples of Gilat, En-Gedi and Ai", en P. de Miroschedji (ed.), *L'urbanisation de la Palestine à l'âge du Bronze ancient. Bilan et perspectives des recherché actuelles*, BAR International Series 527, Archaeopress. Oxford. Pp. 53-60.
AVNER, U. (1984), "Ancient cult sites in the Negev and Sinai deserts", *Tel Aviv* 11. Pp. 115-131.
BAR-ADON, P. (1980), *The cave of the treasure*. Israel Exploration Society. Jerusalem.
BECK, P. (1989), "Notes on the style and iconography of the Chalcolithic hoard from Nahal Mishmar", en A. Leonard & B.B. Williams (Eds.), *Essays in Ancient Civilization Presented to Helene J. Kantor*, Studies in Ancient Oriental Civilization N°47, The Oriental Institute. Chicago. Pp. 39-54.
VAN DEN BRINK, E.C.M. (2011), "A Chalcolithic and Early Bronze Age I burial ground near Sha'ar Efrayim in the Sharon Plain", *Atiqot* 66. Pp. 1-53.
CAMERON, D. O. (1981), *The Ghassulian Wall Paintings*. Kenyon-Deane. London.
DRABSCH, B. & BOURKE, S. (2014), "Ritual, art and society in the Levantine Chalcolithic: the 'Processional' wall painting from Teleilat Ghassul", *Antiquity* 88. Pp. 1081-1098.
ELLIOTT, C. (1977), "The religious beliefs of the Ghassulians *c.* 4000-3000 B.C.", *PalEQ* 109. Pp. 3-25.
EPSTEIN, C. (1978), "Aspects of symbolism in Chalcolithic Palestine", en P.R.S. Moorey & P.J. Parr (eds.), *Archaeology in the Levant*, Avis & Phillips. Warminster. Pp. 23-35.
EPSTEIN, C. (1982), "Cult symbols in Chalcolithic Palestine", *Bollettino del Centro Camuno di Studi Preistorici* 19. Pp. 63-82.
EPSTEIN, C. (1998), *The Chalcolithic culture of the Golan*. IAA Reports 4. Israel Antiquities Authority. Jerusalem.
FOWLER, C. (2004), *The Archaeology of Personhood: an Anthropological Approach*. Routledge. London & New York.
GAL, Z., SHALEM, D. & SMITHLINE, H. (2011), "The Peqi'in Cave: a chalcolithic burial contexts in Israel and neighboring regions in the Southern Levant", *Near Eastern Archaeology* 74. Pp. 196-206.
GARFINKEL, Y. (1999), *Neolithic and Chalcolithic pottery of the Southern Levant*. The Hebrew University of Jerusalem. Jerusalem.
GILEAD, I. (1988), "The Chalcolithic period in the Levant", *Journal of World Prehistory* 2. Pp. 397-443.
GILEAD, I. (2002), "Religio-magic behavior in the Chalcolithic period of Palestine", en S. Ahituv & E.D. Oren (Eds.), *Aharon Kempinski memorial volume: Studies in archaeology and related disciplines*, Ben-Gurion University of the Negev Press. Beersheva. Pp. 103-128.
GILEAD, I. (2011), "Chalcolithic culture history: Ghassulian and other entities in the southern Levant", en J.L. Lovell & Y.M. Rowan (Eds.), *Culture, Chronology and the Chalcolithic: Theory and Transition*, Oxbow books. Oxford. Pp. 12-24.

GONEN, R. (1992), "The Chalcolithic period", en A. Ben-Tor (Ed.), *The Archaeology of Ancient Israel*, Yale University Press. New Haven & London. Pp. 40-80.
GORZALCZANY, A. (2007), "Centro y periferia en el antiguo Israel: nuevas aproximaciones a las prácticas funerarias del Calcolítico en la planicie costera", *Antiguo Oriente* 5. Pp. 205-230.
GOREN, Y. (2008), "The location of specialized copper production by the lost wax technique in the chalcolitic southern Levant", *Geoarchaeology* 23. Pp. 374-397.
GRAESSER, C. F. (1972), "Standing stones in ancient Palestine", *The Biblical Archaeologist* 35. Pp. 34-63.
HALLOTE, R. S. (2001), *Death, burial, and afterlife in the Biblical World*. Ivan R. Dee. Chicago.
HARRIS, O. J. T. & ROBB, J. (2013), "Body worlds and their history: some working concepts", en J. Robb & O. J. T. Harris (Eds.), *The Body in History: Europe from the Paleolithic to the Future*, Cambridge University Press. Cambridge. Pp. 7-31.
HAUPTMANN, A. (2007 (2000)), *The Archaeo-metallurgy of Copper: Evidence from Faynan, Jordan*. Publication of the Deutches Bergbau-Museum Bochum 155. Springer. Berlin.
IBRAHIM, M. M. & MITTMANN, S. (1998), "Eine chalkolitische Stierskulptur aus Nordjordanien", *ZPalV* 114. Pp. 101-105.
ISRAEL, Y., ALADJEM, E. & MILEVSKI, I. (2014), "Nahal Shalva (Final Report)", *Hadashot-Arkheologiyot- Excavations and Surveys in Israel* 126. http://www.hadashot-esi.org.il/report_detail_eng.aspx?id=12656&mag_id=121.
JARUF, P., GANDULLA, B. & MILEVSKI, I. (2014), "La estructura social del Calcolítico palestinense: una propuesta de interpretación desde el materialismo histórico", *Antiguo Oriente* 12. Pp. 149-184.
JOFFE, A. H., DESSEL, J. P. & HALLOTE, R. S. (2001), "The 'Gilat woman': female iconography, Chalcolithic cult, and the end of southern Levantine prehistory", *Near Eastern Archaeology* 64. Pp. 8-23.
LÉVI-STRAUSS, C. (1979(1981)), *La Vía de las Máscaras*. Siglo Veintiuno Editores. México D.F.
LEVY, T. E. (1995), "Cult, metallurgy and rank societies-Chalcolithic period (ca. 4500-3500 BCE)", en T.E. Levy (Ed.), *The Archaeology of Society in the Holy Land*, Leicester University Press. London. Pp. 245-268.
LEVY, T. E. (2007), *Journey to the Copper Age. Archaeology in the Holy Land*. San Diego Museum of Man. San Diego.
LOVELL, J. L. & ROWAN, Y. M. (Eds.) (2011), *Culture, Chronology and the Chalcolithic: Theory and Transition*. Oxbow books. Oxford.
MAZAR, A. (1992(1990)). *Archaeology of the Land of the Bible – 10,000-586 B.C.E.* Doubleday. New York.
MILEVSKI, I. (2002), "A new fertility figurine and new animal motifs from the Chalcolithic in the southern Levant: Finds from Cave K-1 at Quleh, Israel", *Paléorient* 28.2. Pp. 133-142.
MILEVSKI, I. (2010), "Vissual expressions of craft production in the Chalcolithic of the southern Levant", en P. Matthiae *et al*. (Ed.), *Proceedings of the 6th International Congress on the Archaeology of the Ancient Near East, Vol. 3*, Roma, Harrasowitz Verlag. Wiesbaden. Pp. 423-430.
MILEVSKI, I. (2012), "Zoomorphic iconography: the relationship between cult and society during the Chalcolithic of the southern Levant", en *6th meeting of the Forum for the Research of the Chalcolithic Period, November 1st, 2012*, Haifa University. Haifa [Hebrew].
MILEVSKI, I. (2013), "The transition from the Chalcolithic to the Early Bronze Age of the southern Levant in socio-economic context", *Paléorient* 39.1. Pp. 193-208.
MILEVSKI, I. & GANDULLA, B. (2014), "Minor arts and society in the Chalcolithic of the southern Levant", en AA.VV. (eds.), *Proceedings of the 8th International Congress on the Archaeology of the Ancient Near East, Vol. 1*, Harrasowitz Verlag. Wiesbaden. Pp. 489-503.
DE MIROSCHEDJI, P. (1993), "Cult and religion in the Chalcolithic and Early Bronze Age",en A. Biran & J. Aviram (eds.), *Biblical Archaeological Today, 1990, Pre-Congress Symposium: Population, Production and Power*, Israel Exploration Society. Jerusalem. Pp. 208-220.
MISCH-BRANDL, O. (2014), "Spiritual life in the southern Levant during the late Chalcolithic period, 4500-3600 BCE", en M. Sebbane, O. Misch-Brandl & D. M. Master (Eds.), *Masters of Fire: Copper Age Art from Israel*, Princeton University Press. Princeton & Oxford. Pp. 78-99.
NATIV, A. & GOPHER, A. (2011), "The cemetery as a symbol: a reconsideration of Chalcolithic burial caves in the Southern Levant", *CArchJ* 21.2. Pp. 229-245.

PERROT, J. (1959), "Statuettes en ivoire et autres objets en ivoire et en os provenant des gisements préhistoriques de la région du Beersheba", *Syria* 36. Pp. 8-19.
PERROT, J. & LADIRAY, D. (1980), *Tombes à ossuaires de la région côtière Palestinienne au IVe millénaire avant l'ère chrétienne*. Mémoires et Travaux du Centre de Recherches préhistoriques français de Jérusalem 1. Paris.
PRICE, N. S. (2001), "An archaeology of altered states: Shamanism and material culture studies", en N.S. Price (ed.), *The Archaeology of Shamanism*, Routledge. London & New York. Pp. 3-16.
ROWAN, Y. M. & ILAN, D. (2007), "The meaning of ritual diversity in the Chalcolithic of the southern Levant", en D.A. Barrowclough & C. Malone (Eds.), *Cult in Context: Reconsidering Ritual in Archaeology*, Oxbow Books. Oxford. Pp. 249-256.
RUBIATO DÍAZ, M. T. (1998), "Animales simbólicos en el culto de Canaán", *Ilu* 3. Pp. 261-274.
SHALEM, D. (2008), *Iconography on Ossuaries and Burial Jars from the Late Chalcolithic in Israel in the Context of the Ancient Near East*. PhD Thesis. University of Haifa. Haifa [Hebrew with English abstract].
SACHER FOX, N. S. (1995), "The striped goddess from Gilat: implication for the Chalcolithic-cult", *IEJ* 45. Pp. 212-125.
SHALEV, S. (1994), "The Change in Metal Production from the Chalcolithic Period to the Early Bronze Age in Israel and Jordan", *Antiquity* 68. Pp. 630-637.
SHERRATT, A. (1981), "Plough and pastoralism: aspects of the secondary products revolution", en I. Hodder, G. Isaac & N. Hammond (Eds.), *Pattern of the Past: Studies in honour of David Clarke*, Cambridge University Press. Cambridge. Pp. 261–305.
UCKO, P. J. (1968), "Anthropomorphic figurines of Predynastic Egypt and Neolithic Crete with comparative material from the Prehistoric Near East and Mainland Greece", *Royal Anthropological Institute Occasional Paper 24*, London.
USSISHKIN, D. (1980), "The Ghassulian Shrine at Ein Gedi", *Tel Aviv* 7. Pp. 1-44.
WEERAMUNDA, A. J. (1982), "The Milk Overflowing Ceremony in Sri Lanka", en J. J. Preston (Ed.), *Mother Worship: Theme and variations*, University of North Carolina Press. Chapperl Hill, NC. Pp. 251-262.
WEIPPERT, H. (1998), "Kultstätten als Orte der begegnung am beispiel das chalkolithischen Heiligtums von Gilat", *ZPalV* 114. Pp. 106-107.
WUNN, I. (2012 (2005)), *Las Religiones en la Prehistoria*. Akal. Madrid.
YIZRAELI-NOY, T. (1999), *The Human Figure in Prehistoric Art in the Land of Israel*. Israel Museum. Jerusalem [Hebrew].
ZIFFER, I. (1999), *Milk and Honey*. Museum Eretz-Israel. Tel Aviv [Hebrew].

Lista de fíguras

Fig. 1. Mapa del Levante meridional con los principales sitios del Calcolítico, tomado de Rowan & Ilan (2007, Fig. 33.1).
Fig. 2. Estatuilla antropomorfa femenina de terracota de Gilat, tomado de Alon & Levy (1989, Fig. 8).
Fig. 3. Estatuilla zoomorfa de terracota de Gilat, tomado de Milevski (2010, Fig. 1).
Fig. 4 Estatuilla antropomorfa masculina de terracota de Quleh, cortesía de la Autoridad de Antigüedades, Israel.
Fig. 5. Estatuillas de piedra con forma de violín de Gilat, cortesía de la Autoridad de Antigüedades, Israel.
Fig. 6. Estatuilla de piedra con forma de violín, tomado de Gal *et al.* (2011, Fig. 14).
Fig. 7. Estatuilla antropomorfa femenina de terracota de Sha'ar Efrayim, tomado de van den Brick (2011, Fig. 39).
Fig. 8. Estatuilla antropomorfa femenina de terracota de Nahal Shalva, cortesía de la Autoridad de Antigüedades, Israel (ver también Israel *et al*. 2014).
Fig. 9. Estatuillas de marfil de Bir es-Safadi, tomado de Mazar (1992, Fig. 3.14).
Fig. 10. Pilar de basalto de Golán, tomado de Epstein (1998, Pl. XXXI, Fig. 1).
Fig. 11. Osario de Ben Shemen, tomado de Nativ & Gopher (2010, Fig. 3.1).

Fig. 12. Tapa de osario de Peqi'in, tomado de Gal *et al.* (2007, Fig. 5).
Fig. 13. Osario de Peqi'in, tomado de Gal *et al.* (2007, Fig. 6).
Fig. 14. Osario de Peqi'in, tomado de Gal *et al.* (2007, Fig. 2).
Fig. 15. Cuenco de pie aventanado de Peqi'in, tomado de Gal *et al.* (2011, Fig. 16).
Fig. 16. Vasija de enterramiento secundario Peqi'in, tomado de Gal *et al.* (2011, Fig. 14).
Fig. 17. Estandarte de cobre arsenicado n° 21 de Nahal Mishmar, tomado de Bar-Adon (1980: 49).
Fig. 18. Corona de cobre arsenicado n° 9 de Nahal Mishmar, tomado de Bar-Adon (1980: 31).
Fig. 19. Hombre portando una máscara, fragmento de un fresco de Teleilat Ghassul, tomado de Gilead (2002, Fig. 6.3).
Fig. 20. Rostro humano con pico de ave, fragmento de un fresco de Teleilat Ghassul, tomado de Gilead (2002, Fig. 6.1).

Hombres, mujeres y bienes: apuntes sobre la alianza Mari-Qaṭna-Alepo (Siria, s. XVIII a.C.)

Melisa Gómez
UNR
Luciana Urbano
UNR, CEDCU

Introducción

Toda sociedad posee reglas de filiación, un sistema de parentesco y normas que definen las modalidades de las alianzas matrimoniales (Lévi-Strauss, 2011: 81). Estas últimas son prácticas usuales al interior de la sociedad en su conjunto, pero adquieren un cariz particular cuando el Estado las utiliza para llevar adelante sus planes, transformando su concreción en una verdadera *política matrimonial*.

El último rey de la antigua ciudad de Mari (moderna Tell Hariri en la actual Siria), Zimrî-Lîm, una vez en el poder y frente a la necesidad de construir vínculos políticos con los grandes reyes de la zona, reutilizó a su favor la alianza celebrada por su antecesor Yasmah-Addu con Qaṭna, incorporando a Dâm-hurâṣi como su reina principal. Al mismo tiempo, afianzó su relación previa con Alepo tomando por esposa a Šiptu, hija del rey Yarîm-Lim. El concepto de "circulación de mujeres" por lo tanto es de particular importancia para nuestro tema, punto nodal dentro de las teorías antropológicas clásicas que ha sido criticado y redimensionado desde la perspectiva de género.[1]

Los trabajos de Lévi-Strauss y Meillassoux buscando explicar las reglas fundamentales de las relaciones de parentesco aportaron - aun sin que fuera el eje de sus interpretaciones - a comprender cómo opera la dominación masculina. En sus obras, los protagonistas son seres genéricos, hombres y mujeres, entre quienes se entablan el intercambio y la circulación de bienes, elemento esencial de los sistemas de parentesco. Para Lévi-Strauss el matrimonio es una forma básica de intercambio de regalos en el que las mujeres constituyen el más precioso de ellos.[2] Para Meillassoux la mujer es un instrumento para la reproducción, objetivo último del intercambio. (Meillasoux, 1993 [1975]: 92-93).

[1] Retomamos el concepto de género de Joan Scott: para ella el género es un elemento constitutivo de las relaciones sociales basadas en las diferencias que distinguen a los sexos y una forma primaria de relaciones significantes de poder. El género es el campo primario dentro del cual o por medio del cual se articula el poder. (Scott, 1996: 287).

[2] En la definición de Lévi-Strauss "la relación global de intercambio que constituye el matrimonio no se establece entre un hombre y una mujer (…) se establece entre dos grupos de hombres, y la mujer figura allí como uno de los objetos de intercambio y no como uno de los compañeros entre los que se lleva a cabo" (Lévi-Strauss, 1993 [1949]: 159). Este en un concepto útil y a la vez problemático porque si bien Lévi-Strauss atinadamente identifica al matrimonio como una relación entre hombres en donde son ellos quienes tienen disposición permanente sobre el cuerpo de las mujeres y su descendencia (Bourdieu 2000: 54), identificando en lo social más que en lo biológico "la relación fundamental de asimetría entre los sexos que caracteriza a la sociedad humana" (Lévi-Strauss, 1993 [1949]: 161); no va más allá en sus reflexiones en torno a los por qué de dicha desigualdad. (Rubin, 1986 [1975]: 112).

El problema del concepto de *circulación de mujeres* de Lévi-Strauss y Meillassoux no es que no describa acertadamente una de las herramientas del parentesco, sino que el uso que algunos autores hicieron de él tendió a reforzar la imagen de las mujeres como objetos de intercambio, autómatas sin capacidad de resistencia u oposición, naturalizando la subordinación como un estado permanente e inmutable. Discrepamos con esas interpretaciones que conciben la circulación de mujeres como una simple relación de comunicación donde se oculta la dimensión política de la transacción matrimonial y su potencial simbólico, y asimismo con interpretaciones puramente economicistas que tratan el intercambio de mujeres como un intercambio de mercancías (Bourdieu, 2000: 61). Estas interpretaciones dan a las mujeres el estado de "objetos", o en palabras de Bourdieu "las reducen a simples instrumentos simbólicos de la política masculina" (Bourdieu, 2000: 60). El concepto es simplificador si lo utilizamos para analizar la manera en la que las mujeres circulan entre la casa paterna y la del esposo. Su potencial radica en que nos permite visualizar el "núcleo duro primordial" (Héritier, 2007: 21) de la desigualdad: que son los hombres quienes tienen disposición permanente sobre el cuerpo de las mujeres y su descendencia. (Héritier, 2007: 54).

Ahora bien, esto no anula la posibilidad de resistencias.[3] Consideramos que las mujeres fueron sujetos activos constitutivos del sistema político, que en ciertas ocasiones tuvieron la posibilidad de resistir a la dominación masculina desde resquicios de poder aceptados por el mismo sistema que las contiene y las domina. En el marco de la ceremonia matrimonial y como parte de ella, no sólo circulan personas sino también bienes, los cuales tienen una lógica de circulación propia y específica y como nos dice Liverani, lo hacen en función de las alianzas políticas y con un valor fundamentalmente social,[4] más que estrictamente económico.

Poder y prestigio: alianza matrimonial y circulación de bienes

En el año 1782 a.C. Samsî-Addu celebró una alianza matrimonial con Išhi-Addu de Qaṭna (Briend y Tassin 2008: col. 281) por la cual Yasmah-Addu – hijo menor del primero y rey de Mari – desposaría a la hija de Išhi-Addu, Dâm-hurâṣi.[5] Esta promesa de matrimonio da

[3] Retomamos el concepto de poder planteado por Foucault, quien señala que el poder no es una institución, no es una estructura ni una fuerza de la que dispondrían algunos: es el nombre que se le da a una situación estratégicamente compleja en una sociedad dada (Foucault, 1976: 123). Asimismo Foucault sostiene que el poder es coextensivo al cuerpo social; no hay entre las mallas de su red playas de libertades elementales. También postula que no hay relaciones de poder sin resistencias, que estas son más reales y eficaces en cuanto se forman en el lugar exacto en que se ejercen las relaciones de poder. Quienes padecen el ejercicio del poder pueden a su vez actuar: las resistencias no implican necesariamente su inserción en una estrategia global de resistencia, pero tampoco son actos meramente accidentales. (Foucault, 2008: 97-98). Asimismo hay que considerar "que las relaciones de poder están imbricadas en otros tipos de relación (de producción, de alianza, de familia, de sexualidad) donde juegan un papel a la vez condicionante y condicionado". (Foucault, 1992: 145).

[4] (Liverani, 2001: 205-209). Si bien los planteos del autor se aplican a un período algo posterior, los consideramos válidos para la época que nos ocupa.

[5] En realidad existe una discusión con respecto a si Dâm-hurâṣi era la esposa de Yasmah-addu, debido a que su nombre queda oculto por el apelativo *Beltum* ("Reina"), único nombre que se le da cuando se la menciona durante

origen a un movimiento de dones y contradones, tanto materiales como simbólicos, entre las dos cortes. Retomamos aquí el concepto de *don* de Marcel Mauss quien lo entiende como "un hecho social total", donde:

> se expresan a la vez y de golpe todo tipo de instituciones: religiosas, jurídicas, morales – en éstas tanto las políticas como las familiares– y económicas, las cuales adoptan formas especiales de producción y consumo, o mejor de prestación y distribución, y a las cuales hay que añadir los fenómenos estéticos a que estos hechos dan lugar, así como los fenómenos morfológicos que estas instituciones producen. (Mauss, 1966 [1923]: 147).

Para el autor, una de las características fundamentales de este fenómeno es su obligatoriedad: si bien esas entregas parecen ser voluntarias, es decir, libres y gratuitas, en realidad se trata de *dar* sólo para obligar a alguien a *devolver*. Así por lo tanto el don obliga al contradón, y aún quien no está en condiciones de retribuir el obsequio, no puede negarse a recibirlo y debe entregar uno a su vez, a riesgo de caer en el desprestigio (Mauss, 1966 [1923]: 147).[6]

En el caso que nos ocupa Samsî-Addu establece con el rey de Qaṭna cómo se llevará a cabo el intercambio de bienes materiales que trae aparejada la alianza. Samsî-Addu se ocupó personalmente de establecer el *terḫatum*[7] de la novia, hizo efectivamente los aportes más significativos y recibió el *nidittum* en su palacio, esperando beneficiarse con parte de los bienes llegados desde la casa de la novia.

> Dile a Yasmah-Addu: así habla Samsî-Addu, tu padre.
> […]Voy a tomar para ti a la joven hija de Išhî-Addu. La Casa de Mari es de gran nobleza, al igual que la Casa de Qaṭna. El terḫatum es mediocre, tanto que da vergüenza darlo: sólo hay cinco talentos de plata en terḫatum, para dar a Qaṭna. […][8]

> Dile a Yasmah-Addu: así habla Samsî-Addu, tu padre.
> […] Contra los cuatro talentos de plata que representan el terḫatum para su hija, él dará en nidittum el valor de diez talentos de plata y telas por alrededor de cinco talentos de plata. ¿Recibiré yo algo de tela sobre esa dote?

---

este reinado. Aquí seguimos la opinión de Jean-Marie Durand, quien afirma que sí era la misma por varias razones. Ver Durand (2000: 295-298).

[6] Liverani, a su vez, pone de manifiesto que al no existir una equivalencia "objetiva", los interlocutores del intercambio no necesariamente comparten la misma jerarquía de valores, y lo que uno piensa que es la contrapartida adecuada a lo recibido puede parecer inadecuado para la otra parte. Esto también puede ser fuente de conflictos, o, todo lo contrario, ser utilizado como excusa para mantener vivo el intercambio, exigiendo nuevos regalos (Liverani, 2001: 32).

[7] El *terḫatum* es "la parte entregada como garantía de constitución de la alianza matrimonial o afianzamiento de la misma, tradicionalmente considerado como el "precio de la novia". (Oliver, 2009: 126.) Una vez que la familia de la novia recibe el *terḫatum,* el compromiso es definitivo. En general es un monto inferior al de la *nidittum*, "dote" que la novia recibe de su propia familia y que luego será transmitida a sus hijos. Además el novio envía el *biblum* a la novia y su familia como regalos personales para la boda. (Laffont, 2001: 504).

[8] ARMT I 77 [LAPO III 1005] Publicada en Durand (2000: 169-170).

> ¿No debes decidir tú quién la tomará? Yo le daré (a Qaṭna) tres talentos, 52 minas y diez siclos de plata […][9]

Pero fundamentalmente, lo que se espera a cambio no sólo es tangible: como nos dice Lévi-Strauss, las mercancías que se intercambian son más que bienes, son un vehículo o instrumento para obtener poder, simpatía, status, emoción, etc. (Lévi-Strauss, 1993 [1949]: 93). En el contexto de la Alta Mesopotamia del siglo XVIII a.C. lo principal que se espera obtener es prestigio, apoyo político y compromiso para una alianza ofensivo-defensiva, completando la regla universal que rige los intercambios matrimoniales: la reciprocidad. (Lévi-Strauss, 1993 [1949]: 103). Entendemos este concepto no tanto según la definición de Polanyi, para quien "la reciprocidad describe el movimiento de bienes y servicios (o la disposición sobre ellos) entre puntos correspondientes de un agrupamiento simétrico" (Polanyi, 1994 [1977]: 110) sino a partir de la de Liverani, quien profundiza en esta cuestión afirmando que en realidad no hay simetría, sino que quienes participan en el intercambio nunca están a un mismo nivel porque cuestiones como la edad, el rango social y el poder político los colocan en distintas posiciones.[10]

En este sentido seguimos a Bourdieu que critica las visiones economicistas sobre el don como una estrategia para el intercambio de bienes iguales. Para el autor los intercambios de dones y contra-dones que se dan en las ceremonias matrimoniales tienen como principal objetivo la acumulación o preservación de capital simbólico. El propósito del intercambio no es obtener otro bien como consecuencia inmediata de la primera entrega, sino más bien crear una obligación, una deuda de tipo social y moral. El intercambio de dones debe ser diferido y diferente, es decir debe pasar un tiempo prudente (muy corto da el mensaje de querer "quedar a mano" y muy tarde pierde su efecto) y debe ser de distinta naturaleza, característica o valor al don entregado primeramente. De este modo, el intercambio es un juego social donde la condición de funcionamiento es que los involucrados mantengan la ficción de que desconocen la verdad objetiva del intercambio, planteado por el autor mediante la idea de una eufemización de las prácticas y/o los discursos. (Bourdieu, [1980] 2007: 176)

A diferencia de lo sucedido en la alianza entre el Reino de la Alta Mesopotamia con Qaṭna, la concreción de la alianza matrimonial entre el siguiente rey de Mari y la casa real de Alepo fue el resultado de un particular interés político, y tal vez de gusto personal, de Zimrî-Lîm por desposar a la hija de Yarîm-Lim, Šiptu. El último gobierno mariota tuvo una clara tendencia pro-Alepo, un tutelaje tal que Yarîm-Lim se consideraba un "padre" para el rey de Mari. Luego de que el rey fuera coronado en Terqa se concretó una alianza ofensivo-defensiva que había sido negociada tiempo antes.

> Di a Zimri-Lim: así habla Yarîm-Lim, tu padre.

[9] ARMT I 46 [LAPO III 1006] Publicada en *ibidem*: 171-172.

[10] Más aún, los propios actores son conscientes de la posición que ocupan, o creen ocupar; aunque muchas veces su idea no coincide con la de los otros participantes en el proceso (Liverani 2001: 31-32).

> […] Sobre el juramento por los dioses, objeto de tu carta, pues ¡establezcamos sus términos! ¡Voy a ser tu aliado y tú serás el mío! Cuando haya señales de fuego en el Yamhad, ¡ven a apagarlo! Y cuando haya señales de fuego en (el reino) de Mari, iré y lo apagaré […] [11]

En ese contexto también se habría acordado la próxima concreción del matrimonio entre Zimrî-Lîm y la princesa Šiptu. La negociación se realiza en dos etapas a lo largo del año ZL 2 [=1′] por el adivino Asqudum. Si bien no tenemos registro sobre la *niduttum* de Šiptu, sí contamos con la fuente que detalla el *terḫatum*: joyas en plata, oro y perlas, vasos-GAL, muebles, vestidos, objetos en cuero y una cantidad muy significativa de animales.[12] Este aparece nombrado en las cartas referidas a la ceremonia matrimonial como "aporte anterior" justamente porque su entrega es anterior al *biblum*[13], llamado "aporte ulterior", presentes que envía el novio a la novia y a su familia. Aunque el *terḫatum*[14] enviado a Alepo es menor a aquel que Samsî-Addu ofreciera en su momento a Qaṭna, ambos "aportes" conformaron sobremanera a Yarîm-Lim.

> […] El aporte ulterior ha bastado, tanto como el aporte anterior. Yarîm-Lim, su cara estaba radiante. Él dijo "tu aporte anterior ¿Cómo podría yo hacerlo?" Antes, no había ningún rey. Ahora, los reyes de todo el país están presentes. Así Yarîm-Lim está muy contento […][15]

Como nos deja entrever la expresión de Yarîm-Lim "¿Cómo podría yo hacerlo?", Zimrî-Lîm se esfuerza por dar más de lo que se espera para así revestirse de prestigio y dejar a sus nuevos parientes en deuda, comprometiéndolos para un futuro intercambio. La presencia de otros reyes como espectadores, acrecienta el peso simbólico del acto.

Así retomando el concepto de reciprocidad planteado *supra* por Liverani y Bourdieu, podemos ver como en la lógica triangular que enlaza a Mari-Qaṭna-Alepo lo que prima es la asimetría y no la igualdad. Evidenciamos una jerarquía entre ellos, donde Alepo es el más importante y Mari aun es un reino en construcción. Por esto Zimrî-Lîm, mediante el intercambio de dones y contradones no sólo procura buscar el agrado de sus nuevos parientes dando más de lo esperado sino que además su generosidad es un reconocimiento de las jerarquías que unen a los tres reinos. Mediante estos gestos y principalmente a través del apoyo militar el nuevo rey mariota intenta mostrarle a los grandes reinos de la época que,

---

[11] LAPO 16 249 [TH.72.8 + TH. 72.39]. Publicada en Durand (1997: 390-393).

[12] ARMT XXV 616. Publicada en Limet 1986.

[13] Este estaba compuesto por ARMT XXVI/1, 11[A.414]: "Di a nuestro Señor. Así hablan Asqudum y Risiya, tus servidores: "…las mejores ovejas que quedaban fueron para los sacrificios de la hija de Yarim-Lim, el resto de las ovejas que estaban a mi disposición las he hecho preparar; un anillo de oro de 6 siclos, un vestido-sakkum, un vestido en sarga de primera calidad, cinco vestidos en sarga de segunda calidad, veintiún vestidos comunes de segunda categoría, doscientas ovejas-tisanu, ovejas de cola gruesa y aves de corral para Yarim-Lim; un vestido en tela ligera, dos broches de oro de dos siclos, dos broches de oro de un siclo y veinte (¿) ovejas para Gasera; un vestido Marad, cuatro broches de oro de dos siclos para la hija, Sibtu." Publicada en Durand (1988: 107-109).

[14] Ver nota nº 7 *supra*.

[15] ARMT XXVI/1 11[A.414]. *op. cit.*

aunque recién llegado al poder, puede estar a la altura de las circunstancias. En si lo que el rey de Mari procura obtener es capital simbólico.

En relación a ello, una carta de Zimrî-Lîm a Yarîm-Lim que puede ser datada entre los años ZL 7[=6′] y ZL 10[=9′] – periodo de apogeo del reinado mariota – denota un cambio en el tono de la relación. En ella el rey mariota muy molesto con su suegro lo increpa por no liberar el grano que se encontraba en Imar. Zimrî-Lîm le dice:

> […] ¿Por qué mi padre se alegra con mi impotencia? (…) es solamente en ti en quien puse mi confianza (…) "es mi padre quien me hizo subir al trono, sólo él me fortalecerá y consolidará los fundamentos de mi trono". Actualmente luego de los numerosos días que subí a mi trono, yo libro batallas y combates y jamás hice entrar a mi país una cosecha durante la paz. Si realmente tú eres mi padre toma a tu cargo el fortalecer y consolidar los fundamentos de mi trono […] [16]

Aquí vemos como el rey mariota ya consolidado en el poder, pone de relieve las relaciones de parentesco que los unen para demandarle a su "padre" la entrega de grano. Al mismo tiempo, al final de la carta Zimrî-Lîm le informa a su suegro que le enviará estaño. Dentro de la lógica de los intercambios de dones y contradones, Zimrî-Lîm al enviar el estaño parece estar obligando a su suegro a liberar el grano. Así en tono sentencioso, le dice: "[…] He aquí que hice llevar el estaño que estaba a mi disposición (…) ¡Que las tablillas portadoras de buenas noticias de mi padre me lleguen! […]".[17]

Así en la guerra como en la paz:[18] beligerancia y circulación de mujeres

Durante el gobierno de Yasmah-Addu el objetivo de la alianza con Qaṭna era formar un frente militar contra Alepo, capital de la región noroeste denominada Yamhad, tercera potencia de la zona. Por tal razón el vínculo matrimonial debe ser cuidado. En esas circunstancias, Samsî-Addu escribe a su hijo intimándolo a dar a Dâm-hurâṣi la posición, acordada con su padre, de esposa y reina principal, ya que a su llegada el joven rey la desplazó al pequeño palacio oriental. Yahdun-Lim, rey anterior a Yasmah-Addu y de trágico final, es colocado aquí como "ejemplo negativo":

> Dile a Yasmah-Addu: así habla, Samsî-Addu, tu padre.
> Me has escrito con respecto a la separación de la joven, hija de Išhi-Addu. Ahora en el país, a él le van a decir: 'Los reyes precedentes, ¿dónde hacían vivir a sus esposas? ¿No es en el palacio? Fue Yahdun-Lim quien, por pasión por sus favoritas, apartó a sus esposas y las hizo vivir en el exterior.'
> Ahora bien, no haría falta que tú, igual, hagas vivir a la hija de Išhî-Addu en el exterior. ¡Si lo sabe su padre, su corazón se irritará y eso no está bien! En el

[16] ARMT XXVIII 16. Publicada en Kupper (1988: 20-21).
[17] *Ibidem*.
[18] En referencia a la obra del literato cubano Cabrera Infante de 1979.

> palacio de la Palmera hay muchos departamentos. Que le elijan uno y que viva allí. No la hagas vivir afuera.[19]

A pesar del comienzo en falso, gracias al interés de las dos cortes el matrimonio se sostuvo en el tiempo, dándole a Yasmah-Addu y Dâm-hurâṣi una posición de enlace entre la Alta Mesopotamia y Qaṭna.[20] La promesa de apoyo militar que venía aparejada con el matrimonio fue cumplida en las varias ocasiones en las que Yasmah-Addu envió tropas a su suegro como apoyo frente a Alepo.[21]

Más allá de su importancia estratégica en la alianza ¿qué se sabe, realmente, de Dâm-hurâṣi durante el reinado de Yasmah-Addu? Muy poco. Debido a la escasa cantidad de cartas que la mencionan, no se tiene conocimiento de sus funciones, más allá que como esposa principal, debía estar al lado del rey en las circunstancias especiales.[22] Sin embargo y como vimos en las fuentes, su origen como hija de uno de los grandes reyes de la época y la esmerada atención que su matrimonio revistió para el Reino de la Alta Mesopotamia, le otorgaron a Dâm-hurâṣi un prestigio tal que le permitió mantener su posición de reina más allá de la muerte de su padre, su primer marido y su suegro.

Con la llegada al trono de Zimrî-Lîm en el año 1775 a.C. y la consecuente "desaparición" de Yasmah-Addu de Mari[23] más de cuarenta mujeres continuaron habitando en el palacio. (Ziegler, 1999: 36). Esta práctica de apropiación de las mujeres de la casa del vencido por el vencedor estaba sumamente instalada en aquella sociedad, a tal punto que el nuevo rey mariota reutilizó a su favor la alianza celebrada por Yasmah-Addu con Qaṭna incorporando a Dâm-hurâṣi como su reina principal (Durand, 2000: 295 – 298). Lo particular del caso de la reina es que el rey vencedor no necesitó ritualizar nuevamente la alianza a través del matrimonio, sino que la unión quedaba explícita a través del "derecho de herencia" que le otorgaba el triunfo.

Esta estrategia de Zimrî-Lîm reforzaba su legitimidad; de esta manera la presencia de Dâm-hurâṣi como esposa principal simbolizaba en la materialidad de su cuerpo el triunfo de

---

[19] LAPO 18 1010 [A. 2548]. Publicada en Durand (2000: 174, 175).

[20] De hecho Mari fue durante todo este periodo un punto intermedio en la correspondencia entre Išhi-Addu y Samsî-Addu. Las tablillas con la inscripción "Te hago llevar una tablilla urgente que ha sido escrita para Išhi-Addu. Que se la lleven ahora", con algunas variaciones mínimas, son frecuentes. Ver ARMT I 48 [LAPO I 315], publicada en Durand (1997: 498). Otros ejemplos son ARMT I 1 y, ARMT I 45, publicadas en *ídem*, pp. 498 y 505 respectivamente, y la ya mencionada ARMT I 77 (ver nota nº 8 supra).

[21] Ver por ejemplo ARMT I 23 [LAPO 17 450], publicada en Durand (1998: 23-24):

"Dile a Yasmah-Addu: así habla, Samsî-Addu, tu padre. Te había escrito que enviaras a Qaṭna la tropa de 500 hombres de las Orillas del Éufrates que se encuentran con Zimri-Ilum.ma. Ya has debido enviarlos […]"

Por otro lado, te había escrito que enviaras a Qaṭna con el ejército del país de Dumâtum y el de Sîn-têrî una tropa de 400 hombres de las Orillas del Éufrates.[…] Una vez que Ibbi-Illabra llegue y que haya enviado la tropa del país de Dumâtum al de Sîn-têrî, reúne a estos 400 hombres y envíalos a Qaṭna"

[22] Aunque Villard expresa que en una ocasión, Yasmah-Addu supo de los problemas que enfrentaba su suegro a través de una carta que éste le envió a su hija. No nos ofrece, por desgracia, datos sobre a qué carta se refiere, por lo cual estimamos que se trata de una aún no publicada. (Villard, 1995: 880)

[23] Tras la muerte de Samsî-Addu en 1775 a. C. Alepo al oeste y Ešnunna al este instigaron a una revuelta generalizada y Yasmah-Addu fue derrocado. (Briend y Tassin, 2008: 252.) A partir de ese momento su destino es desconocido. Las fuentes dicen que Yasmah-Addu "abandona" Mari: puede haberse tratado de una tentativa de fuga, pero la muerte es un destino más probable. (Charpin y Ziegler, 2003: 140 y notas.)

Zimrî-Lîm. Sin embargo disentimos con las interpretaciones que presentan el paso de Dâm-hurâṣi de la casa de las mujeres de un rey a la del nuevo rey bajo la lógica de la apropiación de mujeres como "botín de guerra".[24] Aunque la diferencia es muy sutil, se considera que el paso de Dâm-hurâṣi de la casa de su marido vencido a la del flamante rey debe entenderse bajo la lógica de los intercambios matrimoniales pues responde a los principios rectores de dichas alianzas que son la reciprocidad y el rol que esta juega en la consolidación de las mismas. Esta visión más flexible del concepto puede ayudarnos a comprender la práctica de apropiación de mujeres del vencido desde un punto de vista matizado. Claro que el caso de nuestra reina, que poseía prestigio social y privilegios y era también fuente de ellos para Zimrî-Lîm, es particular respecto del de la mayoría de las mujeres, que corrían otra suerte.

Además del peso simbólico de la presencia de Dâm-hurâṣi en la corte mariota, Zimrî-Lîm, que para inicios de su reinado era un rey menor con grandes ambiciones, necesitará de las alianzas para controlar un área extensa en donde su poder era precario. Como la recurrencia de las cuestiones bélicas en las fuentes nos deja entrever, la inestabilidad política y la beligerancia tiñeron no sólo los primeros años de Zimrî-Lîm en el trono, sino todo su reinado. No se trataba de una particularidad mariota: en la época bajo estudio la guerra era una realidad permanente; la paz no era más que un estado precario, una tregua estacionaria, más un tiempo donde las armas estaban suspendidas, que un tiempo pacífico. La guerra no era considerada en sí como una plaga curable o incurable, sino como una parte del mundo – o su dinámica – a la vez buena y mala (Guichard, 1999: 27). Así la guerra es un elemento presente en la lógica de las alianzas matrimoniales.

En este sentido, si bien apropiarse de Dâm-hurâṣi como esposa era un medio para evitar conflictos con Qaṭna (Briend y Tassin, 2008: col 253), el rey mariota no se contentó sólo con eso sino que se esforzó por conseguir una relación fraternal con su cuñado enviándole regalos recurrentemente durante los inicios del reinado.[25] Su éxito es evidente: el acuerdo entre Mari y Qaṭna, unidas por una alianza matrimonial heredada – que, recordemos, no había exigido una nueva ceremonia matrimonial - se concreta en la guerra, en forma más evidente cuando estas dos ciudades conformen más tarde junto a Alepo, antiguo rival y flamante aliado privilegiado de Zimrî-Lîm, un triángulo al oeste de la Alta Mesopotamia vinculado por relaciones de parentesco, con canales fluidos de circulación de bienes y cuyo objetivo último era la conformación de un arco militar único.[26]

---

[24] Ver Ziegler (1999: 1-26 y 36-37). Con respecto a este punto ver: Marello (1994); Ziegler (1999); Oliver (2008: 33).

[25] El rey mariota envía presentes a su cuñado, (ARM XXIII 349), mientras que por su parte Amût-pî-El envía como obsequio a Dâm-hurâṣi un palanquín; queda claro que la posesión de tal objeto era un honor muy especial sin dudas propio de una reina y que un regalo de tal importancia sólo podría provenir de alguien cercano al receptor. (Groneberg, 1994). Por su parte, Zimri-Lim invitó a Amût-pî-El a los sacrificios de *dêrîtum* y al culto de los *pagrâ'um*, rituales familiares a los cuales sólo eran invitados quienes tenían lazos de sangre. (Durand, 2000: 296-297).

[26] Dos cartas dan cuenta de esto. En una a propósito de conflictos con un mensajero que había sido retenido en Ešnunna, el rey de Qaṭna Amût-pî-El le pide apoyo a Zimri-Lim, lo increpa diciéndole "*[…] en estas circunstancias ¡espero ver tu actitud fraternal y tu amistad!* (ARMT XXVIII 14, líneas 37 a 39). En otra vemos el triángulo Mari-Qaṭna-Alepo en funcionamiento: en el convulsionado contexto de la primera guerra contra los Benjaminitas en el año ZL 3[=2'], Amût-pî-El le pide a Zimri-Lim el apoyo de tropas que éste promete enviar. En la misma carta

Podríamos decir entonces, que Zimrî-Lîm no sólo *hereda* una mujer como esposa cuya presencia a su lado del trono denotaba un alto contenido simbólico conformándolo como "rey vencedor", sino que también procura renovar los lazos parentales con su cuñado para direccionar a su favor todo el peso de las obligaciones, responsabilidades y derechos que implica una alianza matrimonial. Esta relación por un lado ayudó a Zimrî-Lîm a afianzar su poder, el cual para el primer año de su reino aún era precario, y asimismo estos elementos simbólicos y materiales le permitieron a Dâm-hurâṣi conservar la posición de esposa principal, tal como vemos en las listas de entrega de raciones de aceite (Ziegler, 1999a: 129). Sin embargo con la llegada de la reina de Alepo el orden de cosas poco a poco se irá modificando.

Parte de las negociaciones matrimoniales entre Mari y Alepo consistieron en determinar cuál sería la residencia de la nueva esposa. Después de algunas idas y vueltas y frente al deseo de Zimrî-Lîm de ubicarla en uno de los palacios secundarios, se acordó con Yarîm-Lim que Šiptu residiría en el palacio principal junto a su esposo.

> […] Yarîm-Lim me interrogó en estos términos (…) ¿dónde ingresarán las cosas de mi hija?" Le respondí: "La casa de tu hija es excelente". Él me ha dicho: "que las cosas de mi hija sean depositadas pues en esa morada, pero que mi hija resida en casa de su esposo y que 5 o 6 días ella deje el palacio[27] y se ocupe de su residencia" […][28]

Es interesante recalcar la similitud con el caso de Yasmah-Addu, que, recordemos, tampoco había recibido a Dâm-hurâṣi en el palacio principal. Sin embargo la diferencia aquí es que Šiptu no llegaba para ser la reina principal, honor que siguió estando en manos de Dâm-hurâṣi, ahora madre del príncipe heredero, el pequeño Yagîd-Lim. Podemos visualizar esto en la titulatura real. Para Dâm-hurâṣi, el título Bêltum "reina", que durante el gobierno de Yasmah-Addu había ocultado su nombre, sigue siendo suyo, aun cuando luego la reina de Alepo lo lleve también, pero siempre como "Šiptu Bêltum", para diferenciarla de la reina

---

Zimri-Lim le informa a su cuñado que Yarim-Lim de Alepo firmó la paz con los reyezuelos del Zalmaqum, aliados de los benjaminitas. (ARMT XXVIII 15). Ver Kupper (1988).

[27] Durand argumenta que probablemente esos días en los que la reina debe residir fuera del palacio se refieren a la menstruación (Durand, 1988: 105). Sin embargo García Ventura y Couto Ferreira han puesto de relevancia cómo las traducciones y los criterios de autoridad pueden condicionar las reconstrucciones sobre los roles de las mujeres, tal como es el caso de la traducción de esta carta donde no hay referencias a la menstruación y a la idea de purificación: "… we have also drawn attention to the error of launching a hypothesis that is then repeatedly quoted in academic literature, in this case mainly within the French school, while adding little or no new evidence. Why has this been the case? Why have texts been interpreted so as to make them fit into such a flawed interpretative framework? We would argue that several different reasons lay behind this situation. First, Assyriology tends to exhibit a deep commitment to objectivity. Many scholars neglect the fact that all translations are interpretations (traduttore, traditore)…" (Couto Ferreira y García Ventura, 2013: 523-524). A la misma conclusión arriba Oliver quien expone que este desplazamiento tiene que ver más con cuestiones políticas y la cercanía a la intimidad del poder que con la idea de purificación relacionada al flujo menstrual. (Oliver 2003: 105 – 106). En este sentido es interesante contar con la perspectiva de Heimpel sobre la misma carta: "He (said), 'The effects of my daughter must be placed in her apartments. My daughter may stay with her husband! And in 5 days, in 6 days, she may leave, and she may concern herself with her apartments!" (Heimpel, 2003).

[28] ARMT XXVI/1, 13[A.2679]. Publicada en Durand (1988: 110-111).

principal (Durand 2000: 265). Ahora bien, luego de la muerte de la reina madre, (Durand 2000: 275; Ziegler 1999a 51) las jerarquías se van a modificar.

Šiptu y Dâm-hurâṣi: compartir el lecho del rey, repartir el poder

La reina madre, Addu-dûrî, está presente en los textos más antiguos del reinado de su hijo. En ellos vemos que tuvo un rol de primer plano en aspectos religiosos y administrativos (Oliver, 2013: 110-112). Durand ha inferido que su importancia en los asuntos del reino fue reforzada por la ausencia de una personalidad fuerte entre las esposas del rey (Durand, 2000: 275). Dâm-hurâṣi tuvo un rol desdibujado en la política y la administración, y por otro lado a inicios del reino una Šiptu joven y recién llegada parece no haber podido ocupar el lugar de "primera dama". En el año ZL 5[=4'] la reina madre muere. Este es un momento transicional en las jerarquías de la casa de las mujeres. Aún con la desaparición de esta figura femenina fuerte, Dâm-hurâṣi no tuvo la capacidad o la posibilidad de ocupar un lugar que parecería pertenecerle por ser la esposa principal. Fue la joven Šiptu quien ocupó dicho espacio.

Si analizamos las fórmulas de salutación con las que se inician las cartas de nuestras reinas podemos ver cómo estas denotan las distintas esferas de sus influencias:

> Di a mi señor: así habla Dâm-hurâṣi, tu servidora:
> ¡Que estés bien! yo estoy en buena salud. Tu palacio está en buena salud. Las niñas están en buena salud (…). [29]

> "Di a mi Señor: así habla Šiptu, tu servidora:
> Mari, los templos y el palacio, están bien."[30]

Así evidenciamos esferas repartidas de poder. Dâm-hurâṣi tuvo una presencia importante al interior de la casa de las mujeres especialmente al cuidado de las hijas del rey que no estaban en edad de matrimonio. Por su parte también ostentó una muy activa presencia en asuntos religiosos.[31] Sus cartas de mediados del reinado han hecho pensar a Durand que ella residió en Terqa como sacerdotisa del dios Dagan.[32] En tal línea de reflexión hipotética el desplazamiento de Dâm-hurâṣi a Terqa coincidiría con el momento en que Šiptu toma mayor control sobre las cuestiones de estado. Como vemos en la forma de salutación de ésta última, sus influencias van más allá de la intimidad del palacio incluyendo las cuestiones de gobierno de la ciudad de Mari, aquellas funciones heredadas a la muerte de la reina madre. Sumado a esto sabemos que Šiptu le dio al menos dos hijos a Zimrî-Lîm, maternidad que reforzaba su posición en el palacio.[33]

Si bien los escalafones en las listas de distribución de aceite se mantuvieron inalterables, las cartas nos dejan entrever que por canales alternativos de circulación de bienes las jerarquías se invierten. En un texto de finales del periodo donde las reinas entregan los

[29] ARMT X 66 [LAPO 18 1118]. Publicada en Durand (2000: 300-301).
[30] ARMT X 22 [LAPO 18 1126] Publicada en *idem:* 305.
[31] Ver ARMT X, 62-72, publicadas en *idem*: 299-304.
[32] *Ibidem*: 298.
[33] ARMT X 26. [LAPO 18 1128], publicada en Durand (2000: 306). "Di a mi Señor: así habla Sibtu, tu servidora. Acabo de dar a luz gemelos, un varón y una niña. ¡Que mi Señor esté contento!"

tributos-*igisûm* para Mari y Terqa, Šiptu entrega 100 unidades (ovejas) frente a las 40 de Dâm-hurâṣi (Ziegler 1999a: 224); en otras cartas inéditas la situación es similar, Šiptu recibe mayor cantidad y calidad de bienes que Dâm-hurâṣi (Ziegler 1999a: 55, nota 349). Esto también tiene su correlato en el ámbito de las relaciones interestatales: durante la segunda mitad del reinado el peso de Alepo fue determinante en las relaciones de Mari con el oeste, superando inclusive a Qaṭna.[34]

Por lo tanto podemos reflexionar que las jerarquías intra-género que se dieron entre nuestras dos mujeres de elite pivotearon sobre elementos como la religión, la maternidad, el honor y la posibilidad de participación política. Šiptu, que a su llegada debió convivir con la posición honorífica de Dâm-hurâṣi, encontró en la muerte de su suegra la oportunidad para participar en cuestiones de Estado y así volverse necesaria para su esposo. Las redes de relaciones que la actividad política construye le permitieron con el tiempo rebatir las jerarquías intra-género. Ahora bien, podríamos preguntarnos por qué Dâm-hurâṣi, aún siendo mayor y la reina principal, no pudo ocupar el vacío de poder que dejó la muerte de la reina madre. Lo desdibujado de su figura política podría responder a cuestiones personales o por no haber contado con el agrado del rey, aunque consideramos que las jerarquías no se construyen sencillamente por el gusto del rey o por la cercanía a su lecho. Ellas están determinadas principalmente por relaciones sociales que se construyen en relación al poder.

Con la muerte de Addu-dûrî, Šiptu encontró un espacio intersticial en la ajustada malla de la dominación para ejercer cuotas permitidas de poder, refutando la imagen estereotipada de esposas que circulan como peones. Sin embargo la participación de Dâm-hurâṣi se nos hace más elusiva. Puede engañarnos la ausencia de fuentes, pero también esta ambivalencia puede estar enseñándonos que la dominación masculina es un proceso histórico que no opera en abstracto de manera monolítica sino que varía en función de las relaciones políticas, sociales, económicas, de género y simbólicas que se dan en un determinado campo de poder en un momento histórico específico (Bourdieu, 2000: 50).

Conclusiones

A través de este recorrido por los Archivos Reales de Mari hemos podido ver la complejidad de las formas de circulación de bienes y personas en el contexto de las alianzas matrimoniales y políticas de los dos últimos reyes de la ciudad de Mari. Constatamos cómo la circulación de bienes, tanto los dones/contradones propios de la ceremonia matrimonial como los regalos entre reyes, operan en función del vínculo político que se desea construir, y tiene una fuerte carga social, debido a que a través de esta circulación se buscan prestigio y reconocimiento de los nuevos parientes y aliados políticos; en palabras de Bourdieu, acumular capital simbólico. Pero además la beligerancia del periodo favoreció la conformación de una red de Estados aliados, unidos para la guerra, que requería la

[34] "No hay rey, que sólo por sí mismo, sea verdaderamente poderoso. Diez o quince reyes siguen a Hammurabi, señor de Babilonia, como tantos a Rim-Sin, señor de Larsa, a Ibal-pi-el señor de Eshunna, a Amut-pi-el señor de Qaṭna. Veinte reyes siguen a Yarim-Lim, señor de Yamkhad (Aleppo)". A.482, inédita. Citada en Charpin y Ziegler (2003: 206, nota 330).

existencia de canales fluidos de circulación de bienes, mensajes y personas. Esta circulación funcionaba, de algún modo, como una "garantía" de permanencia de dicha red.

Asimismo la riqueza de nuestras fuentes nos ha permitido escuchar las voces de las reinas mariotas y discutir con los estereotipos que caían sobre su relación con el poder, mostrándonos cómo las relaciones de género se construyeron de forma dinámica, con momentos de mayor sujeción, libertad e inclusive de movilidad jerárquica. Por lo tanto la circulación de mujeres es un elemento que debemos tener presente al momento de analizar la dinámica política del reino de Mari, pues las mujeres no circulan como objetos, sino que son objetivadas por la mirada masculina (y a veces también femenina) pasada y presente. Es nuestro deber desandar las reconstrucciones esencialistas para considerarlas como sujetos activos constitutivos del sistema político, y así acercamos a la especificidad de sus prácticas políticas.

Fuentes

DURAND, J.-M. (1988), *Archives Épistolaires de Mari I/1*. ARMT XXVI-1. Editions Recherche sur les civilizations, Paris.
DURAND, J.-M. (1997) *Les documents épistolaires du palais de Mari*, LAPO 16, Tome I, Les Éditions du Cerf, Paris.
DURAND, J.-M. (1998) *Les documents épistolaires du palais de Mari*, LAPO 17, Tome II, Les Éditions du Cerf, Paris.
DURAND, J.-M. (2000) *Les documents épistolaires du palais de Mari*, LAPO 18, Tome III, Les Éditions du Cerf, Paris.
HEIMPEL, Wolfgang (2003), *Letters to the Kings of Mari: A New Translation*, Eisenbrauns, Winona Lake.
KUPPER, Jean-Robert (1988), *Lettres Royales du Temps de Zimri-Lim*, Édition Recherche sur les Civilisations, Paris.
LIMET, H. (1986), *Textes administratifs relatifs aux métaux*, Édition Recherche sur les Civilisations, Paris.
SASSON, J. (2015), *From the Mari Archives: An Anthology of Old Babylonian Letters*. Eisenbrauns Winona Lake.

Bibliografía

BOURDIEU, P. (2007 [1980]), *El sentido práctico*. Siglo XXI Editores, Buenos Aires.
BOURDIEU, P. (2000), *La dominación masculina*, Anagrama, Barcelona.
BRIEND, J. y TASSIN, C. (2008), *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, Fascicule 77 – 78, Letouzey & Ané, Éditeurs, Paris.
CABRERA INFANTE, G. (1979), *Así en la paz como en la guerra*, Six Barral, Barcelona.
CHARPIN, D. y ZIEGLER, N. (2003), *Florilegium Marianum V, Mari et le Proche Orient à l'époque amorrite, Essai d'histoire politique, Mémoires de NABU 6*, Société pour l'Étude du Proche-Orient Ancien (SEPOA), Paris.
COUTO FERREIRA, E. y GARCÍA-VENTURA, A. (2013), 'Engendering Purity and Impurity in Assyriological Studies: A Historiographical Overview', *Gender & History* 25.3, John Wiley & Sons Ltd, Oxford. Pp. 513–528.
FOUCAULT, M. (1976), *La volonté de savoir*, Gallimard, Paris.
FOUCAULT, M. (1992), "Poderes y estrategias. Entrevista a Michel Foucault." Capítulo 11 de *Microfísica del poder*, Las Ediciones de La Piqueta, Madrid.
FOUCAULT, M. (2008), *Un diálogo sobre el poder*, Alianza, Buenos Aires.

GRONEBERG, B. (1994), "Dam-Hurāṣim, Prinzessin aus Qaṭnā und ihr Nūbalum", en D. CHARPIN y J.-M. DURAND, *Florilegium Marianum II, Recueil d'études à la mémoire de M. Birot, Mémoires de NABU 3*, Paris. Pp. 133-136.
GUICHARD, M. (1999), "Les aspects religieux de la guerre à Mari", *Revue d'assyriologie et d'archéologie orientale* 93, Presses Universitaires de France, Paris. Pp. 27-48.
HÉRITIER, F. (2007), *Masculino/Femenino II. Disolver la jerarquía*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.
LAFFONT, R. (2001), *Dictionnaire de la civilization mésopotamienne*, Bouquins, Paris.
LÉVI-STRAUSS, C. (1993 [1949]), *Las estructuras elementales del parentesco*, Planeta-Agostini, Buenos Aires.
LÉVI-STRAUSS, C. (2011), *La antropología frente a los problemas del mundo moderno*, Libros del Zorzal, Buenos Aires.
LIVERANI, M. (2001), "La intervención del modelo de la reciprocidad", en *Relaciones Internacionales en el Próximo Oriente antiguo, 1600 – 1100 a.C.*, Ediciones Bellaterra, Barcelona.
MARELLO, P. (1994), "Esclaves et reines", en CHARPIN, Dominique y DURAND, Jean-Marie, Florilegium Marianum II, Recueil d'études à la mémoire de M. Birot, Mémoires de NABU 3, Paris, pp. 115-129.
MAUSS, M. (1966 [1923]), "Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques", en *Sociologie et antropologie*, Presses Universitaires de France, Paris.
MEILLASOUX, C. (1993 [1975]), *Mujeres, graneros y capitales*, Ed. S. XXI, Madrid.
OLIVER, M. R. (2008), "Entre lechos, alianzas y alta política: las mujeres como botín de guerra durante del reinado de Zimrî-Lîm de Mari", *Claroscuro* 7, CEDCU UNR, Rosario. Pp. 11 – 34.
OLIVER, M. R. (2009), "Relaciones políticas/relaciones de género en el antiguo reino de Mari a través de su correspondencia femenina. Análisis de un caso." En *III Jornadas Nacionales de Historia Antigua – II Jornadas Internacionales de Historia Antigua*, Córdoba. Pp. 120 – 135.
OLIVER, M. R. (2013), "Excluidas, confinadas y poderosas: las relaciones de género y el ejercicio del poder en Mari", *Barcino. Monographica Orientalia 1*, Barcelona. Pp. 103-113.
POLANYI, K. (1994 [1977]), *El sustento del hombre*, Biblioteca Mondadori, Barcelona.
RUBIN, G. (1986 [1975]), "El tráfico de mujeres: notas sobre la economía política del sexo", *Nueva antropología, Revista de Ciencias Sociales*, Nº 30, México. Pp. 95-145.
SCOTT, J. (1996), "El género: una categoría útil para el análisis histórico", en M. Lamas (Comp.) *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*, México, PUEG. Pp. 265-302.
VILLARD, P. (1995) "Shamshi-Adad and sons: The rise and fall of an Upper Mesopotamian Empire", en J. Sasson, *Civilizations of the Ancient Near East*, Macmillan, New York. Pp. 873 - 883.
ZIEGLER, N. (1999a) *Florilegium Marianum IV, Le Harem de Zimrî-Lîm, Mémoires de NABU 5*, Paris.
ZIEGLER, N. (1999b) "Le harem du vaincu", *RA* 93. Pp. 1-26.

Estimación de una fuente mesopotámica plausible del método geométrico de análisis en la matemática griega antigua: posibles aportes

Sandra Aída Visokolskis
UNC

Introducción

La tradición historiográfica occidental clásica respecto de los orígenes de la matemática como actividad intelectual ha tendido a describir bajo el rótulo de "matemática mesopotámica" a un conjunto de prácticas culturales pre-islámicas (sumerias, babilónicas, asirias, entre otras) cuya incumbencia suele separarse de los posteriores habitantes de esta misma región geográfica de Oriente, considerándolas como las raíces históricas de la futura matemática occidental incipiente. Su perspectiva historiográfica describía a la matemática mesopotámica de manera peyorativa como el origen "infantil" del desarrollo matemático vigente durante los siglos previos al auge griego, además de considerarla aislada de cualquier esfuerzo matemático posterior en el Iraq Islámico, mostrando con ello una continuidad creciente en un proceso evolutivo occidental. De este modo, los desarrollos matemáticos orientales tendieron a perpetuarse como actividad primitiva que diera paso a una matemática griega de avanzada. Una vez que esta matemática occidental emergió, pocos elementos valiosos eran considerados rescatables de la matemática mesopotámica, según esta perspectiva historiográfica filo helenista. Ello implicó la afirmación de un estancamiento de cualquier elaboración matemática futura oriental producida en la Mesopotamia.

Este tipo de acercamiento desvalorizante de la matemática del Antiguo Iraq ha sido compensado con importantes esfuerzos de parte de historiadores actuales, tales como Hϕyrup, Friberg, Robson, Yuste,[1] entre otros. Los avances así obtenidos se deben principalmente a una revalorización de los aspectos aritméticos y algunos incluso geométricos implícitos en otro tipo de actividades no matemáticas, como repartición de víveres o de cosechas, descripción de movimientos planetarios, problemas de contabilidad, circulación de mercancías y otras transacciones comerciales como cómputos de impuestos, reparto de herencias y/o bienes, determinación de superficies por parte de los agrimensores y división de terrenos. Otras tablillas de arcilla encontradas tratan de aspectos geométricos de medidas de rectángulos, trapecios, cuadriláteros irregulares, triángulos, polígonos, círculos obtenidos por los agrimensores, cálculos de áreas y volúmenes de ladrillos de arcilla aplicables a la escritura cuneiforme (YBC 4607), algunos aplicables a problemas de irrigación de campos o de almacenaje de agua en cisternas y canales con formato geométrico específico (YBC 5030, 4657, 4662, 4663, 8558, 4666, 7164, 8594, 7302, 11120, MLC 1950[2]). Las

[1] Cfr. Hϕyrup, (2002), Friberg (2007), Robson (2008) y Yuste (2013).

[2] Cabe observar la nomenclatura específica utilizada para abreviar el origen de tales documentos: YBC (Yale Babylonian Collection, New Haven) y MLC (Morgan Library Collection, New York).

investigaciones de los últimos diez años respecto de los testimonios matemáticos revelan que: (1) Hay varios elementos que muestran la presencia de una geometría incluida en los procesos aritméticos, o, dicho de otra manera, la geometría adopta una perspectiva aritmetizada, aunque esto sea menos obvio (Fowler, 1999: 151). (2) Existen varias técnicas matemáticas que suelen caracterizase como genuinamente griegas en su origen y, sin embargo podemos identificarlas como variedades de operaciones geométricas y/o aritméticas del Antiguo Iraq.

Nuestro propósito es especificar estos elementos otrora clasificados como griegos en las obras rescatadas del Antiguo Iraq, y analizar cuál es su relación con la matemática posterior a ella, en un intento por indagar cierta herencia iraquí antigua en la matemática griega. Esto traería como consecuencia que tales elementos conocidos como de origen exclusivo griego, en realidad tienen una deuda histórica de varios siglos para con la matemática mesopotámica antigua. Así, oriente y occidente, en lo relativo a matemática, no están tan separados como se creía en la tradición historiográfica clásica. No sólo eso, se abre así una rendija desde la cual es posible visualizar ciertos antecedentes orientales de grandes logros teóricos griegos. Dentro de estos elementos griegos, se intenta analizar el conocido método geométrico de *análisis*,[3] difundido por Pappus de Alejandría en el siglo IV. Dicho método es considerado de origen genuinamente griego, en base a los testimonios y relatos de la tradición historiográfica de la matemática de los primeros siglos de nuestra era, que se extiende hasta incluir los discursos colonialistas del siglo XIX. Sin embargo, investigaciones posteriores (Hϕyrup, Freiberg, Robson entre otros) sientan precedentes de estrategias orientales que postulamos tendrían relación estrecha con el análisis geométrico griego, siglos antes de su hegemonía occidental.

Nos referimos aquí y nos concentraremos en un procedimiento mesopotámico de naturaleza aritmética llamado el método de "falsa posición simple", vigente en el Antiguo Iraq al menos un milenio antes que cualquier variante occidental del mismo. Queremos mostrar de manera sintética cómo la idea de falsa posición descansa en el mismo principio metodológico de aquel que se manifiesta en el análisis geométrico griego, aunque aplicado a la aritmética y no a la geometría, trayendo como consecuencia que muchos siglos antes de la práctica analítica griega, ya los mesopotámicos entendían cómo obrar en los procesos de descubrimiento matemático. Esto implicaría, entre otras cosas, quitar a los primeros matemáticos griegos un gran bastión, el análisis, por entender que otras culturas les precedieron en la utilización de una versión aritmetizada de este recurso.[4]

---

[3] Conviene aclarar aquí que el "análisis geométrico" griego constituyó un procedimiento de descubrimiento de resultados matemáticos. Ésta era la estrategia suprema de búsqueda inventiva que precedió a la descripción de los resultados en formato sintético de teoremas y problemas, regidos éstos por un modelo estricto y riguroso de justificación demostrativo-deductiva. Así, el análisis consistió en el primer estadio de trabajo creativo que permitía obtener los resultados. Una vez que éstos eran obtenidos, luego debían presentarse de manera demostrativo-deductiva mediante el método llamado "síntesis", la contracara del análisis.

[4] Cabe observar que, el hecho de trabajar al análisis en contextos aritméticos y no geométricos coincidentemente fue el modo pitagórico de proceder durante los primeros siglos de matemática griega antigua. El cambio de aplicación analítica de la aritmética a la geometría se debió presumiblemente al descubrimiento de la presencia de magnitudes inconmensurables en la aritmética, que hicieron revertir el eje de trabajo hacia la geometría, como consecuencia de su incompatibilidad teórica con los postulados pitagóricos de aritmetización de toda la

Explicitemos entonces, en primer lugar en qué consiste el análisis geométrico griego; en segundo lugar, describiremos el método de falsa posición simple, y luego compararemos ambas metodologías para concluir acerca de las raíces comunes a ambos, que presumiblemente darían indicios de un tipo de conocimiento griego de la operativa más antigua subyacente en la matemática del Antiguo Iraq.

El análisis geométrico griego antiguo

Del conjunto de procedimientos matemáticos usualmente asumidos como provenientes únicamente de la Grecia Antigua se encuentra el llamado "análisis geométrico", aplicado por esta cultura al menos desde el siglo VI a C.. El análisis es un método: (1) para construir figuras o relaciones entre figuras geométricas que resuelvan un problema, o bien (2) para realizar búsquedas de enunciados teóricos previamente conocidos que permitan, en un momento posterior, llegar a justificar resultados matemáticos. En el primer caso estamos ante "problemas" geométricos y en el segundo caso, ante "teoremas". Ya sea que estemos ante un problema o ante un teorema, en ambas situaciones, el análisis consiste en una búsqueda de soluciones para una pregunta, conflicto o enigma que todavía no tiene un formato absolutamente definido y que requiere de un proceso de indagación acerca de los elementos que hacen falta para poder llegar a concluir un resultado deseado. Por esto, el análisis problemático tiene por meta la constructibilidad, mientras que el análisis teorético o teoremático tiene por objetivo la constatación de la existencia de una solución.

Una vez que el análisis termina su desarrollo, y, en caso exitoso de poder arribar a una construcción bien definida de una relación figurativa geométrica o de un enunciado acerca de una tal relación, se procede a la etapa de la *síntesis*, que consiste en una reconstrucción sistematizada y posiblemente reformulada de los pasos lógicos llevados a cabo para formular una proposición que organice los datos de una manera lógicamente deductiva. La esquematización bajo formato deductivo será la cáscara visible de todo un procesamiento analítico previo de información, aquel caparazón de una vida interna de rica experiencia analítica intelectual, de la cual sólo se exige una presentación prolijamente configurada a través del método de síntesis, la contraparte metodológica del análisis. Esto recuerda a la anécdota wittgensteniana de su obra *Tractatus* (Wittgenstein, 1989), donde el filósofo expresa la necesidad de arrojar una escalera recorrida, una vez alcanzada la altura buscada. Tal búsqueda es el análisis, desechado habitualmente de los textos matemáticos ya como una práctica vigente al menos desde Euclides en adelante (siglo III a C.) y continuando en la actualidad, *i.e.*, lo único que cuenta en dichos libros es aparentemente el proceso de síntesis deductiva. Desechado así el análisis, seguramente no por ignorar su relevancia sino posiblemente debido a una necesidad de presentar una estructura sólidamente concebida a partir de axiomas de un edificio matemático, construido a través de síntesis como resultados

matemática. Esta podría ser una explicación razonable de la posterior aplicación del análisis mayoritariamente al campo geométrico.

.

finales de procesos de análisis. Berggren & van Brummelen (2000) resumen esta idea de práctica analítica:

> Los griegos fueron inducidos a una matemática profunda porque ellos pensaron seriamente acerca de problemas profundos, y *era el análisis lo que les señalaba el camino desde los problemas a la teoría matemática correlativa a ellos*.[5] Llevada a cabo esta tarea, podrían también surgir nuevos tipos de problemas y nuevas áreas de investigación. (Berggren & van Brummelen, 2000: 15).

Estos autores señalan el rol ampliativo y creativo del análisis, en la medida que esta colección de técnicas utilizadas para resolver problemas no sólo se ocupa de producir teoremas,[6] sino que también permite eventualmente extender el campo de acción, concibiendo generalizaciones de resultados menores, creando así un cuerpo articulado de ideas que luego contribuirán a delinear el edificio matemático vigente en ese momento. Más adelante dicen: "el análisis, como muchas otras herramientas matemáticas, no sólo resuelve problemas, los genera." (*op. cit.*: 29). Al respecto, estos autores señalan el ejemplo consabido del texto *El método* de Arquímedes,[7] donde el matemático helenístico se ocupa inusualmente de divulgar algunas características del análisis geométrico destinado a "descubrir demostraciones de nuevos resultados que la intuición de uno pudiera sugerir." (*op. cit.*: 16) El espíritu del análisis también está condensado en la siguiente frase aristotélica: "El conocimiento de esto [la cuadratura del círculo], es cierto, todavía no existe, pero la cosa en sí misma es cognoscible."[8] (Aristóteles 1982,7, 7b33) Se parte de la no-existencia de un conocimiento. Pero, como dice Aristóteles, ello no es obstáculo para la existencia de lo incognoscible: es conocimiento en potencia, o bien, es el resultado de un absurdo, que manifiesta la imposibilidad de tal conocimiento. Ambas alternativas pueden suceder, pero lo importante es la primera de ellas, *i.e.* la posible apertura a la introducción de nuevos resultados, en caso exitoso.[9] En cambio la afirmación recíproca a la formulada por

[5] Las itálicas son nuestras. Nótese además el énfasis que estos autores dan a la matemática de origen griego, insistiendo en su "profundidad" por contraste implícito y denigratorio con cualquier otro tipo de matemática de su época, tal como la herencia egipcia y mesopotámica antiguas, aun con resabios presentes.

[6] Cfr. Berggren & van Brummelen (2000: 14).

[7] Cfr. Arquímedes (1966).

[8] El espíritu positivo esperanzador de Aristóteles respecto a la posibilidad de hallar la cuadratura del círculo -aun cuando éste estuvo equivocada ya que en 1882 Lindemann demostró la imposibilidad de ello- no enturbia el contenido de la idea de que el análisis se basa en una búsqueda hacia lo desconocido, en tanto que no sabemos si en algún momento llegaremos a probar dicho resultado o bien lo refutaremos. El análisis permite ambas vías de solución, la positiva y la refutatoria negativa, dependiendo del caso tratado.

[9] Las dos opciones que presenta Aristóteles tienen que ver con su modo de interpretar el análisis como mecanismo "reductivo". Esto quiere decir que, para el Estagirita, análisis es *epagogé* o reducción, un procedimiento que convierte de manera regresiva un problema o teorema en otro u otros de mayor simplicidad, descomponiendo el primero del que se parte en estos otros de los cuales es posible acceder a una solución conocida, en caso favorable. O bien en el caso fallido, se llega a otro resultado que contradice el primero del cual se parte, en cuyo caso lo que se obtiene es lo que también actualmente denominamos como "reducción al absurdo". Así, el análisis es una reducción a un problema o teorema conocido –eventualmente en una serie finita de pasos- o bien es una reducción al absurdo que indirectamente elimina la posibilidad de solución positiva del caso tratado. La primera situación, la positiva, aun cuando se hubiera alcanzado a encontrar un resultado conocido, ello no implica la finalización del trabajo entero a hacer, sino que indica el comienzo de la síntesis. Es decir, ahora es cuando se inicia la justificación concluyente, una vez llegado al estadio del hallazgo analítico de

Aristóteles, agrega él mismo, no es cierta. Dice que si lo cognoscible no existe, entonces no puede haber conocimiento. Por tanto, que uno no conozca no impide que en un futuro pueda llegar a acceder a tal conocimiento. Esta es la clave del análisis.

Los pensadores griegos llamaron "análisis geométrico" a un tipo de actividad intelectual caracterizada por lo que daremos en llamar los dos *principios generadores* del análisis: (P_1) Necesidad de crear artificial o ficticiamente la presencia o existencia de una entidad que en realidad no sabemos si existe o no. Tal postulación es conjetural, tentativa y provisional. Sólo opera como punto de partida de una situación problemática que todavía no posee algo con qué empezar a proceder. (P_2) Existencia de búsquedas retrospectivas, regresivas o retrógradas de ciertos elementos, que conducen al hallazgo de principios rectores que luego, aplicados en reversa, permiten la síntesis deductiva que implica la adquisición de un conocimiento matemático sólidamente construido. Tales elementos hallados en las búsquedas regresivas, se supone que son más simples o más conocidos. Son hallazgos que permiten simplificar el problema o teorema inicial por reducción a otros elementos más accesibles al resolutor, a partir de los cuales reconstruir de atrás para adelante todo el camino antes recorrido, en busca sintética ahora de una justificación que garantice un resultado construido a partir del problema o teorema original a resolver. El sentido de la postulación de tales principios está vinculado directamente con el método de falsa posición simple que desarrollaremos a continuación. En efecto, en la Antigua Grecia, los procesos de descubrimiento geométrico se llevaban a cabo utilizando el método del análisis, que plantea, en primer lugar, una búsqueda de un resultado o de una figura geométrica. Tal búsqueda es de algo desconocido y por ende debe apoyarse en aquello que es conocido para avanzar a partir de algo y no más bien de nada: no existen aquí procesos *ex nihilo*. Ello implica la postulación forzada (Principio P_1) de algún elemento que ocupe el lugar de aquello que se busca, aun cuando esto no se haya conseguido obtener. Este tipo de suposición (P_1) no es necesariamente del elemento a hallar en sí, sino más bien de un nombre asignado sobre aquello que se busca, para así tener de qué aferrarse en los procesos de búsqueda. Al respecto, consideremos el siguiente ejemplo actual, que conserva el espíritu del trabajo griego antiguo. Queremos hallar o construir un número según el siguiente enunciado: existe al menos un x número natural tal que $x + 4 = 2x - 1$. No sabemos quién es x; sólo que es un número natural, si es que existe. Pero, por análisis, suponemos que existe tal número natural x_0 que resuelve la ecuación dada. Esta es una suposición optimista.[10] Podría ser falsa pero no se pierde nada en intentar asumir la verdad de su existencia. Si llegáramos a un absurdo, entonces tendríamos que descartar la suposición de existencia recién hecha. Pero si, al avanzar, llegamos a encontrar un valor para x_0, entonces el esfuerzo analítico será valioso.

algo conocido vinculado al problema o teorema a resolver. El proceso analítico no es conclusivo. En cambio, la segunda situación, la negativa, es de tipo refutatorio del problema o teorema original del que se parte, y lo es de manera definitiva, *i.e.* constituye una demostración del absurdo que implica querer resolver el problema o teorema original.

[10] Notemos que ya no hablamos de una variable general x, sino que la estamos instanciando en un caso x_0 particular y concreto pero a la vez, un caso arbitrario. Así, fijamos la "posición" de una entidad numérica estableciendo x_0 como un caso que sí verifica la ecuación dada. Es común decir en contextos matemáticos que el número x_0 postulado es *fijo pero arbitrario*.

Por tanto, en tanto que hemos supuesto que x_0 existe, debe verificar la ecuación. De allí que resulta: $x_0 + 4 = 2x_0 - 1$. Como asumimos que tenemos tal x_0 natural, entonces podemos operar matemáticamente con él: $2x_0 - x_0 = 4 + 1$, de lo cual resulta que $x_0 = 5$. Y así llegamos a obtener lo que buscábamos, habiendo asumido que eso que buscábamos ya existía.

De esta manera, el procedimiento de análisis, como se atestigua a través del ejemplo, necesita partir de la hipótesis de la existencia de aquello que se busca, reduciendo así el problema original a uno en el que se asume la verdad de la existencia de tal incógnita. La postulación realizada *es* el primer paso del análisis. Los pasos subsiguientes (P_2) consisten en aplicar la maquinaria –deductiva en este caso aunque no siempre es así en el análisis- para extraer de tal suposición analítica, todas las consecuencias que se requieren para así llegar a obtener el resultado buscado. Allí termina el análisis. Luego se requerirá de un proceso de síntesis, que, en este caso consiste en la mera verificación de $x_0 = 5$ como solución de la ecuación original planteada. Esto quiere decir que debemos sustituir el valor $x_0 = 5$ en toda ocurrencia de x en la ecuación $x + 4 = 2x - 1$. Ello produce 5+4 = 2.5-1 que, se observa, preserva la igualdad miembro a miembro, con lo cual termina ahora la tarea sintética y con ello todo lo buscado. El ejemplo presentado da ahora pie al tratamiento del *método de falsa posición simple* aplicado en el Antiguo Iraq alrededor del 1800 a C., varios siglos antes de la introducción del análisis geométrico griego.

La regla de falsa posición simple

La regla de falsa posición tiene un origen cronológicamente compartido entre la Mesopotamia y Egipto Antiguos alrededor del año 1800 a C.. En este último caso, el Papiro de Rhind conserva los problemas 24 al 27 describiendo el uso de la misma.[11] En el caso del Antiguo Iraq, hay diversos pasajes donde se manifiesta el uso de la técnica. Por ejemplo, TMS XVI, BM 13901 n10, VAT 8389 n1, VAT 8391, TMS IX, TMS V, IM 121612, YBC 4652, entre otros,[12] textos provenientes, en su mayoría, de la Antigua Babilonia, en el período c. 2000-1600 a C.). Esta regla era aplicable a problemas resolubles mediante lo que hoy reconocemos como ecuaciones lineales, haciendo una interpretación anacrónica, aunque no era así como fuera entendido el método resolutorio antiguo. Ello implica que los cálculos relativos a su resolución utilizan el concepto de proporcionalidad directa. Cabe recordar que la matemática griega antigua y helenística tiene, en la proporcionalidad, el sustento de buena parte de su mecánica operatoria. Sin embargo, los griegos no trabajaron con la regla de falsa posición tal como era tematizada por los egipcios y mesopotámicos antiguos. Es importante notar que la regla de falsa posición se aplicaba en Oriente sólo a problemas numéricos, mientras que la proporción, en el contexto griego, era de uso mayoritariamente geométrico. Una pregunta natural que sobreviene aquí es si la ausencia de la luego llamada *regula falsi* en

[11] Cfr. Robins & Shute (1987).

[12] Se recuerda la nomenclatura utilizada para abreviar el origen de tales documentos: TMS (Textes Mathématique de Suse, Mémoires de la Mission Archéologique en Irán, XXXIV, Paris, Paul Geuther, 1961); BM (British Museum, Department. of Western Asiatic Antiquities, London); VAT (Vorder Asiatische Abteilung, Tanta Feln, Saatliche Museen, Berlin); YBC (Yale Babylonian Collection, New Haven).

el occidente griego se debía al énfasis en una reducción de toda la matemática conocida y creada por ellos a la geometría, al menos durante el período post-pitagórico. Si la aritmética debía entenderse geométricamente, sería costoso aceptar la inserción de métodos considerados por ellos de naturaleza puramente aritmética. No lo sabemos. No hay información sobreviviente al respecto. Lo único que podemos garantizar es un estilo geométrico por excelencia en Grecia versus un estilo enfáticamente aritmético en el Oriente Antiguo mesopotámico, lo que no significa una eliminación de la geometría en Iraq, sino simplemente una geometría aritmetizada. El tipo de problemas que encara la *regula* falsa simple son los que se reducen a lo que hoy entendemos por ecuaciones de primer grado con una incógnita, que, en su versión más simple, son del tipo $ax=b$ con $a\neq0$, o, en su caracterización más compleja, se representan por una ecuación del tipo $a_1x+a_2x+\ldots+a_nx= b$. Hasta aquí va la interpretación anacrónica, ya que el modo de resolución actual difiere tajantemente del llevado a cabo por los escribas mesopotámicos. En efecto, hoy resolvemos la ecuación $ax=b$ de manera simple, calculando el recíproco del número $a \neq0$, multiplicándolo por b: $x = b.a^{-1}= b/a$. Y en el caso de la ecuación $a_1x+a_2x+\ldots+a_nx= b$, extraemos factor común x en todos los sumandos del primer miembro, resultando $x = b/ (a_1+a_2+\ldots+a_n)$. Es decir que hoy resolvemos la ecuación de manera algebraica, operando abstractamente con el símbolo x, que representa la cantidad incógnita, que se mantiene desconocida hasta el final de su cálculo. Sin embargo, el procedimiento aplicado por los escribas mesopotámicos hace que la cantidad desconocida x desaparezca ya en el primer paso del trabajo, sustituyéndola por un valor numérico concreto conocido x_0, tomado para ocupar el lugar vacante de la incógnita. Tal valor x_0 puede ser o no la solución buscada. Si lo es, su suposición resultó ser un acierto. Y si no lo es, de todas maneras, por las características lineales del problema, el valor supuesto x_0 será proporcional al resultado real de la solución. En efecto, dada la ecuación $ax=b$, si llamamos $b_0= ax_0$, entonces $a = b/x = b_0/x_0$, lo que implica que $x=(b.b_0)/x_0$. Por tanto, el resultado x es un múltiplo b/b_0 del valor supuesto x_0. La idea de usar un valor concreto *input* de testeo convierte a x_0 en un número provisorio que permite conjeturar la solución tal como ocurre aplicando el principio P_1 del análisis geométrico griego que describimos más arriba. A continuación de su postulación o su-posición (de allí el nombre de "posición") se deberá chequear la conjetura, calculando con ello su correspondiente valor $ax_0 =b_0$, en un intento por averiguar si b_0 coincide con b. Pero si fracasa en igualarse con b, entonces el siguiente paso será ajustar la conjetura x_0, haciendo un cálculo proporcional, *i.e.* un factor multiplicativo b/b_0 tal que $x= (b/b_0).x_0$, que corrija el valor fallido anterior. Cabe aclarar que el número x_0 destinado a representar la incógnita no es elegido de manera totalmente arbitraria, sino que su valor depende del tipo específico de representación de las fracciones en juego en la matemática mesopotámica y de las dificultades del cálculo con las mismas. Esto muestra que esta técnica así aplicada de manera uniforme, ya sobreentendía de antemano ese cálculo proporcional que, si no arrojaba la solución desde el principio, lo hacía en el segundo paso mediante el trabajo de proporciones. Por ello, x_0 es tomado de tal manera que el resultado de operar sobre la ecuación $ax=b$ diera siempre una cantidad entera, procedimiento éste que enfatiza la habilidad teórica subyacente en la confección del método de falsa posición simple.

En la actualidad, el álgebra evita este proceder, facilitando la tarea. No obstante ello, la estrategia llevada a cabo por los antiguos mesopotámicos no sólo pone en relieve el conocimiento implícito de la situación aritmética subyacente, sino que esquiva el uso de números fraccionarios en favor de una aritmética entera, operacionalmente accesible. En relación al conocimiento implícito aritmético, cabe mencionar que el mismo indica un manejo importante de la noción de proporción, que, junto con el análisis, suelen considerarse ambos privativos de la matemática griega antigua, argumentando aquí que esto último no es el caso. Un ejemplo que responde al tipo de problemas posiblemente resueltos aplicando este método, lo ofrece el caso del problema 7, primera parte, tomado de la tablilla YBC 4652. Cabe observar que, a pesar de que esta tablilla no contiene el procedimiento que el escriba siguió en la resolución del problema, sí incluye la respuesta correcta 48 $_{1/8}$= 48.125. La presunción de dicha aplicación de parte de los mesopotámicos se basa en otros casos en donde el método es aplicado, por caso, en las tablillas TMS XVI (8-9) y VAT 7532 (9-12-rev.6), entre otras. Al respecto, Hϕyrup afirma:

> Si preguntamos sólo por la idea subyacente de una falsa posición -la elección de una cantidad referente conveniente a partir de la cual la fracción requerida pueda ser [reducida a entero] resultando en una escala proporcional-, entonces esta idea ciertamente está presente aunque no adaptada a los esquemas [de ellos]. (Hϕyrup, 2002: 102)

A los fines de ilustrar el procedimiento arriba mencionado de falsa posición simple, desarrollamos el caso YBC 4652, a pesar de no ser un caso completamente explicitado por sus autores, con el objetivo de facilitar la comprensión de la heurística presumiblemente en juego allí: el problema consta de dos etapas, *i.e.* se realizan dos cálculos del mismo tipo, uno a continuación del otro, vía una sustitución por equivalentes, práctica ésta que presumiblemente debiera ser conocida por los escribas para poder arribar al resultado. Dice así: Encontré una piedra. No la he pesado. Le añado un séptimo (1/7) de su peso, y después, un onceavo (1/11) del resultado anterior. Este paso resultante es 1 mina ¿Cuál era [el peso] original de la piedra? 2/3 de mina, 8 gin y 22½ se.[13] Resolución: (s + 1/7s) + 1/11 (s + 1/7s) = 1 mina = 60 gin. Sustituyendo x = (s + 1/7s), resulta: x + 1/11x = 60. La ecuación ax=b presenta como característica que se conoce *b* y vale 60, además de que el coeficiente *a* se desconoce, ya que ellos no operaban haciendo simplificaciones algebraicas, como ocurre en la actualidad. Sin embargo, ello no menoscabaría la originalidad de su proceder. En efecto, el escriba tomaría hábilmente entonces el valor concreto x_0= 11, para así operar con pericia sólo con números enteros y no fracciones. Esto parece ser común en otros ejemplos. Ello lleva a: a.x_0 = x_0 + 1/11 x_0 = 11 + 1/11.11 = 12. Pero entonces b_0 = a x_0 = 12, que difiere de b = 60. Con lo cual, el valor supuesto de entrada no responde a la ecuación original. No hubo un acierto desde el principio al postular a 11 como valor inicial. Ello implica que el escriba haría una corrección *proporcional* dada por: x = (b/b_0).x_0 = (60/12).11 = 55. Esto resuelve el primer paso: x = 55. Con

[13] Debe tenerse en cuenta que 1 mina equivale a 500 gramos de plata, y a 60 *gin* o *siclo*. Por otro lado, 1 *gin* equivale a 500/60=8,33 gramos de plata, o a 180 *se*. Por último, 1 *se* equivale a 8,33/180 =0,046 gramos de plata.

el valor obtenido de x, se deberá resolver (s + 1/7s) = 55. Lo que dará, siguiendo un procedimiento análogo: s = (55/8).7 = 385/8 = 48,125 resultando en s =48,125. Como podemos observar,[14] cada cultura hace su propia caracterización de un tipo similar de problemas, pero indudablemente los griegos antiguos aplicaban este principio no como algo sobreentendido sino que, de acuerdo a sus costumbres justificadoras, debían demostrar proposiciones para así aceptar los resultados. No sabemos si los matemáticos del Antiguo Iraq tenían demostraciones de estas situaciones; sólo conocemos su aplicación práctica, que se destaca por la gran destreza operativa que presenta. Cabe mencionar que el enfoque matemático mesopotámico difiere radicalmente del griego, en tanto que este último se apoya en la construcción de teorías que se abstraen de cualquier práctica aplicada a la vida cotidiana y que apuntan a dar justificaciones deductivas de sus argumentos, creando los conceptos de axioma, teorema y sobre todo el concepto de demostración matemática. La demostración es un método deductivo tal que ofrece garantías concluyentes de las afirmaciones hechas a partir de la elección de principios y axiomas primeros, que son supuestos como verdaderos e intuitivamente evidentes. La historia de la matemática mostrará que tales verdades no son totales ni que el matemático griego logró siempre dar pruebas definitivas de sus enunciados, aunque ese fuera el intento. Y sobre todo, que siempre existió en la matemática griega una práctica del descubrimiento matemático de tipo heurística, que no pretendía forzar argumentos deductivos sino que operaba con inducciones, analogías, metáforas, abducciones y todo tipo de inferencias visuales, tal que esta tarea sólo representaba la parte inicial de la tarea matemática y era llamada el *análisis*, mientras que las justificaciones, siempre requeridas, constituían la *síntesis*. En cambio, la actividad matemática del Antiguo Iraq, que fuera suficiente e indebidamente desprestigiada durante las primeras tradiciones historiográficas de Occidente, que hasta incluyen a autores como Otto Neugebauer, uno de los primeros matemáticos e historiadores de la ciencia que catalogaron gran cantidad de tablillas, con lo que implica la influencia que éste ejerció durante la primera época historiográfica. La desvalorización de la matemática mesopotámica debido a su alejamiento de cualquier presentación teorética al estilo griego, trajo como consecuencia que recién hasta los trabajos de los años 90' del siglo XX no se proporcionara una versión más amigable de procesos del pensamiento matemático oriental, que hoy está adquiriendo un peso más legítimo. En este sentido, la existencia de un método (un *know-how*, un saber cómo se hace algo) sin el acompañamiento de las preguntas de porqué se aplica tal y tal regla a tal y tal caso, *i.e.* sin una problematización de ese saber (un saber porqué se hace algo, un *know-why*),

[14] El método de falsa posición simple hace uso de los dos principios del análisis antes esbozados: el principio P_1 es aplicado cuando se asume un valor de posición x_0 para x. Y el principio P_2 es aplicado toda vez que se opera con x_0 en vez de x en los pasos subsiguientes de resolución del problema. Si bien respecto a estos dos principios del análisis no quedan escritos de la Antigua Grecia Clásica que expliciten su uso, aunque sí de la Grecia Helenística a través de Arquímedes (Arquímedes, 1966), esta utilización es comentada al menos por Pappus de Alejandría, desde el siglo IV (Pappus, 2010). En cambio, en el caso de la matemática del Antiguo Iraq, el método de falsa posición, aunque queden vestigios del mismo, no se explicita el descubrimiento del uso de proporciones en su resolución. La analogía entre ambos métodos es notoria, aun cuando se aplique a problemas aritméticos –en el caso mesopotámico- y a problemas geométricos –en la matemática griega-. No obstante ello, no hay registro griego alguno que destaque tal semejanza y por ende tal herencia. Será siglos más adelante que se recupere el uso de tal regla de falsa posición simple, ahora aplicada a problemas tanto numéricos como algebraicos.

es la característica "visible" –aparente- del proceder matemático del Antiguo Iraq: primacía del método respecto -o en desmedro del- problema que lo genera y aquello que lo soluciona. A medida que se van descifrando más textos de las tablillas, se va completando un estilo de práctica matemática, que se considera innovador a vistas actuales, inserto en la vida cotidiana de los seres humanos y no algo separado de ella, que resulta más amigable en entornos educativos como un modo de incorporar y asimilar la historia de la matemática a la actividad cotidiana de los alumnos, rescatando así una práctica que, en la actualidad, es funcional.

Conclusión

Crear una falsa posición implica, en primer lugar, asignar un nombre a la o las cantidades desconocidas. Esto ya le da una identidad que será colmada o saturada con una entidad numérica apropiada, una vez que se hagan los cálculos correspondientes. Esta atribución de un objeto a un nombre es parte del método de análisis, como hemos intentado demostrar, que recuerda a los procedimientos policiales, como fuera el caso de Jack el destripador. Este nombre de Jack fue puesto en Inglaterra a un supuesto individuo para el cual debía detectarse su identidad a través de una serie de indicios obtenidos en las investigaciones forenses y que condujeran eventualmente a su descubrimiento. Sabemos que, a pesar de todos los esfuerzos, eso no se logró. Sin embargo, la estrategia era brillante. Comenzar con la asignación de un nombre contribuye a ubicar quién era el asesino que asolaba las calles de Inglaterra en un determinado período de tiempo, a partir de un conjunto de datos característicos del mismo. En el caso de la falsa posición, se otorga el nombre de x o de x_0 a la solución buscada, y, a partir de tal atribución, se inicia la búsqueda de la misma. Pero, a diferencia del caso de Jack el destripador, acá, los matemáticos del Antiguo Iraq sabían cuál era la solución: ellos habían hallado un método infalible, que, aunque no hubieran expresado literalmente su justificación, aun así nos legaron una práctica matemática muy sabia y sencilla con la cual valorar toda su impronta. Las investigaciones actuales del Antiguo Oriente sientan así precedentes de estrategias originales que, postulamos tendrían relación estrecha con una posible trasmisión hereditaria hacia Grecia.

Fuentes

ARISTÓTELES (1982), "Categorías", en M. C. Sanmartín, *Tratados de Lógica (Organon). Vol. I*. Editorial Gredos. Madrid.
ARQUÍMEDES (1966), *El método*, trad. J. Babini. Editorial Universitaria de Buenos Aires. Buenos Aires.
PAPPUS OF ALEXANDRIA (2010), *Book 4 of the Collection*, trasl. H. Sefrin-Weis. Springer-Verlag. London.

Bibliografía

BERGGREN, J. L. & G. VAN BRUMMELEN (2000), "The Role and Development of geometric Analysis and Synthesis in Ancient Greece and Medieval Islam", en Suppes, P., Moravcsik, J. M. & H. Mendell (eds.), *Ancient and Medieval Traditions in the Exact Sciences*. CSLI Publications. Stanford. Pp.1-31

FOWLER, D. (1999), "Inventive Interpretations", Revue d'histoire des mathématiques, vol. 5. Pp. 149-153.
FRIBERG, J. (2007), *Amazing Traces of a Babylonian Origin in Greek Mathematics*. World Scientific Publishing Co. New Jersey.
HϕYRUP, J. (2002), *Lengths, Widths, Surfaces: A Portrait of Old Babylonian Algebra and its Kin*. Springer-Verlag. New York.
NEUGEBAUER, O. (1969), *The Exact Sciences in Antiquity*. Dover Publications. New York.
ROBINS, G. & Ch. SHUTE (1987), *The Rhind Mathematical Papyrus. An Ancient Egyptian Text*. Dover Publications. New York.
ROBSON, E. (2008), *Mathematics in Ancient Iraq: A Social History*. Princeton University Press. Princeton.
WITTGENSTEIN, L. (1989), Tractatus logico-philosphicus. Alianza Editorial. Madrid.
YUSTE, P. (2013), *Matemáticas en Mesopotamia: álgebra, geometría y cálculo*. Editorial Dyckinson S.L. Madrid.

Repensando el uso del término "Guerras médicas" bajo la crítica del discurso orientalista

Martín Cifuentes
ISP Dr J.V. González-CEHA, ISFD y T Nº 46 2 de abril de 1982 y UNLu.

Marco de análisis

Para comenzar a discutir la relación entre las ciudades griegas y el imperio persa en el contexto del siglo V a.C. nos parece importante tener presente el rol que juega el binomio "representación-identidad" en el mundo heleno. En primer lugar es necesario retomar las categorías que nos brinda la antropología histórica (Vernant-V. Naquet, 2002 a/b, Loraux, 2007; Detienne, 2005) para intentar discutir la existencia de una "identidad cultural" y sus representaciones en el mundo griego.

En segundo lugar, al trabajar en el terreno de la identidad cultural y las representaciones elegimos retomar las propuestas teóricas de Pierre Briant[1] y Edward Said, para revisar de forma crítica los planteos de la antropología histórica aplicados a Grecia. El aporte de Briant es fundamental ya que su extenso trabajo retoma la propuesta de Said poniendo en permanente polémica la interrelación entre la cultura griega y el Cercano Oriente Antiguo. Complementariamente Edward Said con *Orientalismo* nos brinda una herramienta efectiva para poner en discusión la forma en que la visión de los autores clásicos ha brindado un gran aporte a la construcción del discurso orientalista.

Para resituar esta problemática, es importante destacar que la relación entre las *poleis* griegas y el Cercano Oriente ha comenzado a ponerse en debate afortunadamente con más frecuencia a través de los trabajos pioneros de Walter Burkert (1992, 2002) y Martín West (1997)[2] que revisan los contactos culturales en el período arcaico. Esta propuesta también se encuentra presente en relación al siglo V a.C. en los trabajos de Pericles Georges (1994), Margareth Miller (2011) y Tomas Harrison (2000), así como Javier Gómez Espelosín (2003) y Manuel García Sánchez (2009) en el mundo hispano.

Para los fines de nuestro trabajo nos parece fundamental apoyarnos en la obra de Edith Hall para analizar *Persas* de Esquilo. A través de su obra *Inventing de Barabarian*. *Greek Self Definition Though Tragedy*, (Hall, 1989), Hall nos brinda importantes herramientas para ver como la figura del bárbaro se construyó influenciada por las representaciones que se realizaban en el teatro trágico.

Es importante destacar que Hall nos demuestra que la construcción de la figura del bárbaro se encuentra estrechamente ligada a la construcción de la identidad helena que construirán los griegos. Siendo las Guerras Médicas un lugar de importante referencia en

[1] Desde la primera edición de su trabajo de revisión de Alejandro Magno ha su obra monumental *Histoire de l´Empire perse* en 1982 Pierre Briant ha hecho grandes aportes para revisar la Historia del imperio persa relacionada con la Historia de Grecia.

[2] Aquí citamos los dos trabajos más recientes de Walter Burkert (*Homero y los magos*) y Martín West (*The East Face of Helicon*), pero ambos vienen desarrollando una crítica del modelo griego clásico desde los 70.

esta construcción y el teatro trágico un lugar clave de estas representaciones nos parece adecuado trabajar en torno a *Persas* de Esquilo. Por ello, nos parece fundamental comenzar a discutir que entendemos por el término helenocentrismo y como el mismo se vincula con el orientalismo postulado por Said.

Helenocentrismo y orientalismo

Pierre Briant utiliza el término "helenocentrismo" para referirse a la forma en que los griegos desde sus relatos construyeron la figura del persa a través de los *Persica* y otras obras de carácter histórico (Briant, 2002: 7-8). Esta representación fue retomada por los escritores latinos cuando Roma comenzó su expansión sobre Grecia y el Cercano Oriente (García Sánchez, 2013: 80). A partir de esta tradición fue construyendo una representación negativa sobre Oriente que sería recuperada y resignificada por gran parte de los intelectuales europeos a partir del siglo XVIII.

En cuanto a la definición de orientalismo nos atenemos a las propias palabras de Edward Said al definirlo como: "…es un modo de relacionarse con Oriente basado en el lugar especial que este ocupa en la experiencia de Europa occidental." (Said, 2004: 21). Partiendo de ambas definiciones entendemos que el "helenocentrismo antiguo" ha servido de plataforma al discurso orientalista moderno, fomentando una visión negativa del Cercano Oriente, en este caso bajo el dominio del imperio persa aqueménida. El punto de partida para la construcción de esta representación helenocéntrica se inicia bajo el episodio de las llamadas "Guerras Médicas".

Las "Guerras Médicas"

Ya en el siglo XIX con Hegel en el terreno de la filosofía (Gómez Espelosín, 2013: 15) y posteriormente con la obra de George Grote *History of Greece*, (1846-56) comienza a cobrar forma la idea que el triunfo griego es un punto de partida para la Historia de Europa (Lianeri, 2007: 342). Un triunfo de la libertad de Occidente frente a la esclavitud de Oriente, retomando así una imagen que acuñaron los griegos tras el triunfo frente a la invasión persa. Tiempo después (1867), George Rawlinson presentaba en su obra *Five Great Monarchies,* planteaba una estrecha relación entre el triunfo griego en las Guerras Médicas y la figura de un Jerjes lujurioso, afeminado, responsable del inicio de la decadencia del imperio persa (Briant, 2002: 515).

Aquí podemos ver que el concepto de "Guerras Médicas", implicaba el punto de partida de una oposición imaginaria entre Occidente y Oriente, pero también entre libertad y tiranía y por su puesto entre pasado y presente. En el esquema de la obra de Rawlinson, en donde se suceden cuatro monarquías orientales (caldeos, asirios, medos y babilonios) hasta llegar a los persas, los más "orientales de todos en "sus costumbres" (Sancisi-Weerdenburg, 1987: 127). En ese esquema de monarquías orientales que se suceden, las guerras Médicas implican

el inicio de la decadencia del imperio persa que sería sellada con las campañas de Alejandro y la construcción del imperio macedonio (Briant, 2000).

Es posible que detrás de este modelo de monarquías orientales (y decadentes que se suceden) hasta la llegada del imperio romano haya alguna influencia de un modelo que fue acuñado por los historiadores griegos (y luego latinos) del siglo I a.C. Una concepción creada en el contexto de la expansión romana del siglo I a.C. por Diodoro Sículo o Dionisio de Halicarnaso y finalmente Tito Livio. Esta concepción sería reeditada por los intelectuales del siglo XIX, poniendo a la civilización industrial europea como heredera del pasado clásico. Frente a ella se encontraba el decadente imperio turco Otomano (Sancisi-Weerdenburg-Kuhrt, 1987: IX-XI), heredero de la tradición despótica de los persas y enemigo a vencer por los europeos.

El término "Guerras Médicas" aún se sigue utilizando como una denominación de uso convencional y encontramos presente su uso en libros actuales, manuales escolares y en diversos programas de estudios universitarios, terciarios y secundarios[3]. Queremos aclarar que el uso de este término no implica en sí mismo una mirada eurocéntrica o evolucionista de quien lo utiliza. Sin embargo, era un término que tenía una clara connotación negativa para referirse a los persas ya que los propios griegos hablaban de "medismo" para acusar a aquellos que traicionaban a Grecia al ser atraídos por los valores persas (García Sánchez, 2009: 50). Los valores de la tiranía y el despotismo de Oriente vencidos en las Guerras Médicas, convertidas ya en la batalla fundacional del Occidente libre sobre el Oriente despótico para los intelectuales europeos del siglo XIX.

La cuestión de las fuentes

A pesar que las llamadas "Guerras Médicas" implicaban un conflicto entre el conjunto de las ciudades griegas del Mediterráneo Oriental y el imperio persa, este episodio ha sido tratado como propio de la Historia de Grecia y no tanto del Cercano Oriente. A primera vista no parecería ser descabellado ya que así como no contamos con fuentes directas del imperio persa[4] para estos acontecimientos si las tenemos del bando griego. Evidentemente la referencia central para la reconstrucción de los acontecimientos de las "Guerras Médicas" se encuentra presente en el relato de Heródoto.

Si entendemos que la visión helenocéntríca y la construcción de una identidad helena (Hall, 1989: 6) se construye con las Guerras Médicas, sin dudas la obra de Heródoto es un lugar inevitable para volver a revisar y discutir estos postulados. Como antecedente de su obra tenemos el registro de las cerámicas pintadas (Bovon, 1963) y de los poetas Esquilo, Pindaro y Simónides, así como. Heródoto seguramente tuvo cierta influencia de estos

[3] El caso extremo en nuestro país lo presenta el programa de la NES en CABA en donde en los contenidos troncales se menciona vagamente a "Persia" pero luego en los contenidos puntuales está ausente el imperio persa como tema de estudio.

[4] El imperio persa nos ha dejado un importante conjunto de inscripciones celebrativas de sus reyes, pero no así de estos acontecimientos militares, lo cual no implica que los mismos no circularan a través de mecanismos orales, ya que este era un método de conservación de las tradiciones propio del Cercano Oriente Antiguo.

antecedentes pero también pudo conocer narradores directos del conflicto de origen persa u oriental (García Sánchez, 2009, 34).

El relato monumental de Heródoto tuvo eco en autores griegos posteriores como Tucídides, Jenofonte, Isócrates, Platón, Aristóteles o Ctesias. Nos referimos a escritores que escriben durante el siglo IV a.C. y cuyo tema central ya no son el relato de las Guerras Médicas. También la cuestión de espejo persa será retomada por los autores que escriben durante el ascenso y auge del imperio romano como pueden ser Diodoro Sículo o Plutarco. A lo largo de siglos esta tradición fue reconstruyendo la figura del persa y dándole nuevo sentido a su figura para enfrentar al enemigo real bajo un Oriente imaginado (García Sánchez, 2013: 88).

Intentar una revisión de la obra de Heródoto para discutir su representación de las llamadas "Guerras Médicas" y su influencia en la construcción de una matriz helenocéntrica excede el alcance de este trabajo. Sin embargo, partiendo de la existencia de una posible influencia en la obra de Heródoto de rasgos trágicos provenientes de la obra *Persas* de Esquilo (Echeverría Rey, 2011: 50), nos parece viable indagar en esta obra. Ya que debido a su temprana redacción (472 a.C.) y su alcance, la misma pudo significar un momento fundacional para representar a las "Guerras médicas" como estereotipo del binarismo heleno/bárbaro.

La Guerras Médicas como hazaña épica

Continuando con los problemas que nos presentan las fuentes, debemos señalar que *Persas* de Esquilo, es la obra más antigua conservada del teatro griego ateniense (472 a.C.), y por lo tanto esto también puede aportar a algunas distorsiones al intentar pensar el origen del teatro griego. En esta oportunidad lo que nos interesa destacar es que la invasión del ejército persa a la Grecia Continental produjo un impacto muy fuerte y más allá de la verdadera dimensión de estos acontecimientos fue visto por los griegos con una hazaña única.

Justamente fueron *Persas* y un conjunto de obras perdidas que solo se conocen por nombre de terceros[5] (Torres, 1998: 4; Hall, 1989: 64) o los poemas elegiacos de Píndaro y Simónides. En estos casos las batallas de Salamina y Platea alcanzaron estatus legendario siendo puestas a la altura de las gestas bélicas narradas en la *Ilíada*. Esquilo presenta a los caudillos del ejército persa con una claro lenguaje homérico al presentarlos como: "…los caballeros que infunden pavor solo al verlos y que son en la lucha terribles por la fama gloriosa de sus almas tenaces."(vv. 27).

El poeta trágico está ubicando la batalla de Salamina a la escala de los conflictos que la tradición épica situaba la contienda entre aqueos y troyanos. Ahora los héroes de origen asiático han cruzado el Helesponto y han venido a combatir con una fuerza inexpugnable pues: "… es invencible el ejército persa y su pueblo de valiente corazón" (vv. 93)

[5] El contexto de producción de *Persas* de Esquilo debe pensarse bajo la influencia de las obras perdidas de Frínico (conservadas por comentaristas) *La toma de Mileto* y las *Fenicias*, o el drama de *Giges*.

Puede llamarnos la atención que un autor que trata de ensalzar el triunfo de los griegos y en este caso puntual del ejército ateniense pondere al extremo las virtudes de sus enemigos. Precisamente esto ocurre porque ahora los atenienses al derrotar a los invencibles héroes persas emulan ellos mismos el pasado mítico narrado en los poemas de Homero. El ejército persa se ha encontrado frente a un ejército superior que exclama: "libertad a la patria. Libertad a vuestros hijos, a vuestras mujeres, los templos de los dioses de vuestra estirpe y las tumbas de vuestros abuelos. Ahora es el combate por todo eso." (vv. 403-405)

La representación de este triunfo del pueblo ateniense, como ocurre en los relatos homéricos, es auxiliada por la intervención divina de Zeus para lograr la inédita hazaña de vencer ese ejército invencible. "¡Oh Zeus soberano, has aniquilado al orgullo ejército persa constituido por un ingente número de hombres!" (vv. 532-535). El triunfo de Atenas queda grabado en el memoria del pueblo persa: "¡Ay, cuántos lamentos me causa el recuerdo de Atenas!" y es causa de la tragedia que sume al imperio: ¡Odiosa es -sí- Atenas para los que sufrimos esta desgracia!" (vv. 285-287).

La representación del persa

Como podemos ver, los griegos y en especial los atenienses, representaron estos conflictos contemporáneos a través de la poesía. Podríamos hablar de una heroización de los hechos históricos del presente que sentaron una huella fundante en su identidad. Detrás de esta visión épica que emerge a primera vista, podemos ver como en la obra de Esquilo cobran forma un conjunto de binarismos que redefinirán la figura del bárbaro en un sentido totalmente negativo y especular. Ahora mencionaremos algunos de estos rasgos que se irán delimitando a través de *Los persas* y serán una huella presente a lo largo del teatro trágico del siglo V a.C.

Originalmente en el período arcaico el término "bárbaro" era sinónimo de aquel que no habla la lengua griega o la habla mal y podía estar en contacto con los griegos (Santiago, 1998: 36). Por ello es importante destacar que en Esquilo aparece justamente esa mención tradicional al: "rumor de la lengua de Persia" (vv. 406) pero lo hace de forma despectiva ya que este es una manifestación del "…terror que hizo presa en todos los bárbaros" (vv. 391) al escuchar: "…un canto, un clamor a modo de himno, procedente del lado de los griegos… como quienes van al combate con el coraje de almas valientes." (vv. 393-94).

Partiendo de la distinción entre la lengua helena y la bárbara Esquilo le agrega a esta una connotación negativa, ya que el "inentendible" murmullo bárbaro significa pavor frente al valor de los griegos. Un nuevo binarismo se nos presenta aquí. El ejército hoplita y naval griego posee cualidades superiores en el combate a ese ejercito persa que inicialmente se mostraba como heroico e invencible.

Los caudillos persas son presentados con grandes dotes individuales, como verdaderos héroes pero incapaces de hacer frente al compacto y colectivo ejército griego. Los griegos que combaten a pie firme con lanzas, y portan armaduras y escudos."(vv. 237). Se distinguen así por su valor frente a los persas que utilizan como arma propia el arco y: "vencen disparando

flechas...” (vv. 27). Esta visión binaria que distingue entre valor/lanza y cobardía/arco, en torno a la guerra se sustenta en los griegos en el hecho que el arco era visto como un arma propia de los efebos que aun no se encontraban en situación de portar la lanza y alcanzar aun la adultez. Una imagen que para los persas era un signo de distinción desde la visión de los griegos es tomada como un elemento de clara connotación negativa como una forma de combate bárbara y por tanto inferior.

Otro lugar recurrente que trata de enfatizar Esquilo es la presencia de la opulencia del territorio asiático y del pueblo persa presentándolo con un: “…ejército en oro abundante…” (9). Comandado por un rey: “…de una raza nacida del oro.”(vv. 81). Contrariamente a esta suerte de “opulencia natural” los atenienses se muestran austeros y solo poseen: “…una fuente que les mana plata, un tesoro que encierra la tierra.” (vv. 240), en las minas de Laurión.

Detrás de estos binarismos que se van desplegando de forma negativa en torno a la figura del bárbaro se va conformando una imagen que tiene como punto central la imagen de la tiranía. Asia es la tierra populosa en donde es propio el gobierno de uno sobre muchos y en donde existe el afán de llevar la tiranía y la esclavitud a otros confines. “El osado monarca del Asia populosa hace avanzar contra la tierra entera el humano rebaño prodigioso” (vv. 75-76) para: “...echar sobre Grecia un yugo de esclavitud…” (vv. 50).

De esta visión de una tierra signada por el gobierno de la tiranía surge de forma especular la propia visión que tienen los griegos de sí mismos. Ante la consulta de la reina Atosa: “¿Y que rey está sobre ellos y manda su ejército?” El mensajero responde: “No se llaman esclavos ni súbditos de ningún hombre.” (vv. 241).

Hay una división geográfica y política contundente que Esquilo no casualmente ubica en la sombra de Darío:”…Zeus soberano concedió este honor: que un hombre solo ejerciera el poder con el cetro propio del gobernante sobres Asia entera criadora de ovejas.” (vv. 762-764) Así, Europa es tierra de los griegos y de la democracia y la libertad de los hombres, contrariamente el propio Zeus ha decidido que Asia sea gobernada por un solo hombre.

La tierra vacía

La hazaña de los griegos marca un triunfo irrebatible al punto que: “…ahora está gimiendo toda la tierra de Asia al haberse quedado desierta.” (vv. 549-50). El imperio persa ha sido derrotado totalmente alcanzando esta victoria una estatura épica, siendo el enemigo destruido hasta sus cimientos. Ya no puede haber nuevo conflicto. Así los atenienses no solo salvan a su ciudad y a todos los griegos, sino que también permiten que en la tierra “deshabitada” de:

> “…Asia ya no se rigen por las leyes persas, ya no pagan tributos a las exigencias del amo, ni se prosternan en tierra adorándolo…” “Ya no tienen los hombres la lengua guardada, pues para hablar libre, se ha soltado el pueblo…” ya que gracias a los griegos: “…tiene enterrado el poder de los persas.” (vv. 585-595)

Detrás de esa imagen de un Asia desierta de hombres y paradójicamente liberada o rebelada, ya no tiene razón de ser el Gran Rey derrotado que cierra la obra con lamentos que para un griego serían dignos de una mujer y no de un hombre (vv. 1050-1065). Emulando la destrucción de Troya por parte de los aqueos, en este discurso trágico que busca imitar el clima épico ya no hay posibilidad de entablar nueva contienda. El conflicto se ha terminado y la victoria sobre el persa es una victoria de los valores cívicos de Atenas, una hazaña heroica de su tiempo.

Esquilo construye la estructura para una representación del otro (Said: 2002, 89) en donde hace hablar al persa revistiéndolo a través de sus palabras en el discurso de la tiranía. Esta representación del autor trágico funda la imagen de un imperio inmensamente rico, débil y por lo tanto, digno de ser conquistado por aquellos que se lo propongan. Algo que en el siglo IV a.C. toma fuerza en la propuesta de Isócrates bogando por el apoyo a Filipo de Macedonia (Briant, 1999: 8). Esta visión fundante del imperio aqueménida será recuperada por los europeos que "redescubran en el siglo XIX el desconocido (para ellos) Cercano Oriente.

Más allá de estas representaciones, cualquier/a historiador/a que maneje la secuencia temporal que estamos discutiendo sabe que los conflictos entre las *poleis* griegas y el imperio persa no se cerraron en el 479 a.C. Siguiendo a escritores griegos como Tucídides y Jenofonte podemos plantear que, contrariamente, con mayor o menor intensidad y de forma intermitente esta guerra de largo aliento se sostuvo desde mediados del siglo VI a. C hasta el siglo IV a. C.

Sin embargo, vemos que se sigue otorgando el estatus de "guerra" a la frustrada invasión del ejército persa sobre la Grecia continental y no a otras etapas del mencionado proceso de luchas entre griegos y persas. Entendemos que esto posee un conjunto de implicancias profundas. En primer lugar, sirve para invisibilizar la expansión agresiva que lleva adelante Atenas sobre las ciudades de Asia Menor y el propio imperio persa bajo el mando de Cimón. En segundo lugar, relativiza el papel que jugó el imperio persa en la política posterior de los griegos e invisibiliza el hecho que los aqueménidas finalmente lograron poner a las *poleis* griegas bajo su control, aun sin conquistarlas a inicios del siglo IV a.C.

Conclusiones

A través de lo expuesto sostenemos que la imagen posible del imperio persa se encuentra atenazada entre la victoria de Atenas y la conquista de Alejandro, entre la representación de Esquilo y Heródoto y los posteriores biógrafos del general macedonio. La historia del Cercano Oriente bajo los aqueménidas se encuentra representada bajo la sombra de la decadencia y sin autonomía para ser pensada de forma propia, quedando muchas veces bajo la interpretación del discurso helenocéntrico. De este modo se produce una inversión. El uso de Guerras Medicas como triunfo sobre el persa habilita a pensar la Historia de Grecia como ámbito de estudio con su propia autonomía, convirtiendo a la propia Historia del Imperio persa luego de Jerjes como un apéndice hasta su incorporación en el período helenístico.

Esta idea central que estamos presentando se despliegan un conjunto de consecuencias que entendemos obstaculizan la posibilidad de construir una visión integral de la relación entre las *poleis* griegas y el imperio persa:

1-La tragedia griega a través de Esquilo no solo construyó una imagen del bárbaro, sino sentó las matrices de la visión helenocéntrica que refuerza al día de hoy el discurso orientalista.

2- Fundó la representación de una "victoria total" de los griegos sobre los persas como empresa fundante de la decadencia persa hasta la conquista de Alejandro (Briant, 2000: 9).

3- Relativiza la brutalidad con la que Atenas y Esparta trataron a las ciudades griegas de Asia Menor frente a la política más tolerante del imperio persa (Fornis, 2006: 298)

4-Esconde la acelerada decadencia de las *poleis* griegas, frente al creciente peso del imperio persa en la política griega de la segunda mitad del siglo V a.C. y la primera mitad del IV a.C.

5- Asocia al reino "bárbaro" de Macedonia como continuador de los ideales griegos como una forma de presentar el triunfo definitivo del mundo griego sobre Oriente.

Por lo expuesto, hablar de Guerras Medicas no es hablar solamente de un término clásico, sino verdaderamente de un concepto que encierra la idea de una Historia de Grecia autónoma y colonizadora (como antecedente europeo) que obstaculiza la posibilidad de pensar de forma más dinámica su estrecha relación con el Antiguo Cercano Oriente bajo la dinastía aqueménida. Por ello, nos parece más adecuado pensar el conflicto entre las poleis griegas y el imperio persa como una guerra de largo aliento "greco-persa" o "perso-helenica" que se despliega entre los siglos VI y IV a.C. Pero es necesario pensar esa periodización en un contexto que exceda la escala militar y vea las interacciones y prestamos culturales que se han desplegado en este período entre el Mediterráneo Oriental y el Cercano Oriente.

Fuentes

RODRÍGUEZ ADRADOS, F., (1986), *Esquilo. Tragedias*. Gredos. Madrid.
RODRÍGUEZ ADRADOS, F. (2001 (1977)), *Heródoto. Historia*. Gredos. Madrid.

Bibliografía

AVERY, H. (1964), "Dramatic devices in Aeschylu's Persians", *AJP* 85. Pp. 173-184.
BOVON, A. (1963), "Les représentation des guerriers perses et la notion de barbare dans la 1er moitié du Ve siècle", *BCH* 87. Pp. 579-602.
BURKERT, W. (2002), *De Homero a los magos. La tradición oriental en la cultura griega;* 2002. El Acantilado. Barcelona.
BRIANT, P. (1999), "Colonisation Hellénistique Et Populations Proche-Orientales: Les Dynamiques Sociales Et Politiques De L'acculturation", en: *I Greci* II/2. Einaudi. Firenze. pp. 309-333
BRIANT, P. (2000), "La tradition gréco-romaine sur Alexandre le Grand dans l´Europe moderne et contemporaine : quelques réflexions sur la permanence et l´adaptabilité des modéles interprétatifs", Netherlands Institute At Athens.
BRIANT, P. (1982), "Sources Greçqes Et Histoire Achemenide", en *Rois; Tributs Et Paysans. Etudes Sur Les Formations Tributaires Du Moyen-Orient Ancien*. Annales littéraires de l'Université de Besançon. Paris.

BRIANT, P. (2002 (1982)), *From Cyrus to Alexander A History of the Persian Empire.* Winona Lake. Indiana. Eisenbrauns.
DE SANTIS, G. (2005), "La tragedia griega, *Persas* y los límites del género", *Letras Clásicas* 9. Pp. 67-94.
ECHEVERRÍA REY, F. (2011), Heródoto y la tragedia De Jerjes. Historia y Narrativa Trágica. Universidad Complutense. Madrid.
FORNIS, C. (2006), "Identidad cultural y política de fuerza: los griegos asiáticos hasta la paz del Rey (386 a.C.)", en D. Plácido, *et alii* (Eds.), *La construcción ideológica de la ciudadanía. Identidades culturales y sociedad en el mundo griego antiguo.* Editorial Complutense. Madrid. Pp. 283-301
GALLEGO, J. (2000), "En los márgenes de la igualdad: figuras del ´bárbaro en la Atenas democrática", en P. Lopez Barja (Ed.), *Fronteras e identidad en el mundo griego antiguo*, Universidad de Compostela-Universidad de Vigo. Pp. 157-180.
GARCÍA SÁNCHEZ, M. (2009), *El gran rey de Persia: Formas de Representación de la alteridad persa en el imaginario persa*, Edicions Universitat Barcelona. Barcelona.
GARCIA, SANCHEZ, M. (2013), "El discurso sobre el bárbaro: Aqueménidas, arsácidas y sasánidas en las fuentes grecorromanas", en C. Fornis (Ed.), *Los discursos del poder/El poder de los discursos en la antigüedad clásica, Libros Pórtico*, Zaragoza.
GEORGES, P. (1994), *Barbarian Asian and Greek Experience. From The Archaid Period to the Age of Xenophon*. The Johns Hopkins Press. London.
GÓMEZ ESPELOSÍN, J. (2003), *Los Griegos. Un Legado Universal*. Alianza Editorial. Madrid.
GÓMEZ ESPELOSÍN, J. (2013), *Memorias perdidas*. Akal, Madrid.
GÓMEZ ESPELOSÍN, J. (2003), *Los Griegos. Un Legado Universal*. Alianza Editorial. Madrid.
HALL, E. (1989), *Inventing the Barbarian. Greek self-Definition through Tragedy*. Clarendon Press. Oxford.
HARRISON, T. (Ed.) (2002), *Greeks and Barbarians*. Edinburgh University Press. Edinburgh.
HARTOG, F. (2002), *El espejo de Heródoto*, F.C.E. Buenos Aires.
LIANERI, A. (2007), "The Persian Wars as the "Origin" of Historiography. Ancient and Modern Orientalism in George Grote´s History of Greece". en E. Hall (Ed.) *Cultural Responses to the Persian Wars. Antiquity to the Third Millenium*. Oxford University Press. Pp.331-353
LORAUX, N. (2007), *Nacido de la tierra*, El cuenco de plata. Buenos Aires.
MILLER, M. (2011), "Imaging Persians in the Age of Herotus", en R. Rollinger. *Herodotus and the Persian Empire*. Harrassowitz. Wiesbaden.
PELLING, C. (1997), "Aeschylus´ *Persae* and History", en *Greek Tragedy and the Historian*. Clarendon Press. Oxford. Pp. 1-19
SAID, E. (2004), *Orientalismo*. Debolsillo. Barcelona.
SANCISI-WEERDENBURG, H.-KUHRT, A. (1987), *The Greek Sources. Proceedings of The Groningen 1984 Achaemenid History Workshop.* Achaemenid History II Nederlands Instituut Voor Het Nabije Oosten. Leiden.
STRUVE, V. (1986), *Historia de la Antigua Grecia*. Vol. I y II. Biblioteca Histórica Sarpe. Madrid.
TORRES, J. (1998), "¿Un drama histórico en Grecia?", en K. SPANG (Ed.), *El drama histórico: teoría y comentarios*. Ediciones Universidad de Navarra. EUNSA. Pp. 51-73
VERNANT J.-P. -VIDAL NAQUET P. (2002 a y b); *Mito y tragedia en la Grecia antigua*. Vol. I y II. Taurus. Madrid.

Las mujeres en las primeras comunidades cristianas: de la participación activa a la subordinación

María Celia Fraga
UNR

Introducción

En los primeros decenios de nuestra era en el seno del judaísmo se gesta una nueva corriente que adquiere status de religión independiente a mediados del siglo II. Investigadores provenientes de distintos campos de estudio y con diversas perspectivas teórico metodológicas han abordado este complejo fenómeno. Sin embargo el rol de las mujeres fue marginado cuando no ignorado.

El final de la segunda oleada del feminismo marcó un punto de inflexión en los estudios sobre las mujeres en la historia. A partir de ese momento paulatinamente comenzaron a ser consideradas no solo un objeto de investigación sino también un sujeto de cambio histórico. De este modo las mujeres en la historia del cristianismo primitivo cobraron un rol fundamental por su partición activa en las primeras comunidades judeo-cristianas.

El presente trabajo pretende dar cuenta del protagonismo de las mujeres en el complejo fenómeno que se inicia en el siglo I y se cierra con el inicio de un proceso lento y no lineal de consolidación e institucionalización del Cristianismo. El esfuerzo se centra en tomar ideas provenientes de diversas perspectivas historiográficas, que a nuestro criterio mejor están documentadas en las fuentes, con el fin de clarificar y sintetizar el rol de las mujeres en el periodo de análisis. Este recorrido nos facilitará el planteo de nuestras hipótesis.

El primer y gran desafío que se nos presenta es el de las fuentes. La mayoría de los testimonios literarios fueron redactados por hombres que omitieron o minusvaloraron la actividad de las mujeres. En los casos en que se las mencionó generalmente se las sometió a tratamientos patriarcales que tergiversaron su accionar. Como consecuencia de ello es necesaria una lectura crítica de los documentos para lograr superar la imagen sesgada de los referentes femeninos que transmiten y devolverle su lugar en la historia.

El segundo reto es la complejidad misma del proceso histórico que se pretende analizar. Somos conscientes de la diversidad de situaciones existentes en un espacio geográfico tan amplio como lo era el Imperio Romano y de los cambios producidos a lo largo de dos siglos. Por lo tanto nos centraremos principalmente en casos concretos correspondientes a comunidades orientales del mismo.

Predicadoras y Profetizas

Hay un acuerdo generalizado sobre la postura que establece la existencia de un movimiento tendiente a una mayor libertad social para las mujeres que estaba produciéndose dentro de la sociedad romana previo al surgimiento del cristianismo.

Aparecieron nuevas normas jurídicas que permitieron una considerable evolución de la condición femenina. A partir del siglo II a.C. comenzó a caer en desuso la costumbre de que la mujer pasaba a formar parte de la familia del marido cuando se casaba. Asimismo se introdujeron nuevas normas sucesorias gracias a las cuales las mujeres adquirieron nuevos derechos sucesorios y cada vez más amplia libertad de disponer de sus bienes (Cantarella, 1997: 107). En lo que respecta a las actividades económicas, nos encontramos con diferentes documentos que atestiguan la existencia de mujeres que poseían haciendas o eran prósperas comerciantes (Pomeroy, 1975: 200). Numerosas inscripciones citan a propietarias de fábricas de ladrillos y de tubos de plomo (Stegemann, 2001: 510). En lo que refiere a la vida pública cada vez fue más frecuente la presencia de mujeres que pleiteaban en juicios con plena independencia (Meeks, 1988: 47). Así aparecen en el siglo I las mujeres abogados (Cantarella 1997:132, Osiek, 1997: 58). Finalmente, las mujeres desplegaron también su actividad en el ámbito religioso y en cultos practicados exclusivamente o parcialmente por ellas. La religión estatal romana no estaba en contra y permitía la coexistencia de diversos cultos y divinidades. Tanto en el periodo helenístico como en el romano las mujeres se sintieron atraídas por los cultos sincretista fruto de la difusión de las religiones orientales y egipcias en las ciudades mediterráneas (Meeks, 1988: 48). La sexta Sátira de Juvenal cuenta sarcásticamente como las mujeres ricas abrían sus casas a los cultos orientales (Schussler, 1989: 226). En una inscripción del siglo II d.C. una mujer judía llamada Rufina aparece designada con el título de *archisynagogos* (presidente de la sinagoga).[1] Podemos por lo tanto afirmar que los nuevos cultos y otros existentes permitieron a algunas las mujeres participar en asuntos religiosos que les eran vedados por los cultos estatales.

En este contexto de paulatino cambio en el rol social de las mujeres en el siglo I surge en el interior del judaísmo una nueva corriente de inspiración mesiánica y apocalíptica preocupada principalmente por la salvación de Israel y ajena al politeísmo y a la espiritualidad clásica (Fernandez Ubiña, 60: 2009). El Nuevo Testamento nos menciona de forma esporádica un importante número de mujeres que acompañaban a Jesús y a sus apóstoles en la tarea evangelizadora. Cabe preguntarse entonces quiénes fueron estas mujeres, qué las pudo haber impulsado a formar parte de las primeras comunidades cristianas y cuál fue su función en las mismas. Wayne Meeks para estudiar el nivel social de los primeros cristianos paulinos plantea la existencia de una "inconsistencia de status" por parte de la mayoría de los miembros activos del círculo de Pablo. El status está constituido por diferentes dimensiones (poder, prestigio profesional, riqueza, familia…) que tienen diferente peso. Para Meeks en la sociedad antigua el sexo estaría también dentro de estas dimensiones (Meeks, 1988:98). Creemos que esta categoría conceptual puede ser útil para entender por qué las mujeres se sumaron a las filas del cristianismo.

Con la muerte de Jesús y de la mano de Pablo el cristianismo se transformó en un fenómeno urbano utilizando, al igual que los cultos extranjeros, las rutas comerciales para su difusión. Es por esto que entre los primeros cristianos es común encontrar a comerciantes y artesanos. Lidia, comerciante de púrpura, pertenecía a la comunidad de Tiatira era una

[1] Otros ejemplos en Stegmann (2001: 509).

pagana adoradora del Dios judío que se encontró con Pablo en Filipos y se convirtió en el acto junto a su *oikos* al cristianismo. Ella invitó a Pablo, a Silas y a otros compañeros a hospedarse en su casa (*Hch 16, 14-16*). Tenemos varios indicadores sobre su status. Debió poseer alguna riqueza ya que la púrpura era un bien de lujo y poseía una casa donde podía alojar huéspedes. Además su nombre, ocupación y el lugar de origen muestran que pertenecía a los mercaderes grecohablantes que se habían establecido en Filipo junto con los colonos campesinos italianos. Aquila y Prisca, artesanos, ejercían el mismo oficio que Pablo quien se alojó en su casa y trabajó con ellos tejiendo lonas (*Hch 18,1-5*). En la carta a los Romanos Pablo menciona que ellos eran sus colaboradores que arriesgaron su vida para salvarlo. De su status podemos inferir que su nivel de riqueza era relativamente alto ya que tenían una casa amplia en donde se reunía la Iglesia (*Rom 16, 3-6*). Eran personas con cierta influencia ya que habían protegido a Pablo. Lo que es más relevante es el hecho de que el nombre de Prisca se mencione en más oportunidades antes que el de su esposo sugiriendo que ella poseía un status más elevado (Meeks, 1988:107). Otras dos mujeres que poseían posiblemente riquezas e influencia eran María, la madre de Juan, llamado Marcos y Juana. En la casa de la primera se reunía la Iglesia de Judea. Esta además tenía una sirvienta, Rosa, que abrió la puerta a Pedro quién acudió a esta casa luego de su milagrosa liberación. Juana era la esposa de Cusa, intendente de Herodes que junto con Susana (de quien no sabemos más que su nombre) ayudaron a Jesús con sus bienes (*Lc 8, 3-4*). Cencreas era una ciudad portuaria de Corintios, centro comercial mas importante de la Grecia Romana famosa por sus tienes de púrpura (Alvar *et al*.,1995:104). En ella nos encontramos con Febe un personaje cuya función en el interior de la comunidad ha originado múltiples debates. Es mencionada como *diakonos* de la Iglesia de Cencreas. Lejos de estar circunscriptas sus funciones al cuidado de enfermos y al bautismo de las mujeres, el *diaconos* como el *synergos* era un misionero o encargado de predicar y atender las iglesias. Como queda manifestado en Rom 16, 1-3 Febe no solo estaba a cargo de aquella Iglesia sino que posiblemente fue la protectora o patrocinadora de muchos cristianos incluido Pablo. Febe fue la única persona de la literatura paulina que recibió del apóstol una carta oficial de recomendación. Es por esta razón que pide que los cristianos romanos la ayuden en todo lo que necesite.

En la literatura pagana también encontramos testimonios de las reuniones de los primeros cristianos y la participación de las mujeres. Plinio el Joven, quien fue gobernador de la provincia de Bitinia entre 111 hasta 113, consultó al emperador Trajano sobre la actitud a tomar frente a estos grupos. En su epístola queda manifestada la costumbre de los cristianos de reunirse para recitar un poema a Cristo o tomar un alimento. Hace igualmente referencia a la necesidad de indagar sobre la verdad de aquellas costumbres "por medio de dos esclavas, que eran denominadas ministras sometiéndolas a tortura"(Teja, 1990:60).

Emulando las costumbres de los cultos orientales y de las celebraciones culticas extáticas, las primeras iglesias domésticas se reunieron en las casas. De este modo la iglesia doméstica fue el origen de la Iglesia en ciertas ciudades o regiones. Era el espacio donde se llevaba a cabo la predicación de la palabra, el culto, la eucaristía y también se desarrollaban las relaciones sociales. Tradicionalmente la casa era el dominio de la mujer. Es decir que el

primer espacio de reunión, la esfera pública de las primeras comunidades fue aquel del que estaba a cargo la mujer (Schussler, 1989:218).

Hasta aquí hemos mencionado y analizado a las mujeres en cuyas casas se reunía la *ekklesia* de la que estaban a cargo y actuaban como protectoras de los cristianos y predicadoras. Asimismo existieron mujeres que junto a los hombres su función fue profetizar.

Ya en la sociedad greco-romana existían mujeres sacerdotisas que eran profetisas en el sentido de la "que habla en lugar de la divinidad". Era un don inspirado por Apolo que les permitía ponerse en contacto con la divinidad y adquirían un conocimiento del pasado del presente y del futuro en un estado de enajenación mental (Hidalgo de la Vega, 1999:249). Como queda de manifiesto en 1 Cor 11, 4-5 en las primeras comunidades cristianas el carisma profético estuvo abierto tanto a hombres como a mujeres cuando el Espíritu Santo se lo concedía. La profecía era el carisma más importante después del hecho de ser apóstol. Era el vehículo fundamental para conseguir conversos. Hch 21, 8-10 nos habla de Felipe predicador del Evangelio en Cesarea que vivía con sus cuatro hijas que profetizaban. Eusebio de Cesárea nos cuenta que Felipe murió en Hierápolis con dos de sus hijas que envejecieron en la virginidad. Probablemente ellas profetizaron a lo largo de toda su vida por distintas ciudades ya que vivieron en Cesares y murieron en Hierápolis (Eusebio H.E. III, 31, 139-140). Lo mismo puede decirse de la tercera hija que fue sepultada en Éfeso. La carta a la Iglesia de Tiatira del Apocalipsis nos menciona a Jezabel "esa mujer que pretende ser profetiza, la que engaña a todos mis servidores y les enseña a prostituirse comiendo los alimentos sacrificados de los ídolos" (APOCALIPSIS 2, 20-24). Más adelante analizaremos porque el carisma profético fue prohibido. Aquí nos interesa señalar la presencia de la profetiza Jezabel cuyo nombre se conservó en los escritos canónicos. Creemos que pude haber dos motivos. Posiblemente aparece en el Apocalipsis con el fin de denostar la actividad profética. Sin embargo también pensamos que la labor de Jezabel puede haber sido importante y se la menciona debido a la preocupación que generaba la continuidad del profetismo femenino que, aunque con cautela Pablo había autorizado (*I COR 11, 4-5*).

El montanismo fue un movimiento que surgió y se desarrolló en función de la actividad profética. Lo que conocemos sobre La Nueva Profecía - como posiblemente lo llamaron sus primeros seguidores- proviene de los escritos elaborados por la ortodoxia y por Tertuliano quien se convirtió al montanismo. La literatura de sus tres referentes, Montano, Priscila y Maximila se perdió completamente. Alrededor del siglo II d. C. Montano comenzó a predicar en un área rural de la región de Frigia. El montanismo se expandió rápidamente instalándose fuertemente en áreas urbanas por lo tanto no debe ser explicado simplemente como un espasmo nacido de la peculiar religiosidad de Frigia. Es interesante señalar que hay autores que proponen que el organizador del movimiento fue Priscila pero que los escritores posteriores necesitaron de un heresiarca masculino como referente principal. En este punto acordamos con C. Trevett quien no está de acuerdo con esa hipótesis ya que hubiese sido una mejor estrategia de desacreditación del montanismo si su promotor era una mujer(Trevett, 2000: 929). Con respecto a Maximila, la Historia Eclesiástica nos habla de la falsedad de

varias profecías que había escrito (Eusebio H.E. V, 16, 254). De esto inferimos que Maximila llevó adelante una intensa actividad profética cuyos escritos tuvieron cierta difusión e impacto ya que, de alguna manera llegaron hasta Eusebio. Con la muerte de los tres referentes más importantes el montanismo no desapareció. Los testimonios de Epifanio, Agustín y Jerónimo, entre otros, sugieren que la ideología milenarista y el respeto por el profetismo y otros ministerios femeninos sobrevivieron en los grupos montanistas tardíos. Estos fueron designados con nombres diversos en función del lugar de origen o figuras importantes, por ejemplo Priscilianos o Quintillanos (Quintilla fue una de las continuadoras del montanismo en el siglo III).

En suma, pese a que el cristianismo se gesta en el interior del judaísmo es un fenómeno religioso nuevo. Como tal, en una primera instancia no posee una organización patriarcal que invalide la participación de las mujeres. Retomando la categoría de inconsistencia de status nos aventuramos a pensar que algunas de las mujeres mencionadas posiblemente tuvieron un status superior al status atribuido por la sociedad romana. Quizás encontraron en la participación en las comunidades cristianas ya sea como predicadoras o como profetizas la cristalización de su status.

La Iglesia Universal dirigida por hombres

El cristianismo se conformó como religión independiente a mediados del siglo II. Las iglesias cristinas se dedicaron a la ardua y lenta tarea de fijar la lista de escritos que fuesen aceptados por todas las comunidades por considerarse que recogían la enseñanzas de Jesús y sus discípulos (Teja, 1990: 34). Paralelamente se fueron estableciendo las estructuras organizativas, los rituales, las creencias y las instituciones eclesiásticas. A partir del siglo II el cristianismo comenzó lentamente a constituirse en la Iglesia Universal anclada en los patriarcales y jerárquicos esquemas greco-romanos.

En este proceso de institucionalización hay dos fenómenos que nos interesa mencionar en este artículo que están relacionadas entre sí. En primer lugar señalar cómo se vio limitada la participación de las mujeres en la política eclesiástica. En segundo lugar analizar la vinculación entre la emergente literatura antiherética y las mujeres.

Analizamos como en tiempos de Jesús y de Pablo las mujeres tuvieron cierta libertad para participar activamente en las primeras comunidades. Sin embargo cuando comenzó a conformarse la jerarquía de la iglesia las mujeres fueron desautorizadas a tomar parte en cualquier oficio eclesiástico que implicara poder, superioridad o simplemente igualdad frente a los hombres. Sus actividades no debían transcender el plano asistencial y siempre en calidad de ayudantes de la autoridad masculina. En este contexto surgieron tres ministerios femeninos: las diaconisas, las vírgenes y las viudas. Ellas encontraron en el ascetismo, la virginidad y la caridad una forma indirecta de participar en los asuntos de la iglesia pero siempre bajo tutela de los hombres (Torres, 2006: 93s). Los carismas proféticos también fueron desacreditados por la jerarquía eclesiástica. Como explica María José Hidalgo de la Vega a finales del siglo II desaparece el profeta como personaje autónomo. Su función queda

absorbida por la del obispo ya que era necesario que la Iglesia regulara una función y una figura tan carismática y difícil de controlar (Hidalgo de la Vega, 2006: 51s). A esto podemos agregar que, el don de la profecía según Pablo podía ser conferido tanto a hombres como a mujeres. En un momento en el que la Iglesia estaba adaptando su estructura a la de la sociedad romana, conferir autoridad y poder a las mujeres se presentaba como un obstáculo.

De esta forma al Montanismo, cuya razón de ser fue el profetismo, se lo tildó de herejía.[2] En el siglo II comenzó a elaborarse una literatura antiherética cuyas primeras obras fueron las de Justino, Ireneo de Lyon, Tertuliano e Hipólito de Roma entre otros. El hereje pasó a ser todo aquel que poseía costumbres morales corruptas, que era seductor de mujeres, malvado víctima del engaño del diablo etc. Relacionar la herejía con el protagonismo de las mujeres funcionó como argumento de descalificación entre los grupos cristianos rivales (Marcos, 2001: 145s).

Las dos herejías más importantes de los siglos II y III, el montanismo y el gnosticismo, de alguna manera otorgaron atribuciones a las mujeres. En el primer caso hicimos referencia a la importancia que tuvieron las profetizas Maximila y Priscila. Ellas aparecen en los escritos cristianos como "dos mujercillas…de espíritu adulterino" (Eusebio H.E. V, 16, 253). Eran "falsas profetas" aquejadas por los demonios. Eusebio señala la falsedad de la profecía de Maximila y desacredita su imagen al decir que no sufrió el martirio en nombre de Cristo y se ahorcó junto con Montano "incitada por un espíritu insano" acabando con su vida del mismo modo que Judas. Maximila es la única de sus compañeros cuyo nombre no se transformó en algún tipo de movimiento. Trevett señala que posiblemente con el tiempo la reputación de Maximila declinó transformándose en un personaje marginal en la memoria del montanismo (Trevett, 2000: 941). El caso del gnosticismo es igualmente importante para nuestro análisis ya que en los textos de Nag Hammadi las figuras femeninas aparecen en un lugar de relevancia. El historiador R. Tejas define al gnosticismo como un movimiento de carácter intelectual y religioso nacido al margen y en parte antes del cristianismo que en el siglo II compite con este en apropiarse e interpretar el mensaje de la persona y la obra de Cristo (Teja, 1990: 31). A. Logan nos propone pensar al gnosticismo como un fenómeno mucho más complejo caracterizado por una gran diversidad de ideas e interpretaciones. El trasfondo común de este movimiento sería la búsqueda de nuevas respuestas a viejos problemas (Logan, 2000: 925). Así, los gnósticos interpretaron las Escrituras como un misterio que poseía un significado más profundo. Utilizaron la técnica de interpretación alegórica de los paganos y judíos. De esta forma en el mito gnóstico Eva es una figura a la que se le atribuye

[2] En la actualidad existe un interesante debate acerca de la naturaleza del cristianismo en sus inicios. Las investigaciones recientes enfatizan la idea de la diversidad de cristianismos en los primeros siglos. El concepto herejía es una construcción posterior creada por la línea del cristianismo que se impone. Este trabajo se inscribe en esta nueva línea de investigación ya que consideramos válido los testimonios provenientes del Nuevo Testamento, así como también otros testimonios y escritos que no fueron considerados en la selección de textos canónicos. Si se utiliza el concepto herejía es simplemente para facilitar la exposición y no porque consideremos los comienzos del Montanismo y Gnosticismo como tal. Acerca del debate: Mc Ginn S., *Internal renewal and dissent in the early Christian world* y Logan (2000), King, K. L., *Which early Christianity?*, en The Oxford handbook of Early Christian Studies edited by S. Ashbrook and D. Hunter, Oxford University Press, New York, 2008.

un papel muy diferente al que encontramos en la biblia. Según la versión gnóstica de la creación y el origen del pecado en el paraíso la mujer queda liberada de la responsabilidad de ser la causa del pecado original. Eva representaba el poder espiritual femenino fuente del despertar espiritual (Pagels, 1991: 91s). La existencia de un Evangelio de María es una de los mejores testimonios de la autoridad que posiblemente gozaba María Magdalena entre los gnósticos (Marcos, 2007: 107s). Este texto, conocido antes del descubrimiento de Nag Hammadi se complementaría con el rol protagónico atribuido a María Magdalena por otros evangelios apócrifos. Ejemplo de estos últimos es el Evangelio de Felipe que menciona que ella era el discípulo que Jesús más amaba.

Concluyendo podemos afirmar que durante el siglo II aparecen diferentes mecanismo de subordinación de las mujeres en los que analizamos la sustitución de los carismas proféticos por el obispado y la catalogación de herejías a comunidades cristianas que, entre otros factores, se diferenciaban de la ortodoxia por la presencia y protagonismo de las mujeres.

A modo de síntesis

En la primera parte de este artículo se analizaron casos particulares de mujeres pertenecientes a las primeras comunidades cristianas. Sabemos que los testimonios son escasos producto de la intencionada invisibilidad de los referentes femeninos de las fuentes. Pese a que es difícil hacer generalizaciones creemos que los casos son suficientes para demostrar que en los inicios el cristianismo, al igual que otros cultos mistéricos de la época, permitió la participación de las mujeres en la vida religiosa logrando así la cristalización de su status y contribuyendo al incipiente cambio social en el rol de la mujer que se venía manifestando en la sociedad romana.

En la segunda parte vimos como con la organización y la institucionalización de La Iglesia el rol de las mujeres quedó subordinado al de los hombres. El cristianismo se organizó de este modo sobre las bases de la patriarcal sociedad romana de la cual, en el siglo IV se transformará en religión oficial.

Fuentes

Antiguo y *Nuevo Testamento*
AZNAR, Luis, *Eusebio de Cesarea Historia Eclesiástica*, Nova, Buenos Aires, 1950.

Bibliografía

ALVAR, J., BLAZQUEZ, J. M., ARDANAZ, S., LÓPEZ, G., LOZANO, A., MARTÍNEZ MAZA, C., PIÑERO, A. (1995), *Cristianismo primitivo y religiones Mistéricas,* Cátedra.
ASHBROOK, S. y HUNTER, D. (Eds.) (2008), *The Oxford handbook of Early Christian Studies*, Oxford University Press, New York.
CANTARELLA, E. (1997), *Pasado Próximo, Mujeres romanas de Tácita a Sulpic*ia, Ediciones Cátedra, Valencia.
FERNANDEZ UBIÑA, J. (2009), "Genealogía del cristianismo primitivo como religión romana", *Ilu, Revista de Ciencia de las religioso*. Pp. 59-86.

HIDALGO DE LA VEGA, M J. (1990) "El Profetismo Femenino en la tradición cristiana", *Studia Histórica, Historia Antigua* 9. Pp. 249-271.
HIDALGO DE LA VEGA, M. J. (2006),"Mujeres y carisma profético en el cristianismo primitivo. Las profetisas Montanistas", *Studia Histórica, Historia Antigua* 24. Pp. 51-61.
LOGAN, A. (2000), "Gnosticism", en P. F. Esler (Ed.), *The Early Christian World*, Vol. II, Routledge, Glasgow.
MARCOS, M. (2001), "Mujeres herejías en el mundo antiguo", *Edades revista de Historia* 8. Pp. 145-157.
MARCOS, M., TORRES, J. (2007), "El evangelio de María Magdalena y la literatura gnóstica", en *María Magdalena de apóstol a prostituta y amante*, Desclée de Brouwer, Bilbao. Pp. 119-151.
MEEKS, W. (1988), *Los Primeros Cristianos Urbanos*, Sigueme, Salamanca.
PAGELS, E. (1990), Adán, *Eva y la serpiente*, Crítica, Barcelona.
POMEROY, S. B. (1975), *Goddess, Whores, Wives, and Slaves: Women in Classical Anquity*, New York.
SCHUSSLER, F. (1989), *En Memoria de ella*, Desclée de Brouwer, Bilbao.
STEGEMANN, E., STEGEMANN, W. (2001), *Historia social del cristianismo primitiva. Los inicios en el judaísmo y las comunidades cristianas en el mundo mediterráneo*, Verbo Divino, Navarra.
TEJA, R. (1990), *El cristianismo primitivo en la sociedad romana*, Istmo, Madrid.
TORRES, J. (2006), "Minorías poderosas. Participación femenina en la política eclesiástica de los primeros siglos en Minorías y sectas", en G. Bravo Castañeda, R. González Salinero (Coord.), *El Mundo Romano*. Pp. 93-106.
TREVETT, C. (2000), "Montanism", en P. F. Esler (Ed.), *The Early Christian World*, Vol. II, Routledge, Glasgow.

Tradiciones cristianas en el Corán

Susana Fioretti
UNLu - ISP Dr J.V. González
Martín Cifuentes
ISP Dr J.V. González - ISFD - T Nº 46 2 de abril de 1982 – UNLu

Un Oriente cristiano

Hasta fines del siglo VI d.C las fronteras que dividían al Cercano Oriente estaban claramente delimitadas por los imperios de bizantinos y sasánidas; fronteras que provenían de tiempos del imperio romano y que habían comenzado a ser cuestionadas por el gran rey persa Cosroes II[1] en un intento de recuperar la antigua extensión territorial de la dinastía de los aqueménidas. Detrás de esta guerra que buscaba modificar las fronteras, las sociedades que vivían en la región se mostraban muchas veces hostiles a la presencia de ambos imperios.

Siria-Palestina, Anatolia, el norte de Mesopotamia y Egipto eran una suerte de zona bisagra que articulaba tanto al mundo mediterráneo como el que se conformaba más allá del Éufrates a través de la Mesopotamia e Irán. En estas regiones el centro de la identidad cultural y política no estaba dado por la pertenencia a uno u otro imperio sino por las distintas religiones que cruzaban el Cercano Oriente. Nos referimos a zoroastrianos, maniqueos y mandeos junto a judíos y cristianos dando un complejo entramado religioso en el Cercano Oriente.

Así como el cristianismo había consolidado su Iglesia latina con asiento en Roma y la iglesia griega con asiento en Constantinopla, en el vasto Oriente cristiano nos encontrábamos con un tercer grupo constituido por las llamadas iglesia orientales o étnicas.[2] El Cercano Oriente ya era un mundo cristiano, que se hallaba fragmentado pero a su vez institucionalizado en cada una de estas iglesias que se iban conformando como verdaderos enclaves de las identidades locales que se encontraban sometidas a los imperios de turno. Las iglesias orientales eran un mosaico de identidades culturales, religiosas y políticas que se organizaban por debajo de la frontera de los imperios bizantinos y persas.

[1] Rey persa conocido como "Anusharvan" (alma inmortal) que en el 603 d.C reiniciara la guerra contra los bizantinos conquistando Antioquia (613), Jerusalén (614) y Egipto (620), hasta el 627 cuando Heraclio II logré recuperar los territorios que los persas le habían arrebatado los bizantinos, atacando la capital del imperio persa.

[2] Antes que se produjera la división entre católicos y ortodoxos o entre una iglesia latina y otra griega, el primer cisma se produjo con las llamadas "iglesias orientales". Las mismas comenzaron a separarse de Bizancio a través de las posturas en torno a la naturaleza de Cristo en el concilio de Calcedonia (451d.C.). De allí surgieron los diofisitas de la Iglesia Nestoriana (Mesopotamia y Persia) que sostenía, a través de Nestorio, que Cristo está formado por dos naturalezas distintas, la divina y humana, que ambas no pueden confundirse o fusionarse; condenado en el concilio de Éfeso del 431. La doctrina monofisita, representada por las iglesias: copta (Egipto), jacobita, etíope y armenia, sostiene que ambas naturalezas se fusionan en una sola, la divina. Condenado en el concilio de Calcedonia del 451, el monofisismo se convierte en auténtica religión nacional en las provincias periféricas del imperio bizantino. Será con estas "doctrinas orientales" del cristianismo que Muhammad interpretará el papel de María y Jesús en el Islam. (Mitre Fernández, 2000).

Este proceso de "cristianización" se había extendido hacia la región de Arabia en donde los reinos de lajmidas y gassanidas, tributarios de persas y bizantinos respectivamente habían adoptado el cristianismo. En el centro de la península, el reino de Kinda también se había hecho cristiano y en la propia región del Yemen nos encontrábamos con el importante centro monofisita de Nayran (Monferrer Sala, 2003). Solo la región del Hiyaz y su interior que se adentraba en el corazón del desierto, aún permanecían ajenas a este proceso y sostenían una antigua tradición de divinidades politeístas, a través de una red de pequeños centros cultuales cuya referencia era, en la Meca, el santuario de la Kaabah.

La península arábiga hacía tiempo que se había incorporado como parte de ese espacio cultural y mental muchas veces impreciso que denominamos Cercano Oriente. Los árabes ya desde un milenio atrás se habían ido incorporando a regiones distantes como Siria y Mesopotamia (Liverani, 2005). Siendo desde hacía tiempo el reino nabateo de Petra la muestra de una compleja civilización que cumplía el valor estratégico de conectar al Mediterráneo con el Mar Rojo y el océano Índico.

Frente a las iglesias institucionalizadas de Egipto, Siria y Mesopotamia, el cristianismo se conformaba en la península como oficialidad a través de la garantía de sus reyes. Lajmies, gasanidas, kinditas, etíopes y yemenitas, significaban la última avanzada de la expansión del cristianismo sobre el Cercano Oriente.

El retiro en el desierto

A través de las arterias comerciales que transitaban la frontera entre el mundo civilizado y el desierto, circulaban también otras tradiciones judeocristianas periféricas y minoritarias. La principal ruta en esta región atravesaba Siria-Palestina y bordeando la línea de los oasis de Arabia se adentraba en el centro del Yemen. En este itinerario la región de Siria jugaba un papel central como punto de encrucijada de otros enclaves que llevaban el comercio hacia las más remotas regiones del Oriente; en esos caminos se condensaban un sin fin de relatos religiosos que, anunciados por ignotos profetas y traídos por mercaderes conformaban una tradición heterogénea.

Estos márgenes no lo eran en un sentido geográfico, sino desde una visión cultural. Frente a la civilización se opone el desierto como un lugar hostil, pero éste es más un lugar de retiro, de renuncia al mundo que verdaderamente un sitio material; la imagen del desierto como un lugar de soledad y retiro funciona también como un lugar de prueba, en donde se puede encontrar la pureza frente a la corrupción de la civilización. Este imaginario milenario ya se encontraba presente en la tradición del Éxodo bíblico y a lo largo de los siglos fue recreado por diversas corrientes sectarias judías.

> Y cuando ocurrieron estas cosas a la Comunidad de Israel, en esos precisos momentos, se separaron de en medio de la habitación de los hombres perversos y se fueron al desierto, a fin de abrirle camino a "El" cómo está escrito: allanad calzada en soledad a nuestro Dios. Esta (calzada) es el estudio de la Ley que Él promulgó por intermedio de Moisés para que se

> obre según lo que está revelado tiempo por tiempo y según lo revelaron los Profetas por su Espíritu Santo. (Regla, VIII, 12-16)[3]

Este imaginario de un retiro del mundo que también representa la comunidad esenia de Qumran, no será ajeno a estas sociedades cristianas del Cercano Oriente. Con el paso de los siglos el movimiento eremita[4] se iría conformando en la zona de estos desiertos compuestos de numerosos adeptos que abandonaban la corrupción del mundo terrenal (Monferrer Sala, 2003: 24). Probablemente el desierto funcionara en los imaginarios colectivos de este tipo de comunidades religiosas como un lugar de resguardo, un paso dentro de la frontera que cuida de la corrupción de la civilización; tal vez por ello Juan el Bautista o los grupos como el de Qumran, de distinto modo adoptaron la espera en el desierto hasta que las señales estuvieran cerca.

Un hanif se hace profeta

Este movimiento eremítico que encontraba fuerte asiento en el desierto egipcio también se fue extendiendo hacia la región de Arabia y alcanzó una suerte de particularidad con la figura de los hunafas (Fahd, 1986: 344), personajes que sin abandonar completamente la vida mundana se dedicaban a prácticas de retiro y aún sin declararse cristianos adherían a una suerte de monoteísmo moral e individual. Probablemente esta tradición ascética buscara distanciarse de las tradiciones politeístas que se congregaban en torno al santuario de la Meca en torno al dios Ubal y la diosa Al-Uzza.

Este tipo de práctica era también una forma de rechazo a las transformaciones sociales que se estaban realizando en la Meca, en donde poco a poco los vínculos del parentesco y la solidaridad tribal iban siendo reemplazados por nuevos valores mercantiles impulados por la creciente riqueza comercial en La Meca. Entre los individuos que adoptaban estas prácticas de piedad personal se encontraba Muhammad, futuro profeta del Islam, quien comenzaría a pasar largas horas en el monte Hira haciendo retiro voluntario.

Según cuentan la tradición islámica (Lings, 1989) es en este contexto de retiro en donde Allah se pone en contacto con el Profeta a través del ángel Gabriel, el momento de crisis en donde pasa de la práctica del retiro a la instancia de la revelación. Aquí Muhammad se halla ante una instancia crucial que se encuentra presente en distintos momentos de la tradición profética; el momento en que frente a la huida al desierto (el retiro) la divinidad convoca al individuo para que se convierta en portavoz de su mensaje (Rodinson, 1994)

En el caso de Muhammad la tradición islámica cuenta que es precisamente uno de estos *hunafas* quien corrobora que no se encuentra poseído por demonios, sino que ha recibido el mensaje divino (*namus*); nos referimos a Waraqah el anciano asceta monoteísta que reconoce que Muhammad ha comenzado el camino de la profecía (Lings, 1989: 54)

[3] Cita extraída de: (Laperrousaz, 1976).

[4] El movimiento eremítico y ascético que se originó con los padres del desierto egipcio y sirio, también se extendió hacia la región de Nafud en Arabia. Este movimiento tuvo gran auge entre los siglos IV y VI d.C.

Esa carga de angustia y asfixia moral que recorría tanto la vida de Muhammad como la de muchos otros, no era producto de una vivencia personal sino que encontraba eco en la sociedad de aquel tiempo. La voz de Muhammad que comenzaba a tomar poco a poco fuerza frente a las injusticias que se cometían en la Meca hacia los más desposeídos tomó cuenta de esta situación; el Profeta que comenzaba a nacer volvía sobre aquella tradición profética que comenzaba a hacer propia.

> Esta es nuestra prueba, la que dimos a Ibrahim sobre su gente. A quien queremos, lo levamos en grados; es cierto que tu Señor es Sabio y Conocedor. Y le concedimos a Ishaq [Isaac] y a Yaqub [Jacob], a los que guiamos, como antes habíamos guiado a Nuh [Noé]. Y son descendientes suyos: Daud[David] Sulayman [Salomón], Ayyub[Job], Yusuf [José], Musa [Moisés] y Harún [Aaron]. Así es como compensamos a los que hacen el bien. Y Zakariyya [Zacarias], Yahya [Juan], Isa [Jesús] e Ilyas [Elías], todos de entre los justos. E Ismael, Alyasa´a [Eliseo], Yunus [Jonás] y Lut [Lot]. A todos favorecimos por encima de los mundos. (*Corán* 6 84-87).

De la misma forma que Moisés y Jesús regresan del desierto para llevar adelante y encomendarse a la tarea asignada por Dios, Muhammad abandona el retiro piadoso del *hanif* y decide intervenir en su sociedad en su nuevo rol como profeta. El anuncio de la inminencia de la llegada del Juicio Final comenzará a dotar de fuerza su prédica anunciando un castigo ejemplar para los idólatras de La Meca que se han desviado del camino de Dios y han convertido su Santuario en un centro de idolatría.

> Y es cierto que hemos destruido las ciudades de vuestro alrededor y hemos explicado repetidamente los signos para que pudieran volverse atrás. Pero, ¿por qué no les auxiliaron ésos que ellos habían tomado como objeto de adoración y dioses fuera de Allah? (Corán 46 26-27).

La inminencia del Juicio Final

Este contexto apocalíptico del que participa Muhammad, se inserta dentro de un largo recorrido en la tradición judeocristiana y nos parece importante analizar cuáles son las bases con las que se construye la idea del Juicio Final que, resignificado aparecerá como concepto legitimador y organizativo de un nuevo discurso ideológico-religioso, volcado a la construcción y conformación de una nueva comunidad, la *Umma*.

> Coged el cable de Dios, el Islam, y no os separéis. Recordad el bien de Dios que bajó sobre vosotros cuando erais enemigos y reunió vuestros corazones: con su bien os transformasteis en hermanos (*Corán* 3, 98).

Muhammad dio comienzo a su misión convencido de la proximidad del juicio final, de modo que el miedo o temor a Dios constituye el núcleo de su mensaje y es punto de partida

de su prédica en La Meca a la edad de 40 años[5], y que se acentúa después de los enfrentamientos con los mequenses (Ruiz Figueroa, 1972: 200). Aquellos que fueran fieles a su prédica sabían que, en esta vida, debían comportarse con un "temor" personal e íntimo, introducido en su corazón por el pensamiento del juicio de Alá.

El día del juicio final estaba próximo, en ese día todos los lazos de la sociedad humana se disiparían y los hombres se encontrarían en una terrible soledad; la protección de la tribu, incluso la de los propios parientes, de nada serviría. Estas ideas remiten al poder supremo de la divinidad, así, encontramos que Dios "ha creado todo aquello que quiso, porque su poder es ilimitado" (*Corán*, 24, 44); es tal su poder, que si lo quisiera, "puede a su antojo haceros desaparecer y colocar otras criaturas en vuestro lugar" (*Corán* 14, 22); y para ello, "no tiene que usar sino de una pequeña parte de su poder" (*Corán*, 14, 23). Dios puede castigar a la humanidad, y lo ha hecho (*Corán*, 53, 51-55), pero sólo castiga a quien le ha sido ingrato: "ninguno de los pueblos perversos escapó a su venganza" (*Corán* 53, 52). La omnipresencia de Dios, y la incapacidad del hombre de poder alcanzarlo, dan como resultado una actitud de temor hacia Él, que, por otra parte, se agudiza con la creencia de que el Día del Juicio Final está cerca (*Corán* 53, 41-42; 53, 58).

Apelando a la teoría de Bourdiéu (2000), pensamos que el discurso profético tiene mayores probabilidades de aparecer en los períodos de *crisis* como estamos exponiendo, su función es justamente, la de satisfacer los intereses de una sociedad o de un grupo social particular. Ahora bien, esos intereses serán propiamente religiosos cuando aparezca una demanda *ideológica*: la expectativa de un mensaje sistemático capaz de dar un sentido unitario a la vida proponiendo a sus destinatarios una coherente visión del mundo y de la existencia.

Las demandas religiosas involucran *demandas de compensación* (propias de las clases desfavorecidas) que se expresan en las *religiones de salvación*, precisamente porque, siendo los grupos sociales desfavorecidos sus representantes más directos (al menos en un principio), experimentan un sentimiento que reposa sobre una promesa de redención del sufrimiento, y sobre un llamado de la providencia capaz de *dar sentido a lo que son a partir de lo que han de ser* (esto es, que su situación de sufrimiento actual se vea explicada como un momento *necesario* en el paso hacia una etapa mejor).

Allí es donde el discurso profético actúa: es el "carisma" del profeta, el contenido extraordinario de su palabra el que proporciona las herramientas tanto para la comprensión de la situación actual como para su superación. El sólo hecho de plantear la salvación en un espacio diferente del terrenal supone fijar su propia terminación, que no significa necesariamente su destrucción. En ese Día se realizará un Juicio de las acciones de cada persona, donde se otorgará a cada uno el premio o el castigo correspondiente; hacia ese día está orientado parte del discurso profético, así como están orientadas las acciones de la clase desfavorecida (y no sólo de ella), pues será en ese momento donde verán cumplida la promesa de salvación: es el Día del Juicio Final.

[5] La afirmación es general: también en Occidente creían que Muhammad había comenzado su prédica cuando el fin de los tiempos estaba próximo (Brown, 1997).

La justicia de Dios, capaz de premiar o castigar al hombre en este mundo y en el más allá, según su aceptación o rechazo del llamado de Dios debe considerarse, junto al concepto de unidad y unicidad de Dios, y el poder absoluto y supremo de Dios, como los tres aspectos más sobresalientes en la concepción de Dios en el *Corán*. El libro sagrado para los musulmanes proporcionó a los miembros analfabetos de las tribus árabes la base de una cultura literaria que imitaba –y pronto sería rival- a la *Biblia* de los monjes cristianos y a la *Torah* de los rabinos.

Ambas corrientes profesan un estricto monoteísmo y en el *Corán* se afirma también una clara conexión entre la vida moral y la revelación de dios, refiriéndola incluso a las ideas escatológicas de un juicio final y un premio o castigo en una vida ultraterrena, Dios, además, es Señor del mundo, nada escapa a su poder.

La comunidad frente al fin de los tiempos

Esa imagen que evocáramos arriba sobre el regreso del desierto, como ocurriera con Jesús y Moisés, es una metáfora del abandono de la instancia de retiro y contemplación para comenzar a incidir a través de su prédica en la vida política de su sociedad. Muhammad comenzó a realizar fuertes críticas sobre las desigualdades de su sociedad atacando el corazón que legitimaba a este sistema: el culto politeísta.[6] Lo hizo con las herramientas con la que contaban todos los profetas que lo precedieron, la denuncia de una sociedad decadente y la inminencia de un castigo divino sobre La Meca. Es parte de estas corrientes apocalípticas construir una estructura comunitaria de seguidores que se aleje y rechace la sociedad en donde vive, ya sea retirándose al desierto como el conocido caso de los esenios y como los primeros musulmanes apartándose de la vida social tradicional dentro de su ciudad.

El avance de la prédica de Muhammad se iba haciendo cada vez más enconado contra la tradición politeísta y comenzaba a verse amenazada su vida y hostigada la de los miembros de su comunidad, la *Umma*; amenaza que se encontraba en sintonía con la angustia de judíos y cristianos que también sentían peligrar sus creencias. Como ocurriera en tiempos de babilonios, sirios o romanos, Jerusalén volvía a caer en manos de extranjeros; en esta oportunidad era el rey persa Cosrroes II, quien arrebataba la ciudad santa a los bizantinos en el 614 d.C.

El presente se equiparaba con los sucesos pasados y ponía a Muhammad en una situación similar a la que habían experimentado los antiguos profetas[7]. Así como la comunidad de musulmanes sufría el ataque de los politeístas, los monoteístas del Cercano Oriente debían sufrir la pérdida de su "ciudad santa" bajo nuevos conquistadores; de este modo, la "revelación" manifestaba que la prueba que Dios ponía a Muhammad y a su comunidad era

[6] Tras un primer intento de aproximación hacía las divinidades de La Meca: "¿Habéis visto a Lat, Uzza y Mana, la otra tercera? ¿Tenéis el varón y Él la hembra? Son los pájaros sublimes, y por cierto deseamos intercesión?" Muhammad declara como *satánicos* los versos y rompe con los ídolos de La Meca a través de la recitación de un pasaje del sura 53 "Los astros" (*Corán* 53 19-23).

[7] Los profetas hebreos predicaron largo tiempo sobre la destrucción del Templo de Jerusalén, encontrándose la última de estas profecías en las palabras del propio Jesús en *Marcos* 13, 5-18, *Mateo* 24 4-20 y *Lucas* 21 8-24.

semejante a la prueba para sus hermanos monoteístas, imagen que al igual que ocurriera en el *Antiguo Testamento* se simbolizaba a través de la destrucción del Templo.

> Cuando llegue la realización de la última promesa, enviaremos a nuestros servidores para que aflijan vuestros rostros, penetren en el Templo como penetraron la primera vez y aniquilen completamente con la edificación. (*Corán* 17 7).

Frente a este contexto quedaban atrás las imágenes "apocalípticas" referidas a hechos antiquísimos (míticos) como la destrucción de las ciudades de los pueblos árabes de Ad y Tamud o las bíblicas Sodoma y Gomorra. Ahora los tiempos que parecían aproximarse permitían al Profeta anunciar el "juicio final" ya no en relación a sucesos remotos o legendarios, sino en base a los acontecimientos del presente.

> Alif, lam, mim. Los bizantinos han sido vencidos en los confines de la tierra. Ellos, después de su derrota, serán vencedores dentro de algunos años. La orden pertenece a Dios, tanto en el pasado como en el futuro. Entonces se alegrarán los creyentes del auxilio de Dios. Auxilia a quien quiere. Él es Poderoso, el Misericordioso. (*Corán* 30 1).

Este pasaje también presenta un fuerte paralelo entre Jerusalén y la comunidad musulmana, así como nuevamente la "ciudad santa" de judíos y cristianos será liberada por los bizantinos en un futuro próximo, también los musulmanes recibirán su "liberación" por parte de Dios. La imagen recién expuesta parece representar un consuelo y dar fuerzas a los creyentes en los tiempos tan arduos que se viven en La Meca; a su vez, en torno a la imagen de "Jerusalén" ubica a la comunidad musulmana dentro de una "gran familia" monoteísta que también sufre los avatares de su tiempo.

Refundando la tradición

La prédica apocalíptica y la diversidad de tradiciones utilizadas le van permitiendo a Muhammad ir organizando su prédica en torno a una comunidad que se declara monoteísta pero que aún no está completamente diferenciada de judíos y cristianos. La primitiva comunidad de La Meca profesaba un incipiente monoteísmo que formaba parte de las diversas y heterogéneas tradiciones judeocristianas. Producto de su emigración forzada a Medina[8] y de los conflictos que deberá llevar en aquella en esa ciudad, el Profeta se verá obligado a convertirse en legislador y líder político y militar. Para poder construir este nuevo papel debió refundar la estructura de su propia comunidad y esto lo consiguió adoptando y dando nuevo sentido a elementos diversos y hasta heterogéneos de esa tradición subalterna que se encontraba en los márgenes del desierto. La misma le permitirá construir una

[8] La *Hégira* (Emigración) se produjo en el año 622 d.C. y es considerada el inicio de la era musulmana. Muhammad logró escapar junto a Abu Bakr de La Meca antes que atentaran contra su vida, en dirección a Medina en donde viviría y culminaría su labor política y profética.

identidad que lo legitimará frente a la comunidad musulmana de Medina como líder político y profeta frente a la hostilidad de las tribus judías que habitaban en la ciudad y veían con recelo su creciente construcción de poder.[9]

En ese contexto de conflicto político al interior de Medina[10] la figura de Jesús adquirió un lugar central en su prédica dando mayor contundencia a la tradición profética que lo legitimaba. En el sura 19 "*María*" del período de La Meca, Jesús es presentado como "hijo de María" es decir, como un profeta, un hombre excepcional y no como "Hijo de Dios".[11] Esta primera representación de Jesús afirmando la unicidad de *Allah*, que en La Meca le permitiría distanciarse de los politeístas y anclarse en una tradición más antigua, en el período de Medina tendría otro alcance; podemos apreciarlo en un pasaje de la recitación del sura 4 "Las mujeres" en plena disputa con las tribus judías de la ciudad y ya en guerra con la elite de La Meca.

> Realmente, el Mesías, Jesús, hijo de María, es el enviado de Dios, su Verbo, que echó a María un espíritu procedente de Él. Creed en Dios y en sus enviados, pero no digáis «Tres». (*Corán* 4 169).

Esta afirmación no solo reforzaba la figura de Jesús sino que lograba resignificar la relación entre judíos y cristianos a los ojos de los musulmanes, ya que vinculaba a ambas religiones a través de un error, pues los judíos habían ignorado la naturaleza mesiánica de Jesús y los cristianos lo habían "divinizado". Es decir que, en torno a la figura de Jesús, los judíos habían dividido sus opiniones malinterpretando el mensaje que Dios había dado al Mesías de los hebreos.

> Los cristianos dicen: "El Mesías es Hijo de Dios." Esas son las palabras de sus bocas: imitan las palabras de quienes, anteriormente, no creyeron ¡Dios los mate! ¡Cómo se apartan de la verdad! Han tomado a sus doctores, a sus monjes y al Mesías hijo de María, por señores, prescindiendo de Dios. No se les había mandado más que adorar un Dios único. No hay dios sino Él, ¡loado sea!, independientemente de lo que asocian. (*Corán* 9 30-31).

A lo largo de estos años y en el contexto de conflicto con los judíos residentes en la ciudad, Muhammad terminará de constituir una nueva religión, distinta de judíos y cristianos, que busca retomar el mensaje originario que se ha perdido. Así como Jesús es el Mesías desoído, Abraham es el primer piadoso (*hunafa*) en recibir el mensaje divino.

[9] Las tribus judías que se encontraban en Medina eran la de los Banu Nadir, Banu Qaynuca y Banu Qurayzah, y no se ha podido precisar el lugar de origen de las mismas.

[10] Mientras Muhammad va luchando contra los líderes de La Meca en un conflicto cada vez más abierto como lo demuestran las batallas de Badr, Hud y la "Campaña del foso", se va desarrollando paralelamente un conflicto creciente contra las tribus judías de Medina.

[11] Se supone que la recitación del Sura 19 "*María*" corresponde al momento en que un grupo de fieles de la comunidad musulmana en La Meca migran transitoriamente al reino cristiano de Abisinia para protegerse de las crecientes amenazas que se viven en su ciudad natal.

> Dí: ¡Gente del Libro! ¿Por qué disputáis sobre Ibrahim [Abraham], si la Torá y el Inyil no se hicieron descender después de él? ¿Es que no razonaréis? Y estáis disputando sobre lo que no sabéis. ¿Por qué disputáis sobre aquello de lo que no tenéis conocimiento? Allah sabe y vosotros no sabéis. Ibrahim no era ni judío ni cristianos, sino hanif y musulmán. Y no uno de sus asociadores (judíos y cristianos). (*Corán* 3 64-66).

Por ello, la creación de ambas religiones no es más que una desviación de ese mensaje que Dios había dado a sus dos enviados. El ciclo profético que partía de la figura de Abraham tenía que cerrarse para los descendientes de Isaac con Jesús, pero producto de aquella situación Allah había elegido a Muhammad como sello de la profecía para los hijos de Isaac e Ismael. Muhammad era el heredero de ambos personajes, continuador directo de Jesús y un nuevo *hanif* como Abraham que traía un mensaje divino que no tenía distinciones. Abraham e Ismael se convertían en los fundadores de la *Kaabah* el primer santuario monoteísta y pedían a Allah que en caso de extravío un nuevo Profeta les llegase a los árabes para retomar la senda del monoteísmo.

> ¡Señor nuestro! Mándales un Enviado escogido entre sus compatriotas que les recite tus aleyas, les enseñe el Libro y la Sabiduría y les purifique. (Corán 2 123).

Cierre abierto

Muchas veces cuando se piensa en el surgimiento del Islam se lo analiza desde la conformación de una religión monoteísta propia de la identidad de los pueblos árabes. En un sentido esto es así, pero esta visión muchas veces olvida que el mundo árabe, mucho tiempo antes de la llegada del Islam, era un mundo cristiano profundamente influenciado por la variedad de tradiciones que circulaban en el Cercano Oriente. Hay regiones que mantuvieron antiguas tradiciones politeístas como el Hiyaz, pero aún en estas zonas identificamos importantes tradiciones cristianas irradiadas principalmente por la creciente presencia eremítica. La prédica de Muhammad se inserta en ese contexto, como una secta que aún no termina originalmente de conformar la identidad de su naciente monoteísmo.

Es por ello que en esa etapa embrionaria en donde se iba conformando la identidad de la comunidad musulmana pudo ser un fuerte catalizador la idea del advenimiento inminente del juicio final. Esta idea era propia del mundo cristiano y había servido durante siglos para cohesionar a las pequeñas comunidades sectarias que habían sobrevivido a la diáspora y se habían establecido en el corazón de los grandes imperios. En ese contexto el discurso apocalíptico permitió a Muhammad dar a sus seguidores un mensaje identitario frente al creciente conflicto con los líderes de La Meca, pero también pudo poner el síntoma del inminente castigo divino sobre la ciudad caravanera en la crisis más general que se vivía en el Oriente cristiano con la conquista persa de Jerusalén, la ciudad sagrada por excelencia.

Junto con el sustrato del contexto cultural cristiano del Cercano Oriente y por ende de la adopción del mensaje apocalíptico, la prédica de Muhammad utilizó otro elemento central para su construcción político religiosa: la tradición del desierto. Esta es en realidad la

tradición que surcaba las caravanas trayendo leyendas y relatos populares que se cruzaban en las rutas que lindaban con los márgenes del desierto. Esa tradición más austera buscaba restituir una relación directa entre el individuo y la divinidad y se apartaba de todas aquellas querellas teológicas que habían pronunciado diversos cismas. Tal vez por ello cobraba fuerza la figura de Abraham como un *hanif*, un hombre piadoso que adoraba a Dios, que se sometía a su voluntad y como máximo acto de piedad se mostraba dispuesto a rechazar a los ídolos de su tradición familiar y construir el primer santuario al Dios único: la *Kaabah*.

En esa misma tradición Jesús era presentado como un ser de carácter excepcional, pero un hombre, el último de los profetas y Mesías que metafóricamente había nacido en el propio desierto. María se había retirado al desierto al saberse embarazada y es allí en donde nacerá Jesús como espíritu de Dios. El Mesías de los hijos de Isaac no regresa del desierto como en la tradición bíblica sino que directamente nace en él, nace durante el retiro de su madre de la sociedad y desde su nacimiento se anuncia como Profeta.

Esta tradición del desierto que representa la austeridad y la vuelta a los orígenes perdidos tuvo en Muhammad dos momentos fundantes. En el primero de ellos "nace como Profeta" al regreso de su retiro en el monte Hira y se inserta en la prédica apocalíptica denunciando la corrupción de su ciudad. En la segunda de ellas atraviesa el desierto exiliado de la Meca y una vez en Medina se ve obligado a refundar la identidad y el alcance de su comunidad; allí cumple el sueño de Abraham de mantener la *Kaabah* como un santuario monoteísta para los árabes y cumple la tarea de Jesús al convertirse en el sello de la profecía.

La tradición dinámica y heterogénea de las caravanas encuentra finalmente un canal de institucionalización y el naciente Islam se constituye como una nueva religión monoteísta cuyo proceso de gestación, al igual que judíos y cristianos, proviene de la diáspora.

Se completa así un proceso de más de un milenio que podríamos fechar desde el regreso de Babilonia a Jerusalén hasta el viaje de Medina a La Meca: el largo recorrido de la construcción de la compleja tradición del monoteísmo abrahámico.

Fuentes

ASAD, M. (2001), *El mensaje del Qur´an. T´safir*. Traducción del árabe y comentarios de Muhammad Asad, traducción al español de Abdurrasak Pérez, Junta Islámica, Centro de Documentación y Publicaciones. Almodóvar del Río (Córdoba).
AGUIRRE, L. (1998), *Biblia de Jerusalén*, V.T. Decleé de Brouwer, S.A. Bilbao.
MELARA NAVIO, A., (1417 AH), *Corán*. Medina a-Muwwarara, editado por Complejo del Rey Fahd (Arabia Saudita), traducción y comentarios a cargo de:, edición bilingüe: árabe-castellano.
MONFERRER SALA, J. P. (2003), (Trad./Comp.), *Apócrifos árabes cristianos.* Trotta. Madrid.

Bibliografía

BOURDIEU, P. (2000), "Una interpretación de la teoría de la religión según Max Weber", en P. Bourdieu, *Intelectuales, Política y Poder.* Eudeba. Buenos Aires.
BROWN, P. (1997) "La mudanza de los reinos: los cristianos bajo el Islam", en *El primer milenio de la cristiandad occidental*, Crítica. Barcelona.
COOK, D. (2002), *Studies in Muslim Apocalyptic*. Darwin Press. Princeton.
DONNER, F. M. (1998), *Narratives of Islamic Origins,* Darwim Press. Princeton.

ESPOSITO, J. (2006), *Islam. Pasado y presente de las comunidades musulmanas*. Editorial Paidós. Barcelona.
FAHD, T. (1986), "Nacimiento del Islam", en H. Puech (Comp.), *Historia de las religiones*, volumen 6, *Las religiones en el mundo mediterráneo y en el Oriente Próximo II*. Siglo XXI Editores. México D.F. Pp. 339-397
FETHULLAH GÚLEN M. (2005), *El mensajero de Dios Muhammed*. USA. New Yersey.
FRANCISCO, H. R. (2008), "Hagiografía, exégesis y la construcción de una identidad eclesiástica en el Oriente Cristiano", *Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre* 2.
HUMPHREYS, R. S. (1991), *Islamic History*. Tauris. London.
LEWIS, B. (1990 (1988)), *The political language of Islam*, Chicago 1988.
LINGS, M. (1989), *Muhammad, su vida basada en las fuentes más antiguas*. Libros Hiperión. Madrid.
LIVERANI, M. (2005), *Más allá de la Biblia. Historia Antigua de Israel*. Crítica. Barcelona.
MITRE FERNÁNDEZ, E. (2000), *Las herejías medievales de Oriente y Occidente*. Arco Libros. Madrid.
RODINSON, M. (1994), *Mahoma, el nacimiento del mundo islámico*. Ediciones Península. Barcelona.
RUIZ FIGUEROA, M. (1972), "Algunas reflexiones sobre el Dios del Corán", *Estudios orientales VII*. Colegio de México. México. Pp. 193-205.
RUIZ FIGUEROA, M. (1996), *Islam, religión y estado*. Centro de Estudios de Asia y África. México.
SAID REYNOLDS G. (2008), *The Qur'an In Its Historical Context*, Routledge, London and New York.
UBIERNA, P. (2011), "El lugar de Roma-Bizancio en la apocalítica judía durante la Antigüedad Tardía", *Byzantion nea hellás* 30. Pp. 143-171.
VERNET J. (2001), *Los orígenes del Islam*. Ed. Acantilado. Barcelona.
VIALE A. (2011), "Ortodoxia y Herejía en el período sasánida: notas para una caracterización religiosa del mazdakismo", *Signum* 12.2. Pp. 1-17.

EGIPTO

Arquitectura doméstica y uso del espacio: el ejemplo de la aldea de los trabajadores de Ajetatón

Liliane Cristina Coelho
UFF (Brasil)

Introducción

En el año cinco de su reinado Amenhotep IV / Ajenáton (c. 1353-1335 a.C.)[1] ordenó la construcción de una nueva ciudad – Ajetatón, ahora conocida como Tell el-Amarna, o simplemente Amarna – que sería el principal centro de culto a su dios, el Atón. Para delinear los límites del sitio, se erigieron estelas que informan de los primeros edificios que se plantearon, y la ubicación de las tumbas reales, en un *wadi* pocos kilómetros distante de la Ciudad Central[2]. En la entrada del desierto, al lado de este sitio, se ubica un pueblo amurallado, que se tomó como el local de vivienda de los trabajadores responsables por la construcción no sólo de la tumba real, sino también de las dedicadas a los principales funcionarios reales, situadas al norte y al sur de la primera.

El sitio de Ajetatón se conoce desde principios del siglo XVIII. La primera referencia moderna a la ciudad se encuentra en la obra de el jesuita francés Claude Sicard, quien visitó Egipto en 1714, y el primer mapa detallado del asentamiento urbano fue publicado por Napoleón Bonaparte en *Description de l'Égypte*. El interés en estudiar y comprender el sitio a través de la arqueología, sin embargo, comenzó en el siglo XIX. La primera zona excavada fue la corresponde a las tumbas construidas para el rey y su familia y las que se construyeron para los nobles de la ciudad. Las excavaciones en la ciudad principal empezaron en la temporada 1891-92, bajo la dirección de William Matthew Flinders Petrie, tras el descubrimiento en 1887, de un grupo de tablillas escritas en cuneiforme por una mujer campesina que caminó por las ruinas de la ciudad en busca de materiales que podrían ser utilizados como abono en el campo (*sebak*, en árabe). Los sitios explorados por el arqueólogo fueron el templo dedicado al Atón, el Palacio Real y algunas casas particulares (Peet & Woolley, 1923: V).

Las excavaciones en la zona de la villa amurallada se llevaron a cabo inicialmente por un equipo alemán, en 1907, pero se empezó a trabajar fuera de las murallas y las primeras estructuras que se encontraron fueron unas pocas tumbas, lo que llevó a una identificación errónea de la aldea, que aparece en las plantas nombradas como un cementerio. Unos cuantos golpes con la pala, sin embargo, mostraron que el sitio así llamado era en realidad un pueblo amurallado, cuyas casas y objetos de uso diario no habían sido atacados por las termitas, como ocurrió en la ciudad principal y por esta razón estaban muy bien conservados (Peet, 1921: 175).

[1] Las fechas de seguir la cronología propuesta por (Baines & Malek, 1996: 36).

[2] Una traducción al portugués de las estelas fue desarrollada por la autora como parte de su investigación doctoral. Con este fin, se utilizó la versión jeroglífica de: (Murnane & Van Sieclen III, 1993).

Teniendo en cuenta esta mejor conservación de restos arqueológicos se puede, a través de la arquitectura doméstica y de los artefactos preservados en las habitaciones de las casas, inferir el uso de cada uno de estos espacios, que es nuestro objetivo en este artículo. Para lograrlo partimos de una de las definiciones de ambiente expuestas por Amos Rapoport, quien considera que eso es una "entidad formada por los elementos fijos, semifijos y no-fijos"[1] (Rapoport, 2003: 44). Antes de eso se hará una descripción y análisis de las estructuras que forman la llamada Aldea de los Trabajadores, y se hablará de los conceptos propuestos por Rapoport y de su aplicación al estudio de la utilización de espacios en una ciudad del antiguo Egipto.

El significado del ambiente construido[3]

La forma de una construcción, sus materiales, los objetos que están presentes en cada habitación, como avanzamos en una estructura, expresan significados diferentes, que están directamente relacionados con la cultura en la que operamos. Los métodos no verbales, como el que propone Amos Rapoport, se pueden utilizar para la interpretación de su significado (Rapoport 1990). Esta discusión puede empezar con los elementos fijos, semifijos e informales o no fijos, como se propuso anteriormente por Hall (Rapoport, 1990: 87). Una definición de cada uno de estos elementos es importante para una mejor comprensión del problema que se discute aquí.

Los elementos de características fijas son aquellos fijos o que cambian raramente y lentamente. Ejemplos: las estructuras, como paredes y tabiques, y las calles de una ciudad. La disposición espacial, el tamaño, la ubicación, la secuencia, la organización, entre otras características, pueden expresar significado, especialmente en las culturas tradicionales (Rapoport, 1990: 88). Estos, sin embargo, deben complementarse con otros datos.

Los elementos de características semifijas cambian más fácil y rápidamente. Ejemplos de ello son los mobiliarios, tanto en áreas domésticas cuanto urbanas. Estos elementos son especialmente importantes en su propio contexto, ya que tienden a comunicar más que los elementos fijos (Rapoport, 1990: 89).

Los elementos de características semifijas se utilizaron para comunicar significados desde la antigüedad. Casas e iglesias, por ejemplo, pueden ser similares en el plan y materiales de construcción y se diferencian por los muebles, el uso del espacio, las personas que frecuentan y los artefactos relacionados con la habitación (Rapoport, 1990: 90). Por lo tanto, el conocimiento del contexto y de la cultura que construyó los edificios es fundamental para la asignación de significados.

Es posible inferir el comportamiento por medio de los elementos de características fijas y semifijas, como proponemos en este artículo, pero esto es problemático por dos razones que no están directamente vinculados. Uno es cómo las casas fueron desocupadas. Cuando la salida de una ciudad se dio en un momento de desastre, como el caso de Pompeya, los elementos semifijos por lo general se encuentran en su lugar de uso, siendo la asignación de

[3] Este subtítulo fue tomado de la obra de Amos Rapoport: (Rapoport, 1990).

uso de los espacios más precisa y, por lo tanto, del comportamiento asociado a él. En el caso discutido aquí, la Aldea de los Trabajadores de el-Amarna, el abandono se llevó a cabo de manera gradual y por lo tanto los artefactos a menudo no se encuentran en su lugar de uso original y algunos que se consideraron más importantes por los propietarios o de mayor valor, pueden haber sido tomados cuando se dio el desalojo de la casa. La otra razón es que la interpretación que hacemos de la información puede ser totalmente influenciada por los conceptos modernos y basados en dicotomías tales como público / privado, sagrado / profano – que son importantes para analizar las conductas, pero no son estáticos. También se basa, a menudo, en observaciones realizadas en las poblaciones que viven en sitios contemporáneos que fueron ocupados por las culturas antiguas. Por lo tanto, hay que tener precaución a la hora de atribuir significados a los ambientes antiguos, porque nuestra vida cotidiana puede influir en la visión que tenemos sobre el pasado.

Por último, los elementos de características no-fijas se refieren a los ocupantes humanos de un área o habitantes de un lugar, sus posturas, los gestos, el lenguaje, los comportamientos no verbales, etc. (Rapoport, 1990: 96). Para la antigüedad, no hay manera de producir significados, ya que sólo podemos inferir quien ocupaba el espacio y qué tipo de actividades eran llevadas a cabo, teniendo cuidado de no hacer de los objetos únicamente masculinos o femeninos. Como en el caso de los elementos de características fijas y semifijas, se puede deducir comportamiento a partir de elementos características no-fijas, pero sólo cuando se refiere a la sociedad contemporánea, ya que estos elementos deben estar presentes para ser analizados. Una re-creación de espacios, sin embargo, puede ser útil aquí.

Entre 1921 y 1922 los arqueólogos Charles Leonard Woolley y Thomas Eric Peet coordinaron una campaña de excavaciones que llevaron a el (re) descubrimiento de la Aldea de los Trabajadores de el-Amarna. Un equipo anterior había investigado ya el sitio, pero lo designó como un cementerio, como se mencionó anteriormente. Con base en comparaciones con otra "aldeas de trabajadores"[4] descubierta, Lahun, los arqueólogos han tratado de inferir una función para el pueblo y usos para cada uno de los ambientes de las casas descubiertas recientemente y para esto es utilizaron de reconstrucciones que se basaron en los hallazgos realizados en el local (Peet & Woolley, 1923). No empezaron con dicotomías tales como público y privado, pero trataron de poner los elementos no-fijos en las habitaciones, con el fin de demostrar que la actividad inferida podría llevarse a cabo en el espacio y cómo la gente avanzaba por las habitaciones reconstruidas. Esto es muy interesante porque ayuda a visualizar el uso del espacio, como se muestra en la figura 1.

[4] El uso de comillas aquí indica que este no es un nombre correcto para este tipo de pueblo, pero fue utilizado durante muchos años por los investigadores de la ciudad en el antiguo Egipto.

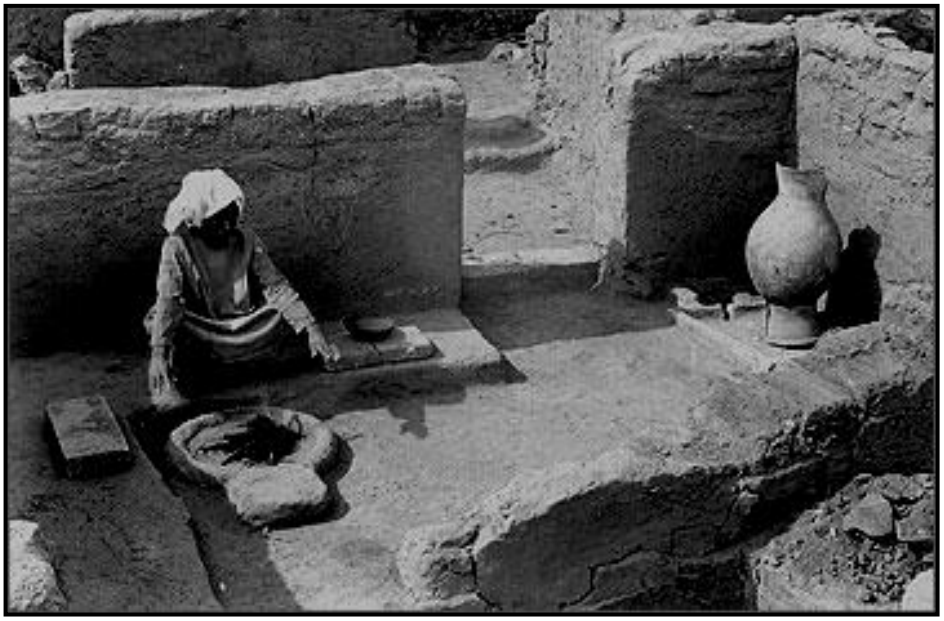


Figura 1 – Reconstitución de un de los ambientes de una casa de la Aldea de los Trabajadores. Referencia: PEET, T. E. & WOOLLEY, C. L. *The City of Akhenaten I*. Excavations of 1921-22 at el-Amarneh. London: The Egypt Exploration Society, 1923. PL. XVII.

En la reconstitución, así como elementos fijos, tales como paredes, es posible notar la presencia de elementos semifijos como un gran recipiente para el almacenamiento. Una persona – elemento no-fijo – aparece sentada sobre una elevación en forma de L que fuera designada por los autores como una especie de diván. Como se trata de la sala denominada por Woolley de *mandarah*,[5] la simulación puede representar una comida, ya que hay un pequeño recipiente utilizado para la alimentación al lado de la persona. Otros usos también se pueden inferir, como el uso del diván como una cama en la noche para el descanso de los residentes.

En la arqueología, los elementos de características fijas y semifijas pueden ser utilizados para inferir la población, la estructura social, el uso de las áreas, la organización política, etc. (Rapoport, 1990: 141). Bajo este supuesto y del que hasta ahora se ha expuesto, haremos una la descripción de la Aldea de los Trabajadores, que nos ayudará en la obtención de respuestas a las preguntas siguientes: ¿cómo los ambientes se utilizaron? ¿Por quién? ¿Con qué propósito?

La Aldea de los Trabajadores

El complejo que forma la llamada Aldea de los Trabajadores está compuesto no sólo por el pueblo amurallado, el objetivo principal de este artículo, sino también por otras estructuras que se encuentran a su alrededor y que se deben tomar juntos para una mejor comprensión de la vida cotidiana de sus habitantes (Rapoport, 2003: 36). Entre estas estructuras está un

[5] *Mandarah* es el término árabe utilizado para designar un espacio para recibir a los invitados, que se encuentra en algunas de las casas egipcias.

grupo de capillas de tumbas, que también contenían espacios para jardines y para la cría de animales pequeños, y que, según Kemp, eran lugares más saludables para la vida familiar (Kemp, 1987: 36).

El pueblo amurallado se encuentra en la convergencia de varios caminos y a media distancia de la mayor parte de las Tumbas del Norte y de las Tumbas del Sur, lo que determina, de acuerdo con Woolley, su función: alojar a los trabajadores responsables de la construcción y decoración de tumbas de el-Amarna (Woolley, 1922: 48). La aldea es perfectamente cuadrada, rodeada por muros en todos los lados, como se muestra en la figura 2. Internamente, el pueblo está dividido en calles que corren de norte a sur y en intervalos iguales y, a excepción de una casa, probablemente perteneciente a un jefe de equipo, todas las casas son iguales en tamaño y similares en sus características y tipo de alojamiento. Esto demuestra, según Woolley, que hay, en la aldea, una planificación urbana en su forma más radical.[6]

Como Lahun, una ciudad de pirámide construida en la región de Fayum, por la orden del faraón Senusret II (c. 1897-1878 a.C.) para albergar a los constructores de su pirámide y los responsables por su culto funerario, unos 500 años antes de la construcción de Ajetatón, la ciudad está dividida internamente en dos partes, por un muro. La parte mayor, al este del muro interior, tiene cuatro grupos de casas y cuatro calles. La parte occidental, más pequeña, tiene dos conjuntos de casas y sólo una calle. Cada parte tiene una puerta, situada en el muro sur. La parte occidental es más joven que la parte oriental, lo cual no quiere decir que hay una diferencia en las fechas, pero que las casas se construyeron más tarde (Woolley, 1922: 50). Todas las casas en una calle están abiertas a ella, y el otro lado, al fondo de la calle, está cerrado por completo. En el caso de la zona oeste, todas las casas están abiertas a la calle. Según Woolley la parte oeste de la ciudad fue la primera en ser evacuada (Woolley, 1922: 51). La puerta fue cerrada con ladrillos y la zona libre entre la pared y la casa hacia el sur se transformó en un sitio para la cría.

[6] La "forma más radical de la planificación urbana" de que habla Woolley se refiere a una ciudad de forma cuadrangular, rodeada de murallas, con calles rectas y casas con plantas similares en su interior.

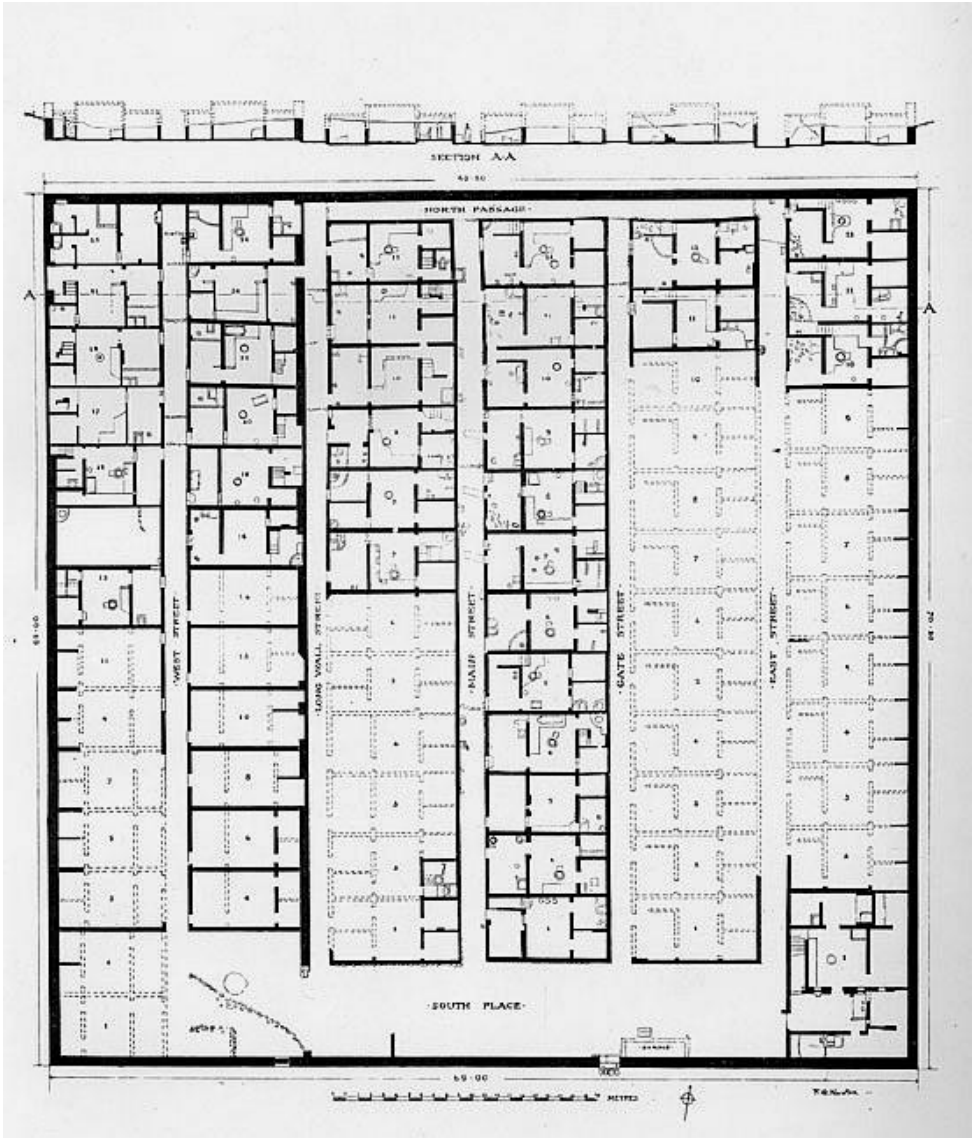


Figura 2 – El pueblo amurallado. Referencia: Peet & Woolley (1923), PL. XVI.

Las casas son de cinco metros de diámetro y diez de profundidad. Cada casa tiene cuatro ambientes construidos y mucha gente las amplió en frente. Hubo, por ejemplo, cubiertas, grandes jarras de almacenamiento de agua e incluso lugares para comer para la cría construidos en la calle, lo que indica que hubo, en el pueblo, alguna noción de espacio privado (Woolley, 1922: 51). Al lado de la puerta principal, dentro de las paredes, había un pequeño altar con una escalera en el frente.

Entre las habitaciones de las casas, que eran inicialmente similares en su distribución espacial pero han cambiado con el tiempo de la ocupación, el primero es un hall de entrada, el segundo una habitación que Woolley llamó *mandarah*, y los otros dos, más pequeños, corresponden a un dormitorio y una cocina o escaleras, o una combinación de ambos. Según Woolley la casa era inadecuada porque el arquitecto[7] no había planeado una escalera y, para

[7] Hay, en la escritura del antiguo Egipto los títulos asociados con el "Arquitecto Real", que sería responsable de la planificación de los edificios reales. Kha, cuya tumba se encuentra en la necrópolis occidental de Deir el-Medina, tuvo dos títulos que se relacionan directamente con la organización de la construcción de las tumbas en el Valle

su construcción, los residentes perdieron un espacio en otra habitación. La disposición de los ambientes, sin embargo, muestra pocos cambios si se comparan todas las casas.

La escalera conduce a la azotea. Debido al espesor de las paredes, Woolley consideró que las casas deberían tener una sola cubierta, pero es probable que haya habido una estructura ligera de madera y fibra, que sirvió para proteger a las mujeres que realizaban algún tipo de actividad (Woolley, 1922: 52). Las casas fueron construidas con ladrillos de adobe[8], con el uso ocasional de piezas de piedra en los cimientos y las partes inferiores. El suelo del pórtico es de piedra, pero sin paredes construidas con este material. No hay ninguna señal de las ventanas en las casas. Deberían ser, sin embargo, en el vestíbulo, muy cerca del techo (Woolley, 1922: 53).

La habitación del frente, o una sala, era esencialmente un salón de usos múltiples. En algunas casas, en este ambiente, se encuentran lugares adecuados para la alimentación y la ganadería de pequeño porte. Hubo también, en algunos, una escalera. En algunos casos esta sala también podría ser un taller.[9] En algunas casas se descubre que se podría tejer, mostrando que el tejido era una de las actividades en este ambiente. Había también hornos, probablemente que no se utilizaban para cocinar, ya que no se encuentra dentro de ellos alimentos, y objetos relacionados con el trabajo en las tumbas en esta sala.

La *mandarah* es bastante estándar. Para Woolley, este era un lugar para comer y para recibir a los amigos (Woolley, 1922: 56). Sus paredes estaban decoradas con pinturas y uno o dos lados eran ocupados por un asiento o el diván. El mobiliario consistía principalmente de bancos y mesas. Por la noche, el espacio era iluminado por lámparas de aceite y los sofás se transformaban en camas para los residentes que no dormían en la habitación.

Por fin, describiremos los dos ambientes más pequeños, situados en la parte trasera de la residencia. Un era la habitación, que se caracteriza por un tipo de plataforma sobre un lado en el que se apoya la cama. Durante las excavaciones llevadas a cabo en 1921 se encontró una cama en esta estructura en una de las casas, pero, según lo informado por Peet, se desmoronó cuando se expone al aire (Peet, 1921: 177).

La cocina es una habitación fácilmente reconocible por la arqueología, ya que es habitual la presencia en el ambiente de la ceniza o de un horno, así como artefactos relacionados con la preparación de alimentos. En algunas casas la cocina dividió espacio con una escalera, que aparece con manchas de carbón, o incluso todo el espacio fue ocupado por una escalera y la cocina se trasladó a la sala o a el techo. En las casas de la aldea no se encontró a los graneros, al igual que en las casas de la ciudad principal, y este hecho puede explicarse, según Woolley, por la dependencia de los habitantes con el Estado (Woolley, 1922: 59).

Teniendo en cuenta la descripción de ambientes y los usos asignados por Peet y Woolley, es posible analizar los datos disponibles en los informes de excavación, teniendo en cuenta la

---

de los Reyes: *pt m st-Aat*, o "jefe del lugar", y *ns-kAt m st-Aat*, o "jefe de las obras del Grande Lugar". Ambos también se pueden traducir como "el arquitecto". Referencia: (Vandier d'Abbadie, 1939: 9-10).

[8] El adobe es una mezcla de barro y paja. Los ladrillos hechos de tal material son simplemente secos en el sol.

[9] El término "taller" no se usa aquí en su sentido ordinario, un área de especialización, incluyendo a varias personas en desarrollo de la misma actividad. Nos referimos sólo a un ambiente que se utiliza en ciertos momentos del día como un lugar de trabajo, pero tenía otros usos en diferentes momentos.

distribución espacial de las habitaciones de una casa, su visibilidad en relación con el exterior y los principales restos arqueológicos dentro de cada ambiente para dar significado, en última instancia, a los espacios. Para este análisis la distribución de los elementos semifijos será esencial, por lo que se agrupó a los artefactos más frecuentes en cada ambiente, tales como el tejido, los muebles o los recipientes de almacenamiento, tratando de dar a cada espacio su uso más probable y sus ocupantes más frecuentes.

La búsqueda de significados para los edificios antiguos

Establecer usos para los ambientes también implica la estimación del número de habitantes de una residencia, ya que son estas las personas que ocupan esos espacios. Algunos métodos se utilizan para este propósito, pero en el caso de la Aldea de los Trabajadores, sólo uno de los dos más utilizados[10] se pueden aplicar: un que se relaciona con el número de habitantes en zonas cubiertas de una casa, ya que no se encuentran dentro de los muros los graneros. Por lo tanto, un edificio con una superficie cubierta de 50m² – el promedio de una casa del pueblo – tendría, en teoría, cinco personas. Considerando, no obstante, que las familias en el antiguo Egipto eran generalmente nucleares, es decir, compuestas por padre, madre y niños no casados, incluyendo, a veces la gente no perteneciente a este núcleo, como la madre y hermanos menores del jefe de la familia después de la muerte de su padre, el número de personas que vivían en una casa podría variar mucho en un corto período de tiempo, como se muestra en un documento legal de Lahun (Coelho, 2009: 238-140). Los ambientes, como sucedió en Lahun, deberían ser multifuncionales, es decir, con la excepción de la cocina, los espacios fueron utilizados para diferentes actividades en diferentes momentos del día.

Dentro de una división tripartita – teniendo en cuenta los ambientes de una casa divididos entre los sectores públicos, privado y de servicio – la habitación del frente, por sus cualidades de visibilidad, debería ser más el espacio público de la residencia. Una descripción detallada de los resultados en cada una de las estructuras excavadas durante la temporada 1921-1922 muestra que los artefactos relacionados con el hilado y el tejido son los más frecuentemente encontrados en este primer cuarto, seguidos por los bancos y mesas de piedra y objetos relacionados con la producción de alimentos. En algunas casas también se encontraron hornos, algunos de los cuales estaban relacionadas con la producción de cerámica de cocina y otros de la comida (Peet & Woolley, 1923: 70-91).

Lynn Meskell, al analizar las casas de la aldea de Deir el-Medina, que fue construida para albergar a los trabajadores responsables de la construcción de tumbas del Valle de los Reyes, considera la sala de uso femenino (Meskell, 1998: 219). La autora se basa, sin embargo, en observaciones actuales en las comunidades que habitan la región del valle del Nilo y no tienen conexión con las comunidades del antiguo Egipto. Los restos arqueológicos no se pueden asociar con un género único, ya que, como reflexiona Penélope Allison, el tejido

[10] Los dos métodos más comúnmente utilizados para las estimaciones de población se basan, respectivamente, en la capacidad de almacenamiento de los graneros y en la cantidad de personas que pueden ser alojadas en un área, contando con un habitante por cada 10 m² de superficie cubierta.

puede ser una actividad realizada por hombres y mujeres (Allison, 2006). Los elementos de características semifijas muestran, sin embargo, que la producción de alimentos, el hilado y el tejido eran probablemente las principales actividades desarrolladas en el primer ambiente de las casas en la Aldea de los Trabajadores durante el día. Durante la noche, en el caso de familias numerosas, esteras se podrían extender en el suelo y se utilizaban como camas para los familiares que no descansaban en la única habitación de la casa.

El segundo espacio de la casa – la sala de recepción o *mandarah* – tiene como el principal mueble una especie de sofá que puede ocupar el espacio de una o dos paredes. Se trata simplemente de un piso alto en lugares específicos, pero los investigadores como Lynn Meskell atribuyeron a el ambiente una esencia masculina, basándose en los hogares actuales en la región de Egipto (Meskell, 1998: 219). En el caso de la Aldea de los Trabajadores, los artefactos más comunes relacionados con el ambiente son los tanques de almacenamiento, fragmentos de cerámica y cestas hechas de fibras vegetales, lo que sugiere que su uso principal se asoció con la comida y el descanso de los residentes.

En este ambiente se han encontrado en muchas de las casas paredes decoradas y fragmentos de pinturas murales. Asociados con fragmentos de estelas y amuletos diversos encontrados por los arqueólogos, estos elementos podrían proporcionar información sobre otras actividades, mágicas o religiosas, que se desarrollaron en la sala. En la ciudad principal, vemos que hay espacios en las casas de los nobles que estaban asociados con el culto de la familia real, ya que sólo a través de esa se llegaba al Atón. Alexander Badawy afirma que el eje longitudinal de este a oeste de las casas de la Aldea de los Trabajadores permitía que el sol de la mañana iluminase las habitaciones más atrás (cocina y dormitorio) y los últimos rayos del sol llegasen a la las habitaciones del frente (Badawy, 1968: 113). Por lo tanto, podemos inferir que el culto de la familia real, se llevaba a cabo en la segunda sala de la casa, por la tarde, cuando los rayos del sol, asociado al Atón, llegaban a esta sala. No se puede descartar, también, que dicha actividad se llevaría a cabo en la primera sala, en la que varios amuletos también se encontraron (Peet & Woolley, 1923: 70-91). Al igual que en la habitación del frente, la *mandarah* también podría convertirse en un dormitorio en la noche. Esteras podrían, en este caso, extenderse sobre la cama y también sobre el suelo para miembros de la familia carentes de habitaciones.

Como hemos visto en la investigación previa a la ciudad de Lahun, la habitación es el lugar de la residencia donde los propietarios mantienen su activo más valioso (Coelho, 2009: 120). En Lahun, espejos y artefactos relacionados directamente a la oficina del dueño de la casa estaban ubicados en las habitaciones. En el caso de la aldea de el-Amarna los elementos más frecuentes son los objetos de joyería, los relacionados con el cuidado personal, como peines de madera, las cajas, que eran posiblemente para la ropa de la familia, y amuletos (Peet & Woolley, 1923: 70-91). La habitación se caracteriza generalmente por una elevación en un lado, en que estaba ubicada una cama de madera. El mobiliario consistía en bancos y mesitas de piedra, probablemente para uso del propietario. Algunos artefactos relacionados con el hilado y el tejido se encontraron en habitaciones de algunas casas, lo que sugiere que en algunas ocasiones dicha actividad también se desarrolló en su interior. Su uso principal,

sin embargo, se asoció con el descanso del propietario de la vivienda.

La cocina es el único ambiente en una casa que tiene el uso exclusivo. Por lo general, contiene un horno y un espacio para el almacenamiento de alimentos, y su uso principal está asociado con la producción y cocción de los alimentos. En algunas casas de la Aldea de Trabajadores el espacio de la cocina estaba ocupado por una escalera que conducía a una terraza donde las actividades domésticas también se celebraban.

El espacio de la terraza, el último de nuestro análisis, puede tener diferentes funciones en diferentes momentos del día e incluso durante los meses del año. En los meses más cálidos, por ejemplo, los habitantes de la casa podrían dormir en la azotea, que es un lugar más agradable en los días más sofocados. El tejer, el hilar, la producción de cerámica y de alimentos también podrían, de acuerdo a la arqueología, realizarse en la terraza (Peet & Woolley, 1923: 70-91). Este era también un lugar muy apropiado para los juegos de algunos niños e incluso para enseñar a los niños las actividades que tendrían que desarrollar como adultos.

Por lo tanto, la distribución de los ambientes de una casa, con elementos fijos, así como objetos que se encuentran en cada habitación, los elementos de características semifijas, nos pueden dar pistas sobre la vida cotidiana de las personas que vivían en este hogar. El hecho de que tenemos un salón de usos múltiples – la sala de estar – en donde se encontraron artefactos relacionados con el tejido y el hilado, tales como agujas y piezas de telares, y un ambiente con mobiliario consistente en mesas y bancos – la *mandarah* – muestra que hay locales para la vivencia dentro de la aldea. Toda la zona alrededor – especialmente las capillas de tumbas – sin embargo, también eran lugares para la vida diaria, haciendo, así, parte de la rutina de los constructores de las tumbas de Ajetatón.

Bibliografía

ALLISON, P. M. (2006), "Engendering Roman Spaces", en E. C. Robertson *et al.* (Eds.) *Space and Spatial Analysis in Archaeology.* University of Calgary Press. Calgary.

BADAWY, A. (1968), *A History of Egyptian Architecture.* The Empire (the New Kingdom). University of California Press. Berkeley.

BAINES, J. & MÁLEK, J. (1996), *O mundo egípcio: deuses, templos e faraós.* v. 1. Ediciones del Prado. Madrid.

COELHO, L. C. (2009), *Vida pública e vida privada no Egito do Reino Médio (c. 2040-1640 a.C.)*, Niterói, 2009, 278 p. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal Fluminense, Niterói.

KEMP, B. J. (1987), "The Amarna Workmen's Village in Retrospect". *The Journal of Egyptian Archaeology* 73. Pp. 21-50.

MESKELL, L. (1998), "An Archaeology of Social Relations in an Egyptian Village". *Journal of Archaeological Method and Theory* 5.3. Pp. 209-243.

MURNANE, W. J. & VAN SICLEN III, C. C. (1993), *The Boundary Stelae of Akhenaten.* Kegan Paul International. London.

PEET, T. E. (1921), "Excavations at Tell el-Amarna: A Preliminary Report". *The Journal of Egyptian Archaeology* 7. 3/4. Pp. 169-185.

PEET, T. E. & WOOLLEY, C. L. (1923), *The City of Akhenaten I*. Excavations of 1921-22 at el-Amarneh. The Egypt Exploration Society. London.

RAPOPORT, A. (2003), *Cultura, arquitectura y diseño.* Ediciones de la Universitat Politècnica de Catalunya. Barcelona.
RAPOPORT, A. (1990), *The meaning of the built environment.* A nonverbal communication approach. The University of Arizona Press. Tucson.
VANDIER D'ABBADIE, J. (1939), *Deux-Tombes de Deir el-Medineh.* Imprimerie de l'Institut Français d'Archéologie Orientale. Le Caire.
WOOLLEY, C. L. (1922), "Excavations at Tell el-Amarna". *The Journal of Egyptian Archaeology* 8,1/2. Pp. 48-82.

Matemática egipcia: consideraciones de las prácticas y el quehacer matemáticos desde la Etnomatemática

Héctor Horacio Gerván
UNC

1. Introducción

Es común encontrar, en la mayoría de los trabajos dedicados a la "Historia de la Matemática", una simple y breve referencia al desarrollo de conocimientos matemáticos de pueblos antiguos distintos del griego.[1] Más aún, sus estudios y descubrimientos son tomados como meros garabatos de infantes que apenas han aprendido a escribir. Este tipo de estudios *etic* ha llevado al hindú George Gheverghese Joseph, en su libro *The Crest of the Peacock: Non-European Roots of Mathematics* (1991) a formular una 'trayectoria eurocéntrica «clásica»' de cómo tradicionalmente se cree que la Matemática se ha desarrollado a lo largo de la historia. Según el autor, el desarrollo de la matemática ha tenido lugar en dos momentos diferenciados: Grecia (*ca*. 600-400 a.C.) y la época posrenacentista europea (desde el siglo XVI hasta nuestros días), ambos separados por un período de 'estancamiento' que duró aproximadamente unos mil años (i.e. antigüedad tardía, medioevo y temprana modernidad).

Los primeros trabajos historiográficos de reconstrucción e interpretación de las manifestaciones matemáticas en Kemet surgieron a finales del siglo XIX y principios del siglo XX.[2] Procedentes, en su mayoría, del mundo académico de habla anglosajona, en la segunda mitad del siglo XIX y primeros años del siglo XXI se multiplicaron las obras referentes a este tema, haciendo su aparición en revistas científicas tales como *The Journal of Egyptian Archaeology*[3] e *Historia Mathematica Journal*,[4] ésta última editada por *The International Comission for History of Mathematics* (ICHM), con sede en Canadá. Quizás el trabajo más reconocido aún hasta nuestros días es el libro de Richard J. Gillings, *Mathematics in the Time of the Pharaohs* (1972).[5] Junto a éste, otro texto bastante completo, y el único con estas características escrito en lengua castellana, es *Las matemáticas en el Antiguo Egipto. Sus raíces económicas* (2009) de Carlos Maza Gómez. El carácter peculiar de la mayoría de las obras

[1] Cfr. Neugebauer (1957), Collette (1986), Boyer (1986), Bunt, Jones & Bedient (1988), Kline (1992), Mankiewicz (2005), Friberg (2005), entre otros. Generalmente, en trabajos de este tipo, el nivel de profundidad de análisis no supera el de divulgación, aunque existen claras excepciones, como en las obras de Neugebauer y Friberg. También encontramos referencias a la matemática egipcia, dentro del contexto más amplio de la antigüedad, en: Rey (1959), Gheverghese Joseph (1999 (1991)) y Maza Gómez (2000).

[2] Entre ellos, podemos mencionar a: Peet (1923, 1931), Peet & Gunn (1929), Chace, Manning & Archibald (1929), Neugebauer (1957), etc.

[3] Cfr., por ejemplo: Glanville (1927), Peet & Gunn (1929), Vogel (1930), Thomas (1931), Peet (1931), Vetter (1933), Williamson (1942), Nims (1958), Gillings (1965), Silverman (1975), entre otros. Este último autor, David P. Silverman, es un reconocido egiptólogo.

[4] Cfr. Rising (1974), Bruckheimer & Salomon (1977), Engels (1977), Gillings (1978, 1979, 1981), Lumpkin (1980), Knorr (1982), Robins & Shute (1985), Gerdes (1985), Rossi & Tout (2002), Imhausen (2003), Melville (2004), Abdulaziz (2008), Miatello (2008), De Young (2009), Cooper (2010, 2011).

[5] Aunque también podemos mencionar a Clagett (1999). Lo novedoso de esta última obra es que contiene una traducción al inglés de las principales fuentes para la historia de los conocimientos matemáticos egipcios.

sobre 'matemática egipcia' es que han sido escritas, principalmente, por matemáticos, sin formación específica en egiptología,[6] lo cual ha llevado a una amplia difusión de la mirada e*tic* ya descrita. Sin embargo, también ha habido egiptólogos que escribieron sobre los conocimientos matemáticos de Egipto,[7] pero que a falta de formación matemática, no pudieron realizar trabajos con un considerable nivel de profundización, aunque ha habido excepciones, tales como las de Peet, Robins y Gillings.

De lo anteriormente dicho es que surge la necesidad de una reinterpretación de la matemática en el país del Nilo, que no sólo analice los conocimientos y manifestaciones matemáticas del Egipto anterior a la llegada de Alejandro Magno y a la Dinastía Ptolemaica (332-30 a.C.), sino que adopte una mirada *emic* sobre ellos, estudiándolos a partir de su contextualización histórica, económica, social y cultural. El presente trabajo se propone como objeto analizar, sin pretensiones de exhaustividad, algunas de las producciones intelectuales matemáticas del Antiguo Egipto desde un enfoque etnomatemático, término peste que explicaremos oportunamente. Para ello partiremos de la siguiente caracterización de la matemática:

> Nos ubicamos en una perspectiva según la cual la *matemática es un producto cultural y social*. Cultural, porque sus producciones están permeadas en cada momento por las concepciones de la *sociedad* en la que emergen, y condicionan aquello que la *comunidad de matemáticos* concibe en cada momento *como posible y como relevante*. (…) La matemática es también un *producto social*, porque es el resultado de la interacción entre las personas que se reconocen pertenecientes a una misma comunidad. (Sadovsky 2005: 22-23).

De acuerdo a las palabras de esta educadora argentina, creemos que es necesario adoptar una mirada que no disocie el par matemática/cultura, que desde la antropología cultural reconozca la diversidad de las prácticas matemáticas, entendidas éstas, al menos en lo que respecta a las sociedades del Cercano Oriente Antiguo, como la búsqueda de la satisfacción de determinadas necesidades y de diversos elementos ligados a la actividad intelectual, los cuales siempre existen o dejan de existir en el seno de un sistema sociocultural que las condiciona. Tal mirada es la que, en el campo de la Educación Matemática, ha recibido el nombre de Etnomatemática.

El término *Etnomatemática* fue acuñado en los años setenta por el profesor brasileño Ubiratan D'Ambrosio para describir las prácticas matemáticas de grupos que fueran culturalmente identificables, ya sean éstos contemporáneos o pretéritos. El *International Study Group on Ethnomathematics* (ISGEm), fundado en EEUU en 1985 durante la conferencia anual de la Asociación Nacional de Profesores de Matemática (*National Council of Teachers of Mathematics*, NCTM), se consolidó por iniciativa de D'Ambrosio y su finalidad es la de

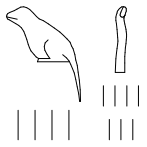
[6] Por ejemplo, Carlos Maza Gómez es Doctor en Pedagogía y profesor de Didáctica e Historia de la Matemática en la Universidad de Sevilla y es autor, además, de diversos libros sobre la enseñanza de la Matemática en la escuela primaria.

[7] En español, podemos mencionar a Sánchez Rodríguez (2000).

anumentar la comprensión de la diversidad cultural de las prácticas matemáticas,[8] teniendo en cuenta que una fuerte caracterización de la matemática es la de lenguaje universal, ahistórico, un imponente edificio lógico-deductivo cuyas bases se pueden rastrear hasta la civilización griega con los *Elementos* de Euclides (*ca*. 300 a.C.). En nuestro caso, tomaremos como "grupo culturalmente identificable" al Antiguo Egipto, quienes, en base a la estructura de su pensamiento, han desarrollado *determinada* forma de *hacer* matemática, muy diferente de la griega y sin ser 'inferior' a ella. Simplemente, sostenemos aquí, es distinta y responde a otros parámetros cognitivos y culturales.

2. Números naturales y fraccionarios

Al igual que con la escritura, los antiguos egipcios no desarrollaron un único sistema de numeración, sino que podemos distinguir al jeroglífico del hierático. El primero de ellos utilizaba siete símbolos distintos y cada uno representaba a una determinada potencia de 10 (diez). Es decir, cada símbolo representaba un número de la forma 10^b, con b = 0, 1, 2, 3, 4, 5, 6, y son: : *wꜥ*(*yw*) (1), *mḏ*(*w*) (10), *št* (100), *ḥꜣ* (1000), *ḏbꜥ* (10000), *ḥfn* (100000) y *ḥḥ* (1000000).[9] El símbolo que representaba al millón significaba también 'muchos' y pronto cayó en desuso como símbolo numérico, aunque siguió utilizándose en otros contextos relacionados al ámbito religioso: el jeroglífico hacía referencia al poder eterno del rey (Kemp 2006: 123), poder que podía manifestarse tanto en la *ḏt* como en la *nḥḥ* (Assmann 1995: 8), las dos 'formas' de tiempo sagrado reconocibles en Egipto. Debido a esta pérdida, se empleó un nuevo método para escribir números más 'altos', como muestra el siguiente ejemplo[10] (Gardiner 1992 (1917): 203):



= (100000 × 4) + (10000 × 7)

= 470000

Como actividad social y cultural, las producciones escritas que de la matemática se deriva, están compuestas por representaciones semióticas que permiten exteriorizar las representaciones mentales surgidas de la siempre constante relación sujeto – objeto (medio), con el fin de hacerlas visibles o accesibles a otros. Los objetos matemáticos, como la

[8] En palabras de Paulus Gerdes: "A Etnomatemática pode ser definida como a antropologia cultural da matemática e da educação matemática. Como tal, é um campo de interesse relativamente recente, que se situa na confluência da matemática e da antropologia cultural. Como a visão da Matemática como *independente da cultura e universal* tem sido a tendência dominante, e provavelmente ainda o é, a Etnomatemática apareceu mais tarde do que as restantes etnociências." (Gerdes 2007: 183-184).

[9] Las transliteraciones han sido tomadas de Gardiner (1992 (1917): 204). Debido a que el uso del nombre de los números en egipcio clásico no era usual, el autor las ha tomado basándose en la escritura fonética de los Textos de las Pirámides y de algunas deducciones del copto.

[10] Notemos, a partir del ejemplo, que los escribas egipcios no utilizaban una grafía equivalente a nuestro actual símbolo "+", sino que las cantidades numéricas se escribían sucesionalmente una al lado de la otra.

matemática misma, son unidades culturales fruto de determinadas prácticas, las que, en última instancia, son las que les dan sus 'significados' (D'Amore 2006: 179). Además,

> la representación de un cierto objeto abarca tanto la construcción de la representación como la posibilidad de operar con dicha representación, realizando transformaciones regidas por las leyes del registro en el que se representa. (Sadovsky 2005: 33).

Para ilustrar esta cita, tomemos el caso de los números racionales egipcios.

Un rasgo característico de la matemática egipcia es el uso de *fracciones unitarias*, es decir de numerador igual a 1 (uno), salvo la excepción de 2/3 y la aparición más tardía del 3/4. Al contar sólo con este tipo de fracciones, los escribas no necesitaron representarlas como un par de números, sino que lo hicieron empleando un símbolo especial, la representación esquemática de una boca humana[11] y cuya transliteración es *r*. Cuando se quería representar una fracción, se escribía dicho símbolo seguido por el valor numérico del denominador. Por ejemplo, un antiguo amanuense egipcio escribía 1/5 como . Las únicas excepciones a esta regla eran las siguientes: 1/2, 2/3, 1/4 y 3/4.

Aunque es imposible decir con certeza por qué los antiguos egipcios utilizaban sólo fracciones unitarias, salvo las excepciones ya mencionadas, es posible sostener a modo de *hipótesis*, siguiendo a Carlos Maza Gómez, que ello se debía a que las fracciones nacieron en un *contexto de reparto*. Ilustremos esta hipótesis con el siguiente ejemplo: supongamos que queremos repartir dos panes entre diez personas; para hacerlo bastará dividir cada hogaza en cinco partes (1/5). La cuestión se hace un poco más complicada si la cantidad de personas entre las cuales queremos repartir las dos hogazas es impar. Así, se puede dividir dos panes entre siete personas de la siguiente manera: en un primer reparto, dividimos cada hogaza en cuatro partes y a cada una se le entrega 1/4 de pan, sobrando una de las cuartas partes correspondiente a una hogaza, parte a la que habremos de dividir en siete trozos para repartir por igual. Cada uno de estos trozos resultantes supondría 1/7 de 1/4 de pan, es decir, 1/28 de pan. En resumen, cada persona no se llevaría 2/7 de pan, sino 1/4 + 1/28 de pan, lo que llevó a los escribas egipcios a establecer la siguiente igualdad: 2/7 = 1/4 + 1/28 ( ). Inferimos de esta manera que, dentro del contexto de reparto, la fracción *no* es una categoría susceptible de ser generalizada, sino que es la expresión de una acción de reparto, en la que sólo tienen cabida las fracciones unitarias.[12]

[11] El símbolo D21 de la lista de jeroglíficos de Sir Alan Henderson Gardiner.

[12] Siguiendo a Jean-Paul Collette (1986), para el caso de desdoblamientos de fracciones unitarias de denominador impar, al parecer no estaba permitido escribir, tomando *m* un número natural impar, el doble de 1/*m* como 1/*m* + 1/*m*. Para solucionar este problema, en el Papiro Rhind aparece escrita la denominada "Tabla del Recto", que realiza una descomposición de fracciones del tipo 2/*m*, con *m* natural e impar para $3 \leq m \leq 101$; la descomposición que acabamos de dar para 2/7 es la misma que la que aparece en la Tabla. Aunque no podamos contestar con certeza cómo se elaboró la Tabla del Recto, se han desarrollado algunas ideas sobre el posible método utilizado. Collette (1986: 46-48) cree que consiste en desdoblamientos sucesivos. El autor plantea además que los egipcios solían utilizar denominadas fracciones a las que él denominó "naturales" debido a la frecuencia de su uso, y son 2/3, 1/3, 1/2 y 1/4. Por un proceso de desdoblamientos sucesivos de las fracciones 2/3 y 1/2 se obtenían dos sucesiones: 2/3, 1/3, 1/6, 1/12, 1/24,… y 1/2, 1/4, 1/8, 1/16, 1/32,… Así, se trataba de utilizar, en la medida de lo

Ahora nos preguntamos: la representación figurativa de una fracción, ¿constituyó un obstáculo para la generalización del concepto de fracción? Al igual que Maza Gómez, creemos que *no*, puesto que si los egipcios hubieran construido una noción más general de fracción hubieran buscado la forma de forjar otro tipo de representación tal como lo hicieron con el 2/3 y el 3/4.

> El hecho de que los egipcios no lo hicieran conduce a pensar que, si bien la forma de escritura era un obstáculo, tampoco en la práctica matemática el egipcio se planteó generalizar el concepto de fracción rebasando el marco creado por las fracciones egipcias. (Maza Gómez 2009: 142).

Reconocemos aquí, entonces, que la representación jeroglífica de los números racionales unitarios pudo haber sido en cierto modo 'engorrosa' para su escritura —por ejemplo la grafía equivalente a 2/101 era, según lo registrado en el Papiro Rhind, (Chace *et al*. 1929: pl. 33), es decir 1/101 + 1/202 + 1/303 + 1/606— pero no por ello fue la causante de la no generalización del concepto de fracción.

Un caso particular de representación para fracciones unitarias eran aquellas que servían para denotar las medidas agrarias, de superficie y de capacidad. Los símbolos utilizados eran partes del Ojo *Udyat*, tal como lo muestra la imagen siguiente:

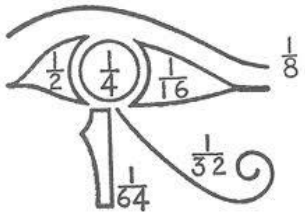


Fig. 1. *Fracciones del Ojo de Horus*[13]

El Ojo de Horus, representado por un ojo humano con el lagrimal de un halcón, simbolizaba el concepto de totalidad, representaba todo aquello que habiendo perdido la integridad, como por ejemplo una persona tras la muerte, recuperaba luego su plenitud. Por lo tanto, utilizando dicha representación gráfica, se intentó llevar el concepto de totalidad o unidad al ámbito matemático. Esquemáticamente, si unimos las grafías de las fracciones 1/2, 1/4, 1/8, 1/16, 1/32 y 1/64 nos da el Ojo *Udyat* completo, es decir, la totalidad que simbolizaba. Lo 'lógico' o 'esperable' es que al sumar las fracciones también nos dé la totalidad, es decir el número 1, pero lo curioso es que esto no sucede, pues: 1/2 + 1/4 + 1/8 + 1/32 + 1/64 = 63/64, y 63/64 no es igual a 1. Aunque la suma de las fracciones no sea exactamente igual a 1, gráficamente sí lo es.[14] A pesar de esto, y recordando también el símbolo que denotaba al

posible, tales sucesiones de números racionales para efectuar la reducción de fracciones arbitrarias a sumas finitas de fracciones unitarias.

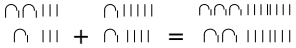
[13] Tomado de: Gardiner (1993 (1917): 209).

[14] En su enfrentamiento, Seth le lastima el ojo a Horus, el cual es curado por el propio Horus o, por lo general, por Hathor, Isis o Thot. "Esto ayuda a lo que tienen mente matemática a leer la historia del Ojo de Horus como una

millón, queda claro cómo la mentalidad egipcia, su sistema de creencias, ha quedado plasmada en la representación matemática de ciertas cantidades numéricas que utilizaban asiduamente.

2.1. Operaciones con números naturales

Para continuar con este estudio de los conocimientos matemáticos egipcios, trataremos de ver cuáles eran las reglas aritméticas básicas sobre las que descansaba su edificio matemático. Para ello analizaremos los algoritmos de las operaciones definidas entre los números naturales.

La adición y la sustracción eran sencillas de realizar. Para sumar $m + n$, con $m, n \in \mathbb{N}$,[15] sólo se añadían los símbolos correspondientes. Como cada símbolo se podía repetir hasta nueve veces, si se excedía esta cantidad se eliminaban todos los que hacían falta y se agregaba el siguiente. Por ejemplo:  + = . Como en el resultado tenemos repetido el símbolo del número uno un total de quince veces, debemos eliminar diez de ellos y añadir su equivalente. Obtenemos así el siguiente resultado: . Para la resta simplemente se eliminaban los restos a restar.

Veamos ahora cómo multiplicar dos números $m \times n$, con $m, n \in \mathbb{N}$. En primer lugar debemos escribir una tabla de 2 columnas por p filas, donde cada fila se obtiene por duplicación de la anterior. En la primera escribiremos 1 y n, el segundo número a multiplicar:

1	n
2	$n_1 = 2n$
4	$n_2 = 2n_1$
8	$n_3 = 2n_2$
⋮	⋮
$2j$	$n_j = 2n_{j-1}$

La tabla continuará hasta que el siguiente valor de la primera columna sea mayor que m, es decir hasta que $2(j + 1) > m$. Una vez concluida la tabla se debe descomponer el número m como suma de ciertos números de la primera columna. Por lo tanto, el resultado de $m \times n$ será la suma de los números de la segunda columna que están en la misma fila que aquellos que sumados dan m. Ejemplifiquemos ahora la regla anterior efectuando el producto 43×64. Aquí $m = 43$ y $n = 64$, de modo que los números de la primera fila deben ser 1 y 64. Construyamos tal tabla:

ecuación mediante la sencilla operación de sumarle 1/64 a 63/64 (la suma de las fracciones del ojo) para conseguir un número entero, o un ojo completamente curado." (Tyldesley 2011: 147-148)

[15] El símbolo matemático ∈ se lee "pertenece", mientras que $\mathbb{N}$ denota al conjunto de los números naturales.

→	1	64
→	2	128
	4	256
→	8	512
	16	1024
→	32	2048
	64	**4096**

Como 64 > 43, eliminamos esta última fila. Notemos ahora que 43 = 1 + 2 + 8 + 32. Por lo tanto, el resultado será la suma de los números de la segunda columna en las filas correspondientes a las cantidades numéricas que sumadas dan 43 (en la tabla dichas filas aparecen marcadas con una flecha): 43 × 64 = 64 + 128 + 512 + 2048 = 2752.

El método empleado para llevar a cabo divisiones se basaba en el de la multiplicación, con un procedimiento análogo al que acabamos de describir, aunque existían varias versiones de acuerdo a la naturaleza de la división $n \div m$, donde podía suceder que $n \in \mathbb{N}$ y/o $m \in \mathbb{Q}$.[16]

De lo visto hasta ahora podemos decir que, si tuviésemos que caracterizar en pocas palabras a la aritmética egipcia, tendríamos que decir que descansaba en dos principios operacionales básicos: el primero era la capacidad para multiplicar y dividir por 2, a la que se restringía cualquier operación que se deseaba resolver, mientras que el segundo era la posibilidad de descomponer cualquier número $m \in \mathbb{N}$ como suma de potencias enteras (positivas) de 2.

Un tercer principio operacional básico, no menos importante que los dos anteriores, era el cálculo de los 2/3 de cualquier número q, con $q \in \mathbb{N}$ o $q \in \mathbb{Q}$. También es insoslayable recalcar que la adición era la base del conocimiento matemático del Antiguo Egipto, puesto que tanto la multiplicación como la división se basaban en ella (Gheverghese Joseph 1999 (1991): 103; Collette 1986: 44).[17]

3. La naturaleza de la matemática egipcia

La labor reconstructiva e interpretativa de todo historiador encuentra fuerte y seguro asidero en las fuentes consultadas. Para el tema que nos ocupa, contamos principalmente con el denominado Papiro Rhind, adquirido por el egiptólogo escocés A. Henry Rhind en su viaje a Egipto en 1858 y actualmente en poder del British Museum, dividido en dos piezas catalogadas como BM 10057 y BM 10058. Algunos fragmentos del original que unía ambas partes fueron descubiertos por Percy E. Newberry en 1922, los cuales habían sido previamente comprados en la Historical Society of New York, pero ahora están en el Brooklyn Museum. Este papiro comienza datando el documento y presentando el nombre del escriba que lo confeccionó:[18]

[16] El símbolo matemático $\mathbb{Q}$ denota al conjunto de los números racionales, que, recordemos, en el caso de los antiguos egipcios estaba restringido al subconjunto de las fracciones unitarias.

[17] Richard J. Gillings, en su labor interpretativa de los conocimientos matemáticos egipcios, puso de relieve el 'entrenamiento mental' de los antiguos escribas en una serie de principios o técnicas usadas regularmente para la resolución de problemas que hoy calificaríamos de aritméticos. Cfr. Gillings (1966a, 1966b).

[18] Para más detalles, cfr. Spalinger (1990).

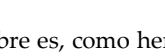
> tp-ḥsb n ḥ3t rḫ ntt nbt snkt (…) [s]št3t nbt m ḫt. ỉw ỉst grt spḫr.n.tw šdfw pn m ḥ3t-sp 33, ỉbd 4 (n) 3ḫt (…) [nsw-]bỉt(ỉ) ʿ3-wsr-Rʿ dỉ ʿnḫ m snt r sš nỉsw.t ỉry m h3w (…) [ny]-m3ʿt-[Rʿ] ỉn sš ỉʿḥ-msw spḫr snn pn.
>
> Cálculos precisos para investigar las cosas y el conocimiento de todas las cosas, todos los misterios (…) todos los secretos. Este libro fue copiado en el año de reinado 33, mes 4 de la estación Akhet, [en virtud de la majestad del Rey del Alto y] Bajo Egipto, Awserra, que se le de vida, a partir de una copia antigua hecha en la época del [Rey del Alto y Bajo Egipto] [Ny]maat[ra]. El escriba Amosis[19] hizo esta copia.[20]

El rey Awserra que se menciona es Apofis I (*ca*. 1575-1540 a.C.),[21] monarca hicso de la dinastía XV (*ca*. 1650-1530 a.C.), de modo que podemos datar al Papiro Rhind en el Segundo Período Intermedio (1750-*ca*. 1539 a.C.). De acuerdo a lo escrito por Amosis, y según lo que podemos rastrear en la cronología egipcia, la copia original de este tratado matemático se confeccionó en tiempos del faraón Amenemes III[22] (1818-1773 a.C.) de la dinastía XII (1939-1760 a.C.), Reino Medio (*ca*. 1980-1760 a.C.).

Cuando hablamos de matemática, generalmente la primera imagen que nos hacemos de ella es la de una serie de definiciones y enunciados precisos, éstos últimos justificados de forma deductiva y cuya aplicación práctica muchas veces queda en segundo plano. Pero cuando hablamos de matemática egipcia, a juzgar por lo que ha llegado hasta nosotros en las distintas fuentes —papiros Rhind, de Moscú, de Kahûn, de Berlín, de Reiner, de Akhmin y el Rollo de Cuero—, nos referimos a una colección de problemas/soluciones destinados a resolver situaciones concretas; es, *al parecer*, principalmente una matemática empírica en la que *no* existen ni demostraciones de los métodos que se emplean ni detalles sobre los orígenes de las fórmulas y razonamientos utilizados. En realidad, si hubo o no demostraciones propiamente dichas, nunca lo sabremos, y de haberlas habido una primera discusión de revisión historiográfica sería intentar comprender qué entendían los antiguos egipcios por 'demostración' o procedimientos de justificación.

Una opinión muy difundida es que hubo una fuerte tradición oral que le restó importancia a la necesidad de dejar constancia escrita de las pruebas y razonamientos

---

[19] La transliteración del nombre es, como hemos visto, *ỉʿḥ-msw* (), por lo que creemos correcto emplear la transcripción Amosis en vez de la más conocida y de uso común 'Ahmes'. Cfr. Padró (1987: 114). Asimismo, a pesar de la transliteración *ỉpp* ( ), usamos 'Apofis' en vez de 'Apep'. Cfr. Padró (1987: 120).

[20] La traducción es nuestra.

[21] Utilizamos la cronología expuesta en: Hornung, Krauss & Warburton (2006: 490-495).

[22] Nuevamente de acuerdo a la normativa expuesta por Padró (1987: 120), hemos elegido emplear la transcripción 'Amenemes' en vez de 'Amenemhat'.

empleados. Oponiéndonos a esta tesis, nosotros sostendremos a modo de hipótesis que para los antiguos egipcios eran más importantes los resultados que las 'demostraciones', ya que lo único que ha llegado hasta nosotros son, precisamente, los resultados de la actividad matemática. Esto es debido a las características del pensamiento "prefilosófico"[23] y a la considerable importancia que la palabra escrita tenía en el Antiguo Egipto. Si bien no podemos afirmar rotundamente que las demostraciones en la matemática egipcia no eran importantes porque no hay vestigios escritos de ella, podemos inferir, a partir de la fuente más completa que ha sobrevivió hasta nuestros días, el Papiro Rhind, que lo que verdaderamente importaba era el resultado de los diferentes cálculos, la practicidad de las soluciones obtenidas, y no la justificación detallada de los razonamientos empleados. Esto no nos habla de una 'inferioridad' de los egipcios con respecto a las civilizaciones clásicas; por el contrario, como ya hemos dicho, pone de manifiesto una alteridad, una forma de pensamiento distinta a la occidental, "prelógica" como ha escrito el autor Abel Rey (1959), dejando de lado todos los prejuicios, las connotaciones negativas y los análisis etnocentristas:

> Muy cercana aún a la época anterior, la mentalidad de los pueblos que condujeron la civilización desde el cuarto milenio hasta el siglo VI a.C., la civilización de los imperios, está todavía próxima a lo prelógico y, por lo que hace a los conocimientos, al saber, cercana a las categorías míticas y mágicas. Cerca de lo prelógico… a condición de que el prelogismo no sea la ausencia de lógica, o el arte de la contradicción: lógica diferente a la nuestra (…). (Rey 1959: 43).

Ahora bien, respecto a la existencia o no de procedimientos de justificación, podemos interpretar, a partir de los enunciados de los problemas que contenían su respuesta, que sí existieron, aunque no pueden considerarse como 'demostraciones' en el sentido de la tradición matemática heredada de Euclides, ni tampoco con su mismo grado de importancia. Consideremos, a modo de ejemplo, cómo se resuelve la división 2 ÷ 5 en el Papiro Rhind:

[23] Fue el egiptólogo holandés Henri Frankfort (1948) quien caracterizó el pensamiento primitivo como 'prefilosófico' o 'mito-poético'. Sin embargo otro egiptólogo, el suizo Erik Hornung, ha criticado este postulado argumentando lo siguiente: "(…) [E]l pensamiento egipcio nunca ha estado determinado exclusivamente por el mito y las leyes que les son propias, sino que puede librarse de él y seguir una consideración racional. Se ha dicho que el pensamiento egipcio integral el mito, pero no está absorbido por él." (Hornung 1999 (1971): 30). Más allá de esta discusión, y dadas las claras diferencias de pensamiento entre las civilizaciones orientales y clásicas, continuaremos utilizando alternativamente los términos 'prefilosófico' o 'mito-poético' como modo de marcar esa diferenciación, esa alteridad. Llegados a este punto, es importante recalcar que: "Nuestro pensamiento [filosófico] avanza dando pequeños saltos lógicos, hasta alcanzar un resultado final que es consistente con el punto de partida y todos los pasos intermedios que han conducido a él. Es el conocido desarrollo lógico que dice que si A es mayor que B y B mayor que C, entonces C es siempre menor que A en todas y en cada una de las circunstancias. Para los egipcios, esto era verdad sólo en el momento en que estaba sucediendo, porque al mismo tiempo y en otras circunstancias, A podía ser mayor que B y B mayor que C, pero C mayor que A. Es un modo de pensar que, por poner sólo un ejemplo, les permite ver en Seth una manifestación del caos a quien se tenía que derrotar y, al mismo tiempo, situarlo en la barca solar de Ra ayudándolo a matar a la serpiente Apofis, manifestación de ese mismo caos. Por eso no tenían problemas en aceptar como ciertas todas las cosmogonías y no encontrarlas incompatibles entre sí." (Parra Ortiz 2011: 15-16)

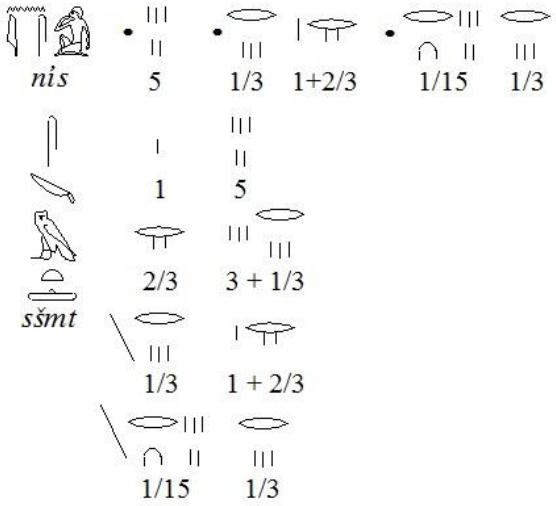


Fig. 2. *Resolución de 2 ÷ 5 en la Tabla del Recto del Papiro Rhind*[24]

Como podemos observar, el procedimiento está dividido en dos partes. En la primera de ellas se da el resultado de la resolución, o equivalentemente el resultado de la descomposición en fracciones unitarias de 2/5, y comienza con el vocablo *nỉs*, literalmente "hacer un llamamiento", "evocar",[25] o más adecuadamente "nombrar". La segunda parte está encabezada por el término *sšmt*, cuyos equivalentes en español son "control", "cálculo" o "prueba",[26] o más precisamente "procedimiento"; aquí se resuelve la división 2 ÷ 5. Por lo tanto, si sostenemos la hipótesis ampliamente difundida de que el Papiro Rhind era un documento con claras intenciones pedagógicas o un cuaderno de notas de un escriba en formación asistente a alguna de las "Casas de la Vida", y sumado a la importancia de la Tabla del Recto para el desarrollo de la aritmética egipcia, podemos decir que aquí se está 'demostrando' —si es que consideramos válido emplear este término— o más propiamente justificando un resultado de gran utilidad.

4. A modo de cierre

Muchas veces se piensa en la matemática como un lenguaje universal, estático, complejo y comprensible sólo para unas cuantas mentes selectas. Lo que se olvida es que todos en nuestra vida cotidiana, realizamos actividades que podríamos calificar de matemáticas, incluso a un nivel inconsciente. Esto se debe probablemente a la asociación directa que realizamos entre matemática/escuela (o universidad u otro centro de estudios); desde esta perspectiva, la única forma de hacer matemática es la que se enseña, la académica. Y esto es similar a lo que sucede cuando se escriben muchos trabajos de Historia de la Matemática: Si algo no tiene el mismo grado de desarrollo formal que el que nosotros practicamos, simplemente se debe a que es inferior. Este punto de vista *etic* ha llevado a la descalificación de los logros y desarrollos alcanzados por sociedades diferentes de la nuestra, con una

[24] Adaptado de: Chace *et al.* (1929: pl. 2).
[25] Faulk 110; *Wb* II, 204.
[26] Faulk 212.

cosmovisión y mentalidad distintas. Para pasar de este tipo de apreciaciones a una mirada *emic* es que recalcamos el lugar de la matemática como *construcción social*, como un constructo más de representaciones e imaginarios sociales que determinan el alcance de nuestro universo simbólico y, por tanto, de los límites de nuestra interpretación.

Si queremos acometer el estudio de otros sistemas culturales debemos realizar el esfuerzo intelectual de no interpretarlos a la luz de nuestras tradiciones, costumbres y creencias; más bien, nuestra observación y descripción deben tener como objetivo el intento de descubrir el significado que los agentes observados le dan. Así por ejemplo, no comprenderemos ciertas representaciones gráficas —el millón o las fracciones del Ojo *Udyat*, por mencionar sólo a las que aquí hemos aludido— si no las relacionamos con las convenciones religiosas que subyacen a ellas, ya que:

> [L]os egipcios buscaban representar muchas de sus creencias religiosas e ideas sobre la naturaleza del cosmos a través de los símbolos. En este sentido se utilizaron ciertos objetos simbólicos o pinturas para destacar lo trascendental y lo intangible. (…) Una simple escena de ofrenda que muestra a una familia compuesta por el padre, la madre y el hijo puede representar una compleja lectura a través de símbolos, gestos y colores. (…) Únicamente a través del conocimiento puede transformarse semejante escena de algo sin sentido en un rico y detallado tapiz de símbolos producidos por el artista. (Wilkinson 2011 (1992): 17).

En virtud de esto, recordemos que los símbolos jeroglíficos recibían en egipcio el nombre de *mdw nṯr*,[27] literalmente "palabras divinas". Así, a diferencia de nuestro 'abstracto' sistema de escritura y numeración, difícilmente haya un símbolo jeroglífico que no represente algún aspecto de la cosmovisión egipcia.

Por todo lo anteriormente dicho, es que creemos necesario adoptar un enfoque etnomatemático, una mirada que reconozca y acepte la diversidad de las prácticas matemáticas en el seno del sistema cultural del cual provienen. Es decir, teniendo en cuenta su visión acerca de la realidad, sus inquietudes y preguntas, las personas han realizado y realizan 'modelos' (*patterns*)[28] para tratar de encontrar respuestas. Éstas, obviamente, pueden ser más o menos complejas, de mayor o menor alcance, y todo ello depende del marco cultural.

Bibliografía

ASSMANN, J. (1995), *Egipto a la luz de una teoría pluralista de la cultura*. Akal. Madrid.
BOYER, C. (1986), *Historia de la matemática*. Alianza. Madrid.
BUNT, L., JONES, Ph. & BEDIENT, J. (1988), *The Historical Roots of Elementary Mathematics*. Dover Publications, Inc. New York.

[27] Faulk 107, con la variante ; *Wb* II, 180, con las variantes , o , entre otras.

[28] Es muy común, tanto en Filosofía de la Matemática como en Educación Matemática, la definición de Matemática como la "ciencia de los *patterns*". Este vocablo inglés suele ser traducido como 'patrones, modelos, regularidades o estructuras'.

CHACE, A., MANNING, H. & ARCHIBALD, R. (1929), *The Rhind Mathematical Papyrus*. Oberlin. Ohio.
COLLETTE, J. (1986), *Historia de las matemáticas I*. Siglo XXI. México.
CLAGETT, M. (1999), *Ancient Egyptian Mathematics*. Serie "Ancient Egyptian Science", vol. 3. American Philosophical Society, Independence Square. Philadelphia.
D'AMBROSIO, U. (2008), *Etnomatemática. Eslabón entre las tradiciones y la modernidad*. Limusa. México.
D'AMORE, B. (2006), "Objetos, significados, representaciones y sentido", *Relime* Número especial. Pp. 177-196.
ERMAN, A. & GRAPOW, H. (Eds.) (1926-1953), *Wörterbuch der Ägyptischen Sprache*, 7 vols. Akademie-Verlag. Berlin. (citado como *Wb*).
FAULKNER, R. (1976), *A Concise Dictionary of Middle Egyptian*, traducción. Ediciones Lepsius. Madrid. (citado como Faulk).
FRANKFORT, H. (1998 (1948)), *La religión del Antiguo Egipto. Una interpretación*. Laertes. Barcelona.
FRIBERG, J. (2005), *Unexpected Links between Egyptian and Babylonian Mathematics*. World Scientific. New Yersey.
GARDINER, A. (1993 (1927)), *Gramática egipcia. Una introducción al estudio de los jeroglíficos*. Ediciones Lepsius. Madrid.
GERDES, P. (2007), *Etnomatemática. Reflexões sobre Matemática e Diversidade Cultural*. Edições Húmus. Ribeirão.
GHEVERGHESE JOSEPH, G. (1999 (1991)), *La cresta del pavo real. Las matemáticas y sus raíces no europeas*. Ediciones Pirámide. Madrid.
GILLINGS, R. (1966a), "The Remarkable Mental Arithmetic of the Egyptian Scribes, I", *The Mathematics Teacher* 59.4. Pp. 372-381.
GILLINGS, R. (1966b), "The Remarkable Mental Arithmetic of the Egyptian Scribes, II", *The Mathematics Teacher* 59.5. Pp. 476-484.
GILLINGS, R. (1972), *Mathematics in the Time of the Pharaohs*. Dover Publications, Inc. New York.
HORNUNG, E. (1999 (1971)), *El Uno y los Múltiples. Concepciones egipcias de la divinidad*. Trotta. Madrid.
HORNUNG, E., KRAUSS, R. & WARBURTON, D. (Eds.) (2006), *Ancient Egyptian Chronology*. *HdO* 33. Brill. Leiden.
KEMP, B. (2006), *100 jeroglíficos. Introducción al mundo del Antiguo Egipto*. Crítica. Barcelona.
KLINE, M. (1992), *El pensamiento matemático de la antigüedad a nuestros días*, vol. 1. Alianza. Madrid.
MAZA GÓMEZ, C. (2009), *Las matemáticas en el Antiguo Egipto. Sus raíces económicas*. Universidad de Sevilla. Sevilla.
MANKIEWICZ, R. (2005), *Historia de las matemáticas: del cálculo al caos*. Paidós. Barcelona.
NEUGEBAUER, O. (1957), *The Exact Sciences in Antiquity*. Brown University Press. New York.
PADRÓ, J. (1987), "La transcripción castellana de los nombres propios egipcios", *AuOr* 5.1. Pp. 107-124.
PARRA ORTÍZ, J. (2011), *La historia empieza en Egipto. Eso ya existía en tiempos de los faraones*. Crítica. Barcelona.
PEET, E. (1923), *The Rhind Mathematical Papyrus*. University Press of Liverpool and Hodder & Stoughton. London.
PEET, E. (1931), "A Problem in Egyptian Geometry", *JEA* 17. Pp. 100-106.
PEET, E. & GUNN, B. (1929), "Four Geometrical Problems from the Moscow Mathematical Papyrus", *JEA* 15. Pp. 167-185.
REY, A. (1959), *La ciencia oriental antes de los griegos*. UTHEA. México.
SADOVSKY, P. (2005), *Enseñar matemática hoy: miradas, sentidos, desafíos*. Libros del Zorzal. Buenos Aires.
SÁNCHEZ RODRÍGUEZ, A. (2000), *Astronomía y matemáticas en el Antiguo Egipto*. Alderabán. Madrid.
SPALINGER, A. (1990), "The Rhind Mathematical Papyrus as a Historical Document", *SAK* 17. Pp. 295-337.
TYLDESLEY, J. (2011), *Mitos y leyendas del Antiguo Egipto*. Crítica. Barcelona.
WILKINSON, R. (2011 (1992)), *Cómo leer el arte egipcio. Guía de jeroglíficos del Antiguo Egipto*. Crítica. Barcelona.

Múmias egipcias em museus brasileiros: a constituição das coleções e a investigação científica

Moacir Elias Santos
Museu de Arqueologia Ciro Flamarion Cardoso (Brasil)

As Origens da Coleção Egípcia do Museu Nacional

A origem das múmias egípcias que na atualidade integram os acervos de dois museus brasileiros estão relacionadas a três diferentes momentos, dois no século XIX e o último no século XX. Na primeira parte deste artigo tratamos justamente da formação destes acervos, empregando fontes diversas, enquanto na segunda parte nos concentramos em relatar como ocorreu a investigação científica dos exemplares, das descrições até o uso da tecnologia moderna, como a tomografia computadorizada. Seguindo uma sequência cronológica, direcionamos primeiramente nossa atenção para as origens da coleção do Museu Nacional, no Rio de Janeiro. Integrando uma das mais antigas coleções egípcias das Américas, a maior parte das múmias que estão conservadas neste museu foram provavelmente encontradas em Tebas, visto que os ataúdes a elas relacionados pertencem a funcionários tebanos (Kitchen & Beltrão 1990: 6). Exatamente quando foram descobertas não há registros, mas a presença de estatuetas de servidores funerários do faraó Séty I na coleção do museu, revelam um possível coletor, Giovanni Battista Belzoni, pois foi ele que as descobriu na tumba real em 1917. Uma outra referência indireta e este explorador no Jornal Astrea, datado de 29 de julho de 1826, também contribui para esta afirmativa, visto que a fonte menciona que toda a coleção foi atribuída as

> escavações feitas pelo Sr. Belgolli [sic. Belzoni], célebre viajante e antiquário; e dos Sepulchros dos antigos Reis de Tebas e no Palacio de Karnac, Valle de Bibam e[l] Malouch.

Belzoni ou algum de seus contemporâneos, acabaram por negociar artefatos e múmias com outros antiquários da época. Parte destas antiguidades, de alguma maneira, chegou às mãos de um comerciante chamado Nicolau Fiengo. Esta personagem, que só conhecemos por meio de suas assinaturas em documentos, ora declarando-se italiano ora francês (Palmeira 1970:15), e por breves descrições de sua aparência física, "estatura ordinária, moreno, cabelos pretos e brancos, olhos azues, nariz grande e boca regular, rosto comprido, bastante barba" (Souza 1999: 8), foi responsável por trazer de Marselha para a América do Sul aquele que seria o primeiro núcleo da coleção egípcia do Museu Nacional. As peças foram adquiridas por acaso visto que Fiengo viajava em direção à Argentina (Kitchen & Beltrão 1990: 4), mas devido a problemas no Rio da Prata retornou de Montevidéu para o Rio de Janeiro, onde chegou em 14 de julho de 1826 como passageiro de um navio francês chamado Gustave Annce.

A partir desta data há diversos documentos que auxiliam na compreensão de como foi o processo de aquisição das múmias e das demais peças egípcias. Um aviso correspondente, conservado no Arquivo Nacional, datado de 24 de junho do mesmo ano e assinado pelo Visconde de Baependy, nos informa que a embarcação em que Fiengo estava foi vistoriada "a fim de se conhecer se ella pode ou não ser de boa preza por ter violado o Bloqueio". As antiguidades foram ainda inspecionadas, pois o juiz interino da alfândega queria ter certeza se a coleção não "estava vendida à República de Buenos Aires". A resposta em outro aviso correspondente, datado de 19 de agosto de 1826, foi a liberação dos "volumes do suplicante", visto que não havia nenhum impedimento. Algum tempo depois, após a inspeção dos objetos pela alfândega, Fiengo conseguiu expor as antiguidades durante oito meses em uma parte do andar térreo do Museu Real, situado no Campo de Sant'Anna. A carta escrita por Basílio Ferreira Goular, endereçada ao redator do Jornal Astrea e publicada em 19 de setembro do mesmo ano critica a exposição das múmias e confirma esta localização:

> (...) Continuaremos com o nosso caso do Museo. Sr. Redactor, parecia-me, que a Loja do Museo se tinha convertido nas antigas Catacumbas dos Terceiros de S. Francisco, onde se mostravao pedaços de Corpos mirrados e mesmos inteiros, (...) (Goulart 1826: 149).

As antiguidades permaneceram no museu e passaram a integrar oficialmente o acervo quando foram adquiridas por ordem do Imperador D. Pedro I, por intermédio de José Bonifácio, em 3 de abril de 1827 (Palmeira 1970: 20) de acordo com o próprio documento que atesta a *"venda das antiguidades egípcias, já depositadas no Museu Nacional desta corte"*, e o imperador assinala:

> Hei por bem que pelo Thezouro Publico se pague ao dito Nicolau Fiengo a quantia de cinco contos de reis, em que elle avaliou as referidas antiguidades; veiricando-se o pagamento desta compra a prasos de seis, onze e desouto meses.

Nicolau Fiengo assinou um recibo que atesta o recebimento do pagamento em 21 de abril de 1827.

As Múmias da Coleção do Museu Nacional

Entre os itens comprados pelo imperador havia um grande número de estelas funerárias, ataúdes, animais mumificados, estatuetas votivas, shabtis, amuletos, entre muitos outros objetos. Neste ponto, embora a coleção fosse expressiva, nenhum registro ou lista precisa dos materiais que constavam no acervo originalmente vendido pelo italiano foi elaborada. Há, contudo, uma referência indireta publicada no Jornal Astrea datado de 29 de julho de 1826, com alguns itens que foram considerados mais importantes. É justamente nesta lista que aparece uma descrição que comprova a origem de três múmias completas e uma das partes humanas mumificadas da coleção do Museu Nacional:

> 1.º Magnífico Sarcophago de madeira Sicomorha, (...) Esta preciosa arca contém uma espécie de Mumia envolvida com uma de tecido e tiras de tela sagrada, tem uma rede de malhas miúdas com tubos esmaltados em forma de lisonja sobre fundo azul; e um Escaravelho com azas extendidas lhe descansa sobre o peito (...).
> 9º. Uma múmia de um gram Sacerdote, tendo nas mãos uma chave encerrada em duas Arcas em perfeito estado de conservação (...).
> 10º. Uma magnifica Arca contendo uma Mumia a qual pelas inscripções que se encontram no seu corpo que existe dentro da mesma arca e que consistem em folhas de arvores, se infere ser uma Princeza das mais distinctas famílias d'aquelle antiquissimo tempo, denominada a Princeza do Sol.
> 11º. Uma cabeça de um jovem o qual segundo os trages com que está adornado faleceo ha mais de 23 seculos; couza maravilhosa pelo cabello que conserva intacto e fresco, em tranças com o que se adquire uma idea do penteado daquelle tempo; conservando demais todas as suas feições. (Astrea 1826: 63-64)

A passagem do item 1 se refere ao ataúde (Inventário nº. 528 e 531) e a múmia do sacerdote Hor-sa-Aset, cuja rede de contas tubulares permanece sobre o seu peito. Já o escaravelho (Inv. 113), que se encontrava originalmente amarrado a um colar com seis fileiras de contas com um nó de linho na extremidade, foi removido.[1] A múmia descrita no item 9 é aquela encontrada no ataúde do sacerdote Hori (Inv. 527), mas não há comprovação que esta múmia seja realmente a do sacerdote. O corpo encontra-se envolvido pelo envoltório de linho, mas há áreas onde é possivel ver partes ósseas, com na região da cabeça. Já o item 10 está relacionado ao ataúde de Pestjef (Inv. 529, 530) onde a rara múmia feminina do Período Romano foi depositada, certamente no período posterior a sua descoberta. O jornalista do Astrea ao escrever o texto, talvez estivesse descrevendo imprecisamente as peças de cartonagem que decoram o peito, o abdome e a região pubiana. O último ítem refere-se a cabeça de uma mulher (Inv. 168), entretanto, é possível que o jornalista tenha se equivocado quando menciona "conservando demais todas as suas feições". A face do exemplar 168 está oculta pelas faixas de linho, impregnadas com resina, e no lado esquerdo o crânio está danificado.

O primeiro inventário da coleção do Museu Nacional, conforme consta nos arquivos, foi realizado em 30 de abril de 1838, mas neste ponto só há uma breve listagem de algumas das peças egípcias. No que se refere às múmias temos apenas "5 múmias humanas" (Netto 1870: 62). Já no inventário de 1844 (Palmeira 1970: 22) constatamos a mesma situação, pois foram apenas listadas as múmias humanas e as de animais, sem nenhuma referência às cabeças, aos pés, às mãos e aos dedos. Finalmente, outro inventário provavelmente redigido em 1846,[2] apresenta na "4ª. Secção" as "Antiguidades Egypcias". Na listagem aparecem dois itens que

[1] Os fios do colar foram substituídos por náilon, enquanto a asa esquerda do escaravelho que se encontrava quebrada foi trocada por uma outra peça do acervo com proporções similares, durante os trabalhos de remodelação da exposição egípcia no final da década de 1990.
[2] SEÇÃO DE MEMÓRIA E ARQUIVO DO MUSEU NACIONAL. Inventário, "4ª. Secção", 1846 (?).

são prováveis referências às partes de múmias: "1 cabeça egypcia" e "duas extremidades inferiores". Estas últimas talvez fossem dois pés.

Neste ponto, embora não tenhamos uma comprovação direta de que todas as partes humanas mumificadas, excetuando a cabeça de número 168 descrita no Astrea, tenham sido trazidas por Fiengo, esta possibilidade não pode ser completamente descartada. Tal origem poderia ser mantida, visto que ao verificarmos os registros de doações de particulares posteriores, como as de José Francisco Guimarães (1848), de Felipe Lopes Netto (1873), de Frederico J. Ramoush (1911), de Arthur Neiva, (sem data), de I. Dumont Villars (sem data) e de H. W. Seton Karr (sem data) (Souza 1999: 3-17), não há nenhuma menção a restos humanos. A mesma situação pode ser constadada nas aquisições por compra, as de Eduardo Bianchi (1891) e de Frederico J. Ramoush (sem data) (Souza 1999: 14-15). Um fragmento de múmia, fosse uma cabeça ou um pé, certamente teria chamado a atenção, tendo em vista que muitas das peças registradas eram de pequenas proporções.

Por intermédio de uma descrição feita por Ladislau de Souza Mello e Netto, diretor do Museu Nacional entre 1870 e 1893, sabemos que três cabeças de múmias já se encontravam na coleção antes da publicação de sua obra, em 1870. Tal data descarta a possibilidade de que estas cabeças mumificadas tivessem sido obtidas pelo Imperador D. Pedro II, visto que a sua primeira viagem ao Egito só ocorreu posteriormente, entre 1871 e 1872. Assim, é possível que as peças estivessem mesmo entre as antiguidades vendidas por Nicolau Fiengo.

A obra de Ladislau Netto também apresenta um fato curioso, pois ele se refere à existência de uma múmia que acabou sendo desfeita. Ao se referir à *"Saleta 8"* do museu, que mantinha quase toda a coleção egípcia, ele descreve o conteúdo dos armários separadamente. No de número 2 ele afirma: "(...) uma cabeça de múmia, pertencente aos membros separados que se achão no armário n. 7; (...)" (Netto 1870: 243), e ao se referir a este último, há a seguinte descrição

> (...) alguns amuletos achados presos ao braço esquerdo da múmia cuja cabeça se acha no armário n. 2; e finalmente os fragmentos desta mesma múmia de par com duas cabeças mumificadas. (Netto 1870: 265).

Portanto, temos aqui uma cabeça, dois braços e outros fragmentos que pertenceriam, na opinião dele, a um mesmo indivíduo. Na sequência da narrativa ele nos fornece mais alguns dados:

> Em uma caixinha á parte estão conservados os dois objetos seguintes, encontrados nas mãos da múmia atualmente desfeita: uma cebola na mão esquerda e um sceptro esmaltado, em miniatura, na direita.
> Convem notar que esta múmia era a única que tinha os braços cruzados sobre o abdomem de modo a lhe ficaram os pulsos aconchegados ao umbigo. (Netto 1870: 265-266).

Nesta parte da descrição ele confirma o que parecia ser uma simples suposição e aponta, além da existência dos amuletos presos ao braço esquerdo mencionados anteriormente, mais

dois itens: a cebola e um amuleto de faiança. Os detalhes são completados com a posição dos braços e das mãos sobre a região pubiana, o que sugere que a múmia se encontrava parcialmente ou totalmente desenfaixada. Estaria esta múmia entre as cinco que foram descritas nos documentos? Se retomarmos as fontes, o jornal Astrea de 29 de julho menciona "He de certo este Gabinete o mais rico em Mummias de que temos conhecimento, pois contém cinco e todas de muita remota antiguidade" (Astrea 1826: 63). Há na coleção, conforme já apontamos anteriormente, uma mulher do Período Romano que estava no ataúde de Pestjef, a múmia de um indivíduo adulto encontrada no ataúde de Hori, a múmia de Hor-sa-Aset em seu ataúde, e ainda a múmia de uma criança de 12 anos e a múmia de uma criança pequena, estas duas últimas sem ataúdes. Estes cinco exemplares confirmariam o número descrito pelo jornal, mas no inventário de 1846 o registro é diferente: "4 mumias humanas com sarcophagos de sicomoro; duas destas múmias e seus sarcophagos são dignos de ornarem os mais ricos museos do mundo."

Não sabemos se nesta época a múmia da criança menor era reconhecida como humana e se ela estaria entre os exemplares que foram contabilizados pelo jornalista do Astrea. Se pensarmos nesta possibilidade, a ausência de uma múmia no inventário de 1846 poderia sinalizar a que foi desfeita. Mas algo é certo, uma das cabeças da coleção, excluindo a de número 168, pertencia a esta múmia. Quanto aos braços e outros fragmentos mencionados por Ladislau Netto, não há nenhum registro posterior que pudesse indicar o seu paradeiro. O acervo egípcio, com as três múmias de adultos, as duas crianças e os restos humanos mumificados que se encontravam em vitrines, permaneceu no Museu Real no Campo de Sant'Anna até este ser transferido para uma nova sede, na Quinta da Boa Vista. A data oficial desta mudança, 25 de julho de 1892, ocorreu poucos anos após a Proclamação da República, quando a instituição passou a ser denominada "Museu Nacional" (Santos 2012).

A Chegada de Sha-Amon-em-su

O segundo momento em que uma múmia foi trazida ao país remonta ao segundo Império, época em que D. Pedro II governou o Brasil. O interesse do imperador pelo Egito antigo, surgiu provavelmente quando ele ainda era criança, visto que já existiam diversas antiguidades no Museu Real. Ao longo do tempo os estudos do Imperador foram consolidados por meio das obras que ele adquiriu e de suas duas viagens ao Egito, em 1871-1872 e em 1875-1876, que resultaram em três cadernetas com anotações e desenhos dos locais visitados. O contato que o imperador manteve com egiptólogos, a exemplo de François Auguste Ferdinand Mariette, Heinrich Ferdinand Karl Brugsh e Gaston Camille Charles Maspero, revelam o quanto o interesse perdurou.

Foi durante a sua segunda viagem ao Egito (1975-1976) que o imperador recebeu, de acordo com uma referência do egiptólogo Alberto Childe, o ataúde fechado com a múmia da cantora de Amon, Sha-em-Amon-Su. A princípio haveria uma dúvida a respeito da autenticidade da peça, mas Childe relatou em 1930:

> Sempre sustentei sua autenticidade e tive a satisfação, alguns anos atrás, de ver confirmado o meu juizo, pelo saudoso Conselheiro, Snr. Barão Homem de Mello, que a ocasião de uma visita ao Museu Nacional, reconheceu-o como tenso sido oferecido pelo Khedive do Egito, Ismail, ao Imperador do Brasil, D. Pedro 2º. quando viajou no Egito, em 1876. (Kitchen & Beltrão 1990: 144)

Há, contudo, uma outra referência que pode contestar a presente doação. Em uma carta datada de 19 de dezembro de 1867, o cônsul do Brasil no Egito que atuava em Alexandria, José Nicolau Debbanne, escreveu ao Ministro de Relações Exteriores oferecendo "une momie égyptienne complete avec son étui" ao Imperador D. Pedro II (Souza 1999: 14). Seria esta múmia Sha-Amon-em-su? Até a presente nenhuma indicação de antiguidades egípcias enviadas a D. Pedro II foi encontrada, mas se a informação estiver correta, o ataúde poderia ter sido conseguido pelo cônsul e trazido ao Brasil na viagem de 1976-1877. Uma investigação mais detalhada ainda precisa ser efetuada, visto que ainda em 1876, o Quediva Ismail, ofertou a D. Pedro II outros objetos egípcios. Destacando-se uma estatueta de madeira, com revestimento de estuque, douração e com olhos incrustados. Alberto Childe denominou esta estatueta de "Dama Takushit", devido a sua semelhança com a figura de bronze do Museu de Atenas, Grécia.

O ataúde com a múmia de Sha-Amon-em-su ficou guardado no gabinete de D. Pedro II no Palácio da Quinta da Boa Vista, em São Cristóvão, por aproximadamente doze anos. Durante este tempo, devido a uma tempestade, uma janela se abriu e "o caixão foi atingido pela aldrava, que quebrou uma parte do costado" (Kitchen & Beltrão 1990: 144). A área danificada está visível no lado esquerdo, embora tenha sido restaurada e sua pintura reconstituída de forma imprecisa. O ataúde permaneceu lacrado desde a inumação da múmia, contudo, o painel dos pés perdeu-se expondo a deterioração da madeira. Todo o espaço é ocupado pelos pés da múmia que se encontram envolvidos por faixas de linho. Com a proclamação da República e o exílio da família real, o ataúde de Sha-Amon-em-su passou para o acervo do Museu Nacional e foi incluído na coleção egípcia.

A Múmia do Museu Egípcio e Rosacruz: Tothmea

O terceiro momento que marca a chegada de múmias egípcias ao Brasil está relacionado a uma doação para aquela que é a segunda instituição do país a ter em seu acervo um exemplar completo: o Museu Egípcio e Rosacruz. Criado em 17 de abril de 1990, na cidade de Curitiba, estado do Paraná, o museu foi formado a partir de um conjunto de réplicas de peças egípcias, cujas originais estão mantidas em diversos museus do mundo, criadas pelo artista plástico Eduardo D'Avila Vilela (Santos 2009). Com o passar dos anos o acervo foi ampliado e, em 1994, o então chefe da Ordem Rosacruz AMORC, Charles Veja Parucker, iniciou um processo de negociação com o Rosicrucian Egyptian Museum, de San Jose, Califórnia, a fim de obter uma múmia original. Como a instituição americana possuía em seu acervo oito exemplares, um deles foi escolhido para ser doado. Assim, no dia 10 de abril de abril de 2005, a referida múmia chegou ao Museu Egípcio em Curitiba. Sua trajetória,

contudo, não se inicia com este episódio de transferência, mas remonta ao final do século XIX, quando foi descoberta em Tebas.

A partir de uma série de fontes históricas, que incluem mais de quarenta documentos entre textos publicados em jornais, cartas, fotografias, entre outros, foi possível reconstituirmos a trajetória da múmia desde a sua remoção do Egito para os Estados Unidos, onde permaneceu por mais de um século, até sua transferência para o Brasil. Diferentemente das múmias mantidas no Museu Nacional que possuem uma documentação histórica restrita sobre a saída do Egito, a múmia do Museu Egípcio e Rosacruz apresenta dados concretos. A múmia ficou conhecida como "Tothmea", após o Dr. H. C. Farrar tê-la assim denominado durante o seu desenfaixamento em 1888, como uma espécie de homenagem aos faraós Tothmés, que governaram o Egito durante a XVIII dinastia. De acordo com uma das fontes escritas, datada de 1888, havia uma inscrição no ataúde de Tothmea que mencionava que ela teria se dedicado a serviço de Ísis. Sabemos que suas funções não eram propriamente sacerdotais, mas não podemos descartar a possibilidade de que ela tenha atuado como uma cantora ou até mesmo como uma musicista de um santuário da deusa.

Tothmea foi descoberta em uma necrópole de Tebas Ocidental na segunda metade do século XVIII. Em 1886, um secretário do governo americano chamado Samuel Sullivan Cox que visitava o Egito, relatou em seu livro "Diversões de um diplomata na Turquia" que recebeu duas múmias "que foram presenteadas por um amigo – Mehemet Ali – em Luxor" (Cox 1887: 416). O envio das múmias para os Estados Unidos provavelmente ocorreu durante o mês de março e, pouco tempo depois, uma delas já se encontrava no Museu Nacional de História Natural Smithsoniano, em Washington D. C.. A outra, Tothmea, permaneceu guardada em algum lugar, provavelmente em um depósito, durante dois anos. Ao saber da existência desta múmia, H. C. Farrar, diretor do Museu George West na vila de Round Lake, viajou para Washington e com a ajuda do congressista West, conseguiu obtê-la para o museu em 1888.

O que as fontes de 1888 nos permitem comprovar, por meio de breves descrições, é que Tothmea já se encontrava em Round Lake no dia 1 de agosto. Na sequência a múmia foi parcialmente desenfaixada no auditório da vila. Pelas descrições nas fontes desta época sabemos, em detalhe, como o processo foi realizado e os responsáveis por levá-lo a cabo: John G. Lansing e James Van Benschoten Cooke. A única foto que se conservou desde episódio nos mostra Tothmea, ainda com as faixas, disposta em pé ao lado do Prof. Lansing, do capitão Rogers, do bispo Newman e do Dr. Farrar. O ataúde original possuía forma antropóide e segundo a fonte era

> belamente esculpido e encontrava-se em bom estado de conservação. A face de madeira esculpida do sarcófago de cedro era originalmente dourada, com ouro e as pinturas na madeira estavam tão frescas como no dia em que foram pintadas (Round Lake 1888).

Tothmea foi então exposta e o público presente aproximou-se para observar o que os professores revelaram com a remoção das faixas. Ao final, a múmia e seu ataúde foram

levados para o Museu George West, onde permaneceram em exposição durante 31 anos. Em 1919, com o fechamento deste museu a múmia acabou, juntamente com o restante do acervo, em um celeiro.

Histórias de maus tratos com a múmia foram registradas nesta época, a exemplo do passeio em uma carruagem e a sua participação em uma noite de Halloween, até que um senhor de sobrenome Garnsey colocou Tothmea em um caixão do século XIX e a manteve consigo em uma sala, situada aos fundos de sua funerária. Aconteceu que um professor de uma escola, chamado J. Flanking Clute, um residente de Schenectady, levou a múmia e em 1939 a deixou para o museu da cidade. Tothmea permaneceu guardada nesta instituição por quase quatro décadas e acabou sendo esquecida, até que em 1972 ela foi exposta uma vez, para angariar fundos para uma estação de televisão. Neste momento as fontes nos informam sobre o estado de conservação da múmia. O jornalista do Amsterdam Recorder registrou "suas vestes cerimoniais estão desenroladas e erodidas, sua face está muito danificada e o restante dela não há muito o que olhar (...)" (Not much 1972: 10). Exatamente quando e como a face de Tothmea foi danificada não encontramos nenhum registro, mas este fato deve ter acontecido em algum momento entre 1919 e o princípio da década de 1970. O que é certo é que algum objeto pesado, que não deixou vestígios, deve ter caído sobre a face, visto que fragmentos de ossos e outras partes estavam espalhados no interior da caixa craniana.

A aparência da múmia não agradava o diretor do Museu Schenectady, George H. Cole, que intencionava removê-la da coleção. Contudo, ele não dispunha de meios legais, visto que Tothmea tinha sido emprestada e não doada ao museu. Ele havia tentado contatar o Sr. Clute, por intermédio de sua filha - Inez Sewell - que lhe forneceu o endereço, uma vez que ele havia se mudado para a Flórida. Franklin Clute nunca respondeu a carta do diretor, assim, Tothmea permaneceu por mais alguns anos no museu. Em 1978, a historiadora Mary Hesson entrou em contato com o Museu Schenectady, a fim de que Tothmea fosse emprestada para Round Lake. Os arranjos necessários foram feitos e em 30 de março Tothmea estava de volta a vila de Round Lake. Como não havia mais um museu na localidade, pois o edifício onde funcionava o Museu George West havia sido demolido em 1965, a múmia foi levada para o Edifício Municipal, construído em 1922, onde funcionava o escritório da historiadora.

Em agosto do mesmo ano, devido à exposição de um artista de sobrenome Bérault, a múmia foi levada novamente para o Museu Shenectady. Ao término desta, Tothmea regressou aos cuidados da historiadora Mary Hesson, sendo exposta anualmente até 1983. Após a realização de um festival, realizado nos dias 25 e 26 de junho, Mary Hesson registrou uma estranha decisão:

> (…) O Conselho da Vila e a Historiadora da Vila sentiram que devido ao estado de deterioração Tothmea, ela não deve mais ser exibida e deve ser colocada permanentemente para descansar (Tothmea s/d)).

Depois de ter permanecido tanto tempo com a múmia, Hesson acreditava que a melhor coisa a fazer por ela era sepultá-la. O curioso é que o Museu Schenectady havia concordado

com esta ideia, embora, precisassem de uma autorização da filha do Sr. Clute, Inez Sewell. Ao ser contatada Sewell telefonou a Mary Resson afirmando que seu genro buscaria a múmia, o que se verificou no dia 13 de fevereiro de 1984.

Tothmea permaneceu guardada na casa do genro e da filha de Sewell, em Saratoga, por um tempo. Contudo, quando o casal se separou, a múmia foi transferida para uma outra residência na mesma cidade, que pertencia ao irmão deste genro. Durante este tempo Mary Hesson havia contatado a secretaria de cemitérios do estado de New York, a fim de que o novo funeral de Tothmea fosse providenciado. O caso acabou nas mãos do Sr. Ed Hand que, posteriormente, viajou a Round Lake para conhecer melhor a situação e acabou por emitir um relatório favorável ao enterro. Quando o Sr. Hand e um agente funerário foram buscar a múmia na casa da família em Saratoga, Tothmea já não estava mais lá. Inez Sewell provavelmente sabia o que estava acontecendo e já havia tomado providências para evitar a inumação da múmia, pois resolveu levá-la para sua própria casa, em Latham.

Durante um tempo ela havia tentado encontrar uma instituição que desejasse receber a múmia, inclusive contatou a embaixada do Egito em New York para que ela pudesse ser devolvida ao Egito, mas não obteve sucesso. Posteriormente, no dia 24 de março de 1987 Tothmea foi adquirida pelo Museu Rosacruz de San Jose - Califórnia. Depois de permanecer sete anos guardada na reserva técnica do museu a múmia foi doada para o Museu Egípcio e Rosacruz. Sua chegada ocorrida em 10 de abril de 1995, marca a vinda de uma múmia completa para a região Sul do Brasil, pois anteriormente existiam apenas os exemplares que mencionamos da coleção do Museu Nacional.

Os Estudos de Múmias Egípcias no Brasil

Em 2 de janeiro de 1912 o pioneiro da Egiptologia no Brasil, Alberto Childe, foi admitido como conservador de Arqueologia no Museu Nacional. Durante o tempo em que permaneceu no cargo, ele realizou um levantamento efetivo de toda a coleção, que foi registrado em duas cadernetas redigidas em próprio punho. Em seu *"Guia"*, Childe mencionou brevemente três cabeças mumificadas

> (...) n°164. Cabeça mumificada – homem. (É digno de nota o arrasamento dos dentes, outr'ora mencionado por Lund, quando comparava-o com os craneos de Lagôa Santa). N°168, cabeça mumificada – mulher. N. 175, idem – homem. (...);

a múmia feminina do período Romano, que se encontrava exposta no ataúde de Pestjef , e a múmia de Sha-Amon-em-su, seguida por uma tradução da inscrição principal e de sua datação (Childe 1919: 29-31).

Childe não procedeu nenhum estudo com as múmias, que permaneceram sem a atenção de especialistas por um longo tempo até a década de 1960, quando o médico Roberval Bezerra de Menezes realizou um estudo pioneiro. Com a ajuda do radiologista João Carlos Cabral, um aparelho de raios-X portátil cedido pelo Instituto do Câncer, foi levado ao Museu

Nacional e utilizado para a obtenção de imagens de quatro corpos mumificados. Uma sequência da análise efetuada foi apresentada em partes (Crânio; Colunas e costelas; Bacia; Membros inferiores; e Pés), no artigo intitulado "As Múmias do Museu Nacional", publicado na Revista Brasileira de Medicina (Menezes 1962: 50).

As radiografias permitiram uma avaliação individual dos esqueletos, na seguinte ordem: "Múmia N.°1", a múmia feminina romana, onde ele encontrou na área da cintura pélvica "Pinçamento do espaço articular bi-lateral coxo-femural, com esclerose marginal, Osteoartrite" e nos membros inferiores "Irregularidades das espinhas tibiais. Possível artrose nos joelhos"; "Múmia N.°2", a do sacerdote Hor-sa-Aset, cujo crânio apresenta "Discreto espessamento dos ossos da calota craniana" e na cintura pélvica uma "Discreta redução do espaço articular coxo-femural esquerdo. Fratura do terço superior do fêmur direito"; "Múmia N.°3 - Criança de 12 anos", que apresentou uma "Grande escoliose da coluna dorsal superior, dextro-convexa (Mal de POTT?)" além da "Ausência da 7.ª Costela direita"; e "Múmia N.°4 – 532 – SHA M. AMEM. Su", a cantora de Amon, Sha-Amon-em-su, em cuja corpo foram localizadas "Proliferações osteofíticas marginais na coluna lombar inferior. Redução do espaço discal L4-L5, com sinais de degeneração do disco respectivo" além de "Osteófitos nas sacro-ilíacas. Irreglaridades da sinfise pubiana" (Menezes 1962: 49-50). Embora tais resultados não sejam conclusivos dadas as limitações dos raios-X para um diagnóstico preciso, as imagens e seus laudos representam um importante passo na história dos estudos sobre múmias no Brasil.

A coleção de múmias só seria novamente pesquisada na década de 1980, quando Kenneth Kitchen e Maria Beltrão prepararam um estudo da coleção egípcia, publicado na forma de um catálogo em 1990. Por meio desta obra temos uma lista de todas as múmias e partes, com as respectivas medidas, mas sem maiores detalhes. Na lista estão as seis múmias humanas completas (No. 155; Inv. 527; Inv. 532; No. 158; Inv. 171; e Inv. 170), cinco cabeças (Inv. 175; 177; 164; 176; e 168), quatro pés (Inv. 163; 165; 166; e 167); duas mãos (Inv. 172; e 173) e cinco dedos de mão (Inv. 174). Neste grupo, durante nossos estudos, não localizamos três partes de múmias: um exemplar de pé com ataduras (Inv. 167) segundo os autores "não visto em 1960 e 1987"; a mão esquerda com ataduras (Inv. 172) que "não foi vista em 1987"; e a mão com ataduras (Inv. 173) que "não foi vista em 1960 ou 1987" (Kitchen & Beltrão 1990: 224-230). Já os cinco dedos de mão (Inv. 174), que segundo o catálogo "não foram vistos em 1960 e 1987" (Kitchen & Beltrão 1990: 230), estavam acondicionados dentro de uma pequena caixa que encontramos próxima às múmias de filhotes de crocodilo. Por esta razão, talvez, tenham passado despercebidos pelos autores. Outro grupo que também não foi notado por aqueles que trabalharam com a coleção é o das sete vértebras humanas que localizamos no interior da cabeça de múmia de uma jovem (Inv. 168).

Em 1998, realizamos junto com a Bióloga Martha Locks um levantamento de todas as múmias humanas e de animais que se encontravam no acervo do Departamento de Antropologia, Setor de Arqueologia, Museu Nacional, UFRJ. Esta pesquisa tinha como meta a reunião de documentos escritos ou iconográficos que trouxessem alguma contribuição para a história das múmias, tal como apresentamos na primeira parte deste artigo. Também foi

possivel verificar o estado de conservação, estudar os eventuais acompanhamentos, analisar o processo de mumificação a que foram submetidas e, em alguns casos, avaliar por meio das características biológicas, o sexo e a idade dos indivíduos (Santos 2012). A partir da observação e do registro fotográfico iniciamos o estudo destes restos mumificados, cujos resultados preliminares foram divulgados e publicados tanto em encontros científicos[3] quanto em outros destinados ao público em geral.[4] De certa forma, dadas as limitações por não termos recebido a autorização para remoção dos exemplares para estudos mais aprofundados, a pesquisa em muito contribuiu para que conduzíssemos com mais afinco outro projeto com a múmia Tothmea, em Curitiba.

Os estudos da múmia do Museu Egípcio e Rosacruz foram iniciados em 1997, com os mesmos objetivos que descrevermos acerca das múmias do Museu Nacional. A partir do reconhecimento pormenorizado do estado de conservação realizado no mês de agosto do mesmo ano, verificamos que a face quebrada poderia ser restaurada, visto que os fragmentos ósseos estavam dentro da caixa craniana. Este trabalho foi realizado em diferentes etapas, visto a complexidade do mesmo. Ao recumeramos o conteúdo, incluindo os tampões e os globos oculares, foi possível remontar a estrutura da face e devolvê-la a múmia. Durante este trabalho realizamos quatro radiografias dos dentes, por meio das quais foi possível avaliar o estado de conservação dos mesmos. Posteriormente, com a restauração da face um outro estudo com o uso de uma técnica moderna não invasiva, a tomografia axial computadorizada, pode ser realizado, para que obtivéssemos os dados relacionados ao processo de mumificação, a estimativa de idade e a eventuais problemas de saúde. Neste processo o chefe do setor de radiologia do Hospital de Clínicas da Universidade Federal do Paraná, Dr. Enio Rogacheski, ajudou autorizando o exame que foi realizado em 10 de agosto de 1999.

Com o auxílio de corpo de bombeiros transportamos Tothmea em uma ambulânica. No hospital a múmia foi levada para a sala da tomografia, e preparada para o exame. A máquina utilizada foi um Somatom ART, Siemens A G (Erlangern – Alemanha), produzida em 1992. No princípio foram obtidos escanogramas em diferentes seções. No total 10 imagens do crânio e 77 do tórax e da região pélvica. Outras imagens foram reformatadas em vários planos. Com as imagens tomográficas obtivemos todos os dados que necessitávamos para o andamento da pesquisa. Não entraremos em maiores detalhes sobre todos os aspectos, mas um dos mais relevantes foi estimarmos a idade de Tothmea, em torno dos 25 anos. Outro ponto importante deste exame foi a obtenção dos escanogramas laterais do crânio e as 10 imagens tomográficas que serviram para a observação da estrutura óssea, dentária e para a verificação do nível da resina dentro da caixa craniana. Já as 77 imagens do tórax e do abdome permitiram a avaliação do tratamento que o corpo recebeu durante o processo de

[3] Um painel no III Congreso Mundial de Estudios sobre Momias em 1998, realizado na cidade de Arica – Chile; uma comunicação e resumo no XIII Seminário de Estudos Clássicos em 1999, promovido pelo CEIA/UFF, em Niterói; uma comunicação e resumo na X Reunião Científica da Sociedade de Arqueologia Brasileira em 1999, na UFPE, em Recife; entre outros.

[4] Um artigo publicado sob o título "Restos Egípcios Mumificados da Coleção do Museu Nacional", na revista AMORCultural em 2000.

mumificação, a exemplo da colocação de dois rolos de tecido de cada lado da coluna vertebral, resinas e restos de tecido para a vedação da abertura por onde os órgãos foram removidos.

Os estudos que efetuamos com a coleção de múmias do Museu Nacional e com a múmia Tothmea, do Museu Egípcio e Rosacruz, serviram para a ampliação do conhecimento sobre os exemplares a partir múltiplos apectos. Primeriamente a realização de um extensivo levantamento de dados históricos permitiu conhecermos, com certo detalhe, as origens e a trajetória das múmias desde o Egito até a chegada ao Brasil, em diferentes momentos dos séculos XIX e XX. As fontes também nos auxiliaram no levantamento sobre os primeiros estudos realizados com as múmias, seja por meio do desenfaixamento, como foi o caso da Tothmea, ou pelo emprego dos raios-X, como o fez Roberval Bezerra de Menezes com quatro múmias do acervo do Museu Nacional. Durante nossos estudos foi possível reunirmos informações sobre cada um dos exemplares por meio da observação macroscópica, a exemplo da coleção do Rio, ou com a utilização de técnicas modernas não invasivas, como a tomografia axial computadorizada, para um estudo mais aprofundado da múmia em Curitiba. Novas tecnologias serão utilizadas no futuro para complementar os atuais resultados, mas estamos certos que antes de qualquer procedimento é necessária uma avaliação para manter as múmias preservadas, tal como os antigos egípcios desejaram quando as inumaram há mais de 20 séculos.

Fuentes

ASTREA, Rio de Janeiro, 29 de julho de 1826, n° 37.
COX, S. S. *Diversions of a diplomat in Turkey*, New York, Charles L. Webster & CO., 1887.
GOULART, B. F. *Astrea*, Rio de Janeiro, 19 de setembro de 1826.
NETTO, L. (1970) *Investigações historicas e scientificas sobre o Museu Imperial e Nacional do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Intituto Philomatico.
Not much to look at Tothmea now unwanted, Amsterdam Recorder, Amsterdam, July 12, 1972.
Round Lake and its mummy, August 5, 1888.
SEÇÃO DE MEMÓRIA E ARQUIVO DO MUSEU NACIONAL. Inventário, "4ª. Secção", 1846 (?).
Tothmea, Photocopy of typescript and handscript undated information from the Historian's Office Archives, Round Lake Village, NY.

Bibliografía

CHILDE, A. (1919) *Guia das colleções de Archeologia Clássica*, Museu Nacional do Rio de Janeiro (IV secção). Imprensa Nacional. Rio de Janeiro.
KITCHEN, K. A.; BELTRÃO, M. C. (1990) *Catálogo da Coleção do Egito Antigo* existente no Museu Nacional, Warminster: Aris & Phillips, v. 1. Rio de Janeiro.
MENEZES, R. B. (1962), "As múmias do Museu Nacional", *Revista Brasileira de História da Medicina*. XIII.2. Pp. 49-68.
PALMEIRA, L. C. (1970) Apêndice II: Novos dados históricos acerca da coleção egípcia do Museu Nacional. En DE CASTRO FARIA, L. *Alberto Childe – O homem, a Obra, e sua Época*. Museu Nacional, Publicações Avulsas, 60. Rio de Janeiro.
SANTOS, M. E. (2012) Das necrópoles egípcias para a Quinta da Boa Vista: um estudo das partes de múmias do Museu Nacional. *Revista Mundo Antigo*. Campos dos Goytacazes, I.I, jun. Disponível em: http://www.nehmaat.uff.br/revista/2012-1/artigo08-2012-1.pdf

SANTOS, M. E. (2009) O Egito em museus paranaenses: possibilidades para o ensino e a pesquisa. En M. M. BAKOS, J. S. MATOS, G. S. BALTHAZAR (Orgs.) *Diálogos com o mundo faraônico*. FURG. Rio Grande.

SOUZA, N. J. S. (1999) *Contribuição à história da Coleção Egípcia do Museu Nacional do Rio de Janeiro.* Publicação do Autor. Rio de Janeiro.

La noción pitagórica de proporción matemática en la intersección de la matemática griega y egipcia antiguas

Sandra Aída Visokolskis
UNC

1. Introducción

Este trabajo gira en torno a la noción de proporción matemática de origen pitagórico y que luego fuera ampliada por el matemático y astrónomo griego Eudoxo de Cnidos[1] (ca. 400-350a.C.)[2] cuando dicha noción mostrara falencias relativas a la búsqueda de una correspondencia biunívoca entre números y magnitudes geométricas en la propuesta pitagórica primigenia, que *fracasó*[3] frente al descubrimiento de cantidades hoy descriptas como irracionales, y en aquella época como inconmensurables, dado que, en algunos casos era imposible obtener una medida común entre ciertas magnitudes geométricas, como fuera el caso típico del lado y la diagonal de un cuadrado, cuando dicho lado mide por ejemplo 1. En ese caso, la diagonal medirá √2 y ello hace imposible para un griego antiguo la posibilidad de compatibilizar una escala numérica que mida simultáneamente diagonal con lado.[4] Pero no sólo esto ocurre con el hombre griego de esa época,[5] sino incluso con cualquier matemático

[1] El desarrollo eudoxiano de una teoría de las proporciones, alternativa y superadora de la primera teoría griega de origen pitagórico -y la correspondiente elaboración del método de exhausción que permite lidiar con la infinitud en términos proporcionales finitos-, fue reconocido expresamente por Arquímedes en (Arquímedes 1966). A su vez, la recuperación de la obra de Eudoxo, en relación con este tema, quedó plasmada en el Libro V de *Elementos* de Euclides. (Euclides 1994).

[2] A diferencia de la tradición historiográfica en matemática, Knorr propone (ca. 395- 340 A.C.) como fechas más probables en torno a Eudoxo. Para referencias sobre esta cuestión, véase (Knorr 1975: 297, n. 93).

[3] Resulta un tema controversial si corresponde entender este "fracaso" como una crisis fundacional *revolucionaria* en el seno de la matemática pitagórica, o bien un caso más de *transición decisiva* en una disciplina como la matemática. En este sentido, en el contexto histórico general, cabe mencionar la escuela historiográfica francesa de los *Annales*, que por caso presenta argumentos en torno a la noción de desarrollo, como el siguiente aportado por Fernand Braudel respecto de la intrusión actual de la técnica que evoca, por analogía, un modo posible de comprensión de la transición de la cultura matemática pitagórica seguida por la geometría euclídea, en torno al tema central de la teoría de proporciones: "Esta nueva coacción o esta nueva liberación -en todo caso este nuevo manantial de conflictos y esta necesidad de adaptaciones-, aunque afecten al mundo entero, provocan en él movimientos muy dispares. No cuesta trabajo imaginar las conmociones a que esta brusca irrupción de la técnica y de todas las aceleraciones que provocan pueden dar lugar en el juego interno de cada civilización, en el interior de sus propios límites, materiales o espirituales. Pero este mecanismo no es claro; varía con cada civilización, y cada civilización se encuentra colocada respecto a él, sin quererlo, en una posición particular, en virtud de realidades muy antiguas y resistentes, puesto que constituyen su misma estructura. Cada pueblo construye diariamente su destino, su 'actualidad', con el conflicto -o el acuerdo- entre actitudes antiguas y nuevas necesidades." (Braudel 1968: 197)

[4] La presencia de "números" irracionales, tales como √2, y no "magnitudes" representadas geométricamente sin resolución numérica expresa, tiene sentido a partir del establecimiento de una construcción rigurosa del número real, recién llevada a cabo a fines del siglo XIX y comienzos del siglo XX. Antes de este período, y sobre todo en la época griega antigua, se hablaba sólo en términos de "inconmensurabilidad".

[5] Cfr. por ejemplo el texto *Menón* de Platón (Platón 1983), donde Sócrates, en diálogo con Menón, le muestra a este último cómo un esclavo de él que habla y entiende griego, puede determinar el lado de un cuadrado de área

hasta al menos fines del siglo XIX de nuestra era, cuando aparecieron las primeras teorías completas del número real, como es el caso de Richard Dedekind, para mencionar uno de tales ejemplos (Dedekind 1998).

A pesar de no poder dilucidarse la naturaleza numérica exacta y precisa de un número real, ya Aristóteles por ejemplo nos relata cómo la cultura griega de su época poseía demostraciones rigurosas de la irracionalidad de √2 -expresada como inconmensurabilidad entre el lado y la diagonal de un cuadrado-, en términos de nociones como número par y número impar, presentes en el desarrollo griego allí latente.[6]

El desarrollo histórico tradicional de estos elementos matemáticos ubica a la matemática griega como la creadora indiscutible de la problemática de los inconmensurables y con ello de una noción de proporción que supuestamente no fuera tratada en ninguna otra cultura precedente. En este sentido, el historiador de la matemática Wilbur R. Knorr ofrece una reinterpretación de la matemática pre-euclídea que contempla la relación entre magnitudes inconmensurables entre sí como "un proyecto sólido, uno de los mejores esfuerzos de los más notables matemáticos [griegos] del siglo cuarto: Teodoro, Teeteto, Arquitas y Eudoxo" (Knorr 1975:1). Proyecto éste que supera al procedimiento de *anthyphairesis* (*anto-hypo-hairesis*), o de sustracciones recíprocas sucesivas, usualmente atribuido de manera errónea a Euclides, con el nombre de "algoritmo para hallar el máximo común divisor" entre dos cantidades o magnitudes.[7] La *anthyphairesis* fue introducida por Teeteto, que refleja la tradición pitagórica en relación a la temática de las proporciones, perspectiva ésta que supuestamente fuera recabada por Aristóteles, aunque aplicada al contexto de los 'valores' inconmensurables (*asummetros*) de los productos, entendidos como relaciones entre las cosas que preservan la razón proporcional matemática.[8]

Pero este modo historiográfico de narrar los orígenes de la noción de proporción puede ser interpretado como anacrónico desde muchos puntos de vista. En particular, nos referiremos aquí a la incidencia egipcia sobre el concepto de proporción. La tesis que sostenemos aquí y que esbozaremos en parte en este trabajo, afirma que *la noción de proporción es ubicua* y que por ello fue captada no sólo por los matemáticos griegos desde la

doble a otro antes dado, pero sólo lo hace valiéndose de una representación visual geométrica y de propiedades de números figurados, atribuidas ya a la tradición pitagórica, estando así limitado ante la posibilidad de hallar un valor numérico, esto es, un número entero positivo, el único caso de número que era esperable encontrar en dicha época, más allá de razones o proporciones entre ellos.

[6] Cfr. (Aristóteles 1995a: 174), Libro I, capítulo 23, 41a29.

[7] Cfr. (Euclides 1956, 1994), Libro VII.

[8] Véase para ello (Aristotle 1984), 1133b 15-25; (Ross 1924), *i.e.* la *Metafísica* de Aristóteles, 983a16; (Aristóteles 1995b), 222a5. Cabe aclarar que Aristóteles ofrece una variante alternativa de la noción de *anthyphairesis*, denominada *antanairesis* (*anti-ana-hairesis*) -que se traduce como retracción recíproca-, para describir la idea de igualdad de razones (o, idéntica proporción) que poseen "las áreas y las líneas" (Aristóteles 1982:286-287) 158b29, tema éste que Alejandro de Afrodisias consigue aclarar cinco siglos más tarde, y que intérpretes como Heiberg consideran en realidad el origen de la paráfrasis utilizada por Euclides, atribuyéndole a Aristóteles la autoría de la misma. Aun cuando la controversia sigue vigente, Sir Thomas Heath atribuye la clásica definición 5 del Libro V de *Elementos* a Eudoxo, versión hoy ampliamente aceptada.

antigüedad sino que mucho antes también por otras culturas antiguas, tales como la egipcia o la mesopotámica.[9]

Ello se deberá a que esta noción es intrínseca con los procesos mentales relativos al acto creativo que desde 1926, Graham Wallas, un teórico de la creatividad, se encargó de tematizar como el momento que el llamó "de iluminación", o momento ajá o eureka (Wallas 1926: 79-107), donde un sujeto creador advierte de manera repentina un hecho, situación o idea que antes no poseía y que de golpe ahora se da cuenta de su existencia. Ello hace a la noción de proporción una pieza clave en el proceso de creatividad, y, debido a que la creatividad es permeable a todo y a todos, extiende su aplicación de manera universal a toda actividad. Pero esto último no es tema de esta ponencia, y nos concentraremos sólo aquí en la noción de proporción y cómo ya estaba presente en la cultura egipcia 2000 años antes que en la griega.[10]

2. Matemática egipcia

La matemática egipcia comienza a cobrar vida histórica cuando en 1877 August Eisenlohr, asistido por Moritz Cantor produce una reproducción y la primera traducción en un lenguaje moderno del *Papiro de Rhind* (2º Período Intermedio), y en 1930 Vasily Vasilievich Struve edita el *Papiro de Moscú* (3º Dinastía, 2º Período Intermedio). Desde entonces, han surgido una serie de publicaciones que muestran una actividad fructífera, tales como el texto de Richard J. Gillings de 1972 titulado *Mathematics in the Time of Pharaons*, o el libro de Gay Robins y Charles Shute de 1987, *The Rhind Mathemtical Papyrus. An Ancient Egyptian Text*, o también Otto Neugebauer, con su difundido texto *The Exact Sciences in Antiquity* de 1957, o incluso la obra de Maurice Caveing, *Essai sur le Savoir Mathématique dans la Mésopotamie et l'Égypte Anciennes*, de 1994.

Pero lo que marca un estilo inconfundible y sorprendente en algunos de estos libros y muchos de sus comentadores es su anacronismo, no sólo frente a una matemática actual sino a una comparada con la matemática griega antigua, es decir un filohelenismo.

En efecto, muchos de los textos mencionados y sus comentadores ofrecen intentos de explicar la matemática egipcia en términos de modos contemporáneos de interpretar el pensamiento matemático, e incluso comparaciones capciosas del estilo y terminología egipcio frente a una matemática de origen griega antigua, considerada superior en todos sus aspectos. Al respecto, David Pingree, en su artículo (Pingree 1992), explica lo que él denomina una "helenofilia" respecto de lo que significa el término "ciencia" tomado como un invento exclusivo griego, que le debe poco o nada a anteriores civilizaciones y que ha pasado sin interferencias a los hacedores de la revolución científica de la Europa occidental.

---

[9] En lo referente a la civilización mesopotámica -tema del que aquí no nos ocuparemos por falta de espacio-, conviene revisar (Friberg 2007), (Høyrup 1994a, 1994b, 2002), (Gheverghese Joseph 1996) y (Visokolskis 1995). En lo sucesivo, nos concentraremos exclusivamente en la cultura egipcia, en torno a su posible injerencia en el tema de la proporción matemática.

[10] Para discusiones en torno al uso inexcusable de proporciones y analogías en el proceso de descubrimiento creativo en matemática, véase (Visokolskis 1998, 2006a, 2006b, 2008, 2011, 2012a, 2012b, 2012c)

Probablemente el elemento detonante de esta imagen de época, que importó sobretodo en Europa y todavía tiene repercusiones mundiales actuales, se debe al proyecto humanista consistente en revivir la antigua ciencia griega -y con ello también a la matemática-, creando el mito que toda la matemática, incluida el álgebra, desciende de la antigua Grecia.[11] Proyecto éste que toma impulso y se convierte en el dictum de muchos otros matemáticos posteriores, tales como por ejemplo Pedro Ramus, Peletier, Vieta y Clavius, en el siglo XVI. La lista puede continuar de manera incesante remontándonos a textos actuales, como es el caso típico de Neugebauer arriba mencionado, que aunque rescata la matemática mesopotámica, no hace lo mismo con la egipcia, a pesar de su temprana pasión por el antiguo Egipto, como bien lo remarca Martin Bernal en (Bernal 1992: 596-597).

Frases tales como la siguiente, en la cual Neugebauer se refiere a la geometría egipcia indican el sentido de superioridad griega que este autor les confiere frente a un empirismo supuestamente práctico y rudimentario egipcio:

> Ha sido afirmado que el área de un hemisferio fue correctamente hallada en un ejemplo del Papiro de Moscú, pero el texto admite también una interpretación más primitiva, lo cual es preferible. (Neugebauer 1969:78)

3. El estilo matemático egipcio frente al modo griego clásico

La descripción de la matemática egipcia en torno a la noción de proporción que daremos a continuación se enmarca en una interpretación de los papiros egipcios basada en una mirada enteramente opuesta a la ofrecida por Neugebauer en lo que se refiere a matemática egipcia, aunque coincidimos en su interpretación sobre la matemática babilónica, tema que no tratamos aquí.

Como dijimos antes -cfr. supra-, Neugebauer caracteriza a la matemática egipcia como primitiva y limitada a las aplicaciones de métodos numéricos en problemas de naturaleza práctica, esbozando la tesis ampliamente extendida en la historiografía egipcia que la matemática egipcia era de corte empírico, sin una maduración teórica que recién será alcanzada en el marco de la matemática griega antigua, cuando emergen de manera sistemática las nociones de "ciencia", "teoría, "filosofía" y se estabiliza una tripartición de las actividades intelectuales entre teoría, práctica y *poiesis* que Aristóteles consagró, y que ahora suele reinterpretarse como la división entre ciencias "puras" y "aplicadas" a partir de la noción de *episteme* en sus pasajes de *Metafísica* 1005b2-5 y 1059b14-19.[12]

La perspectiva que aquí esbozamos busca establecer una clasificación en dos estilos de hacer matemática radicalmente diferentes: por un lado, el estilo griego clásico, y por otro, el

[11] Conviene recordar acá la obra de Zeuthen (1902) y Tannery (Tannery & Zeuthen 1942) en relación al Libro II de *Elementos* de Euclides, considerado por estos historiadores de la matemática como un "álgebra geométrica", siendo así, según esta concepción, ésta la primera manifestación algebraica en la historia de la matemática. Esto contradice retrospectivamente estudios historiográficos posteriores que, por ejemplo muestran un notable desarrollo algebraico "situado" en los babilónicos (Høyrup 2002). Se intenta sostener aquí la hipótesis de una matemática "situada", tanto en la Mesopotamia como en el Egipto antiguos, como se especificará más abajo.

[12] Cfr. (Ross 1924).

estilo egipcio antiguo. Así, la matemática egipcia no estaría carente de "teoría", aunque este término deba interpretarse en un contexto diferente, que daremos a continuación de la siguiente caracterización de la matemática griega clásica.

3.1. El estilo griego clásico fundante

Es frecuente hallar en variadas y diversas épocas y áreas de la historia de la matemática occidental de herencia griega, proyectos acerca de una búsqueda por alcanzar un ideal de *aritmetización* -como fuera el caso de la vertiente pitagórica-, o de *algebrización* -una vez que el trabajo arábigo hubiera ingresado en el torrente matemático occidental-, o de *formalización* -inclusive ya desde obras como *Elementos* de Euclides, del siglo 300 a.C. aproximadamente, o, en general, de *rigorización* de la matemática -el caso del proyecto impulsado por Cauchy, Weierstrass y Riemmann del siglo XIX y también el ejemplo de la conformación del colectivo Bourbaki en los años 30 del siglo XX-, basada en el hallazgo de modos organizados y sistematizados de expresar todo el conocimiento alcanzado en términos de algunos pocos datos o elementos básicos, a partir de los cuales todo el edificio matemático se sustentara, fundamentándolo.

Encontrar una sub-disciplina matemática que fuera el punto de partida de este gigantesco proyecto fue el propósito, oculto o no, perseguido en varias épocas por grandes matemáticos. Rescatamos que la matemática egipcia se destacó fuertemente en geometría, a punto tal de dar impulso inicial[13] a la matemática griega para generar un desarrollo matemático estrepitoso, en el marco de una metodología única de alcance extraordinario, dada su fuerza inferencial conclusiva: la creación del método demostrativo-deductivo, que adquiriera un estilo consagrado de una vez para siempre y todavía hoy venerado, apoyándose, en diversas épocas, en diferentes elementos de base. Y no cabe dudas que la aritmética, como la ciencia de los números, fuera la primera reina occidental en dicho proceso de rigorización, enmarcado en el razonamiento deductivo.

En efecto, desde los primeros tiempos remotos, la matemática griega fue concebida como reina de los números. La aritmética reflejaba los procesos matemáticos por los cuales podemos hacer cálculos sistemáticos que tengan las características de:

1º) ser ciegos a los contenidos que manipulan, priorizando la forma sobre la materia;

2º) adquirir cierta automaticidad operativa una vez algoritmizado el proceso que esconde la materia de especulación;

3º) describir un patrón supuestamente oculto -ya sea en el contenido matemático a describir o bien en nuestras mentes matematizadas- que revela la forma o estructura o esqueleto implícito en el cuerpo contenedor del mismo;

4º) y por último, recuperar los resultados de ese proceso de automatización o mecanización ciego, y darle ahora el contenido correspondiente, obteniendo así un conocimiento nuevo que sorpresivamente emerge de cálculos desprovistos de contenido alguno.

[13] Reiteramos la observación hecha más arriba de la importancia conjunta de la herencia babilónica también.

La búsqueda intensiva de aritmetización en matemática tuvo muchos períodos destacados en la historia de la disciplina, a veces fructíferos y otros no tanto, y en la actualidad se reviste de formato algebraico, motivo por el cual los procesos de algebrización fueron confundidos y entendidos como de aritmetización, y en general ellos fueron interpretados como la manifestación rigurosa algorítmica, formal y sistemática de la estructura interna subyacente a muchas teorizaciones.

Tal vez el primer intento teórico occidental de aritmetización deba considerarse históricamente como el movimiento griego pitagórico de resolución del problema de los inconmensurables, que derivó en un fracaso y que presumiblemente llevó a la separación disciplinar entre aritmética y geometría, pasando ahora a ser esta última, la geometría, la nueva soberana de la matemática.[14]

Ya no estaríamos frente a una matemática aritmetizada donde todo intentaba ser expresable en términos de números, sino en una matemática que, como el ave fénix renace de sus cenizas aritméticas para sustentarse ahora en los desarrollos geométricos.

Y aquí aparece la figura cumbre de Eudoxo de Cnidos quien reinterpreta la teoría pitagórica de proporciones numéricas y la logra expandir a una teoría de proporciones matemáticas, ahora de base geométrica. Su obra es la que subsiste escrita en *Elementos* de Euclides, donde este último plasma, entre otras teorías matemáticas, una especie d sistematización de los logros alcanzados por Eudoxo.

La figura de Eudoxo es clave para entender los vínculos con la matemática egipcia, dado que existen registros de comentadores que indican que Eudoxo viajó a Egipto, supuestamente para interiorizarse de la geometría que fuera desarrollada allí, de acuerdo al relato legado por Arquímedes (siglo III a.C.) (Arquímedes 1966).

Veremos a continuación cómo ha de entenderse el desarrollo matemático egipcio, ya no considerado aquí de modo peyorativo como mera actividad práctica sin contenido teórico alguno, sino como un verdadero desarrollo matemático, pero no regido por este patrón elementarista aritmético que caracterizará a toda la matemática de occidente que heredamos, sino una matemática configurada a partir de otros esquemas teóricos, que no por ello deben tomarse de modo despectivo ni aplicársele el rótulo de mera empiria sin sustento teórico.

Según el esquema teórico en el que queremos colocar a la matemática de Egipto, y en general a la matemática de base oriental -aunque aquí no desarrollaremos esto último, sólo nos restringiremos en este trabajo a Egipto-, resulta que existen modos teóricos no plenamente aritmetizados de hacer matemática. Y Egipto se caracterizará por producir una arquitectura, un arte y una astronomía, entre otras actividades matematizadas, que no distingue abruptamente entre su parte específicamente aritmética y todo el contenido que lo acompaña, como lo hará la matemática de occidente de origen griego.

[14] Conviene recordar lo expresado en nota 3, y además remarcar que, sin el uso actual de números irracionales, los matemáticos griegos de la primera época no tenían modo de especificar con precisión a partir de números cuál era en general la relación comparativa entre dos cantidades o magnitudes dadas. Al respecto existe un imaginario colectivo en torno a especulaciones sobre el descubrimiento de la inconmensurabilidad en manos de Hipaso de Metaponto, un pitagórico que fuera supuestamente expulsado de la comunidad por haber hecho público el hipotético secreto. Para una mayor discusión, véase (von Fritz 1970: 407) y (Heath 1921: 154).

Si esto es considerado como una pérdida o no de contenido matemático, es una cuestión que deberá resolverse por futuros historiadores. Aquí interpretaremos este modo de operar matemáticamente como no analítico, holístico, sintético, al modo global totalizador como se suele entender una obra de arte por no eruditos.

Consideramos que el rescate de esta matemática imbuida, compenetrada y atravesada de otros conocimientos es de vital importancia para la comprensión de mentalidades diversas a las surgidas por la impronta griega. La aleación o amalgamas orientales típicas de temáticas diversas ocultan una riqueza matemática a dilucidar. No cabe dudas que el acierto griego ha sido este proceso de desmenuzamiento analítico hasta hallar los átomos o ladrillos de un edificio que conviene construir prolijamente, y que por ello es considerado central en toda descripción de la matemática como sistema teórico. Pero también hoy es necesario rescatar este tipo de proceder egipcio mixto y de allí, comprender cómo era la matemática de Egipto y en general de oriente antiguo, que también merece su lugar en la historia de la matemática.

3.2. El estilo egipcio antiguo amalgamante

Sostenemos que la matemática del antiguo Egipto era "corporizada" en la arquitectura, la astronomía y demás actividades de la vida cotidiana. Nos concentraremos en lo que sigue en su arquitectura a modo de ejemplo de este estilo amalgamante.

Los egipcios elaboraron cálculos y mediciones sofisticadas aunque no los hayan enunciado de manera separada e independiente y no quedara plasmado en una disciplina autónoma con nombre propio. Como dijimos arriba, la búsqueda de discriminación analítica, de categorización, clasificación y/o atomización del saber es típica griega, a favor de una construcción de "cánones" o patrones prototípicos que permitieran reducir todo el saber a unos pocos elementos.

En cambio, los cálculos que hallamos en la arquitectura egipcia están insertos, incorporados en un contexto hoy no visualizado como matemático, o tal vez sí pero de matemática aplicada, pero no por ello carente de especulación teórica compleja, sólo que no manifiesta separadamente. Sin embargo, el hecho indudable es que esta matemática está allí. Amalgamada o no con otros conocimientos hoy ajenos a la matemática, su presencia es innegable.

Si bien sabemos que, desde la matemática griega estos conocimientos figuran separados de otros cuerpos disciplinares, no implica un desconocimiento *teórico* de parte de los egipcios. Separado como disciplina independiente o no, el desarrollo teórico está allí. Además es un error catalogar de "aplicaciones de métodos numéricos" al proceder egipcio, como lo remarcara Neugebauer en la siguiente afirmación:

> Problemas concernientes a áreas o volúmenes no constituyen un campo independiente de investigación matemática, sino que son sólo una de muchas aplicaciones de métodos numéricos de problemas prácticos. (Neugebauer, 1969:79)

Decimos que es un error catalogar de meras aplicaciones a este accionar, en tanto que los egipcios no parece que hubieran pensado primero a la arquitectura como una disciplina que habla de construcciones y en un segundo lugar luego "aplicarle" a éstas unos cálculos numéricos para desentrañar algunos aspectos ocultos. La sóla mención de una aplicación implica tener primero una materia independiente a la cual, en un segundo plano, luego ejercer sobre ella una transformación numérica que dilucide procedimientos antes no especificados.

Está claro que la arquitectura egipcia era una amalgama de construcciones y números y que estos últimos no cobraban vida independiente de ese contexto arquitectónico. La matemática egipcia impregna, penetra todo, incluso la arquitectura. No puede pensarse independientemente de sus otras actividades, en ese contexto. El estilo de pensamiento egipcio parece encuadrarse en patrones radicalmente diferentes. Al respecto, Martin Bernal señala como comentario menor y no central de acuerdo a nuestro argumento lo que él denomina el "modo euclídeo" -the "Euclidean fashion"-, (Bernal 1992: 599) cuando contrasta el uso de magnitudes irracionales en Egipto 2000 años antes. Afirma:

> La estimación egipcia para π fue aún más precisa [que la ofrecida por los babilonios]. El uso standard en las mediciones de la tierra, de la diagonal de un cuadrado de un *cubit* era el llamado *doble remen*, es decir $\sqrt{2}$ veces el cubit. Así el número irracional por excelencia fue empleado en Egipto desde el comienzo del segundo milenio a.C. (Bernal 1992: 598)

Y continúa:

> Si la irracionalidad fue o no fue probada al *modo euclídeo*, su uso provee evidencia circunstancial que los escribas egipcios estaban al tanto de la inconmensurabilidad del lado y la diagonal [del cuadrado]. (Bernal 1992: 598-599).

Conviene aclarar aquí que un *cubit* (real) es una medida egipcia aproximadamente igual a 52cm, y equivale a 7 palmas y 28 dedos.

La egiptóloga Corinna Rossi, en su libro (Rossi 2003) desarrolla, en su tercera parte, sobre todo, el relato concerniente al desarrollo matemático de las inclinaciones de las pirámides del Antiguo Egipto que permanecen en nuestra cultura. Estas inclinaciones supuestamente expresan las pendientes matematizadas de las paredes laterales de las pirámides. Según Rossi, si bien los egipcios antiguos no organizaron su conocimiento matemático en torno a las ternas pitagóricas -así llamadas a posteriori de esta cultura, como ternas (a, b, c) de números que respetan la relación $a^2 + b^2 = c^2$, es decir respetan lo que hoy llamamos el teorema de Pitágoras-, en cambio sí determinaron las dimensiones y proporciones de las pirámides reales legadas respetando esta relación en muchas de ellas hoy visibles.

Por contrapartida, los planos legados egipcios no muestran una madurez tal como para dar respuesta acabada a las normas matemáticas que describen estas construcciones, pero

esta falencia también estuvo presente en los planos griegos, que eran muchas veces incompletos y tales que permitían adaptaciones posteriores en sus diseños de construcción.

Desde un punto de vista geométrico, la construcción de pirámides era relativamente simple, y en general no necesitaban de modificaciones posteriores al diseño original esbozado. Pero el caso de viviendas o monumentos más complejos, según Rossi, era tal que se comenzaba la obra con dimensiones simples y a posteriori se iban generando remiendos que permitieran su construcción completa. Por ejemplo, el caso de ciertas tumbas eran tales que los corredores fueron idealmente planificados para conservar 30 *cubits* de longitud, pero en la práctica las dimensiones finales pudieron haber terminado diferentes, dependiendo según ella en dificultades durante el trabajo. Un ejemplo de ello se presenta en el papiro Turín 1885 en relación a la tumba de Ramsés IV (1153-1147 a.C.).

Pero yendo a la noción de *pendiente matemática* -plasmada típicamente en las paredes laterales de las pirámides, por ejemplo-, esta noción sí esta tematizada según Rossi en las obras arquitectónicas legadas, y son una muestra latente del uso de proporciones geométricas, que revelan un avanzado conocimiento de esta noción, puesta en práctica.

Para ello, los egipcios no utilizaron nuestra noción de medida angular circular sino el concepto de *seked* (*Seqt*), ya conocido desde el Reino medio, que consiste en el desplazamiento horizontal de una línea oblicua a partir del segmento vertical correspondiente a 1 *cubit*.

Los problemas 56 a 59 del papiro Rhind refieren a superficies piramidales, en términos de la relación entre el lado, la altura y el *seked* de las pirámides, de las cuales dos de estas cantidades constituyen datos y la tercera es calculada. El argumento de Rossi consiste que estos *sekeds* determinan las dimensiones y proporciones de las pirámides mayores y menores de la antigüedad egipcia, en busca de la pendiente piramidal óptima. El caso de la pirámide Bent fue tal que se comenzó su construcción partiendo de una pendiente ideal de 60º y se culminó en una de 54º 30′ en su parte baja.

Las pendientes de Giza admiten 52º (el caso de Khufu y Menkaure) y 53º (el caso de Khafre o Chephren, de la 4º dinastía), respetando esta última la relación 3-4-5 correspondiente a una terna pitagórica standard, que parece haber sido la terna adoptada en general por las pirámides reales de la 6º dinastía. Las mismas proporciones ocurren también en algunos problemas piramidales incluidos en el Papiro Rhind (nºs 56-59).

Sabemos en la actualidad que la relación $a^2 + b^2 = c^2$ presente en los triángulos rectángulos, que genera ternas (a,b,c) satisfaciéndola, no necesariamente refiere a tres números naturales sino que existen innumerables casos de ternas con números irracionales. Tal es el caso de la terna (1,1, $\sqrt{2}$) que mencionáramos arriba al hablar de la relación entre el lado de longitud 1 de un cuadrado y su diagonal de longitud $\sqrt{2}$. Además, consta en el papiro de Moscú, en los problemas 6, 7 y 17, que los egipcios conocían este tipo de triángulos. Lo curioso y relevante para nuestra argumentación al respecto es su caracterización, de la cual, el texto del problema 7 menciona explícitamente el término "sepedet" que significa triángulo, pero no señala directamente la presencia de un ángulo recto, sino que es posible llegar a dicha conclusión a partir de la expresión "ideb", que es utilizada para designar la *razón* entre los 2

lados que conforman un ángulo recto. Esta razón deriva en el cálculo de la hipotenusa del triángulo rectángulo, aunque no existe evidencia del uso de esta última, expresada en términos de la raíz cuadrada de la suma de los cuadrados de los lados menores en estos problemas. Pero ello tampoco implica necesariamente que los egipcios desconocieran esta propiedad.

La utilización de razones y/o proporciones suele ser el mecanismo que aparece por defecto cuando no se cuenta con el instrumental de las ecuaciones y constituye un antecedente inmediato de las mismas, ecuaciones que expresen fórmulas al estilo actual. Pero eso es materia corriente en toda la antigüedad, tanto oriental como occidental; incluso se observa de manera tan tardía hasta la modernidad.

En relación al uso de fórmulas o ecuaciones, podemos hallar 15 problemas en los vestigios recopilados (del 24 l 34 del papiro Rhind, los números 19 y 25 del papiro Moscú y también papiro Berlín 6619,1, y UC 32134ª) donde existen colecciones de procedimientos de un tipo algorítmico, que hoy tendemos anacrónicamente a asemejarlos con ecuaciones con una incógnita, y que los egipcios caracterizaban en términos de la búsqueda de una cantidad o "aha" que requería seguir un cálculo sistemático que converge a una solución.

Conclusiones

Es posible seguir aportando ejemplos que registren una fecunda actividad teórica egipcia, en el sentido de una matemática "situada", que busca contextualizar fenómenos de la vida cotidiana en términos matemáticos. La arquitectura egipcia antigua provee múltiples casos donde insistir con nuestra perspectiva. Presumiblemente, otras áreas del saber y/o el hacer egipcios podrían arrojar resultados similares. Todo lo cual nos llevaría a afirmar la presencia de una maestría conceptual en relación con los conocimientos matemáticos egipcios, que dista mucho de la imagen empírica, práctica, aplicada y primitiva con que se suele rotular su accionar, sin vestigio alguno de algún tipo de generalización al respecto. Nada parece estar más lejos de dicha imagen.

Fuentes

ARISTÓTELES (1982), "Tópicos", en M. C. Sanmartín, *Tratados de Lógica (Organon). Vol. I*. Editorial Gredos. Madrid.

ARISTÓTELES (1995a), "Analíticos primeros", en M. C. Sanmartín, *Tratados de Lógica (Organon). Vol. II*. Editorial Gredos. Madrid.

ARISTÓTELES (1995b), *Física*, trad. G. R. de Echandía. Editorial Gredos. Madrid.

ARISTOTLE (1984), "Nicomachean Ethics", en J. Barnes (ed.) *The Complete Works of Aristotle: The Revised Oxford Translation*. Princeton University Press. Princeton.

ARQUÍMEDES (1966), *El método*, trad., introducción y notas: José Babini. Editorial Universitaria de Buenos Aires. Buenos Aires.

EUCLID (1956), *The Thirteen Books of the Elements*, trans. & ed. T.L. Heath, 2d. ed., 3 vols.. Dover. New York.

EUCLIDES (1994), *Elementos. Libros V-IX*, trad. M. L. Puertas Castaños. Editorial Gredos. Madrid.

PLATÓN (1983), "Menón", en Francisco Olivieri, *Diálogos*, Vol. II, trad. F.J. Olivieri. Editorial Gredos. Madrid.

Bibliografía

BERNAL, M. (1992), "Animadversions on the Origins of Western Science", *Isis* 83.4. Pp. 596-607.
BRAUDEL, F. (1968), *La historia y las ciencias sociales*. Alianza Editorial. Madrid.
BURKERT, W. (1972), *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*. Harvard University Press. Cambridge.
CAVEING, M. (1994), *Essai sur le Savoir Mathématique dans la Mésopotamie et l'Égypte Anciennes*. Presses Universitaires de Lille. France.
DEDEKIND, R. (1998), *¿Qué son y para qué sirven los números?* Alianza Editorial. Madrid.
FRIBERG, J. (2007), *Amazing Traces of a Babylonian Origin in Greek Mathematics*. World Scientific Publishing Co. New Jersey.
GHEVERGHESE JOSEPH, G. (1996), *La cresta del pavo real. Las matemáticas y sus raíces no europeas*, trad. J. Cárdenas. Ediciones Pirámide. Madrid.
GILLINGS, R. J. (1972), *Mathematics in the Time of Pharaons*. Dover Publications. New York.
HEATH, T. (1981(1921)), *A History of Greek Mathematics*, 2 vols. Clarendon Press. Oxford. Repr. Dover Publications. New York.
HϕYRUP, J. (1994a), *The Antecedents of Algebra*. Preprint. 1994.
HϕYRUP, J. (1994b), *Old Babylonian Math Procedure Texts*. Preliminary Manuscript.
HϕYRUP, J. (2002), *Lengths, Widths, Surfaces: A Portrait of Old Babylonian Algebra and its Kin*. Springer-Verlag. New York.
KNORR, W. R. (1975), *The Evolution of the Euclidean Elements: A Study of the Theory of Incommensurable Magnitudes and its Significance for Early Greek Geometry*. Reidel. Dordrecht, Boston & London.
NEUGEBAUER, O. (1969), *The Exact Sciences in Antiquity*. Dover Publications. New York.
PINGREE, D. (1992), "Hellenophilia versus the History of Science", *Isis* 83.4. Pp. 554-563.
ROBINS, G. & Ch. SHUTE (1987), *The Rhind Mathematical Papyrus. An Ancient Egyptian Text*. Dover Publications. New York.
ROSS, W. D. (1924), *Aristotle's Metaphysics. A Revised Text with Introduction and Commentary*, 2 Vols. Oxford University Press. Oxford.
ROSSI, C. (2003), *Architecture and Mathematics in Ancient Egypt*. Cambridge University Press. Cambridge.
TANNERY, P. & G. H. ZEUTHEN (1942): "Trois lettres inédites de la correspondance Paul Tannery-H G Zeuthen", *Revue Sci. (Rev. Rose Illus.)* 80, pp. 99-103.
VISOKOLSKIS, S. (1995), "Entre teoría y praxis: un rescate de la abstracción babilónica perdida y de la empiria griega olvidada", en A. Moreno (Ed.), *Epistemología e Historia de la Ciencia - Selección de Trabajos de las V Jornadas*, U.N.C. Editorial. Córdoba. Pp. 312-319.
VISOKOLSKIS, S. (1998), "The Incidence of Analogical Procedures in the Emergence of Mathematical Concepts. Newton and Leibniz: A Case Study ", *Philosophica*. Belgium. Pp. 91-114.
VISOKOLSKIS, S. (2006a), "Metáforas, analogías y cognición: Hacia una teoría de la creatividad matemática", Universidad de Chile, Santiago de Chile. Pp. 78- 91.
VISOKOLSKIS, S. (2006b), "Aspectos cognitivos de la metaforización del lenguaje y su aplicación a la ciencia", San Carlos de Bariloche. Pp. 1-15.
VISOKOLSKIS, S. (2008), "Argumentaciones basadas en metáforas visuales: El caso de Platón y Aristóteles", *Praxis*, Revista de Psicología y Ciencias Humanas, Universidad Diego Portales, 10.13. Pp. 163-181.
VISOKOLSKIS, S. (2011), "Metáforas y analogías en el razonamiento diagramático matemático.", en A. Torrano & A.A.P. Videira (Eds.), *Representación en Ciencia y en Arte. Vol. III.* Pp. 105-117.
VISOKOLSKIS, S. (2012a), *"The Mathematical Proportion and its Role in the Cartesian Geometry"*, en Academia de Ciencias de la Universidad Nacional de Córdoba, Tomo XV. Editorial Copiar. Córdoba. Pp. 149-170.
VISOKOLSKIS, S. (2012b), "Dual-process Theories of Reasoning and Creativity: An alternative Framework", Sociedad Argentina de Análisis Filosófico. Pp. 12-27.

VISOKOLSKIS, S. (2012c), "Discovery in Mathematics as an Experiential Practice of Privation", A. Peace & B. Larvor (Eds.), *Proceedings of the AISB/IACAP World Congress 2012, Symposium on Mathematical Practice and Cognition II*, The Society for the Study of Artificial Intelligence and Simulation Behaviour Publishers, United Kingdom. Pp. 32-39.
VON FRITZ, K. (1970), "The Discovery of Incommensurability by Hippasus of Metapontum", en D. Furley and R.E. Allen (Eds.), *Studies in Presocratic Philosophy*. Routledge and Kegan Paul. London.
WALLAS, G. (1926), *The Art of Thought*. Butler & Tanner LTD. London.
ZEUTHEN, H.G. (1902), *Historie Mathématiques dans L'Antiquité et Le Moyen Age*. Gauthier-Villars. París.

Los animales-símbolos en el Egipto Predinástico y su interpretación

Sebastián Francisco Maydana
UBA - CIUNSa

"como prolongados ecos que de lejos se confunden
en una tenebrosa y profunda unidad
perfumes, colores y sonidos se responden"
Charles Baudelaire, Correspondencias (1857)

Son conocidos los extraordinarios versos con que Charles Baudelaire expresó aquel principio básico del pensamiento simbólico que los historiadores de la antigüedad reconocemos en las sociedades que estudiamos: el de las correspondencias (Faivre y Needleman, 2000 [1992]). Partiendo de la comprensión del universo como un todo y de todo lo que existe como viviente, el principio de correspondencias establece relaciones entre las diferentes partes de dicho universo (Bubello, 2005: 102). Es frecuente constatar en el registro histórico de sociedades pretéritas numerosas correspondencias, y uno de los objetivos de este trabajo será discutir el funcionamiento de este principio en las representaciones de animales en el Valle del Nilo anterior a la emergencia del Estado.

El pensamiento simbólico, y en consecuencia el principio de correspondencias, no son sin embargo patrimonio exclusivo de las sociedades antiguas. Más bien forman parte de una aproximación al mundo que se encuentra en diferentes épocas y personajes. Vale la pena citar aquí, a modo ilustrativo, la poesía de Rainer Maria Rilke; en el poema titulado "Queja de muchacha" expresa una variación del tema de las correspondencias:

> "y cada una tenía su sitio,
> su cercanía y su amplitud,
> una imagen, camino y animal"[1]

El presente trabajo se propone analizar la forma en que diversas imágenes, animales y caminos se entrecruzan e interrelacionan en las representaciones egipcias del período en que más claras se ven estas correspondencias: aquel que antecedió al surgimiento del Estado.

Con la emergencia del Estado y la imposición de un canon uniforme para la representación visual, la utilización de animales en el "arte" egipcio pasó a un segundo plano, detrás del rey y el panteón divino. La profusión y centralidad de representaciones de animales salvajes y domésticos, por ende, se entiende como una característica específica de la estética preestatal (Germond y Livet, 2001). En particular me concentraré en las paletas cosméticas, de las cuales aquellas que tienen alguna decoración casi invariablemente contienen representaciones de animales (Cialowicz, 1991; 2001). Antes de encarar el

[1] „und man hatte seine Seite,
seine Nähe, seine Weite,
einen Weg, ein Tier, ein Bild."

problema, sin embargo, es conveniente dedicar algunas palabras a la forma en que la antropología encaró estas cuestiones.

Acerca del tratamiento que merecen las metáforas animales se dio en el campo antropológico una prolongada discusión. Mary Douglas advirtió sobre dos tendencias que habría que evitar: el uso *imprudente* del concepto de "anomalía" y el uso *imprudente* de la metáfora.

En cuanto al primero, ha señalado que la idea que "la percepción de un tipo animal anómalo nos llega en virtud de la naturaleza de los órdenes biológicos puede desecharse con firmeza" (1996: 135). Tales anomalías no serían inherentes a la naturaleza de los animales sino que surgirían del esquema que los clasifica, es decir que serían una creación puramente cultural. El estudio de la clasificación debe entonces enmarcarse estrictamente dentro de los parámetros de la cultura en estudio evitando establecer paralelismos con otras culturas y especialmente la propia, a riesgo de viciar la hermenéutica. La cultura se define en el esquema de Douglas como "un patrón de valores y normas", sostenido por el *tabú*, sin el cual la vida en sociedad sería simplemente imposible (1979: 72). Tales valores y normas tendrían sentido sólo dentro de aquella cultura, pues si en otro patrón lo tuvieran también, sencillamente sería la misma cultura. Cada cultura representa entonces un patrón específico sobre el cual se clasifica la normalidad y la anomalía en base a criterios propios y autónomos (1978[1970]). Se puede apreciar en el razonamiento de la antropóloga cierta tendencia a la tautología, ya que en su definición misma de cultura está expresada la imposibilidad de la duplicación de patrones de normalidad y anomalía.

En segundo lugar, Douglas llama a tener ciertos reparos al interpretar las metáforas. El antropólogo debe partir de las prácticas concretas para entender las similitudes entre dos cosas y no al revés (1996: 138). En este sentido critica las explicaciones de Victor Turner (1975 [1962]) acerca de la simbología de los colores para los Ndembu de Angola (Douglas, 1996: 139). En su trabajo, luego de analizar extensamente los múltiples significados de la "tríada" rojo-blanco-negro que aparece en todos los ritos Ndembu, Turner propone un "experimento de comparación trans-cultural" (1975 [1962]: 179) para comparar los significados del color blanco en textos tan heterogéneos como el *Evangelio* de Mateo y el *Moby Dick* de Melville. Posteriormente (1967 [1963]: 81-86) volverá sobre la simbología del color evaluando los significados de la tríada entre diferentes culturas de Malasia, Australia, el sur de Estados Unidos y en los *Upanishads* de la India. Tal procedimiento es, en la lógica de Douglas, improcedente porque compara prácticas que se basan en diferentes criterios clasificatorios, y por lo mismo incomparables.

De la misma manera, Clifford Geertz (1973) cometería el mismo imperdonable error que Turner en su famoso ensayo sobre la riña de gallos en Bali. Aquí Douglas denuncia su procedimiento de

> lanzar todas las metáforas por los aires al mismo tiempo, hacer girar la rueda luminosa de espejos y provocar un deslumbramiento tan virtuoso que haga sucumbir a todos ante la irresistible configuración de configuraciones reflejándose entre sí (1996: 140).

En particular Douglas le critica tomar al gallo como una metáfora del pene del hombre, aunque en el texto Geertz sólo suscribe parcialmente a esta comparación (que toma de Bateson y Mead, 1942), cuando afirma que "está fuera de duda el hecho de que los gallos son símbolos masculinos por excelencia" (1973: 343). Lo que sí es cierto es que Geertz ve en la riña de gallos una expresión metafórica del *ethos* balinés en la cual se resumen actitudes culturales frente al peligro, la violencia y diversos sentimientos propios de los hombres de la aldea.

En este punto se puede cuestionar la rigidez de la postura de Douglas ¿Acaso la sangre no es roja en todas las sociedades? ¿No puede haber simbolismos que trasciendan las culturas, independientemente de los diferentes sistemas de clasificación? Si nos fijamos en las correspondencias que aparecen en el ritual Ndembu, ellos relacionan con el color blanco la pureza, el semen (es decir, sangre hecha pura) y el agua, con el rojo los distintos tipos de sangre y la arcilla y con el negro la maldad, la enfermedad, el deseo sexual, la noche y la oscuridad (Turner, 1967 [1963]: 69-71). He omitido varias de las relaciones descritas por Turner en su estudio, pero estos ejemplos son comprensibles por cualquier miembro de nuestra sociedad a pesar de no conocer en profundidad la idiosincrasia de la cultura Ndembu, y de hecho en muchos casos compartimos las mismas asociaciones. Habría que afirmar más bien que si es cierto que la similitud no es una cualidad de las cosas y que cada sistema clasificatorio tiene sentido exclusivamente dentro de la propia cultura que lo formuló, tal clasificación nunca es arbitraria, sino que se basa en ciertos aspectos simbólicos que no tienen por qué ser exclusivos de cierto grupo humano particular.

El símbolo es siempre verdadero justamente porque habla de lo universal. Turner y Geertz lo sabían, pero antes que ellos fue Carl G. Jung (1926[1912]) quien recuperó la dimensión simbólica para la investigación científica y Aby Warburg en su influyente tratado sobre *El Ritual de la Serpiente* (2004[1923]) la habilitó para la historia del arte y los estudios culturales. Para Warburg la representación simbólica encarna "la experiencia primigenia de la humanidad" (2004[1923]: 24) y por eso consideró válido buscar pistas, para entender la simbología de la serpiente entre los indios Pueblo de Norteamérica, en el culto de Asclepio de la antigüedad clásica. Ciertas características del animal (su forma de locomoción, el cambiar de piel y el poseer un ciclo estacional fijo) fueron entendidas y traducidas a los respectivos esquemas tanto por los griegos como por los Pueblo a fines del s. XIX. Habiendo descartado la perspectiva estructural-funcionalista de Radcliffe-Brown, por no permitirle entender en toda su complejidad el ritual Ndembu, Victor Turner declaró: "el símbolo ritual, me di cuenta, tiene su propio principio formal"; y agregó que "el enfoque principal para el problema del ritual debe ser intuitivo" (1975[1962]: 187).

Intuición proviene del latín *intus ire*, ir hacia adentro, buscar en la propia experiencia las respuestas que muchas veces nos evaden, sobre todo cuando no poseemos el panorama completo. Tal es el caso de la egiptología, en especial en aquellos períodos donde no poseemos evidencia escrita y la cultura material se presenta de forma escasa y fragmentaria. Difícilmente podamos lograr el mismo conocimiento de la sociedad egipcia predinástica que un etnógrafo puede obtener de la convivencia dentro de grupos humanos exóticos. Creo, sin

embargo, que las posturas contrapuestas presentadas en las líneas previas pueden ser de gran ayuda para los estudios del simbolismo animal en la antigüedad al plantear la cuestión del alcance y validez de las metáforas simbólicas. Al tratar ya no con sociedades observables etnográficamente sino históricas y de las cuales no sobreviven muchas fuentes, el investigador debe valerse de aquellas herramientas comparativas e interpretativas que Douglas vehementemente desestimó. Me gustaría proponer en este trabajo, basándome en fuentes arqueológicas del predinástico tardío, una hermenéutica de los animales-símbolos en el Egipto preestatal que resulte realmente útil para un mejor entendimiento de su simbolismo.

En las representaciones egipcias antiguas, especialmente en las del período Predinástico en que aparecían con una frecuencia inusitada (Asselberghs, 1961; Petrie, 1921) se puede entender a la utilización de animales como "alegoría de una fuerza vital, caótica e indomable" (Kemp, 1992[1989]: 65). A través del animal se buscaba representar ciertas características que el mismo encarna, como la otredad (Evans, 2010: 195), la fuerza física, la autoridad, la potencia militar o sexual. Marius Schneider, prominente estudioso de los animales-símbolos, narra que en estas representaciones existe

> un factor emocional considerable. Si los pueblos (…) piensan que el elefante o el oso sostienen el cielo con sus espaldas, es porque estos animales poseen una altura imponente y una fuerza extraordinaria (1998: 18).

Así opera el símbolo, aquel lenguaje complejo, a la vez opaco y equívoco, que revela dimensiones conscientes e inconscientes del núcleo de la personalidad. Y justamente porque trasciende la dimensión de lo consciente es que lo identificamos como elemento constitutivo de aquello que Carl Gustav Jung llamó *inconsciente colectivo* (2013[1970]: 9-10), el cual tiene una existencia propia más allá de las culturas. Este inconsciente colectivo es la porción de la psique humana que es compartida con todos los otros integrantes de la especie, un sustrato suprapersonal que tiene su origen en la experiencia corporal más primitiva del hombre. Por ello produce los mismos símbolos y arquetipos independientemente de los patrones culturales que se adquieren con la crianza en sociedad.

Veamos algunos ejemplos de simbolismo animal en el Egipto Antiguo: se ha encontrado un sello cilíndrico de marfil en Hierakonpolis donde se observa (Fig. 1) a un pez que en egipcio se denomina *nar* (componente fonético del nombre del rey *narmer*) golpeando a unos cautivos arrodillados (Köhler, 2002: 501). En el registro inferior de la Paleta de Narmer (Fig. 2) aparece nuevamente el rey en forma animal, en este caso un toro poderoso (tal epíteto se conserva en épocas posteriores, además de mantener el rey la costumbre de vestir una cola de toro como también se aprecia en la misma paleta) arrasando unos muros y atropellando a un enemigo. En estos casos y en otros, el toro no es el toro, el pez no es el pez sino que son representaciones simbólicas de algo más profundo, ciertas potencias que para el egipcio se encuentran en el ser mismo del animal.

La Paleta de Narmer es el último ejemplo de la tradición iconográfica que representa al rey en forma de animal (Wilkinson, 2000: 27). A la vez, es una de las primeras

representaciones de la realeza egipcia. Como quedó establecido más arriba, la gran mayoría de las paletas predinásticas (esto es, de aquellas que están decoradas) muestran animales, incluso muchas como la paleta romboidal actualmente en el Medelhavsmuseet de Estocolmo (Fig. 3) representan escenas de cacería. En este caso, una figura itifálica caza a un hipopótamo desde un bote. El hipopótamo simboliza al caos, a los enemigos y extranjeros, y su cacería es el control por parte del hombre de las potencias mágico-cósmicas que amenazan el orden establecido (Säve-Söderbergh 1953; Behrmann 1996). En este sentido se puede establecer una relación entre la paleta romboidal, el sello de Hierakonpolis y la paleta de Narmer.

Es preciso decir unas palabras sobre la función de las paletas, la cual aparece relegada en la mayoría de los estudios. Se sabe que la concavidad central permitía la mezcla y preparación de pigmentos cosméticos. Christiana Köhler, por ejemplo, llama la atención sobre la importancia este hecho que para otros investigadores parece anecdótico (Köhler, 2002: 507). La pintura facial, aunque desconocemos por completo su aplicación en épocas tan tardías, es considerada por muchos grupos de cazadores modernos como apotropaica y necesaria a la hora de la caza. Probablemente esa sea la razón por la que existían estas paletas y por la que se decoraban con tales motivos. Es de destacar, por otro lado, que sin el recurso a comparaciones con modernas etnografías sería imposible detectar la función y la significación de estas paletas y de sus representaciones. En el caso de la paleta de Estocolmo también sabemos gracias a la etnografía moderna que en el s. XX las cacerías de hipopótamo requerían una preparación ritual precisa y compleja que incluía la pintura facial y corporal de aquellos que integraban la expedición (Culwick, 1932). Simplemente resulta imposible seguir al pie de la letra los postulados de Mary Douglas.

Por último, resulta estimulante retomar para el estudio de estas representaciones los principios del análisis del color realizado por Turner. En las representaciones de la cacería del hipopótamo el animal es pintado o bien de gris o de rojo. El gris es el color "normal" del hipopótamo, el que es observable a simple vista. El rojo, por el contrario, simboliza al desierto (en oposición a la fértil tierra negra) y por lo tanto a las fuerzas del caos, al enemigo. La piedra más utilizada para fabricar amuletos con forma de hipopótamo era la cornalina, de color anaranjado rojizo. Y una de las únicas ilustraciones a color de una cacería del hipopótamo, presente en el Papiro de Turín, muestra al hipopótamo de color rojo óxido. Esto tiene una explicación zoológica: en momentos de tensión el hipopótamo puede secretar una sustancia roja parecida a la sangre (Behrmann, 1996: 34-37). El hipopótamo se tiñe de rojo en el momento de la cacería, como el campo de batalla se tiñe de rojo con la sangre del enemigo. No es difícil entender, en este punto, cómo la mente simbólica del antiguo egipcio trasladó el poder tumultuoso y extranjero (Egipto es la tierra negra, *kmt*, la tierra roja *dsr.t* es la morada del Otro amenazante) del hipopótamo al enemigo, y la caza del animal a la guerra contra el extranjero. Sobre todo es entendible en un contexto de surgimiento de jefes poderosos nacidos del conflicto bélico y cuyo poder estribaba exactamente en la continuidad de su habilidad para vencer al enemigo (Gayubas, 2006).

La discusión planteada por Douglas forma parte de uno de los problemas más antiguos de la filosofía occidental: la resolución del hiato entre sujeto y objeto, entre la conciencia y el fenómeno, entre la forma y la esencia. ¿dónde está el color? Se preguntaba Goethe. ¿en el objeto o en el ojo que lo mira? Platón ya había propuesto una salida elegante a la cuestión, al responder a la pregunta sobre la relación entre las ideas y las cosas con una palabra (μέθεξις) que se traduce por *participación*. Y esa participación que se mueve en ambas direcciones, del objeto al sujeto y del sujeto al objeto, permite en este caso afirmar que las metáforas animales no están determinadas por alguna característica del animal en cuestión ni por la valoración que se le dé en cierta cultura humana, sino que ocupan un espacio intermedio, indefinido. En una palabra, simbólico. Ya que el símbolo escapa a la determinación semántica, y tiende a ampliar su base de significados indefinidamente (Croatto, 1994: 61)

Las metáforas animales y los animales-símbolos pueden y deben ser estudiados desde una perspectiva amplia, tendiendo lazos entre disciplinas y entre sociedades alejadas en el tiempo y el espacio. Si se hacen con rigor y autenticidad, estudios de este tipo pueden resultar sumamente enriquecedores para el conocimiento de una sociedad en particular. En estas líneas intenté esbozar un enfoque para el estudio de las representaciones animales en el Egipto Predinástico que tenga en cuenta los aportes y discusiones de la antropología y la etnografía. El objetivo principal es la comprensión más completa de las representaciones, aprovechando la amplitud que nos ofrece la diversidad humana y los estudios de campos diversos. Por supuesto, el investigador debe permanecer siempre en guardia para no caer en los vicios que denunciaba Mary Douglas, sobre todo en la traslación imprudente de significantes que tengan sentido en un patrón social determinado a otro en que quizás no lo tengan. Ofrecí además una pequeña serie de ejemplos extraídos del registro arqueológico del Antiguo Egipto a modo de ilustración del modo de proceder simbólico, sin pretender ser exhaustivo. La aplicación extensiva de tal enfoque, que excede al objetivo del presente trabajo, pero que guiará futuras investigaciones, demostrará la utilidad o la ineficacia de perspectivas de este tipo.

Figuras

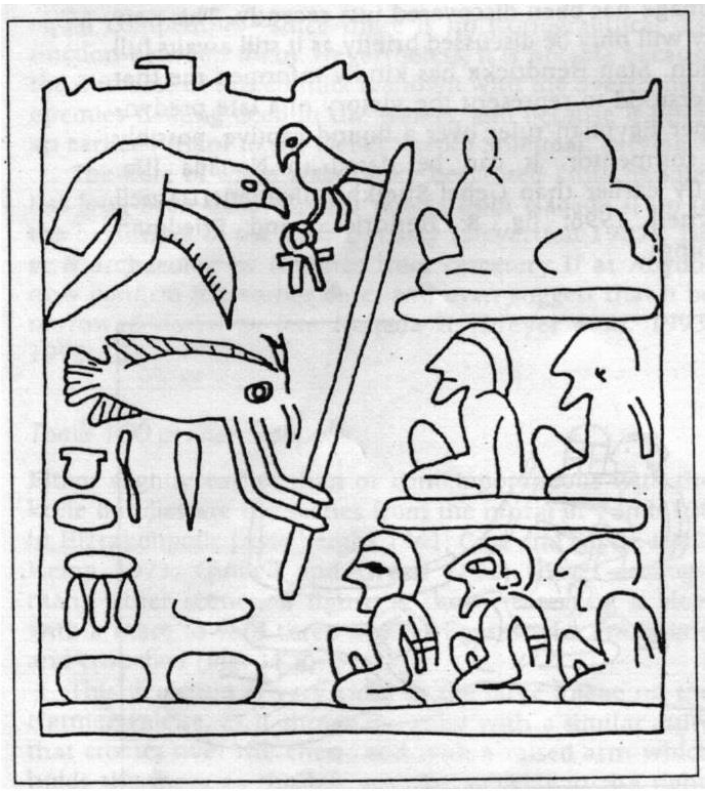


Fig. 1. sello cilíndrico de Hierakonpolis (tomado de Köhler 2002: 501)

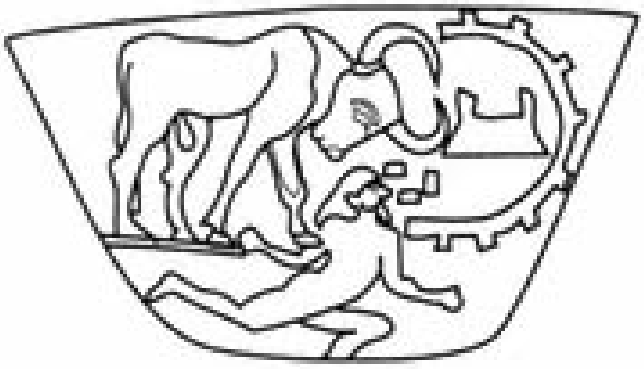


Fig. 2. Paleta de Narmer. El rey como toro poderoso (modificado de Kemp 1989, fig. 12)

Fig. 3. Paleta romboidal del Medelhavsmuseet de Estocolmo (Säve-Söderbergh 1953: 18)

Bibliografía

ASSELBERGHS, H. (1961), *Chaos en Beheersing*. Brill. Leiden.

BATESON, G. y MEAD, M. (1942), *Balinese Character: A Photographic Analysis*. New York Academy of Sciences. Nueva York.

BEHRMANN, A. (1989), *Das Nilpferd in der Vorstellungswelt der Alten Ägypter. Teil II, Katalog*. Reihe XXXVIII, Archäologie, Bd. 22. Europäische Hochschulschriften. Frankfurt am Main.

BEHRMANN, A. (1996), *Das Nilpferd in der Vorstellungswelt der Alten Ägypter. Teil II, Textband*. Reihe XXXVIII, Archäologie, Bd. 62. Europäische Hochschulschriften. Frankfurt am Main.

BUBELLO, J. (2005), "El aporte de la historiografía francesa actual en torno al centenario debate sobre el concepto de "magia"", en M. L. González Mesquita, *Problemas de Historia Moderna Cuestiones historiográficas, tendencias en la investigación*. Universidad Nacional de Mar del Plata. Mar del Plata. Pp. 73-104.

CIALOWICZ, K. (1991), *Les Palettes égyptiennes aux motifs zoomorphes et sans décoration: etudes de l'art prédynastique*. Instytut Archaeologii Uniwersytetu Jagiellonskiego. Kraków.

CIALOWICZ, K. (2001), "Palettes", en D. Redford (ed.), *The Oxford Encyclopaedia of Ancient Egypt*. Oxford University Press. Oxford. Pp. 17-20.

CROATTO, J. (1994), *Los lenguajes de la experiencia religiosa*. Docencia. Buenos Aires.

CULWICK, A.T. (1932), "Hippo Hunting Amongst the Wandamba of Tanganyika Territory", *Man* 32. Pp. 276-278.

DOUGLAS, M. (1978[1970]), *Símbolos Naturales. Exploraciones en cosmología*. Alianza. Madrid.

DOUGLAS, M. (1979), "Taboo", en A. C. Lehmann y J. E. Myers (Eds.), *Magic, Witchcraft, and Religion. An Anthropological Study of the Supernatural*. Mayfield Publishing Company. Mountain View. Pp. 68-72.

DOUGLAS, M. (1996), "Animales anómalos y metáforas animales", en *Estilos de pensar*. Gedisa. Barcelona. Pp. 135-151.

EVANS, L. (2010), *Animal Behaviour in Old Kingdom Art. Representations of the Natural World in Memphite Tomb Scenes*. Aris & Phillips. Oxford.

FAIVRE, A. y NEEDLEMAN, J. (Comps.) (2000 [1992]). *Espiritualidad de los movimientos esotéricos modernos*. Paidós Orientalia. Buenos Aires.

GAYUBAS, A. (2006), "Guerra, parentesco y cambio social en las sociedades sin Estado del valle del Nilo prehistórico", en M. Campagno (Ed.), *Estudios sobre parentesco y Estado en el Antiguo Egipto*. Del Siglo. Buenos Aires. Pp. 51-73.

GEERTZ, C. (1973), "Juego Profundo: notas sobre la riña de gallos en Bali", en *La Interpretación de las Culturas*. Gedisa. Madrid. Pp. 339-372.

GERMOND, Ph. y LIVET, J. (2001), *Bestiaire Égyptien*. Citadelle & Manezod. Paris.

JUNG, C. G. (1926 [1912]), *Wandlungen und Symbole der Libido*. Franz Deuticke. Leipzig.

JUNG, C. G. (2013 [1970]), *Arquetipos e inconsciente colectivo*. Paidós. Buenos Aires.

KEMP, B. (1992[1989]), *El Antiguo Egipto: Anatomía de una Civilización*. Crítica. Barcelona.
KÖHLER, Ch. (2002), "History or Ideology? New Reflections on the Narmer Palette and the Nature of Foreign Relations in Pre- and Early Dynastic Egypt", en E. T. Levy y E. C. M. Van den Brink (Eds.), *Egypt and the Levant*. Leicester University Press. Londres y Nueva York. Pp. 499-513.
PETRIE, W. M. F. (1921), *Corpus of Prehistoric Pottery and Palettes*. Londres.
SÄVE-SÖDERBERGH, T. (1953), *On Egyptian Representations of Hippopotamus Hunting as a Religious Motive*. C.W.K. Gleerup, Lund. Uppsala.
SCHNEIDER, M. (1998), *El Origen Musical de los Animales-Símbolos en la Mitología y la Escultura Antiguas*. Siruela. Madrid.
TURNER, V. (1975 [1962]), "Chihamba the White Spirit: A Ritual Drama of the Ndembu", en *Revelation and Divination in Ndembu Ritual*. Cornell University Press. Ithaca. Pp. 37-207.
TURNER, V. (1967 [1963]), "Colour Classification in Ndembu Ritual: A Problem in Primitive Classification", en *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual*. Cornell University Press. Ithaca. Pp. 59-92.
WARBURG, A. (2004 [1923]), *El Ritual de la Serpiente*. Sexto Piso. Buenos Aires.
WILKINSON, T. A. H. (2000), "What a King this is: Narmer and the Concept of the Ruler", *JEA*. Pp. 23-32.

Conflictos morales y religiosos en el antiguo Egipto: la presencia griega y el comercio de metales

Ana María Rosso
UBA

Introducción

Ya hemos tratado en otros trabajos las divergencias y vicisitudes que produjo la estadía de los griegos en Egipto en sus diversas etapas (Rosso, 2010, 2012, 2015). Del Predinástico a la época de Akhenaton hubo breves contactos comerciales pero se intensifican los lazos cuando se instalan en el territorio en época saíta (s. VIII- VII a. C.) los mercenarios hoplitas y los mercaderes griegos, siempre controlados por las autoridades egipcias. Desde la época micénica se los consideraba piratas y saqueadores en busca de botín y con escasa cultura, y el pago en moneda, desconocidas previamente por los egipcios, provocó una adaptación forzada a los términos de intercambio, debiéndose renovar el planteo teológico respecto a la simbología de los metales. Finalmente a partir del siglo III a. C., hubo mayores conflictos y dificultades para dominar las rebeliones nativas cuando los soberanos ptolemaicos de origen griego gobiernan como faraones con rango divino. En un primer momento consiguieron apoyo político y administrativo apelando a la población griega que subordinaba a los locales, acuñaron moneda y las transacciones de las entidades bancarias instaladas en el país, redituaban en provecho real. Se suscitaron resquemores, disturbios y rebeliones militares y civiles y más tarde se inclinarán por una u otra facción para reforzar su poder provocando enfrentamientos. Así la nueva Dinastía en principio fusionaba en el país la cultura y la inmigración griega para lograr el avance de las ciencias, pero más tarde, como sus compatriotas confabulan contra ellos, provocaron una reacción patriótica y se centraron en los valores egipcios. Sin duda, las manipulaciones gubernamentales desencadenaron levantamientos, graves conflictos, inestabilidad política, desórdenes y enfrentamientos entre griegos y egipcios. Pero en este trabajo nos limitaremos a bosquejar las reacciones que provocaron los soldados y mercenarios, junto con los mercaderes en la civilización en general ya que obligaron a transformar las leyes de trueque y a implantar el uso de la moneda.

Llegada de las tropas griegas

Los mercenarios griegos, carios y eolios contaron con el apoyo del faraón Psamético I luego de las guerras civiles con los *makimoi*, soldados egipcios hereditarios, y carios y jonios, divididos en campamentos o *stratopedas* se instalaron enfrentados a ambas orillas del Nilo (Heródoto II: 154) en el 664 a. C., datación proporcionada por los cimientos del campo de la rama oriental Pelusíaca (Austin, 1970: 20). Siguiendo un esquema aplicado desde antaño, obtuvieron tierras en distintas guarniciones como colonos y soldados, ubicados en las

fronteras más peligrosas: la de Elefantina contra los etíopes, la de Dafne contra los árabes y sirios y la de Marea en la rama canópica contra los libios (Hérodoto II.30). El fuerte y factoría griega de Tell Defenneh o Dafne, se hallaba en la ruta estratégica entre Egipto y Asia y permitía a los fenicios y griegos que al ingresar se comunicaran con la población extranjera instalada en el país. Los altos mandos egipcios u oficiales con el título de "Encargado de la entrada de los países extranjeros", los adiestraban por medio de intérpretes. Aplicando esta misma política en el siglo V a. C. se incorporaron soldados cretenses, preeminentes, belicosos y dados a la piratería, que luego desaparecen (Austin, 1970: 16).

La presencia extranjera suscitó continuas rivalidades y motines en las tropas nativas. Con Psamético I emigran 240.000 *makimoi* libios a Etiopía y los de Amasis[1] desataron una revuelta nacionalista contra las tropas extranjeras de Apries que, vencidas, perdieron sus privilegios (Heródoto II.169) por las críticas de los *makimoi.* Fueron trasladados a Menfis c. 570 a. C. bajo estricto control,[2] lejos de sus *stratopedas,* pero los generales griegos van gradualmente ganando influencia y minando el poder faraónico a favor de sus causas e intereses. Amasis, apoyado en los cuadros extranjeros, podía enfrentar con mayor flexibilidad conspiraciones y disturbios (Hérodoto II.166), pero debía pagar grandes sumas de dinero por sus servicios, siguiendo la usanza griega, aunque en el país el comercio monetario estaba prohibido. Egipto adquiere mayor importancia estratégica cuando Necao II y sus sucesores reorganizan la tecnología y táctica militar con el dinero del tesoro. Para sus campañas asiáticas construyó nuevos trirremes griegos, quizás en Naucratis, (Heródoto II.159) pero es dudoso porque habría un desfasaje respecto a la fecha de creación en Grecia (Lloyd, 1975: 32-38; Rosso, 2004).

Los saítas intentaron estampar sus propias piezas para pagar a los mercenarios y Nectanebo II realizó otro ensayo entre el 359 y el 343 a.C., pero en general se usaba la moneda griega para los intercambios. Recibían dinero de las tribus tracias, primeras en acuñarlas, y también de los eginetas al oeste del Egeo, que producían lingotes de plata sellados como garantía de calidad alrededor del 700 a. C., con metales de las minas de Sifnos. Así las evidencias del tráfico monetario en Egipto se remontan a 150 años antes del 500 a. C., y esto permite conocer con exactitud la historia temprana de los mercenarios allí, no así en otros países. Pero ambos grupos, extranjeros y locales, difieren en su psicología y costumbres, su religión, etnicidad y estatus social.

Naucratis y los comerciantes griegos

Al vencer Amasis a las tropas extranjeras reunidas por Apries, asume como faraón (570-526 a. C.) y resentido, cierra las factorías griegas y el libre comercio en otras localidades

[1] Amasis, un usurpador, que según Heródoto (II.162, 172) proviene de Siuf, en el nomo saíta, pertenece, a pesar de su extracción popular, al entorno de Apries contra el cual se revela. Durante su reino de 45 años (Parker, 1957: 208-212), Amasis tuvo muchas esposas pero la única que conocemos por Heródoto (II, 181) es Ladiké, princesa de origen cirenaico, aunque no la mencionan las fuentes egipcias (Meulenaere, 1968: 183-187).

[2] Para Heródoto (II.154) los llevó como guardia real, pero se equivoca porque este privilegio sería impensable dadas las circunstancias.

egipcias para confinar su comercio en Naucratis, cerca de Sais. Dividida en dos sin una muralla, al sur estaba la ciudad egipcia y al norte la griega originada probablemente en la factoría de Mileto (Estrabón, XVII.I, 18), previamente en la rama Bolbitínica. Lamentablemente las fértiles estructuras de adobe con limo del Nilo del yacimiento han sido destruidas por los buscadores de *sabaj* o 'abono'. En 1884-85 el *kom* o *tell* medía 800 mts. de largo por 400 de ancho (Petrie, 1886: 9 s.) y hoy se ha convertido en un reducido lago al subir el nivel freático del río. Sin embargo se conserva una pequeña colina de 90 x 60 mts. llamada South Mound, único resto del asentamiento egipcio. De este lado se instalaría un fuerte para vigilar, intimidar y ejercer un severo control sobre los extranjeros, en un edificio cuadrangular indígena con habitaciones dentro del Gran Témenos (Fig. 1). Su estructura de 300 x 250 mts. de lado presenta en la cara oeste un pílono de 100 mts de largo que Petrie identificó con el *Hellenion*, pero que Hoghart encontró más tarde en la parte norte griega. Similar en su estilo al palacio de Apries en Menfis, al fuerte de Dafne y a otra edificación en Tanis (Sevilla Cueva, 1992: 185), quizás sirviera de residencia u oficina a los escribas reales y al alto funcionario que supervisaba el comercio y el gobierno de la ciudad, punto de intercambio de las exportaciones en conexión directa con Sais para los pagos de derechos al 'dominio real'. El dios principal de la ciudad sería Amón en su hipóstasis de carnero y los almacenes serían dependencias de las instalaciones religiosas y administrativas.

Los objetos griegos del lugar, hoy dispersos, y los egipcios que Petrie mencionó sin catalogar, son posteriores al 594 a. C., fecha posible de fundación, y pertenecían a 14 ciudades griegas: Quios, Teos, Focea, Clazomene, las villas dóricas de Rodas (Ialisos, Cameiros y Lindos), Cnido, Halicarnaso, Faselis, Mitilene, Mileto, Samos y Egina, la única continental. Para Heródoto estos estados fundadores nombraban sus encargados de negocios en los puertos egipcios, hecho difícil de creer por las querellas entre estas ciudades, incapaces de coordinar un plan de acción conjunto. Más lógico sería que cada ciudad eligiera sus propios oficiales. La fecha del establecimiento es incierta, entre el 752-749 a C. y el 595-589 a. C.,[3] pues ya con Psamético I (Reeves, 2000: 68) en el siglo VII habría griegos orientales del Asia Menor. Tenían un alto magistrado llamado *timujoi* y veneraban al Apolo Komaios, como en las ciudades jónicas. Para Hoghart en 1899 sólo quedaba un conglomerado de casas o edificios públicos adosados a un único muro trasero, quizás defensivo o de aislamiento, en torno a la gran 'plaza' al aire libre y en uno de ellos encontró la estela de Naucratis de Nectanebo I del siglo IV a. C. (Fig. 6) donde el faraón no había aún cedido los territorios (Gunn, 1943: 55-59), pero también suscribe que percibirá derechos aduaneros por los productos locales y los importados egeos y entonces nadie podía eludir la rama canópica donde estaba Naucratis. Como lugar único de intercambio, por cada transacción se cobraba un canon gubernamental que refuerza antiguas regulaciones en desuso.[4] Estableció allí que

[3] Se funda entre el 752-49 a. C. y el 575 pues los hallazgos arqueológicos, posteriores al 520 a.C., no coinciden con los datos históricos. Según E. Driotton y J. Vandier (1952: 617) "l*a mención más antigua de Naucratis en los documentos egipcios data del año 16 de Amasis, o sea a mediados del siglo VI a. C."

[4] Las regulaciones no eran exclusivas de los griegos y en las fronteras se tomaban idénticas medidas para los extranjeros desde época temprana (Austin, 1970: 28). También pagaban diezmos a los templos, como el 10% al dios Knum en Elefantina, (Barguet, 1953: 30) y en el Decreto de Nauri de Sethi I, (Griffith, 1927: 193).

se pague un impuesto del 10% sobre el oro, plata y manufacturas importadas y locales al tesoro de la diosa Neith.

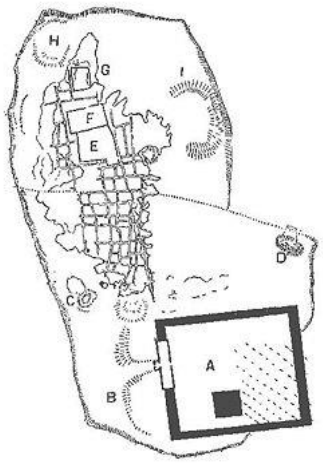


Fig. 1. Plano de Naucratis de Petrie con el Gran Temenos (A)
(de Petrie, W., (1886), *Naukratis* : 23)

Las autoridades descartaron el pillaje y la usura de estos piratas en busca de esclavos y botín con un estricto pago de impuestos. Los egipcios siempre concentraron el comercio de los países extranjeros en las fronteras con emporios y guarniciones militares. Ya en el Reino Medio un cuartel en el confín sur controlaba los movimientos nubios, según la estela de Semnet, c. 1870 a. C., y prohibía el paso libre. Al terminar sus negocios en los mercados fronterizos debían regresar a su país de origen, lo que no ocurre en Naucratis. Pero en su organización interna los comerciantes gozaban de cierta independencia al abandonar el comercio negativo y los saqueos y suplantarlo por expediciones comerciales de intercambio de mercancías basadas en la reciprocidad (Möller, 2000: 49-50). Este confinamiento no sería una prueba de filohelenismo, como cree Heródoto (II.179), sino una maniobra financiera para controlar la aduana marítima y con su monopolio la ciudad prospera. En realidad cumple una doble función: es una base comercial con santuarios para las actividades religiosas de los comerciantes viajeros y una *polis* cuyos ciudadanos residentes gozaban de más derechos que los mercaderes extranjeros *metecos* que la hicieron crecer, comerciando plata y aceite a cambio del trigo, lino y papiro egipcio. Excluidos de la organización civil, tenían importantes privilegios económicos y hasta recibieron tierras para sus santuarios. En el centro público de la ciudad, donde se desarrolló como *polis* independiente de la de origen y no como las habituales colonizaciones helénicas, los eginetas levantaron el santuario de Zeus, los samios el de Hera y los milesios el de Apolo donde acudían los residentes y el resto utilizaba el *Hellenion* (Muhs, 1994: 99-113). Sus ciudadanos llevaban ofrendas a los santuarios de Delfos y Dídime y también eligieron un *proxenos*, mientras que en Atenas hay tumbas de metecos naucráticos.

Las calles, estrechas y tortuosas como en las ciudades arcaicas de Tera y Lato, con casas, talleres y tiendas en adobe [5] corrían entre dos puntos extremos, el Gran Témenos al sur y el témenos de los Dióscuros al norte. Las evidencias arqueológicas muestran pequeños locales industriales, de estatuaria y de metal y una fábrica de escarabajos, y fabricarían cerámica para exportar. Para Austin (1972: 23) y Boardman (1983: 121) los chipriotas fundaron una fábrica de faenza cerca del antiguo templo de Afrodita, diosa del amor y de los navegantes especialmente venerada en Chipre, y al pasar a manos griegas conservó su estilo original (de Salvia, 1989: 87 s.). Dejó sin duda de funcionar con la expansión aqueménida y la ruptura entre griegos y chipriotas (570 a. C.). Estos artesanos, de origen griego más arcaico[6] que se destacaban por su arte, residían en la parte egipcia de la ciudad, *Per-Meryt* (la Casa del Puerto), (inscripción de Amasis del 554 a. C.) o *Krati,* (estela de Nectanebo I), origen del topónimo de Naucratis helenizado.[7] Sin ser piratas destructivos eran colonos estables que asimilaban las tradiciones locales. Desde fines del Período Micénico iniciarían el comercio con sus propios barcos, vendiendo cobre, aceite, madera, cerámica, esculturas en piedra y terracotas, éste se reactiva a fines del Segundo Milenio, y a principios del siglo VI a. C. los pequeños reinos chipriotas pagaban tributo bajo dominio egipcio,[8] cuando surge una escultura de estilo chipro-egipcio. Para Lloyd entre los navegantes habría marineros, numerosos remeros, pescadores y otros especialistas relacionados con los barcos mercantiles: los *poreis* expertos en construcción y fabricación, carpinteros de barcos *naupegoi* y astilleros para reparación en donde quizás se construyeron los trirremes de Necao (Heródoto II.159) pero hay dudas al respecto.

La prostitución en Naucratis y el intercambio monetario

Amasis permitió que los mercenarios se casaran con nativas pero prohibió los matrimonios mixtos a los comerciantes, ley que se mantuvo con la conquista lágida y aún en época romana, y entonces reguló la prostitución en la ciudad (Nasr, 1995: 95)[9], con burdeles de precios regulados como en las ciudades y puertos griegos. La población compuesta por marinos, mercaderes con bienes y diversos griegos errantes debe haber gravitado para saborear allí las consolaciones más dudosas del modo de vida heleno, aprovechado por la

[5] El Naukratis Project, dirigido por A. Coulson, W. Leonard, y N. Wilkie entre 1977 y 1983 cubrió un radio de asentamientos de 25 km alrededor de la antigua colonia.

[6] Hasta la época helenística conservaron un dialecto del Peloponeso de época aquea, una rama del arcado-chipriota con una escritura silábica similar al sistema chipro-minoico de la Edad del Bronce y a la lineal A y B micénico-cretense desaparecidas del mundo griego; las fuentes antiguas datan del siglo VIII a. C. (Mazar, 1989), los relaciona con los aqueos de Chipre, que al colapsar la cultura micénica y en la Edad Oscura se asimilaron a los micénicos y filisteos de Palestina.

[7] Entre los estudios linguísticos de la Estela de Naucratis podemos citar: A. Erman, U.Wilcken, 1900: 127-135; Sethe, 1901: 121-123; G. Posener, 1934: 141-148; M. Lichtheim, 1980: 86-89.

[8] Según Diodoro (I.68) Apries realizó una tentativa frustrada antes del 568 a. C. pero para Heródoto (II: 182) fue Amasis el primero en apoderarse de la isla.

[9] Entre los residentes extranjeros de las grandes ciudades, incluyendo a Atenas, había concubinas, *hetairas* y aún prostitutas que convivían muchas veces con hombres ricos y complacientes pero cuya descendencia era considerada ilegítima. Para Heródoto (I.93) las mujeres debían tener un guardián que tramitara su matrimonio para no ser consideradas prostitutas aunque en la época clásica éstas se incluían entre las concubinas.

mayoría griega que iba a Egipto (Lloyd, 1975:18), donde la mentalidad del lugar les negaba este disfrute. Sus cortesanas, famosas por su belleza, llegaban luego de largas travesías en barco donde se prohibían las relaciones sexuales. La tripulación masculina debía llegar a tierra para satisfacer sus deseos en los puertos y grandes centros comerciales como Corinto, Megara, Mileto, Samos, Naucratis, el Pireo y Atenas. Solón mandó construir allí el templo de Afrodita Pandemos con los fondos de un prostíbulo estatal establecido por él pero prohibió en cambio la prostitución entre ciudadanos permitiéndoles la pederastía. Era una actividad económica de primer nivel pues en los estatales se cobraban precios moderados de un óbolo. En los menos costosos los *proxenetas* (pastores de prostitutas), ciudadanos o *metecos*, tenían esclavas o *pornai* (=vendida), prostitutas de origen bárbaro que les aseguraban una fuente de ingresos para su negocio por el cual tenían que pagar un impuesto proporcional. Había también prostitutas independientes que debían estar registradas, *metecas*, viudas pobres, antiguas *pornai* liberadas, y trabajaban en la calle muy maquilladas, pagando un impuesto variable (en el siglo I en Coptos, Egipto, era de 108 dracmas). Algunas consiguen hacer fortuna con su oficio y sus tarifas oscilan entre 5 y 100 ó 200 dracmas como las de Naucratis.

Pero las *hetairas*, la categoría más alta, no se limitaban a servicios sexuales, poseían una educación esmerada y participaban en las conversaciones de gente cultivada. Siendo independientes, podían administrar sus bienes. Rhodopis, una esclava tracia como Esopo que pertenecía a Jantos de Samos, llegó a Naucratis en el reino de Amasis. Allí la liberó el hermano de la poetisa Safo, comerciante de vinos que se enamora de ella, y al que luego abandona (Heródoto II.134-135). Por su belleza logró una gran fortuna, comparable a la de los mercaderes y financió una inscripción muy costosa en Delfos (Finley, 1984: 120).

Con el gobierno macedónico, esta ciudad, que compitió con la nueva capital Alejandría, y los habitantes griegos en Egipto, se adaptarían a la ley griega y habrían proscrito los matrimonios en su constitución. Kleomenes, el sátrapa de Alejandro en Naucratis y más tarde Ptolomeo, hijo de Lagos, recibieron el encargo de organizar Egipto, ya libre del control persa. La nueva administración macedónica se apoyó en los compatriotas que ejercían puestos destacados. Como *polis* Naucratis tendría un estado cívico independiente, su propia moneda y en época helenística se otorgaban grados honoríficos (Demóstenes XXIV.2) pero se trataba de un caso especial ya que dependía de la tolerancia y favores del gobierno egipcio, ya fuera egipcio, persa, macedonio o romano. La plata, una de las mercancías más codiciadas pues escaseaba en Egipto, se usaba en estos intercambios entre comerciantes, prostitutas y soldados. Esto marca también una diferencia de mentalidad entre las dos culturas, pues Egipto consideraba los metales sagrados y tardó en habituarse a usarlos como dinero. Trajo un nuevo elemento de choque que no favoreció la imagen del hombre griego.

Metales sagrados y monetización comercial

Alejados de todo concepto religioso, estos hombres irreverentes e impíos eran incapaces de venerar y agradecer a los dioses las maravillas otorgadas a la humanidad. Recibían castigos por su osadía como Prometeo al robar el fuego y repartir la carne del buey burlando

a los dioses y por esto la raza humana fue condenada a la mortalidad. El uso del metal en las transacciones hirió profundamente la mentalidad egipcia, que sólo pudo adaptarse a estas nuevas ideas implementando profundos cambios filosóficos respecto a la valoración metalífera. Ya en uno de los mitos egipcios, el de Nemty en las *Desventuras de Horus y Seth*, se había castigado severamente a este dios, por dejarse sobornar con una valiosa recompensa de Isis, un anillo de metal. En el P. Jumilhac (Louvre E. 17110) el culpable pierde su piel y sus carnes en expiación por su desobediencia (Rosso, 2001).

El estudio de la teología egipcia aclara el problema. En el antiguo Egipto la plata (hd) y el oro (nbw) tenían un valor religioso que impidió su comercialización hasta el Imperio Nuevo (Daumas, 1955: 3), so pena de graves castigos. Considerados materiales divinos dignos de veneración, se aplicaban a los muertos y permitían su resurrección para la vida eterna (Sauneron, 1952: 29/9-12; 30/1; Goyon, 1972: 73). Según Diodoro (I: 25) Isis descubrió la droga de la inmortalidad, resucitó a Osiris uniendo sus trozos descuartizados y creó los ritos del embalsamamiento. Ya desde los Textos de las Pirámides y en el Libro de los Muertos (cap. 117) aparece la frase: "Tu cuerpo es de oro, tu cuerpo es el cuerpo de un dios", y se creía que los huesos de los dioses eran de plata pura *w'b* y su carne de oro perfecto *nfr*, asemejándose a Ra por su durabilidad, resistencia y brillo sagrado. El "oro de la recompensa", otorgado a los nobles por el faraón, aseguraba su supervivencia después de la muerte y no podía monetizarse ni comercializarse. Junto a otros metales y minerales eran emanaciones de las luces del firmamento, una mina celestial, y estas *disjecta membra* de los dioses estaban distribuidos en el reino mineral. La prueba eran los meteoritos que producidos en las alturas caían del firmamento como un regalo del cielo. Concedidos al Faraón para vivir en abundancia y goce, una vez arrojados a las profundidades, emergían y crecían en las entrañas de la tierra como las plantas o los niños en el vientre de su madre. Los dioses se ocupaban de la fértil gestación de las minas y la fragua del herrero aceleraba su maduración. Así Sethi I recuerda a los lavadores de oro, investidos de dignidad y sacralizados, en el decreto de Nauri y en el wadi Mira, que no deben apropiarse de la carne de los dioses y despojar los monumentos [10] y enumera los castigos por robarlo pues cometían 'el pecado de Isis' (Aufrère, 1991: 390). En el Imperio Nuevo el oro como objeto de comercio ya entró en el ciclo de la corrupción y modifica el discurso religioso. Fuera de los templos y en los tesoros sólo conservaba un valor profano.

Desde las épocas primitivas el comercio interno se realizaba por trueque (en especie) mediante el intercambio de mercancías y los pagos se hacían por raciones. El oro era patrón de referencia en las grandes transacciones cuya unidad era el *shat* de 7gr. Desde el Reino Medio los anillos o lingotes de metal (Fig. 2 y 3) de 3 deben (265-286 gr.) servían para intercambio mucho antes de que se acuñaran las primeras monedas. Aparecen en los tesoros y se daban a cambio de las exportaciones egipcias (Fig. 4), Poco a poco el oro se vuelve objeto de trueque destinado al comercio y una vulgar mercancía de utilidad política. Enviado a los vasallos a cambio de caballos y lapislázuli aseguraba la paz en las relaciones diplomáticas.

[10] Se incluye una lista de severos castigos para cada trasgresión en la inscripción del wadi Mia, (Lichtheim, 1976: 54-56).

Pero muy pronto se generan sentimientos de culpabilidad, se prohibía tocarlo en ciertos nomos (Montet, 1950), y se reelabora el mito de Nemty (Aufrère, 1991: 416-17; 275 nota h) o Anty, el dios halcón de los barqueros. Al aceptar el anillo de oro ofrecido por Isis para cruzarla en el bote a una isla prohibida cometió un delito doble: usar ilegalmente la barca sagrada y aceptar como soborno la carne de Ra. En castigo le cortaron los dedos de sus patas, para que no pueda posarse en su percha y residir en la barca (Simpson, 1972) y las reemplazan por garras.

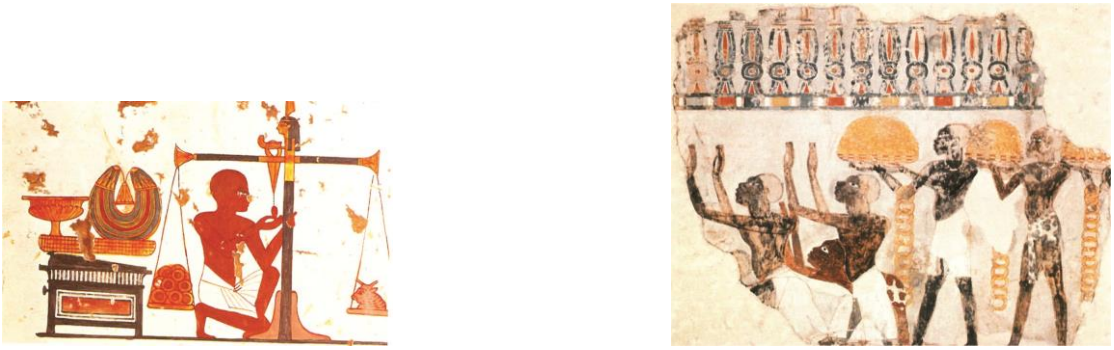


Fig. 2. (TT 68) y 3: Pinturas de tumbas tebanas del s. XIV a. C. (de WILLIAMS, J., (1997), *Money, a history*: 16 fig 6; 20, fig. 10.
Egipcio pesando en una balanza anillos de oro como rosquillas Senyw (que quizás signifique 'pieza') y Nubios portando tributos, anillos de oro y trozos de metal

Implícitamente toda la población busca así defender la economía de trueque y evitar prácticas impuras. Se acallan las conciencias al considerar que gracias a los ritos se transubstancia la materia inerte, que en sí misma no es sagrada y puede intercambiarse o comercializarse, en otra viviente que asegura la eternidad. Y durante el reino de Ramsés XI, los robos continúan: arrestaron y torturaron a 45 artesanos de las necrópolis reales que confesaron y en el juicio 38 fueron condenados a muerte (Rosso, 2014: 364). Sin embargo la corrupción avanza aún en la Dinastía XXI (1070-995 a. C.), las violaciones a las momias se suceden y obligan a los reyes sacerdotes de Luxor a restaurar los daños y esconderlas en un lugar secreto de Deir el- Medina.

Nemty en otros textos es también culpable de transportar a Seth a la necrópolis para descuartizar a Osiris y se le corta la lengua; asimilado a Horus en el P. Jumhilac (Vandier, 1961) asume la decapitación de Isis reemplazada por una cabeza de vaca con cuernos. Es deshollado vivo por su culpa, y esta piel, llamada el fetiche de Anubis o Imiut y asimilada a la Nebrida (Fig. 5) por los griegos, cuelga en una estaca apoyada en un mortero, el que se usaba tradicionalmente en farmacología para preparar los ungüentos y curar a través de los humores de Osiris, como símbolo de resurrección. Así a pesar de constituirse Nemty en un chivo emisario y asumir todas las culpas y castigos, está también relacionado con la muerte, el renacimiento y las creencias religiosas de la resurrección.

Fig. 4. Tesoro de el-Amarna s. XIV a. C
(de Williams, J., (1997), *Money, a history*: 21, fig.11)

Fig. 5. Fetiche Imiut asimilado a la Nebrida símbolo de resurrección (Multimedia Project)

La plata y los intercambios comerciales

La plata HD, escasa y liberada de prejuicios religiosos, venía de Grecia en cantidades ilimitadas y se usaba como sinónimo de pago (en especie). También entraba en lingotes, fundidos por los plateros para adornar los templos y reforzar la pureza divina del lugar. A partir del siglo VI a. C las monedas griegas de plata, áticas o eginetas, aparecen en Egipto y el Levante, acompañadas por algunas jonias y chipriotas. En el siglo V a. C. predominan las monedas tracio-macedonias en un tercio, el resto son pequeñas cantidades de otras áreas: ciudades griegas del Asia Menor, las islas egeas, Egina, Atenas, Corinto, Chipre, Cirene (Boardman, 1987: 73). Los faraones de las últimas Dinastías nacionales acuñaron monedas con leyendas egipcias, imitando los estáteres griegos de oro para pagar a los mercenarios griegos, entre ellos Nectanebo II pero su intento no prosperó. En cambio, respecto a la momificación, con la llegada de Alejandro en adelante se produce una declinación, con cuerpos incompletos y en descomposición, aunque se cuida la apariencia externa, el oro se coloca en las cavidades muchas veces reemplazado por pastillas de miel o resina recubiertas con pinceladas doradas (Janot, 2000, 33) y quizás cesa con el cristianismo (Rosso, 2014: 365). En época romana disminuye la cantidad de oro y se sustituye por finas hojas o películas para lograr la incorruptibilidad del cuerpo.

Recién en el 305 a. C. Ptolomeo I Soter emitió las primeras monedas con su efigie estáteres de oro, tetradracmas de plata y óbolos de cobre. Ptolomeo II Filadelfo refundió en un modelo nuevo y único en curso en todo el país, las piezas extranjeras y las antiguas para todas las compras en Egipto (Préaux, 1979: 272) y aumentó el valor oro de su moneda frente a la baja en el mundo griego. Suprimió el privilegio de circulación de los lingotes de plata de los grandes templos porque limitaba la acción del rey. Los mercaderes extranjeros obtienen así grandes beneficios vendiendo mercaderías egipcias cuyo precio es inferior a las del mundo mediterráneo. Aunque continuaba produciendo para la exportación, Egipto se separó de la vida económica mundial y su relación con el exterior se filtraba a través de Alejandría. Para atraer el oro de los capitalistas extranjeros, el rey debía mantener los costos bajos, calcular las deducciones fiscales y evitar un aumento de salarios, siempre mezquino, si no inferior al mínimo vital. Emitió gran cantidad de piezas de cobre para uso interno, con la efigie de Amón, la más pesada equivalía a un *deben* (Milne, 1928, 1938). Los reyes disminuían

gradualmente su peso y provocaban así una baja de salarios encubierta. Esta manipulación monetaria provocó efectos múltiples: déficit de ingresos fiscales, fin de la inmigración griega, miseria que engendra revoluciones, y búsqueda ilícita de ventajas en los funcionarios. Al inicio del siglo II a. C. las super devaluadas piezas de cobre dejaron de circular como moneda, se las pesaba y transportaba en cestos a un precio determinado, relativamente mínimo (Préaux, 1979: 280).

En cuanto a los bancos o τράπεζα de monopolio real, se vendían en arrendamiento con derecho exclusivo para vender, comprar y cambiar moneda. Manejados por hombres de negocios griegos eran instituciones de depósitos pero también de préstamos sobre garantía y sobre hipotecas. Tenían la tasa de rentas más elevada del mundo helenístico, siendo en Rodas y Delos del 8 ó 10 % y atrayendo así a los capitales extranjeros. A mediados del siglo III a. C. la tasa de interés privada era del 24%, pero Filadelfo impone la vieja ley de Bocchoris (Diodoro I.79) prohibiendo que el interés acumulado sobrepase el valor del capital, para evitar la invasión de capitales extranjeros y entonces la tasa baja. Manejaban además los fondos de los particulares, se hacían considerables pagos por vía bancaria y los salarios se pagaban con cheque. El campesino, el más perjudicado, sólo aparecía cuando pagaba al rey o recibía su salario. Todas las transacciones de los artesanos y los mercaderes, egipcios o griegos, se pautaban a través de los servicios bancarios. Cuando el gobierno lágida se debilitó, la vida egipcia volverá a su rutina y los templos, que en el interín, fueron administrados por el Estado, siguen como instituciones importantes de crédito, descartando las formas griegas.

Estos mercaderes griegos expertos y enriquecidos por el uso indiscriminado de los metales sagrados, y los soldados que requerían grandes sumas de dinero a cambio de sus servicios, provocaron un conflicto moral respecto a las creencias teológicas egipcias. Los grandes cambios que implementaron para adaptarse a los tiempos repercutieron negativamente en la solidez de su cultura. A pesar de considerar a los griegos como niños balbuceantes sin códigos de honor ni sabiduría, inclinados hacia los placeres desmedidos, el impacto que sufrió su cultura en última instancia los llevó a perder el país y a desmoronarse paulatinamente.

Fuentes

BARGUET, P. (1953), *La stèle de la Famine à Séhel*, BdE, IFAO. Cairo.
DIELS, H., (1929), *Doxographie Graeci,* Berlin. Pp. 151-54 .
GRIFFITH, F. (1927), "The Abydos Decree of Sethi I at Nauri", *JEA* 13. Pp. 193-208.
GOODLEY, A. D. (1920), Herodotus, *Histories,* Loeb Classical Library, William Heinemann ltd. and Harvard University Press, London and Cambridge.
JONES, H. L. (1917-1932), Strabo's *Geography,* Loeb Classical Library, Harvard University Press
LICHTHEIM, M. (1976), *Ancient Egyptian Literatture II: the New Kingdom*, University of California Press. California.
LICHTHEIM, M. (1980), *Ancient Egyptian Litterature* III, Berkeley, Los Angeles, London.
OLDFATHER, C. H. (1933-67), Diodorus Siculus, *Library of History*, Loeb Classical Library, Cambridge, Harvard University Press.
ORRIEUX, C. (1983), *Les Papyrus de Zénon. L'horizon d'un grec in Egypte au IIIe siècle av. J-C.*, Macula. Paris.

SAUNERON, S. (1952), *Rituel de l'embaumement*, P. Boulaq III, P. Louvre 5.158, Imprimerie Nationale. Le Caire.
SIMPSON, W. (Ed.), (1972), *The Litterature of Ancient Egypt: An Antologie of Histories, Instructions and Poetry*, Yale University Press. New Haven, London.
VANDIER, J. (1961), *Le Papyrus Jumhilac*, Musée du Louvre. Paris.
VINCE, J. H. (1930-1949), Demosthenes, *Orations,* Loeb Classical Library, Cambridge, Harvard University Press.

Bibliografía

AUFRERE, S. (1991), *L'univers minéral dans la pensée égyptienne*, IFAO. Le Caire.
AUSTIN, M. (1970), *Greece and Egypt in the Archaic Age,* Proceedings of the Cambridge Philological Society. Cambridge.
BOARDMAN, J. (1983), *Los griegos en ultramar: comienzo y expansión colonial antes de la era clásica,* Alianza. Madrid.
BRAND, P. (2000), "The monuments of Seti I. Epigraphic, Historical and Art Historical Analysis", *PdÄ* 16, Leiden.
CLINE, E., O'CONNOR, D. (2003), "The mystery of the 'Sea Peoples', en D. O'Connor, S. Quirke (Eds.), *Mysterious Lands*, Institut of Archaelogy, University of London, London. Pp. 107-138.
DAUMAS, F. (1955), "La valeur de l'or dans la pensée egyptienne", *Annales du Musée Guimet* 149. Pp. 1-17.
DRIOTTON, E., VANDIER, J. (1952), *L'Egypte,* Presses Universitaires de France.
ERMAN, A., WILCKEN, U. (1900), "Die Naukratisstelle", *ZAS* 38. Pp. 127-135.
FINLEY, M. (1984), *La Grecia antigua: economía y sociedad*, Ed. Crítica. Barcelona.
GOYON, J. C. (1972), *Rituels funeraires de l'ancienne Égypte*, LAPO 4. Paris.
GUNN, B. (1943), "Notes on the Naucratis Stela", *JEA* 29. Pp. 55-59.
JANOT, F. (2000), "Les pastilles dorée de Rê : une étape vers l'immortalité", *Vesalius* VI. Pp. 32-37.
LLOYD, A. (1975), *Herodotus, Book II*, Brill. Leiden.
MAZAR, A. (1989), "Comments of the nature of the relations betwen Cyprus and Palestine during the 12-11th centuries B.C.", en *The civilization of the Aegean and their diffussion in Cyprus and the Eastern Mediterranean. 2000-600 B.C.;* Larnaca, International Symposium.
MEULENAERE, H. DE (1968), "La famille du roi Amasis", *JEA* 54. Pp.183-187.
MILNE, J. (1928), "The Currency Reform of Ptolomy II", *Ancient Egypt.* Pp. 37-39.
MILNE, J. (1938), "Egyptian Currency under the Ptolomies", Actes du V Congrès Internationale de Papyrologie, Bruxelles. Pp.286-290.
MÖLLER, A. (2000), *Naukratis. Trade in Archaic Greece*, Oxford University Press. Oxford.
MONTET, A. (1950), "Le fruit defendu", *Kemi II*. Pp. 85-116.
MUHS, B. (1994), "The Great Temenos of Naukratis", *JARCE* XXXI.
NASR, S. (1995), "The phenomena of polygamy. A comparative study between Classical Athens and Ptolemaic Egypt", *Alessandria e il mondo ellenistico-romano*, Alessandria 23-27 novembre 1992, Atti del Secondo Congresso Internazionale Italo-Egiziano, Roma. Pp. 94-99.
PARKER, R. (1957), "The Lenght of Amasis and the beginning of 26th Dynasty", *MIDAIK* 15. Pp. 208-212.
PETRIE, W. (1886), *Naukratis*, Part I (1884-5), Egyptian Exploration Fund. London.
POSENER, G. (1934), "Notes sur la stele de Naucratis", *ASAE* 34. Pp. 141-148.
PREAUX, C. (1979), *L'economie royale des Lagides*, Arno Press, New York.
REEVES, N. (2000), *Ancient Egypt. The Great Discoveries*, Thames & Hudson. London.
ROSSO, A. M. (2001), "La moneda vedada y el mito de Nemty en el antiguo Egipto", VIII Jornadas Inter-escuelas y/o Departamentos de Historia. Salta, 19-22 Septiembre 2001.
ROSSO, A. M. (2004), "Las barcas en el Antiguo Egipto y su proyección simbólica", III Jornadas de Cultura del Oriente Antiguo y I Congreso Nacional de estudio del Antiguo Oriente, San Miguel de Tucumán, 17- 19 de junio 2004.

ROSSO, A. M. (2010), "El hombre griego en Egipto: la visión del otro", tesis del Master de Egiptología, Universidad de Torino, Italia (inédita).
ROSSO, A. M. (2012), "Los pueblos helénicos en el antiguo Egipto: la visión del otro", Congreso Nacional ALADAA, Argentina San Miguel de Tucumán, 11-13 octubre 2012.
ROSSO, A. M. (2014), "Mummification in the Ancient and New World", *Acta Medico-historica Adriatica* 12.2. Pp. 329-370.
ROSSO, A. M. (2015) "Confrontación cultural en los matrimonios greco-egipcios y patrones de subordinación femenina en época ptolemaica, sus raíces previas", XV Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia 16 al 18 de septiembre del 2015, Comodoro Rivadavia, Chubut; Patagonia, Argentina, (en prensa).
SEVILLA CUEVA, C. (1992), "Algunas hipótesis sobre la topografía de Pr-Meryt, la Naucratis egipcia", *CuPAUAM* 19. Pp. 179 -197.
SETHE, K. (1901), « Zur Erklarung die Naukratisstelle", *ZÄS* 39. Pp. 121-123.
WILLIAMS, J. (1997), *Money, a history*, British Museum Press. London.

GRECIA

El inicio de la expansión micénica en el Egeo Sudoriental

Mario A. Ritacco
UNS

El arribo y siguiente asentamiento de los micénicos en Rodas, ubicado por Arne Furumark al final del período HRIIB o a inicios del HRIIIA1, se constituye como el principal problema histórico del HR IIB-IIIA1 en el Egeo Sudoriental (Furumark, 1950: 181; Mee, 1982: 81; Benzi, 1988: 59). Sitios micénicos importantes datados en el HR IIB/IIIA1 han sido descubiertos en otras las islas del Dodecaneso, en Mileto, Müskebi y Iasos en la costa de Asia Menor. La mayoría de los hallazgos micénicos de esta región provienen de las necrópolis de tumbas de cámara de Ialysos en la isla de Rodas, de los cementerios micénicos de Eleona y Langada en Kos y de la necrópolis de Müskebi en Asia Menor.

La evidencia arqueológica proveniente de Trianda en Rodas, Seraglio en la isla de Kos, la isla de Kalymnos y Iasos en las costas de Asia menor proporciona la misma imagen de una fuerte influencia minoica en el Egeo Sudoriental que es reemplazada por el asentamiento micénico durante el periodo HRIIIA1 (Benzi, 1996: 947). Las excavaciones dirigidas por Wolf D. Niemeier en Mileto confirmaron una evolución similar para el asentamiento de Mileto V durante el periodo HRIIIA1 (W.D. Niemeier-B. Niemeier, 1997: 195).

El lugar más importante en la isla de Rodas durante esta fase fue el sitio de Trianda, cercano a las necrópolis de Ialysos. El asentamiento, localizado a 600 m. del mar, parece haber sido fundada por los minoicos en una llanura fértil de la costa noroeste de Rodas, la que está limitada al este por el monte Filérimos (Mountjoy, 1999: 979). Toula Marketou, excavadora del sitio por el Servicio Arqueológico Griego, piensa que la ciudad ya había experimentado desde el MMIII un intenso proceso de "minoización" de la población indígena local, fenómeno similar al que experimentaran las contemporáneas ciudades de Akrotiri en la isla de Thera, Seraglio en Kos y Ayia Irini en Keos. Recientes excavaciones en el Heraion de la isla de Samos y Cesme- Baglarasi en la costa de Anatolia confirman un idéntico patrón de difusión y adopción de elementos culturales minoicos en el Egeo Oriental.

No quedan dudas de que ya Trianda IIB en Rodas fue un asentamiento micénico habitado durante el periodo HRIIB-IIIA1. Furumark suponía que el proceso de colonización micénica de la isla se había dado bajo relaciones de amistad con los habitantes del asentamiento minoico de Trianda, las cuales estarían demostradas por el uso de cerámica de tipo "rodomicénica" de factura local junto a la cerámica local minoica (Furumark, 1950: 181).

Hay poca evidencia arqueológica de esta primera fase de "micenización" proveniente de otras áreas del sudeste del mar Egeo. En la isla de Rodas vasos del HRIIIA1 han sido hallados en las necrópolis excavadas en las costas noroeste y noreste (Tholo, Kouri, Asprόvylos, Kamiros y Koskinou, como así también en la zona de Vati en el sur de Rodas (Benzi, 1992: 209). Furumark afirmaba que el asentamiento inicial de pobladores micénicos en Trianda había ocurrido durante la fase correspondiente a Trianda IIB (HRIIB-IIIA1). Basado en la naturaleza mixta de la cerámica, la falta de un nivel de destrucción y la súbita

aparición de tumbas de cámara micénicos concluyó que probablemente existieron relaciones de amistad entre los recién llegados y la comunidad indígena (Furumark, 1950: 180-181).

Mario Benzi ha estado de acuerdo con la hipótesis de Furumark y cree que pequeños grupos de micénicos se establecieron en Ialysos y probablemente en otras áreas del sudeste del mar Egeo durante este período, pero no cree en una transición pacífica (Benzi, 1996: 948). Los argumentos de Benzi se basan en dos puntos: a) los micénicos que se asentaron en Rodas estaban bien equipado con armas, señalando que diez de los quince espadas y puñales halladas en Rodas y varias puntas de lanza provienen de las primeras tumbas en uso hasta el final del HRIIIA (Benzi, 1996: 948). Benzi ha considerado las tumbas NT4, NT74 y probablemente NT 45 en Ialysos como "Tumbas de Guerreros" y considera que las tres espadas tipo cruz provenientes de la pionera excavación de Biliotti en el lugar provienen de otras tumbas del mismo tipo.

Los primeros restos arquitectónicos de edificios micénicos en Trianda (antigua Ialysos) fueron hallados en el lote Georgis y han sido datados en base a los hallazgos cerámicos en el HR-IIB/IIIA1 (Mónaco, 1941: 41-183). Nuevos edificios micénicos han sido descubiertos en los últimos años por el Servicio Arqueológico Griego en los sectores norte y sur de la ciudad de Trianda (Karantzali, 2005: 141). Estas recientes excavaciones plantean la hipótesis de que el asentamiento en Ialysos no estaba limitado solamente a la zona norte de la ciudad y que probablemente ocupaba una superficie mayor a la estimada previamente (Karantzali 2005: 142). La cerámica encontrada en estos sectores data el estrato de ocupación micénica de la Ialysos micénica desde el HRII hasta el HRIIIA2/B1.

En otro sector de la ciudad, sobre la orilla occidental del torrente ubicado en el lado sur de la propiedad Liamis, se han descubierto restos arquitectónicos de dos edificios micénicos de planta cuadrangular, edificios construidos en el período HRIIB-HRIIIA1 y utilizados durante el HRIIIA2 (Karantzali, 2005: 142). Al este de estas estructuras se han hallado una calle del poblado del HR IIIA y un área abierta que funcionaría probablemente como plaza. Dentro del Edificio II, justo por encima del estrato datado en HRIIIA fue hallada una base de piedra usada para colocar una columna rectangular. Es realmente importante que cerámica micénica más antigua, datada en el HR IIA, ha sido hallada en dos áreas: a) el depósito bajo el Edificio II y b) Área de la basura doméstica bajo la plaza cuadrada (Karantzali, 2005: 142). Otros restos arquitectónicos de la fase micénica de Trianda, excavados en el lote Marcos, pertenecen a edificios sencillos de planta cuadrangular. Muros pertenecientes a una casa grande del HRIIIA1 se han conservado en la zona sudeste de esta parcela, la que fue utilizada solamente durante el HR-IIB/IIIA1 y luego reutilizada como fundación para edificios del HRIIIA1.

Distintas series de tumbas de cámara pertenecientes a los cementerios micénicos excavados a principios del siglo XX por arqueólogos italianos, fueron excavadas en las vecinas colinas de Moschou Vounara y Makra Vounara, al oeste del asentamiento de Trianda. Al menos unas 129 tumbas de stos cementerios micñenicos fueron utilizadas desde el HRIIB-IIIA1 hasta el HRIIIC (Georgiadis, 2003: 36).

En Makra Vounara las tumbas más antiguas datan del HRIIIA1 y estaban situadas en la terraza oriental de la colina y dispuestas espacialmente en dos filas (tumbas11, 17, 19, 20), en la terraza central (tumba 50) y el talud norte (tumba 31). En la colina Moschou Vounara las tumbas más antiguas que están datadas en el HRIIB-IIIA1 se excavaron sobre la terraza norte (Tumbas 62 y 69), en el talud de contención (Tumbas 74, 78-79), en la terraza principal (Tumbas32A, 35 a 37 y 45) y en la terraza superior (ocho tumbas excavadas por Biliotti) (Mee, 1982: 8).

La cerámica en las tumbas de cámara de Ialysos es ya micénica, lo que indica un cambio en la población en el noroeste de la isla de Rodas. Al mismo tiempo, la cerámica de uso doméstico del asentamiento de Trianda IIB incluye formas que se consideran puramente micénicas como la jarra con pico en corte, la jarra piriforme con asas verticales en el hombro, la taza de doble asa y el kyathos sin asa.

Una mínima cantidad de cerámica minoica llegó a Ialysos durante el período MRII-IIIA1 importada desde Knosos. Esta ciudad y probablemente la totalidad de la isla de Creta se encontraban ya bajo el control de conquistadores micénicos

Al sur de Trianda y a un kilómetro al sur de la actual aldea de Tholo, fue excavada una tumba de cámara micénica utilizada durante el HRIIIA1. Dicha tumba de cámara fue hallada en cercanías de la capilla de San Juan, lugar donde es probable la existencia de un poblado micénico durante este período (Georgiadis, 2003: 37, Fig. 5.22).

También en el noreste de la isla de Rodas, cerca de la localidad de Paradisi, fueron excavados dos grupos de tumbas del período: uno en la localidad Asprόvylos y otro en Kouris. Ambos grupos pertenecían a un cementerio que se extendía al oeste del vecino poblado micénico (Georgiadis, 2003: 36). En Kouris (Paradisi) las dos tumbas, una tumba de cámara y una tumba- pozo («fosseta Di circa 1 m"), fueron excavadas en 1914 (Pace, 1916: 88.) La tumba de cámara T2 de Kouris contenía tres vasos de producción local: un ánfora piriforme, un kyathos carenado y un alabastro cilíndrico, vasos que fueron datados por Furumark en el HRIIIA1. No obstante una datación anterior en el periodo LHIIB es probable (Benzi, 1992: 408). El segundo cementerio, hallado en la vecina localidad de Asprόvylos, comenzó a utilizarse durante el HRIIIA1 y continuó en uso durante el período HRIIIA2. La mayor parte de las tumbas de Asprόvilos se encontraban probablemente al oeste de la carretera moderna que en la actualidad atraviesa el lugar. (Benzi, 1992: 408, Hope Simpson Lazenby, 1973: 138; Mee, 1982: 47; Georgiadis, 2003: 36). Un total de seis tumbas de cámara fueron excavadas por Bruno Pace en Asprovylos en el año 1913. El asentamiento micénico conectado a este cementerio se encontraba probablemente en la vecina aldea de Kastro, lugar donde hay aún hoy existen tres manantiales de agua natural (Benzi, 1992: 408).

De la localidad de Koskinou, ubicada sobre la costa occidental de la isla, provienen seis vasos micénicos que fueran hallados en una tumba publicada por Seraphim Charitonidis Uno de estos vasos, una jarra piriforme FS 44 esta datada en HRIIIA1 (Benzi, 1992: 451).

En el sudeste de la isla de Rodas, un gran cementerio micénico situado en las colinas de Apsaktiras fue saqueado en 1904. Este cementerio constaba de unas veinticinco tumbas construidas sobre una colina baja y fueron utilizadas desde el HRIIIA1 hasta el HRIIIC

(Georgiadis, 2003: 39; Benzi, 1992: 437). Tres vasos provenientes de estas tumbas están datados en el período HR IIIA1 y forman parte actualmente de la colección Akavi en el Museo de Rodas. (Morricone, 1986: Fig. 1-3). Otro cementerio micénico importante fue también excavado ilegalmente a inicios del s. XX en el sudeste de la isla, sobre la colina de Troullo Vouno, en cercanías del pueblo de Lardos. En este cementerio que se extendía hacia el lado oeste de la colina homónima, el número de tumbas no está claro, pero muchas de ellas parecen haber sido utilizadas durante el HRIIIA1 (Georgiadis, 2003: 39). Una jarra piriforme FS 31 datada en el HR IIIA1proviene de esta región. (Benzi, 1992: 441).

De la zona de Kattavia en la costa occidental de la isla proviene un fragmento perteneciente a un kylix decorado con el motivo de espiral con pie plegado FM 49, el que podría ser datado en HRIIIA1 (Hope Simpson-Lazenby, 1973: 148, Fig. 39; Benzi, 1992: 435).

En la isla de Kos la aparición de la cerámica del MR IIIA1 y HRIIIA1 en la Citta II del Seraglio es consistente con los datos provenientes de Trianda en Rodas (Morricone, 1972-1973: 337-338). Al sur de la isla de Kos, las recientes excavaciones de la Universidad de Atenas en el Templo de Apolo en Kardamena han identificado un nivel estratigráfico datado en HRIIIA1 (Mountjoy, 1999: 1076). Durante este período y a poca distancia del importante asentamiento de Seraglio (ciudad ya amurallada a fines del Bronce Antiguo), Eleona y Langada, los mayores cementerios micénicos de Kos, se extendían aproximadamente a un kilómetro al suroeste del puerto, (Hope Simpson, 1962: 187-8; Hope Simpson-Lazenby, 1970: 55). En ambas necrópolis micénicas fueron excavadas al menos ochenta y dos tumbas que datan del HRIIB-IIIA1 hasta el HRIIIC.

En la necrópolis de Eleona las diez tumbas más antiguas resultan sólo un 9,5% del total de la necrópolis, mientras que en Ialysos en la isla de Rodas el 18% de las tumbas están datadas en este período (Georgiadis, 2003: 40). Debido a la destrucción de los cuadernos de excavación de su excavador, el italiano Lazzara, la ubicación y dimensiones de las tumbas en Eleona y Langada no han podido ser verificadas en la actualidad. Sabemos no obstante que durante el HRIIIA1 el cementerio en Eleona fue preferido al de Langada. (Mee, 1975: 233). Diez fueron las tumbas utilizadas en Eleona durante este periodo, las tumbas 2,7,8,11,12,14,16,18,21 y 22 (Morricone, 1965-1966: 34, 42, 44, 48.50.55, 63, 69 , 76 y 80).

En la isla de Kalymnos probablemente existieran dos asentamientos micénicos: el primero sin duda se encontraba sobre la colina de Perakastro, la que controlaba todo el valle de Pothia además del puerto principal de la isla (Georgiadis, 2003: 42). Al norte de la isla, en la localidad de Damos y sobre una pequeña terraza que domina el valle, la evidencia arqueológica indica la existencia de un pequeño asentamiento micénico. Al noreste de Pothia, la cueva sagrada de Daskhaleió en la bahía de Vathy documenta actividad cultuales durante el Bronce Reciente I y la cerámica micénica más antigua en el sitio está datada en HRIIIA1 (Benzi, 2011).

En el caso de Mileto V sobre la vecina costa de Asia Menor, la cerámica más antigua hallada en los estratos pertenecientes a la segunda fase constructiva está datada en el HRIIIA1. Durante el siguiente período HRIIA2 el asentamiento fue ya totalmente micénico en su cultura material. Recientes estudios indican que la cerámica micénica de Mileto es de

fabricación local. Los importantes centros micénicos de Rodas, Kos y Mileto parecen haber producido cerámica localmente al menos desde la fase inicial del HRIIIA1 (Benzi, 2005).

En Iasos, un importante asentamiento prehistórico al sur de Mileto, no se han encontrado hasta la fecha cementerios micenicos. No obstante, el hallazgo hace pocos años de una tumba de cámara sobre la colina de Pilav Tepe, localidad situada a pocos kilómetros de este asentamiento prehistórico, demuestra que existieron tumbas de tipo micénico en la región (Benzi, 2005: 206). También Iasos había experimentado un fuerte proceso de "minoización" durante el Minoico Reciente IA y la cerámica micénica aparece allí durante el período HRIIIA1, en la fase de transición que marcó la sustitución en la región de la influencia minoica por la micénica (Benzi, 2000: 348).

El material hallado en la zona del Ágora de Iasos ha proporcionado algunos ejemplares interesantes, como un alabastro del HRIIIA1, cuyo lugar de fabricación no ha sido identificado, aunque es probable un origen en el Egeo Sudoriental (Benzi, Belli, Graziadio, Momigliano, Morabito, 2000: 343-44). Nuevos estudios de la cerámica micénica de Iasos indican una producción local para la mayor parte de ella. Recientes excavaciones en las cercanías de Bodrum han descubierto en agosto de 2013 un nuevo grupo de tumbas de cámara micénicas. Las mismas están datadas en base a la cerámica en el HRIIIA. (http://archaeologynewsnetwork.blogspot.com.ar/2013/08/mycenaean-greek-burials-found-in-bodrum.html#.VVitM7l_Oko).

En la isla de Astypalaia, ubicada en posición intermedia entre el Dodecaneso y las Cícladas, dos tumbas de cámara fueron halladas en el cementerio micénico de Armenochori, localidad ubicada en la parte sur de la isla. Este cementerio micénico estaba situado en una región fértil de la isla y ambas tumbas, datadas en HRIIIA1, tenían el dromos orientado hacia la vecina llanura (Georgiadis, 2003: 41). Una jarra piriforme FS31 datada en HRIIIA1, actualmente en las colecciones del Museo de Rodas, proviene de una de estas dos tumbas excavadas en el lugar en 1970 (Mee, 1978: 125). Restos de habitación micénica en la isla de Astypalaia han sido identificados además en Kastro tou Ioannou, una colina junto a la costa occidental de la isla, sitio que controlaba la ruta marítima que llevaba desde el Dodecaneso a las islas Cícladas (Hope Simpson-Lazenby, 1973: 162-4).

En la isla de Karpathos, la que ya que había verificado un importante asentamiento de población minoica desde el periodo MMII, los sitios de Anemomyli-Makelli (Vonies) y Pigadia indican que aún a fines del siglo XV a.C. el 85% de la cerámica decorada encontrada en las tumbas del período II/IIIA-IIIA es aún minoica importada o minoica de producción local. Sólo diecisiete vasos (12,7% del total) pueden ser considerados productos de los talleres cerámicos micénicos de la Argólida, probablemente introducidos a través de Rodas, como sugieren tres posibles importaciones rodo-micénicas. Manolis Melas, excavador de los principales sitios minoicos en Karpathos, ha concluido que no hay evidencia para sugerir cambios en la cultura material y el estado de la población de las islas Karpathos, Kasos y Saros durante el período MR/HR III (Melas, 1985: 176).

Respecto de la isla de Rodas, Christopher Mee, basado en la limitada extensión de la ocupación micénica sobre la faja costera, ha propuesto que el comercio pudo haber sido el

factor principal del asentamiento en Rodas (Mee, 1982: 82; 1988: 304). Es notable la similitud existente entre el patrón de asentamiento micénico y el verificado durante la posterior colonización griega de Asia Menor y de Magna Grecia en época histórica.

Hector Catling ha relacionado la emigración y asentamiento micénicos en el Egeo Sudoriental durante este período con la destrucción y el abandono observado en sitios del Peloponeso (en el Menelaion, Pylos, Nichoria, Tirinto, Lophos Vlycha y posiblemente Tebas en Grecia Central). El posterior nivel de destrucción del HRIIIA2 en Micenas y Atenas podría implicar eventos similares durante el período siguiente. En este período desapareció de la Grecia Continental la riqueza de las "Tumbas de Nobles" con sus joyas, armas de bronce y los vasos de metal, al tiempo que comenzaron a ser construidos los primeros palacios micénicos (Catling, 1989; Hewitt, 1993: 22-30).

Benzi ha considerado estos hechos como un claro indicio de que el sistema palacial concentrado sustituyó en esta fase a los principados de la primera época de la Grecia micénica, sugiriendo además una probable migración de aristócratas desplazados hacia las islas del Egeo. Estos aristócratas tal vez pudieron haber emprendido empresas a expensas de las comunidades indígenas locales, las que aún no se habrían recuperado de la destrucción y efectos negativos causados por la erupción volcánica de Thera en MRIB. La evidencia proveniente de las "Tumbas de Guerreros" en Ialysos es coherente con esta explicación. La toma del control del comercio en el mar Egeo por parte de los micénicos parece haberse debido a una concurrencia de factores económicos y políticos (Benzi, 1996: 951).

En Kos, la mayor parte de la cerámica micénica importada y datada en el HRIIIA1, provenía de los talleres cerámicos argólicos y es similar a la encontrada en el mismo período en Rodas. Sin embargo, la existencia de un taller cerámico local de Kos ha sido propuesta para la producción de los característicos alabastra de la necrópolis de Eleona, cuyas bases llevan una decoración característica con un motivo cruciforme. Extrañamente, las comunidades micénicas de Kos no parecen haber desarrollado relaciones comerciales importantes durante este periodo con la vecina Asia Menor, hecho que se infiere de la falta de importaciones orientales y de metales preciosos en las tumbas micénicas en uso en Kos durante el HRIIIA1.

De los 146 vasos datados en HRIIB-IIIA1 hallados en el sudeste del mar Egeo, aproximadamente el 69% de los mismos corresponde a formas cerradas y sólo el 31% tienen formas abiertas. El grupo de jarras piriformes es el más característico del período e incluye al 32% del total de la cerámica. De las 46 jarras piriformes datadas en HRIIB-IIIA1, 28 ejemplos son del tipo FS31. Un vaso diagnóstico del período, el alabastro FS84, está representado en la región solamente por 15 ejemplares y sólo otros dos alabastra son del tipo FS83 (Ritacco, 2007: 290).

En la isla de Rodas un total de 74 vasos están datados en HRIIB-IIIA1, otros 35 vasos datan del período de transición HRIIIA1/2, mientras que en la isla de Kos son 34 los vasos datados en HR IIIA1. Durante HRII-IIIA1 la cerámica micénica fue exportada a los mercados de Chipre, Siria-Palestina y Egipto y Ialysos parece haber jugado un rol importante como centro de distribución entre el comercio de Oriente y Occidente (Ritacco, 2007: 291).

A partir del período Neopalacial, la Creta minoica había establecido un considerable número de asentamientos en el Dodecaneso meridional, principalmente en Karpathos. Los inmigrantes micénicos parecen haber llegado a las islas de Karpathos y Kasos procedentes de Rodas solo unas décadas después de su asentamiento en la bahía de Ialysos.

Las primeras importaciones micénicas en Karpathos, Kasos y Astypalaia provienen de la Argólida o de Rodas y están datadas en el periodo HRIIIA1. La investigación arqueológica no ha proporcionado evidencia que sugiera la existencia de conflictos entre los recién llegados y la población nativa ya fuertemente "minoizada" (Ritacco, 2007: 292). La cerámica híbrida producida en el sur de Dodecaneso durante los períodos MR-HRIIIA1 combina características minoicas y micénicas, indicando claramente la asimilación de la cultura minoica local por parte de los micénicos que se asentaron en las islas de Karpathos y Kasos, el que debe haber ocurrido poco después de la conquista de Knosos. Esta migración micénica hacia la isla esta atestiguada por un importante número de poblados excavados especialmente en el sur de Karpathos, región donde existe una concentración de sitios micénicos. Ell número de asentamientos micénicos es menor en el norte de la isla (Ritacco, 2007: 292).

Los micénicos que se instalaron en estas islas, se establecieron en ciudadelas fortificadas sobre colinas escarpadas, como son la Acrópolis de Pigadia y Paliokastro en Arkasa de Karpathos. También el sitio Poli en la isla de Kasos responde al patrón de asentamiento micénico. En esta acrópolis, situada sobre la costa occidental de la isla, restos de murallas ciclópeas que datan de la época micénica son aún hoy visibles.

En Karpathos un asentamiento fortificado micénico se instaló en el sitio Acrópolis, en el sur de la isla y al sureste del poblado micénico de Pigadia, controlando desde posición dominante el importante puerto natural. El uso de tumbas de cámara en Pigadia, Arkasa y Diafani, sitios donde se han encontrado tumbas de guerreros, además de la existencia de la referida acrópolis fortificada en Poli en la isla de Kasos, son datos inequívocos que marcan la llegada del elemento micénico a estas islas. En el asentamiento micénico excavado en Pigadia-Xenonas han salido a la luz restos de edificios y talleres con hornos cerámicos.

En Karpathos y Kasos, los griegos micénicos ya convertidos en clase dominante de las islas, parecen haber sido asimilado gradualmente por usos y costumbres de los indígenas "minoizados", tal como lo indica el uso de ritos funerarios minoicos (Ritacco, 2007: 292). La existencia de topónimos similares en Arcadia, Karpathos y Chipre, como Kourion, Kassai y Pyla, sugieren un probable origen arcadio para los colonos micénicos que se establecieron en Karpathos, Kasos y Saros y siglos más tarde en la isla de Chipre.

Durante el siguiente período HRIIIA2 el asentamiento micénico aumenta en las islas y costas del Egeo Sudoriental, involucrando nuevamente a la isla de Rodas, la que se caracteriza ahora por el asentamiento micénico a gran escala. Veintiocho cementerios micénicos están en uso, cuatro necrópolis la isla de Rodas y uno en Müskebi en Asia Menor. El importante aumento en el número de asentamientos en la islas del Dodecaneso ha sido atribuido por Mario Benzi al arribo de una segunda oleada de pobladores micénicos (Benzi, 1988: 62). Ahora las islas de Leros, Kalymnos, Nissyros Symi y Tilos brindad evidencia de

asentamiento micénico. Tumbas micénicas datadas en el período han sido excavadas en Asia Menor en Efesos, Kolofon, Panaztepe, Bakla Tepe, Degirmentepe (Mileto), Pilav Tepe y Bodrum (Halicarnaso) mientras que Klazomenai y Knidos brindan evidencia cerámica micénica durante el período.

Las raíces de la civilización griega surgida posteriormente en la Jonia durante el periodo clásico, parecen haber sido más profundas de las que tradicionalmente se han atribuido a la Primer Colonización Griega. Nuevas evidencias indican que tuvieron como precursores a los asentamientos micénicos fundados en el Dodecaneso y las costas de Asia Menor durante los siglos XV y XIV a.C.

Bibliografía

BENZI, M. (1993), *The Late Bronze Age Pottery from Vathy Cave, Kalymnos*, in *Wace and Blegen: Pottery as Evidence for Trade in the Aegean Bronze Age 1939-1989*, Proceedings of the InternationalConference held at the American School of Classical Studies, Athens, Dec. 2-3, 1989, C. Zerner, P. Zerner, J. Winder (Eds.), Amsterdam. Pp. 275-288.

BENZI, M. (1992), "*Rodi e la Civilta Micenea*", Vol. I-II, SMEA. Roma.

BENZI, M. (1996), "*Problems of the Mycenaean Expansion in the South-Eastern Aegean*", en De Miro, L. Godart and A. Sacconi. (Eds.), "Atti e Memorie del Secondo Congresso Internazionale de Micenologia, Vol. 3, Roma. Pp. 947-968.

BENZI, M. (2000), "*La cultura micenea a Iasos: colonizzazione o acculturazione*?", en Giornata di studio in memoria di Clelia Laviosa (Roma, 12 aprile 2000) SMEA XLII/2. Pp. 347-349

BENZI, M. (2005), "*Mycenaeans at Iasos*?" *A Reassesment of Doro Levi's Excavations*", en R. Laffineur and E. Greco (Eds.), "*Emporia. Aegeans in the Central and Eastern* "*Mediterranean*" (Aegaeum 25). Liège / Austin.

BENZI, M. (2011), *"Daskalio (Vathy), Kalymnos: A Late Bronze I Sacred Cave in the East Aegean"*, en W. Gauß, M. Lindblom, R. Angus, K. Smith and J. C. Wright (Eds.), *Pottery and Society in the Aegean Bronze Age*. Oxford 2011

BENZI, M., BELLI, P., GRAZIADIO, G., MOMIGLIANO, N. and MORABITO, I. (2000), *Rapporto sul progetto B.A.C.I.(Bronze Age Carian Iasos): attività 1999/2000*, in .*SMEA*. 42. Pp. 340-345

CATLING, H. W. (1989), "*Some Problems in Aegean Prehistory c.1450-1380 B.C.*", Fourteenth J. L. Myres Memorial Lecture, Oxford.

FURUMARK, A. (1950), *The Settlement at Ialysos and Aegean History c. 1550-1400 B.C., OpArch*. 6. Pp. 150-271.

GEORGIADIS, M. (2003), "*The South-Eastern Aegean in the Mycenaean Period: Islands, landscape, death and ancestors*". BAR International Series 1196. Oxford.

HEWITT, S. (1993), "*A Study of Mycenaean and Minoan Warrior Burials in the Aegean from the Period of the Shaft Graves to the Fall of the Palace of Knossos*", (M.A. thesis), Queens University, Kingston, Ontario, Canada.

HOPE SIMPSON, R., LAZENBY, J. (1962), "Notes from the Dodecanese", *BSA* 57. Pp. 154-175

HOPE SIMPSON, R., LAZENBY, J. (1973), "Notes from the Dodecanese III", *BSA* 68. Pp. 127-179

KARANTZALI, E. (2005), "The Mycenaeans at Ialysos: Trading Station o Colony ?", en R. Laffineur and W. D. Niemeier (Eds.), *Emporia, Aegeans in the Central and Eastern Mediterranean* (Aegaeum 25) Liège /Austin. Pp. 141-151

MEE, Ch. (1975), "*The Dodecanese in the Bronze Age*" University College of London, Ph.D. Dissertation. London.

MEE, Ch. (1982), "*Rhodes in the Bronze Age"*, Warminster.

MELAS, M. (1985), "The Islands of Karpathos, Saros and Kasos in the Neolithic and Bronze Age", *SIMA* 68. Göteborg.

MONACO, (1941), "Scavi nella zona micenea di Ialiso 1935-1936*",Clara Rhodos* 10. Pp. 41-183.

MORRICONE, M. L. (1965-66), "Eleona e Langada: Sepolcreti della Tarda Etá del Bronzo a Coo", *Annuario* 43-44, Pp. 5-311.
MORRICONE, M. L. (1972-3), "Coo: Scavi e Scoperte nel Serraglio e in Localitá Minori (1935-43)" *Annuario* 50-51. Pp. 139-396.
MORRICONE, M. L. (1986), "Vasi della Collezione Akavi di Rodi", *Annuario* 57-58. Pp. 217-342.
MOUNTJOY, P. A. (1999), "*Regional Mycenaean Decorated Pottery*", Rahden/Westf.
NIEMEIER, B., NIEMEIER, W.-D.(1997), "Milet 1994-1995. Projekt Minoisch-mykenisches bis protogeometrischesMilet: Zielsetzung und Grabungen auf dem Stadionhügel und am Athenatempel",.*AA*. Pp. 189-248.
RITACCO, M. (2007), *I Ysteroelladiki IIB/IIIA1 kai i YE IIIA2 periodoi sto Notioanatoliko Aigaio*. *I mykinaïki egkatastasi sta Dodekanisa kai ta paralia tis Mikras Asias*. Ph.D. dissertation. National University of Athens, 2007 (http://thesis.ekt.gr/thesisBookReader/id/20786#page/1/mode/2up

A prática da magia amorosa no período Helenístico, o Idílio de Samantha

Maria Regina Candido
UERJ

Os pesquisadores da área das Ciências Humanas têm produzido informações sobre as praticas mágicas, junto à antiguidade grega e romana, disponibilizando publicações sobre os amuletos, os papiros mágicos e as imprecações presentes nos artefatos de chumbo identificados como *defixiones* (latim) ou *katadesmos* (grego). Recentemente, a pesquisadora Eleni Pachoumi no artigo *The Erotic and Separation Spell of the Magical Papyri and Defixiones* (2013) analisou os papiros mágicos visando a possibilidade em identificar o gênero e a condição social dos usuários das práticas da magia amorosa. A autora dialoga com J.J. Winkler por considerar que tanto nos papiros mágicos quanto nas laminas de chumbo, o predomínio do usuário aponta para homens em busca de afeição das mulheres. Fritz Graf concorda com essa premissa e ratifica que os homens usavam da prática da magia amorosa para assegurar para si o amor da mulher amada. Entretanto, D. Faraoni considera que a magia erótica era praticada tanto pelos homens quanto pelas mulheres (PACHOUMI, 2013: 295).

As pesquisas sobre os vestígios da cultura material nos informam sobre a realização das praticas mágicas e suas vítimas. Entretanto, percebemos a escassez de informação sobre os responsáveis pelos procedimentos mágicos, ou seja, os homens e as mulheres considerados especialistas na realização da magia, definidos pela literatura como *magus, pharmakos, feiticeiros.* Nós os consideramos como detentores de um saber-fazer especifico, conhecimento especializado que nos leva a qualifica-los como *profissionais da magia*.

A narrativa sobre imprecação amorosa ou magia erótica ao qual nos propomos analisar neste ensaio integra o repertório poético de Theocritus de Siracusa (GOW, 1973:xvi), poeta alexandrino considerado o precursor da monologo dramático-narrativo denominado de *idílio* que integra o gênero bucólico/grego ou pastoral/romano.

O gênero literário bucólico esteve presente no universo grego da região da Sicília, região de Cós e entre a elite de Alexandria no período helenístico e foi considerado como poesia de inovação. O gênero pastoral tem por base a narrativa de pessoas simples do campo ou do meio urbano envolvidas em questões relacionadas as perdas amorosas. Os *scholias* justificam a emergência do gênero bucólico como resposta nostálgica ao passado vivenciado longe da dinâmica da Cosmópolis que possibilitava ao homem grego ser um anônimo em meio à multidão multicultural e multiétnica.

O texto, suporte de informação pertence ao universo da literatura ao qual nós, historiadores, consideramos como um documento textual por nos trazer informações sobre materialidade das práticas mágico-religiosas que circulavam junto ao imaginário social do mundo helenístico de Atenas e Alexandria.

A obra de Theocritus que selecionamos denomina-se *Idílio de Samantha* ou *A Feiticeira*, a terminologia idílio vem do grego *eudulion* que significa uma pequena peça dramática

especifica para ser recitada e não representada. O gênero tem como predecessor o pouco conhecido poeta Sophron de Syracusa que no V sec. A.C já fazia uso do gênero *mimos* como expressão poética. Os *mimos* de Sophon Siracusa usavam de linguagem regional grotesca que retratava cenas, de forma cômica, a vida diária de pessoas simples que viviam no meio tipicamente urbano. O fato nos remete as situações existências, envolvimentos amorosos que faziam parte do cotidiano das ruelas e becos das cosmopoleis helenísticas. Havia a presença da marcação de gênero com a divisão de *mimoi andreoi* e o *mimoi gnaikkeioi*, pelo fato de ressaltar cenas de forma metafórica indicando o intercurso sexual como o uso do *dildoes* (instrumento de prazer sexual), ato de felação e ações homoeróticas.

Consideramos que o poeta Theocritus, apreende o gênero de Sophron de Syracusa e constrói o restrito monologo do idílio de Samantha que segue o gênero dos *mimos*, porém com certo requinte dramático de situações vivenciadas pela protagonista. O poeta busca retratar a vida comum das mulheres estrangeiras que circulavam e trabalhavam em tabernas, por vezes, envolvidas em paixão não correspondida, sofriam com a rejeição e buscavam reagir diante do amor perdido.

O Idilio de Samantha tende a seguir esta temática, pois o enredo narra a situação de uma jovem mulher urbana, apaixonada e que se vê abandonada pelo seu amado, o jovem vitorioso atleta dos jogos olímpicos chamado Delphos. Samantha recorre à magia erótica para garantir o retorno de seu amado a quem não vê por onze dias. A protagonista deixa transparecer que, caso não consiga seu objetivo, irá decidir pela destruição do objeto amado junto a porta do Hades, o que equivale decretar a sua destruição e morte.

O recorte temático do Idilio de Samantha se pauta na prática da magia que transita entre a magia amorosa e aquela que visa *fazer mal ao inimigo.* O que nos chama a atenção está na constatação da permanência da magia de encantamento para a sedução ou vingança junto ao repertório dos helenos cujo tema está presente desde o período arcaico, a saber:

Documento	**Solicitante**	**Ação mágica**	**Divindade evocada**	**Objetivo**
Iliada, Período arcaico	Hera vv214-221	Efeito de sedução através do uso de uma cinta mágica	Afrodite	Tornar a usuária da cinta mágica uma mulher irresistível
Odisseia Período arcaico	Circe vv299-301	Reter junto de si a presença do ser amado: Odisseu	Interseção de Hermes	Através da erva denominada de moly, Odisseus evita a realizaçao do encantamento
Sofocles Período clássico	Djanira	umidece a túnica de Heracles com sangue de centauro Nesso. A ação foi movida pelo ciúme	Centauro Nesso	Impedir o marido de olhar e/ou desejar sexualmente outra mulher
Euripides Período clássico	Medeia	Veneno na roupa da noiva de Jasão, a jovem Creusa.	Hécate	Eliminar a rival através de veneno nas vestes e em meio às chamas
Theocritus	Samantha	Queimar o amado	Medeia	Reaver o amor de

Período helenístico	vv15-16	representado por uma figura de cera representando Delphos.	Circe	Delphos ou destruí-lo através da pratica dos defixiones.

Os procedimentos mágicos amorosos realizados no período arcaico circulavam *pela boca e pelo ouvido* junto à sociedade dos helenos. O poeta Eurípides não descreve as etapas do ritual mágico de Medéia diante do palco do teatro de Atenas. A motivação do silencio se deve, talvez por preconceito, interdito ou temor da reação do público presente no teatro de Atenas. Entretanto, o seu contemporâneo Sophron de Syracusa descreveu no fragmento *Mimos Gnaikeoi* Fr.4ª/4PS-1214 (Hordern, 2004: 34,), os procedimentos mágicos realizados para Hécate, a saber:

> Ponha a mesa imediatamente. Pegue um punhado de sal na mão e coloque as folhas de louro em torno de suas orelhas. Agora, vá para a lareira e sente-se ali. Você dá-me o machado e leve o cão para aquele lugar. Onde está o betume? Mantenha a tocha e os incensos acesos. Vinde, pois, todas as portas serão abertas! Você assiste a partir de onde você está. Silêncio agora, enquanto nomeio estas mulheres aqui. Eu faço a minha parte e a senhora, receberá a sua parte da oferenda.

Theocritus deixa transparecer ter interagido com Sophron de Syracusa ao descrever os procedimentos mágicos no monólogo de Samantha, a saber:

> "a ti, deusa, num murmúrio, entoarei os meus encantamentos a Hécate. Diante dela até os cães tremem, quando passa por entre os túmulos dos mortos e o sangue negro. Salve, ó Hécate terrível!" (Theocrite II, 10-15).

Na citação, protagonista também evoca a feiticeira Hécate como fez Sophron de Syracusa ao mencionar que a deusa, ao transitar pelo Hades, fazia com que até os cães tremessem ao passar por entre os túmulos dos mortos. A referência ao temor dos cães se deve ao fato de Hécate receber como oferenda o cão como animal de sacrifício. O poeta traz a memória de seus leitores do período helenístico, o saber mágico que antecede o seu tempo: de Circe, Medeia, Calípso, Hécate conhecidas no mundo helenizado como feiticeiras, pharmakides, fato que justifica a sua presença na ação de Samantha.

A poesia do Idilio de Samantha traz a memória dos gregos helenizados o repertório dos procedimentos mágicos presentes nos tabletes de imprecação denominados de *defixiones* ou *katádesmoi* que tem por finalidade *fazer mal ao inimigo*. No caso, temos por suposição que Samantha não parece ser especialista nos procedimentos mágicos, pois atua como usuária da magia na condição de aprendiz de feiticeiro que busca realizar o ritual presentes em manuais de magia. O poeta coloca Samantha como alguém que usa de procedimentos mágicos em beneficio próprio sem a presença de um especialista na magia de *fazer mal ao inimigo*. Como usuário da magia dos filtros amorosos, tudo indica que ela segue o que prescrevia as formulas mágicas que circulavam entre os praticantes da magia, cuja tradição chegou até nós

através dos Papiros Mágicos Gregos, conhecidos como PGM e publicado por Hans Dieter Betz.

As várias fórmulas mágicas indicam que a tradição prescrevia que, antes de iniciar as práticas mágicas, cabe ao solicitante efetuar o ritual de purificação por três dias. Durante esse tempo, o solicitante deveria oferecer incenso aos deuses e evocando sempre o nome do amado. O procedimento deveria ser continuar pelo prazo de sete dias para depois iniciar a elaboração dos filtros mágicos na forma de inscrição na lamina de chumbo e da confecção da pequena figura humana em cera ou chumbo. A jovem Samantha, evoca na poesia o nome de mulheres praticantes da magia e de personalidade fortes e ativas como Circe e Medeia. Durante a realização da magia erótica, ela evoca também a deusa dos mortos, vejamos a citação: "Saudo, Hécate, atenda-me nesta empreitada e torne os meus procedimentos mágicos tão fortes quanto os de Circe e de Medéia" (Theocrite, II.15).

A jovem protagonista evoca as divindades ctônias para auxilia-la nos procedimentos mágicos que se inicia ao queimar um ramo de louro. As folhas secas de louro simbolizam a coroa da vitória de Delphos nas competições atléticas e a jovem cita: "eu queimo este ramo de louro e assim como ele arde em brasa...que queime também em chamas o corpo de Delphos" (Theocrite, II.25). No ritual de realização do filtro amoroso o ato de queimar não significa precisamente a destruição do objeto, mas a intenção de que o corpo de seu amado se torne ardente de desejo como as chamas da paixão. A intensidade da chama simbolizava para Samantha a intensa vontade que ela tinha em despertar o desejo, o interesse e a paixão em Delphos.

As solicitações da jovem apaixonada detêm proximidades com as laminas de chumbo, ou seja, dos *katádesmoi* ou *defixiones.* Ambos expõem o acentuado envolvimento emocional do usuário da magia amorosa que deseja a exclusividade na relação de amor como nos aponta Samantha ao mencionar que "três vezes eu faço esta libação e por três vezes eu pronuncio estas palavras...quem quer que se deite com ele, seja homem ou mulher que ele esqueça completamente assim com Teseu esqueceu Ariadne" (Theocrite, II.45). A narrativa poética de Samantha menciona, de maneira detalhada, os procedimentos da magia amorosa de como reaver o amor perdido. A ação se materializa através de uma pequena figura humana moldada em cera ou chumbo denominado de *philtro katádesmos* (grego) ou *vudu doll* (inglês). Samantha nos revela a realização do ritual ao citar: "eu faço fundir esta cera com auxilio da deusa e assim despertar o amor de Delphos" (Theocrite, II.30).

O documento PGM IV: 296-466 deixa transparecer com detalhes a elaboração e as palavras mágica que devem ser proferidas no ato de confecção da figura humana. No caso, a representação do jovem Delphos passa a ser uma figura moldado em cera ou chumbo, com meio palmo de altura, as mãos devem estar atadas as costas, não esquecendo de ressaltar a proeminência do órgão genital masculino. Após ter confeccionado e encantado a pequena figura humana feita de chumbo, o usuário da magia erótica deve complementar a ação realizando a materialização de sua vontade. O seu desejo deve ser inscrito na superfície da fina lamina de chumbo, com estilete de bronze, evocando as divindades Circe e Hécate visando trazer e manter preso a você o ser amado. Os verbos devem estar na primeira pessoa

do singular e no modo imperativo, em seguida deve escrever o nome do amado e realizar a evocação as deusas ctônias.

O Papiro Mágico Grego, PGM nos revela um outro ritual para manter preso o ser amado. A primeira ação: o usuário da magia deve selecionar treze pequenas estiletes de chumbo denominada de *passalos* para efetuar as perfurações na figura moldada em cera ou chumbo. Em seguida, deve recitar os seguintes dizeres enquanto perfura a figura de cera ou chumbo, a saber:

> ...eu estou perfurando este prego na sua cabeça fulano, enterro dois em seus ouvidos, dois em seus olhos e um na sua boca....dois em sua peito.....um em cada mão....um eu enterro em sua genitália e dois em seus pés. Eu enterro estes pregos em cada uma de suas parte de seu corpo fulano, para você não se interessar por ninguém, mas que tenha os olhos somente para mim, só pense em mim. (PGM IV, 296: 325).

Como podemos observar o repertório de procedimentos mágicos de Samantha integra um conjunto de formulas mágicas que apresentavam pequenas variações nos dizeres, mas, seguia sempre o mesmo padrão como nos indica o conjunto de imprecações dos PGM:

> que fulano, filho de sicrano (nome da mãe) me ame e me deseje com paixão e que não tenha relações sexuais pela frente ou por detrás, que ele não busque prazer com homens e nem mulheres, mas somente comigo (PGM IV,296:350-355).

Outra formula mágica para despertar a paixão na pessoa amada, a saber: evoca a divindade ctonia e pede para que faça

> com que fulano não possa beber, comer, pensar, gozar de saúde se insistir em ficar afastado de mim; que fulano não consiga dormir sem mim.....perturbe suas entranhas, sua alma em cada momento de sua vida.... até que ele venha a mim e permaneça unido a mim (PGM. IV, 296:360).

Entretanto, caso o solicitante e usuário da magia do *philtro amoroso* não consiga a realização do seu desejo, o amor parece que se transforma em ódio e com um intenso desejo de destruição do objeto amado como deixa transparecer a jovem Samantha ao mencionar que "eu quero encantar Delphos com os meus philtros mágicos...mas se ele me desprezar será pela porta do Hades que irá bater levado pelas Moiras...pela potência do meu veneno" (Theocrite, II.160).

Após a elaboração dos *filtros katadesmoi*, o usuário da magia deveria enterrar a lamina junto com a figura humana feita de cera ou chumbo na sepultura de vítimas de morte violenta. O conjunto (lamina e a figura) devem ser envolvido com fios de cabelos, pedaço de roupa e de unhas do ser amado e colocado no interior da sepultura. O morto escolhido para o enterramento deve ser uma vítima de morte violenta/*biaios* como por exemplo uma criança prematura/*aoros*, um suicida ou vítima de assassinato. Nesta parte a poesia de Samantha traz a memória de seus leitores, o modelo herdado do período clássico presentes na ação de

Djanira, Medeia, Fedra, ou seja, mulheres que decidiram pela ação de prejudicar, destruir o ser amado diante do abandono e da rejeição de seu amor.

A magia erótica compõe um conjunto singular de documentação que nos permite analisar a prática da magia no mundo helenístico como nos aponta *The German Archaeological Institute in Athens.* O instituto atua como o responsável pelas escavações realizadas no Cemitério do Kerameikos e nos informa que das 625 laminas de chumbo com imprecações que datam do V e do IV século aC, 325 foram encontradas em sepulturas na região de Atenas (D.Ogden, 1999: 15). Faraone complementa a informação indicando que desse acervo, um total de sessenta e nove laminas de chumbo foram identificadas como *philtros katadesmos* (Faraone, 2000: 43). O interessante que o usuário da magia amorosa nos aponta que a maior parte era praticada por homens e mulheres que buscavam reaver, assegurar ou despertar o interesse sexual de seu amado.

Concluímos, de forma parcial, que o tema sobre as práticas da magia no mundo helênico proporciona estabelecer *um campo de experimentação comparada* visando comparar a magia dos *defixiones* do período clássico, cuja eficácia dependia da interação entre o *magus* e o solicitante com a do período helenístico cujo discurso aponta para o usuário da magia, de maneira individual e só, realiza os procedimentos mágicos talvez, seguindo um manual. Outro dado que nos chama a atenção está em verificar se havia a presença de sangue junto aos *defixiones* assim como cotejar quais os animais usados na realização de sacrifício de sangue junto ao ritual dos *filtros katadesmoi*. Retomando a discussão sobre a predominância de gênero, ou seja, afirmamos que tanto os homens quanto as mulheres recorreram a realização dos *filtros katádesmoi* visando a prática da magia amorosa. As inscrições nas superfícies das laminas nos permite cotejar e apreender a materialidade dos sentimentos, dos sonhos e desejos de parte de alguns homens e mulheres do mundo helenístico que recorriam a pratica dos filtros amorosos visando manter junto de si o ser amado e assim alcançar a realização amorosa. Agora, se eles conseguiram alcançar esses objetivos e tornando-os realidade....isso é uma outra história....

Fontes

ARISTOTLE (1996), *Constitution d' Athènes*. Trad. G. Mathie. Les Belles Lettres. Paris.
EURÍPIDES (1991), *Medéia.* Trad. Jaa Torrano (bilingüe). Hucitec. São Paulo.
PLATÃO (1993), *República* **.** Trad. Maria H. da R. Pereira. Fund. Caloustre Gulbekian. Lisboa.
PLATÃO (1984), *The Laws*. Trad. R.G. Bury. William Heinemann, 2 vols. London.
SOPHRON DE SYRACUSA (2004), *Mimes***.** trad. J. H. Horden. Oxford University Press, Oxford.
THÉOCRITE (1925), *Les Magiciennes,* en *Bucoliques Grecs,* Belles Lettres. Paris.

Bibliografia

KUNZE-GÖTTE, E.(1999), *Die Nekropole von der Mitte des 6.bis zum ende des 5.Jahrhunderts.* Himer Verlag, München.
MICHAEL, C. (1912), *Recueil d'Inscriptions Grecques*. Ernest Leroux, Paris.
PEEK, W. (1941), *Inschriften Ostraka Fluchtafeln*. Walter de Gruyter&CO. Berlin.
BERNARD, A. (1991*), Sorciers Grecs*. Fayard. Paris.
BETZ, H. D. (1992), *The Magical Papyri in Translation*. University Chicago Press, Chicago.

CANDIDO, M. R. (2004), *A Feitiçaria na Atenas Clássica.* Letra Capital/FAPERJ. Rio de Janeiro.
CANDIDO, M. R. (2007*), Médeia,mito e magia: a imagem através do tempo*. Edit.NEA/UERJ. Rio de Janeiro.
DICKIE, M. W. (2003), *Magic and Magicians in the Greco-Roman World*. Routledge. London.
DIETZ, S. (1998), *Proceedings of the Danish Institute at Athens II*. DIA, Athens.
DURAND, J.-L. (1986), *Sacrifice et Labour en Grece Ancienne:ensai d'Anthropologie religieuse*. EFR. Rome.
FARAONE, C. (1991), Magika *Hiera: ancient Greek magic & religion***.** Oxford University Press. Oxford.
FESTUGIERE, A. J. (1980), *La vie spirituelle en Grece à l'époque hellenistique*. Picard. Paris.
FLINT, V. (1999), *Witchcraft and Magic in Europe***.** The Athlone Press. London.
FREYBURGER, G. (1986), *Sectes Religieuses en Grece et à Rome*. Belles Lettres. Paris.
GAGER, J. G. (1999), *Curse Tablet and Binding Spells from the Ancient World***.**: Oxford University Press. New York.
GOW, A. S. F. (1973), *Theocritus*. Cambridge University Press. Cambridge.
HANSEN, M. H. (2006), *Polis: an introduction to the ancient Greek city-state.* Oxford University. New York.
HORDERN, J. H. *(*2004), *Sophron's Mimes*. Oxford University Press, Berlin-New York.
HUNTER, R. L. (1996), *Theocritus and the Archaeology of Greek poetry*. Cambridge University Press. Cambridge.
JORGAN, D. R. (1999), *The World of Ancient Magic*. John Grieg AS, Bergen.
LUCK, G. (1995), *Arcana Mundi: magia Y ciencias occults en el mundo griego y romano*. Gredos. Madrid
NIELSEN, I. *et alli* (2000), *Proceedings of the Danish Institute at Athens III*. DIA. Athens.
MEYER, M. (2001), *Ancient Magic and Ritual Power*. Brill Academic Publishers. Boston.
MORRIS, I. (1989), *Burial and ancient society*. Cambridge University Press. Cambridge.
OGDEN, D. (1999), Binding Spells: curse tablet and voodoo dolls in Greek and Roman World, in *Witchraft and Magic in Europe*. Vol. 2. The Athlone Press, London. Pp. 3-86.
OGDEN, D. (2002), *Magic, Witchcraft and Ghosts in the Greek and Roman World.* Oxford Press. New York.
OGDEN, D. (2007), *In Search of the sorcerer's apprentice*. Gomer Press. London.
PACHOUMI, E. (2013), "The Erotic and Separation Spell of the Magical Papyri and Defixiones", *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 53. Pp. 294–325.
PARKER, R. (2007), .*Polytheism and Society at Athens.* Oxford University Press. Oxford.
PAYNE, M. (2006), *Theocritus and the Invention of Fiction*. Cambridge University Press. Cambridge.
PEEK, W. (1941), *Inschriften Ostraka Fluchtafeln*. Walter de Gruyter. Berlin.

El mito de Pandora y el de las razas en *Trabajos y Días*. Los rostros del mal

María Cecilia Colombani
UM – UNMDP

Introducción

El proyecto de la presente comunicación consiste en efectuar una lectura de los mitos emblemáticos de *Trabajos y Días*, el de Prometeo y el de las razas, a fin de detectar algunas "daciones de sentido" propias de la estructura del mito como *logos* explicativo.

Nos proponemos indagar los distintos papeles que juegan los actores que representan el universo antropológico en Hesíodo, los hombres y las mujeres y, por encima de ellos, los dioses, figuras a partir de las cuales se visibiliza el *kosmos* humano.

Tanto los hombres como las mujeres parecen estar asociados a cierto andamiaje negativizado por la lectura hesiódica. El mito de las razas nos devuelve la progresiva decadencia del hombre a partir de un pasado más luminoso y, por ende, de signo positivo, tal como parece desprenderse de la pintura que Hesíodo nos da de los hombres de la raza de oro.

Del mismo modo, la idea de la mujer, asociada a la noción de castigo y convenientemente distanciada de la idea del varón en sus caracteres, parece devolver un sesgo de corte negativo para la presentación de lo que constituye la otra mitad de la humanidad. Así, hombres y mujeres parecen estar transidos por un mismo gesto de signo negativo, a partir de ciertos elementos que los inscriben y marcan, por ejemplo, la *hybris*, en el universo masculino o la idea de simulacro y de improductividad en el caso de las mujeres.

Pandora: el lugar del simulacro

El primer recuerdo corresponde a la Pandora teogónica. En efecto, el mito de Prometeo presente en Teogonía cumple un papel importante en lo que se refiere al modelo canónico del nacimiento de la primera mujer, así como la definitiva división entre dioses y hombres y, a su vez, la definitiva consolidación de la diferencia entre varones y mujeres, tal como lo expresa Madrid: "desde la aparición de la mujer la división se va a instalar en la misma especie humana y los *anthropoi* ("seres humanos"), aun a su pesar, van a quedar escindidos para siempre en *andres* ("varones") y *gynaikes* ("mujeres")" (Madrid, 1999: 83). Así, el mito opera como un perfecto delimitador de *topoi*: el de los dioses, el de los seres humanos y el de los animales. En el corazón de esa topología los hombres comparten la finitud con los animales, al tiempo que experimentan el deseo de inmortalidad propio de lo divino. En otro plano, el mito, sobre todo en la versión de *Trabajos y días*, extiende la división a otro tipo de división: los que trabajan y producen y los que no lo hacen. Hombres y mujeres alcanzan así una duplicidad a la natural división, las mujeres constituyen el segmento de la improductividad.

El mito de Prometeo en *Trabajos y Días* tiene por finalidad explicar la necesidad del trabajo en el horizonte de la justicia. Zeus rige el universo desde su ser justo y benévolo y en nombre de esos mismos caracteres que impone el trabajo como justa reparación al daño. Son estos temas que solidarizan, en un primer momento, maldad y trabajo, los que más tarde toman rumbos diferentes, ya que el trabajo se aleja de una perspectiva negativa, asociado al daño para, convertirse en una dimensión positiva, vinculado a la realización humana. Es importante remarcarlo: el trabajo sólo en un primer momento resulta solidario de la noción de castigo; más tarde parece cobrar una realidad autónoma, por fuera de la sanción. Recordemos en qué contexto aparece *Trabajos y Días* y veremos entonces las características que el trabajo, solidario de la noción de justicia, adquiere. Tal como señala Mercedes Madrid,

> El suyo es un ambiente rural y provinciano de campesinos que tienen que trabajar para subsistir y de una "clase media" emergente que busca un reconocimiento y lucha por defenderse de las arbitrariedades e injusticias de los nobles "devoradores de regalos", cuyas sentencias el propio poeta critica tachándolas de "torcidas". (Madrid, 1999: 81).

En el caso de Pandora se amplía el horizonte de sentido, ya que su figura delinea las marcas de género que se reactualizarán históricamente: Pandora está asociada al mal y a la desgracia y, además, a la improductividad, como señaláramos anteriormente. Si tenemos en cuenta que el trabajo se erige como una marca antropológica por excelencia y, a su vez, subjetivante en la medida en que los hombres se constituyen como tales abrazándolo a partir de sus beneficios éticos, entonces la mujer parece quedar desplazada de dicha construcción a partir de su pereza e improductividad. Nueva división donde parece haber seres humanos más humanos que otros. Tal como afirma Madrid:

> No hay ningún momento, ni en los *Trabajos* ni en la *Teogonía*, en el cual se las presente haciendo gala de esta habilidad. Por el contrario, se percibe una cierta insistencia en referirse a su naturaleza holgazana y en que su única ocupación es, a semejanza de los zánganos, beneficiarse del trabajo de los varones, a quienes se compara con las abejas. (Madrid, 1999: 95).

En realidad esta nota contribuye a territorializar a las mujeres a un *topos* negativo, al tiempo que parece corroborarse nuestra hipótesis de que el mito hesiódico pueda ser leído desde el marco de la dualidad de linajes[1]. Las mujeres aparecen como seres oscuros, nocturnos, tenebrosos, caracteres todos que las ubicarían en el plano de los mortales, en un linaje nocturno, al igual que otras divinidades.

Pareciera, pues, posible leer tanto la genealogía divina como la humana desde parámetros similares que aluden a un mismo *corpus* y a una misma finalidad didáctica en el poeta. Seres

[1] En múltiples trabajos, sobre todo de interpretación crítica de *Teogonía*, hemos expuesto nuestra hipótesis de lectura. Nuestro modelo de instalación frente a la obra hesiódica transita por el intento de relevar dos linajes, uno positivo y otro negativo al interior de la obra del autor; si bien ese abordaje nos ha resultado satisfactorio en *Teogonía* y lo hemos probado con la sucesión de las familias divinas que parecen responder a esa lógica que aúna linaje y luminosidad, ahora creemos ver que *Trabajos y días* ofrece también la posibilidad de ser leído según esas marcas interpretativas y Pandora resulta un suelo experimental.

claros y diurnos y seres oscuros y nocturnos que, por ejemplo, no trabajan y viven de los hombres, desconociendo el valor del trabajo en una sociedad que parece regirse por ese parámetro.

El relato devuelve una primera configuración vinculada a las características de la mujer para luego orientarse hacia la presencia misma del mal-castigo cuando Pandora abre la tapa de la jarra. Tal como sostiene Madrid:

> En esta segunda versión la mujer, que aparece ya nominada como Pandora, es prácticamente el personaje más relevante, no sólo por estar dedicado la mayor parte del relato a la descripción de su apariencia física y de sus cualidades, sino por la gran responsabilidad que el poeta le atribuye en la existencia de las desgracias humanas. (Madrid, 1999: 86).

Pandora es producto de una *poiesis* artificial; es propiamente un artificio. Así, Hefesto recibe la indicación de hacer "una linda y encantadora figura de doncella" (63), Atenea es la encargada de enseñarle "sus labores, a tejer la tela de finos encajes" (65), Afrodita contribuyó a enfatizar las marcas de género rodeando "su cabeza de gracia, irresistible sensualidad y halagos cautivadores" (66), y Hermes completó la obra dotándola "de una mente cínica y un carácter voluble" (68).

De los versos 70 a 80, Hesíodo amplía la caracterización de la obra, cuyo *telos* es el modelo de una mujer con apariencia de casta doncella que suma a los elementos externos, de decidido matiz sensual, la peligrosidad que acecha detrás de la bella apariencia, en esa zona peligrosa donde se yergue lo engañoso y lo aparente, lo no verídico, *pseudes*. El dios no crea propiamente a una mujer sino a una apariencia. Coincidimos con Madrid cuando afirma: "Y este aspecto fraudulento está en consonancia, por un lado, con la irresistible belleza y la seductora apariencia de esta imagen" (Madrid, 1999: 100). Pandora es un simulacro con la consecuente degradación de lo que ello implica según el modelo que duplica la realidad en tanto forma pura y simulacro.

El mito de las razas: el *topos* de la degradación

El orden del texto encadena el mito de Prometeo con el de las edades, donde vuelve a aparecer el castigo de Zeus como nota dominante. En realidad se trata de una nueva versión del castigo-lección. El mito da cuenta de la evolución de la humanidad desde una raza completamente feliz, que desconoce males, fatigas y trabajo hasta otras formas alejadas de aquella primera bonanza, razas necesitadas de fuego para la cocción de sus alimentos.

Instalados en el relato mítico, podemos leerlo buscando los núcleos temáticos donde aparece el castigo impartido por Zeus. ¿Qué cosas castiga Zeus como modo de mantener el principio de justicia-legalidad que debe regir el *kosmos*? Sin duda, el relato nos remite a la *hybris* como elemento atentatorio del orden.

Acompañemos a Hesíodo en su pintura de la edad de hierro para hacer visible el deterioro al que los hombres han llegado. El margen oscuro y tenebroso de una humanidad que se degrada sin cesar es el vivo retrato de un tiempo que parece insalvable. Se avecina un

tiempo plagado de dureza y desmesura. La violencia se enseñorea en un mundo que parece haber perdido todo principio rector. Se han perdido las jerarquías, lo que constituye un nuevo desconocimiento del límite, una mezcla de registros y un olvido de las relaciones vinculantes: "el padre no se parecerá a los hijos ni los hijos al padre; el anfitrión no apreciará a su huésped ni el amigo a su amigo y no se querrá al hermano como antes" (*Op.* 183-185). El escenario aterrador que el desconocimiento acarrea se enfatiza en versos siguientes cuando los padres sean despreciados, insultados con duras palabras, sin percibir la vigilancia de los dioses, las ciudades saqueadas, el justo ignorado, el malhechor y el violento, venerados. El panorama es desolador y el elemento determinante del mismo es la *hybris* devenida en violencia. En realidad se trata de conceptos complementarios porque el exceso y el desconocimiento del límite es en sí mismo un acto violento.

En el marco de la Edad de Hierro, como culminación de un ciclo de degradación, se pueden, a su vez, distinguir dos etapas, siguiendo la línea interpretativa de Jean Pierre Vernant: una primera etapa que es la propia época de Hesíodo, donde los males aún se mezclan con los bienes y una segunda etapa, futura y oscura, que representa el definitivo triunfo de la *hybris*, los males, penurias y todo tipo de calamidades.

Sin duda el panorama arriba desplegado corresponde a un tiempo sin retorno en la configuración de la desmesura-violencia como motor de la historia de los hombres. En efecto,

> La justicia estará en la fuerza de las manos y no existirá pudor; el malvado tratará de perjudicar al varón más virtuoso con retorcidos discursos y además se valdrá del juramento. La envidia murmuradora, gustosa del mal y repugnante, acompañará a todos los hombres. (*Op.* 193-196).

El análisis sigue rondando, a nuestro entender, en la díada *hybris*-desconocimiento. En este caso el desconocimiento implica la ceguera de confundir el hombre virtuoso con el injusto, la palabra del juramento con los retorcidos *logoi*. La desmesura acarrea la mezcla, propia de las geografías confusas, donde cada valor, cada estamento pierde su posición.

Recuperemos el mito desde sus orígenes para ver el punto dónde la *hybris* se asocia al *topos* oscuro de una humanidad que se corrompe progresivamente. A nivel de la segunda estirpe de hombres, la raza de plata, comienzan las desventuras centradas en la ignorancia humana frente a la sabiduría divina. Ignorancia y sabiduría tensionan los *topoi* y reafirman la distancia ontológica. Es esa ignorancia la que los lleva a desconocer a la divinidad. Así los describe Hesíodo:

> cuando ya se hacían hombres y alcanzaban la edad de la juventud, vivían poco tiempo llenos de sufrimiento a causa de su ignorancia; pues no podían apartar de entre ellos una violencia desorbitada ni querían rendir culto a los Inmortales ni hacer sacrificios en los sagrados altares de los Bienaventurados, como es norma para los hombres por tradición. A éstos más tarde los hundió Zeus Crónida irritado porque no daban las honras debidas a los dioses bienaventurados que habitan el Olimpo. (*Op.* 133-139).

El padre de hombres y dioses castiga precisamente la desorbitancia que produce violencia, así como otra forma de *hybris*, la impiedad: el no reconocimiento de los Olímpicos, como transgresión de las normas humanas. El poder de Zeus se despliega sin interrupción a lo largo de todo el relato. La tercera estirpe a quienes "solo les interesaban las luctuosas obras de Ares y los actos de soberbia; no comían pan y en cambio tenían un aguerrido corazón de metal" (*Op.* 146-148), también marchó a la mansión cruenta del Hades, apoderándose de ellos la muerte y alejándose del sol. Una vez más es la *hybris* lo que se condena y una metáfora lumínica parece inaugurarse, ya que el castigo siempre conduce a una zona oscura que tensa la díada claridad-oscuridad.

Zeus dispone de una nueva raza, "más justa y virtuosa, la estirpe divina de los héroes que se llaman semidioses, raza que nos precedió sobre la tierra sin límites" (*Op.* 159-161). Algunos murieron y a otros el propio Zeus les concedió vida y residencia lejos de los hombres (168). Zeus castiga y recompensa y ese dispositivo forma parte de la propia administración de la justicia. Quien imparte la *dike* regula según su voluntad divina los castigos y las recompensas.

La quinta estirpe, la generación de los hombres de hierro, conoce de fatigas y miserias. Retorna entonces la figura del castigo divino, ya que "los dioses les procurarán ásperas inquietudes; pero no obstante, también se mezclarán alegrías con sus males." (*Op.* 177-179).

Por supuesto que Zeus sabrá cómo diferenciar a los hombres que parecen haber perdido el rumbo. La metáfora lumínica se tensa en el castigo-recompensa reportado por el padre de hombres y dioses. Cuando Hesíodo invoca a las Musas de la Pieria, les solicita que invoquen a Zeus, su propio padre, a quien ellas mismas honran con sus dulces cantos, ya que

> a él se debe que los mortales sean oscuros y célebres; y por voluntad del poderoso Zeus son famosos y desconocidos. Pues Zeus altisonante que habita encumbradas mansiones fácilmente confiere el poder, fácilmente hunde al poderoso, fácilmente rebaja al ilustre y engrandece al ignorado y fácilmente endereza al torcido y humilla al orgulloso. (*Op.* 3-8)

Si pensamos en un elemento transversal que parece mostrarse en grados incrementados a medida que decrecemos en la calidad de las estirpes, ese elemento es sin duda la *hybris* como configuración subjetiva. Cada estirpe decrece en un doble registro: *Dike* y *Hybris*, al tiempo que se alejan del concepto de *aletheia*, sabiendo las solidaridades entre los tres términos. Cada estirpe se opone y diferencia de la anterior a partir de un retraso en ambos campos hasta descender a un *topos* atravesado por la injusticia y la violencia como par complementario.

Conclusiones

A modo de cierre, un intento de enlazar ambos segmentos del presente trabajo: ¿qué pasa con las mujeres en este recorrido degradado que propone Hesíodo en el mito de las edades? Recogemos las hipótesis de Madrid al respecto. Las mujeres no aparecen, sino tangencialmente; el protagonismo es casi exclusivo de los hombres. Quizás esta postura se deba a que Hesíodo esté pensando que al hablar de humanidad es preciso dirigirse a los

hombres; si lo que está en juego es la degradación de la especie humana, entonces es necesario referirse a quienes son los verdaderos sostenedores de la especie, tanto por lo bueno como por lo malo que son capaces de aportar.

En esta línea, suscribimos en análisis de Madrid cuando afirma,

> o bien, y sin que esta segunda razón excluya a la primera, porque las mujeres forman "una raza aparte", la que desciende de Pandora, y su propia naturaleza las pone al abrigo de esta degradación, pues es difícil que se degrade lo que ya de por sí ha sido concebido desde su nacimiento como un mal y la causa de todos los males humanos. (Madrid, 1999: 87).

Sólo un apartado a propósito de la línea de lectura referida a los dos linajes presentes en Hesíodo. *Trabajos y días* es el poema emblemático que pone al trabajo y a la justicia en el eje de la atención y de la posibilidad de fundar una sociedad más justa. El mito de las edades que hemos analizado, no obstante, representa, quizás, la sombra del mayor pesimismo del poeta al referirse a la máxima degradación a la que la especie ha llegado. Las últimas razas se inscriben, precisamente, en ese linaje oscuro que la genealogía divina devuelve con creces. Seres injustos transidos por la *hybris* aparecen como los protagonistas de un tiempo que parece haber entrado en un cono de sombra, en la noche de los tiempos, tenebrosa y negativa.

Pandora también parece, desde otro registro y desde sus especificidades, responder al mismo modelo del linaje: criatura degradada, simulacro de otra cosa, pura apariencia, no entra en la degradación varonil porque ya ha nacido degradada ontológicamente; criatura oscura y negativizada por el estigma de la holgazanería y la improductividad, sólo merece ser territorializada en el mismo espacio sombrío que los varones degradados.

Si la historia devuelve su cara más oscura con los últimos varones, Pandora también inaugura con su nacimiento un tiempo aciago de desdichas y pesares. El mismo cono de sombra, la misma noche de los tiempos abraza por igual a los hombres que se han alejado de la justicia y a una mujer que aparece no conocerla. Sólo el lado luminoso podrá de alguna manera revertir el destino de la especie. Por eso el trabajo como signo de virtud; por eso los hombres que lo abracen serán los hombres de un linaje diurno y positivo.

Fuentes

HESÍODO, *Teogonía. Trabajos y días. Escudo.* Trad. Pérez Jiménez, A. Editorial Planeta De Agostini. Barcelona, 1997.
PÉREZ JIMÉNEZ, A. (2000), "Introducción general" en *Obras y fragmentos Teogonía*, *Trabajos y Días* y *Escudo de Heracles*, Gredos. Barcelona.

Bibliografía

COLOMBANI, M. C. (2005), *Hesíodo. Una introducción crítica*, Santiago Arcos. Buenos Aires.
DETIENNE, M. (1986), *Los maestros de verdad en la Grecia Arcaica,* Taurus. Madrid.
GERNET, L. (1981), *Antropología de la Grecia Antigua,* Taurus. Madrid.
JAEGER, W. (1974), *Paideia: los ideales de la cultura griega*, Fondo de Cultura Económica. México,

MADRID, M. (1999), *La misoginia en Grecia*, Ediciones Cátedra. Universitat de Valencia, Instituto de la Mujer.
VERNANT, J.-P. (2001), *Mito y pensamiento en la Grecia Antigua*, Ariel. Barcelona.

Imágenes de lo indescriptible: Erinias en la cerámica griega*

Cora Dukelsky
UBA

Las pinturas de los vasos nos hablan de la vida social y cultural, abordan temas trascendentales como la muerte y la religión, transmiten las formas de pensamiento de tiempos remotos o recuerdan momentos significativos, atesorados en la memoria colectiva. A juzgar por los ejemplos que nos han llegado, uno de esos momentos fue la presentación de la *Orestía* de Esquilo en el 458 a.C. Los espectadores encargaron a los alfareros la decoración de piezas con las escenas fundamentales y una de las predilectas fue la de Orestes perseguido por las Erinias. La influencia del teatro resultó definitoria en la elaboración de la iconografía. Gradualmente se fue impulsando un proceso pictórico que imaginó fórmulas aptas para transmitir las intensas emociones dramáticas. El vestuario, las máscaras, la coreografía teatral suministraron parte del material figurativo pero también los artistas se basaron en métodos de representación ya probados, con una historia plástica de varios siglos y los complementaron con aportes originales de cada ceramógrafo.

Sarian (1986: 26) y Karouzou (1972: 64-73) proponen que la representación más antigua de las Erinias sería la de un *lekythos* ático, de aproximadamente 480 a.C. en el cual se observa a Hécate acompañada por tres doncellas.[1]

Lissarrague (2006: 54) piensa que la representación no debe tenerse en cuenta para la historia de la iconografía de las Erinias. Según el autor francés no habría ninguna imagen anterior a Esquilo que pueda asociarse a las Erinias y, al analizar los personajes que rodean a Hécate, coincide con los anteriores especialistas en la identificación de la figura central como Hécate, sin embargo opina que las tres mujeres que la acompañan podrían ser Ninfas o Gracias más que Erinias. De cualquier manera la escena no corresponde a la saga de Orestes.

El siguiente ejemplo con una Erinia fue pintado alrededor de los años 470-460 a.C.[2] En la superficie del *lekythos* puede verse una mujer alada, con serpientes en sus brazos y cabeza, avanzando enérgicamente. Por la fecha de su elaboración, presumimos que es anterior a la performance de *Euménides*.

La figura está rodeada de inscripciones cuya propuesta de lectura es *devorar*, concepto que señalaría la agresividad del personaje (Lissarrague, 2006: 53). Según Esquilo, las Erinias no tienen alas por lo tanto podemos suponer que el pintor la imaginó así para diferenciarla de una ménade, que también porta serpientes, o de *Nike*, divinidad que aparece reiteradamente

* El presente trabajo se enmarca en el Proyecto de Investigación UBACYT (convocatoria 2010-2012) "Genealogías violentas y problemas de género: conflictividades familiares y perversiones del *oíkos* en la literatura griega antigua" dirigido por la Dra. Elsa Rodríguez Cidre y codirigido por el Dr. Emiliano Buis.

[1] Hécate en el Hades. *Lekythos* ático de Figuras Negras. Beldam Painter. Atenas Museo Nacional 19765. Beazley Archive nº 248. Hécate se ha identificado a partir de los perros que la acompañan o que forman parte de su cuerpo. Uno de los canes aferra un *eidolon.* Las columnas que enmarcan la composición aluden al Hades.

[2] Erinia. *Lekythos* de fondo blanco. Pintor de Bowdoin. Würzburg ZA 1. Beazley Archive nº 4846.

en su repertorio y cuya iconografía es la de una joven con alas, muy similar a la mujer pintada excepto por los reptiles. Aparentemente es una imagen excepcional que no tuvo continuidad.

A partir de la producción de la *Orestía*, se generó la iconografía de 'Orestes y las Erinias', en primer término en la propia Atenas y un par de décadas después se difundió por la Magna Grecia.

Uno de los primeros ejemplos áticos es la hidria del Pintor Tardío Manierista**,** muy cercana cronológicamente a la presentación de la trilogía de Esquilo.[3] Al ser una pieza de alto valor comercial podemos inferir que los compradores encargaron la decoración como una manera de recordar el impacto dramático de una escena conmovedora.

Orestes adopta una pose que se transformará en canónica, flexiona su pierna, en gesto de súplica, sobre las rocas que aluden al santuario délfico. Viste manto de viajero y exhibe la espada, signo del matricidio. Apolo está de pie cerca del héroe, acompañado por su hermana Artemisa. La diosa no estuvo presente en la tragedia sin embargo los artistas representan a menudo a los gemelos divinos en una misma escena. Se trata, en este caso, de una convención artística y no de la influencia teatral.

[3] Orestes en Delfos. Hidria ática. Atribuida al Pintor Tardío Manierista. Berlin 2380. Beazley Archive nº 214834.

Fig. 1 y **Fig. 2**. Orestes en Delfos. Pintor Tardío Manierista. Foto autora.

Dos Erinias amenazan al asesino con serpientes enroscadas en sus brazos. Si no fuera por la amenaza viperina, nada recordaría el horror ni la repugnancia que las monstruosas deidades provocaron en la audiencia. Las Erinias pintadas no son desagradables, ni inspiran temor como las teatrales. La explicación debemos buscarla en la historia del arte clásico. A mediados del siglo V a.C. la representación aterradora de los seres irracionales está perdiendo vigencia y, en cambio, se evidencia un proceso de humanización que alcanzó a los monstruos y les hizo perder sus características bestiales.[4] Los artistas encontraron el equilibrio entre las incontenibles fuerzas primitivas y la racionalidad. Los nuevos principios estéticos predominaron en la representación por sobre la experiencia teatral.

La fórmula se repite con algunas variantes en otras piezas áticas, como la correspondiente al Pintor de Nápoles.[5]

Orestes, con su manto y espada, reitera la pose del suplicante sobre las rocas del santuario. Apolo y Artemisa lo acompañan mientras la Erinia desafía al matricida con ondulantes serpientes. Los reptiles son, en realidad, lo único temible de la agraciada joven que luce un cuerpo juvenil y proporcionado, un rostro regular y una elegante túnica transparente. La diferencia con el ejemplo anterior es que el Pintor de Nápoles ha añadido un par de grandes alas al cuerpo de la Erinia. Esquilo enuncia claramente que las Erinias son ápteras, sin embargo en muchas de las composiciones de 'Orestes y las Erinias' los pintores les han agregado alas ya que utilizaron la iconografía tradicional correspondiente a la representación de gorgonas y harpías, precisamente los monstruos alados relacionados –en la tragedia de Esquilo– con las Hijas de la Noche. La posibilidad de volar es además un

[4] Un ejemplo notorio es la representación de los centauros humanizados en las metopas del Partenón que comenzaron a esculpirse en el 445 a.C. A diferencia de las representaciones arcaicas que enfatizan la bestialidad y fealdad de los monstruos, en el arte clásico, la parte humana del centauro está tan idealizada como la de un héroe o un dios.

[5] Orestes en Delfos. Crátera de columnas. Figuras Rojas. Atribuida al Pintor de Nápoles. San Antonio Museum of Art 86-134 G (73). 450 a.C.

indicio del carácter sobrenatural de la figura. Según Lissarrague (2006: 54) en ciertas divinidades (Eros, *Nike*, *Hypnos*, *Thanatos*, Hermes) las alas marcan su capacidad de pasar de un universo a otro, de intervenir activamente en la esfera humana. En las imágenes, las alas son el elemento que confiere misterio y extrañeza a las ancestrales deidades.

Los ejemplos áticos que pueden asociarse con seguridad a la tragedia son pocos, en cambio su número aumenta considerablemente en la producción alfarera de la Magna Grecia a partir de la segunda mitad del siglo V a.C.[6] Trendall (1989: 7) registra unos veinte mil ejemplares conservados, distribuidos en cinco territorios definidos a partir de características del estilo: Lucania, Apulia, Campania, Paestum y Sicilia.[7] Entre ellos se ha descubierto una cantidad significativa de vasos decorados con temas teatrales, por lo tanto es lógico suponer que el entusiasmo por la performance fue intenso, tanto entre los griegos de las colonias como en los pueblos no griegos, en particular del territorio de Apulia. De los veinte mil ejemplares que registra Trendall, más de la mitad corresponden a vasos apulianos. Los habitantes de Apulia no eran helenos, Taranto fue la única ciudad griega de la región.[8] El conocimiento de estos pueblos –en cuyas tumbas, provistas de un rico ajuar funerario, se han encontrado gran número de vasos– está basado casi enteramente en testimonios arqueológicos porque dejaron pocos textos y los comentarios contemporáneos de los griegos tienden a ser hostiles (Carpenter, 2009: 39). La sociedad apuliana fue considerada hasta ahora como campesina y tosca sin embargo la producción artística es sofisticada tanto en los aspectos técnicos como en el indiscutible conocimiento de los mitos.[9] Los vasos apulianos presentan formas, motivos decorativos, inscripciones y temas griegos.[10]

---

[6] Con anterioridad los habitantes del Sur de Italia se habían conformado con comprar las piezas de alfarería provenientes de Grecia. Se vieron obligados a buscar una solución cuando la importación de vasos disminuyó drásticamente como una de las consecuencias de la Guerra del Peloponeso.

[7] A los 20.000 ejemplares deberán sumarse los encontrados luego de la publicación de su libro en 1989. Arthur Trendall dedicó casi sesenta años de su vida a examinar y clasificar los vasos de la Magna Grecia.

[8] Carpenter (2009: 30-33) considera que no hay fundamentos arqueológicos que prueben la versión hasta ahora vigente de que los vasos apulianos fueron fabricados en Taranto. Carpenter comenta que de los 109 ejemplos analizados por Taplin (2007) relacionados con tragedias griegas, 75 son apulianos, 21 con sitio de hallazgo, de ellos sólo uno es de Taranto. La mayoría proviene del rico asentamiento itálico de Ruvo di Puglia, a 100 km. de Taranto.

[9] Taplin (2007: 22) considera que no es una buena explicación pensar que los vasos apulianos tenían la única finalidad de demostrar un estatus elevado y que sus comitentes no entendían los significados de las pinturas. No hay indicios de que los artistas estuvieran trabajando para un público ignorante, no hay inscripciones sin sentido, como si las hay en los espejos griegos hechos especialmente para el público etrusco. Por el contrario es bien difícil encontrar un error gramatical o de ortografía.

[10] Salvo algún formato original como la nestoris o algunas vestimentas y armas típicas de la región, la evidencia señala fuertes vínculos entre Atenas y los pueblos de Apulia durante el último cuarto del siglo V a.C. La cerámica apuliana más temprana se elaboró a fines del siglo V a.C. y, dada la similitud de formas, modelos y figuras, se piensa que los primeros ceramistas deben de haberse entrenado en talleres áticos o que los artistas atenienses viajaron a Italia. Posteriormente los artistas introdujeron novedades en el repertorio de formatos y en el de las imágenes diferenciándose de los modelos atenienses. Casi todos los ejemplares fueron encontrados en zonas

Una tercera parte de las escenas que se refieren a la tragedia decoran cráteras de volutas, un modelo de recipiente que parece haber tenido un significado especial para el territorio suritálico y que se encuentra muy raramente en contextos griegos (Carpenter, 2009: 33-34). Las cráteras, en todas sus versiones, se emplearon para mezclar el vino con el agua durante el simposio. Al parecer, en el ámbito apuliano, al menos una parte de las cráteras, no tuvo la misma función, pues su propósito era funerario. Acaso porque estaban destinadas a tumbas lujosas se ornamentaron en mayor medida, son piezas sumamente elaboradas y algunas de un tamaño totalmente inadecuado para el uso cotidiano.[11]

La crátera de volutas del Pintor de la Furia Negra es una muestra de dicha búsqueda de magnificencia y suntuosidad tanto en el formato como en la decoración.[12] El diseño ostentoso del recipiente, con elaboradas asas, concluye en una ambiciosa tapa, sobre la cual el artista ha pintado a una Musa.

cercanas a las áreas de producción, por lo tanto se ha concluido que no eran para exportar sino para el consumo interno. (Carpenter, 2009: 29)

[11] La crátera de volutas apuliana del pintor de Darío con escenas de la guerra de Troya (Nápoles 3254) tiene una altura de 142 cm. Del mismo artista, el vaso de los Persas, también una crátera de volutas apuliana, (Nápoles 81947), mide 130 cm. En algunos ejemplos conservados la base tiene orificios, clara señal de que no habían sido fabricadas con el fin de contener líquidos.

[12] Crátera de volutas con tapa. Apulia. Proveniente de Ruvo. Figuras Rojas. 370-360 a.C. El Pintor de la Furia Negra. Orestes perseguido por las Erinias. En la tapadera, una Musa. Museo Nacional de Nápoles 82270. 90 cm de altura.

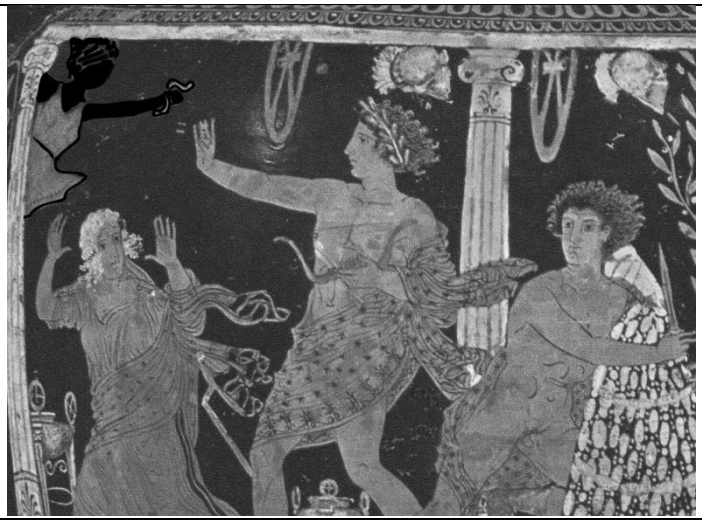


Fig. 3 y **Fig. 4.** Crátera de volutas. Pintor de la Furia Negra. Purificación de Orestes. Dibujo autora

En el espacio principal, la escena es impresionante; la recreación del santuario délfico, abrumadora. Es notable la diferencia respecto a los ejemplos áticos, en los cuales la reproducción del escenario trágico es prácticamente inexistente (Revermann, 2008: 245).

En el sector derecho, Artemisa observa la acción con serenidad, ajena al drama. Además de formar parte de los modelos míticos tradicionales, su presencia podría interpretarse como una alusión a la caza. A menudo se asocia a las Erinias con sabuesos que rastrean la pista de la sangre: son cazadoras de homicidas.

Orestes luce nervioso, Apolo se muestra enérgico y la Pitia, espantada. Sus cabellos blancos la muestran como una anciana. Shapiro (1994: 146) sugiere que la mejor prueba de que el pintor ha presenciado la producción de *Euménides* es la figuración de la sacerdotisa huyendo aterrorizada. También Taplin (2007: 61) afirma que la inspiración para la obra pictórica está en lo teatral, si bien no es la imagen de la escena propiamente dicha sino una evocación combinatoria.[13]

Orestes, Apolo y la Pitia ilustran con gestos apasionados –que el pintor transmite a través de oblicuas, curvas y ritmos– los contenidos de la obra dramática. El joven héroe se arroja sobre la roca sagrada como suplicante, la vivacidad de sus movimientos pone de manifiesto su desesperación. La sacerdotisa está visiblemente alterada, levanta sus manos con gesto de pavor y al huir deja caer la llave del templo.

Apolo interviene más activamente que en los ejemplos áticos. Ejerce su divina autoridad para detener a una Erinia que, a causa de la inusual ubicación dentro de la arquitectura, parece irrumpir desde el ángulo superior izquierdo. Los demás personajes se distinguen claramente, en cambio ella es casi invisible, con su sombría piel apenas se destaca sobre el negro brillante del fondo de la cerámica. Negro sobre negro, apenas perceptible. El artista

[13] En *Euménides* la sacerdotisa huye en el verso 63, Orestes trepa al *omphalos* en los versos 64-93 y Apolo se dirige a las Erinias en los versos 179-234, dice Taplin. Es difícil determinar si una escena pintada corresponde al teatro o al mito. Cuando los artistas reflejaron la comedia se preocuparon por pintar escenarios, máscaras, trajes grotescos; en cambio al representar las tragedias era esencial mantener la ilusión dramática. Lo mismo ocurre sobre la *skené*, se busca que el espectador de la tragedia comparta las emociones y pasiones del drama y se olvide del mundo real. En las pinturas existen varios indicios que permiten decidir si un vaso es 'teatral', pero no son siempre seguros.

sorteó hábilmente la dificultad técnica de la obligatoria base oscura correspondiente a las Figuras Rojas: la imagen se vislumbra gracias al vestido amarillo, las serpientes blancas enroscadas en su brazo y los toques rojizos en la cabellera. Logró su objetivo mediante un método poco frecuente: la técnica *gnathia*.

Para pintar una cerámica con el estilo de las Figuras Rojas, el artista cubre el fondo de la cerámica con pigmento negro y deja sin pintar las figuras que permanecen con el color rojizo de la arcilla, los detalles interiores se pintan con trazos negros. El estilo de *gnathia* consiste en aplicar los colores –blanco, amarillo y rojo– sobre una capa de negro que cubre la totalidad de la superficie.[14] El pintor de la crátera de Nápoles utilizó un procedimiento mixto, el de las Figuras Rojas para la mayor parte y el estilo de *gnathia*, tan sólo en la Erinia. El efecto es de extrañeza y contribuye a generar desconcierto en el espectador.

A propósito de las Erinias, y basándose en su enfoque de 1996 acerca de la insoportable mirada de la Gorgona, Frontisi-Ducroux (2006: 29) señala la paradoja de intentar visualizar lo invisible. Mediante la extraordinaria aplicación de una técnica diferente, el artista consigue plasmar la complicada contradicción. El Pintor de la Furia Negra es uno de los que más se aproximan a la sensación de turbación y pavor que debió experimentar el público ante la puesta en escena de *Euménides*.

En una crátera apuliana, actualmente en el Hermitage, el Pintor de Konnakis ha utilizado también una combinación de técnicas en su representación de Orestes y las Erinias.[15]

La figura de Orestes está resuelta con el estilo de las Figuras Rojas mientras las Erinias, la Pitia y la estructura arquitectónica, con sus respectivos detalles, se han pintado en el estilo de g*nathia*. Excepto la tonalidad rojiza del cuerpo de Orestes el espectador percibe un notorio contraste de blancos y negros. La composición sugiere incertidumbre y confusión: los rostros de las Erinias deben adivinarse, los escalones parecen traslúcidos y la silueta de la Pitia se desdibuja. La negrura del fondo se prolonga en los cuerpos de las diosas ctónicas como una invocación a las fuerzas primigenias, como un modo de recordar su origen y su poder infernal. La percepción de las deidades, en mayor medida que en la cerámica anterior, es intensamente ambigua en consonancia con los sentimientos experimentados por la audiencia ante la impresionante escena. En este caso las cinco Erinias dormidas remiten, sin duda, a la trilogía de Esquilo.[16] Taplin (2007: 64) considera que, al ser idénticas, serían un reflejo del coro y señala que es el único ejemplo que nos ha llegado con Erinias de cabello blanco. Las canas podrían, efectivamente, identificarlas como ancianas. ¿Portarían los coreutas máscaras con pelo blanco en la *skené*?

[14] El nombre deriva de la antigua ciudad de Gnathia (actual Egnazia), en la costa adriática de la Apulia. La técnica se difundió por territorios vecinos, fue inventada en el 370-360 a. C y desapareció en torno al 270 a.C.

[15] Orestes en Delfos. Crátera de cáliz atribuida al P. de Konnakis. 350 a.C. San Petersburgo, Hermitage 349. Ver imagen en Taplin (2007: 65)

[16] Conocemos otros dos ejemplos apulianos con Erinias dormidas: la crátera de campana del Pintor de las Euménides (380 a.C. Louvre K 710) y una crátera de campana pintada por el Judgement Painter (370-360 a.C. Boston Museum of Fine Arts, 1976.144).

El Pintor de Brooklyn-Budapest, en una nestoris proveniente de Lucania, ha reducido los protagonistas a dos Erinias y Orestes.[17] Los tres personajes se ubican sobre un suelo rocoso que podría ser una reminiscencia iconográfica de las esquemáticas rocas áticas.

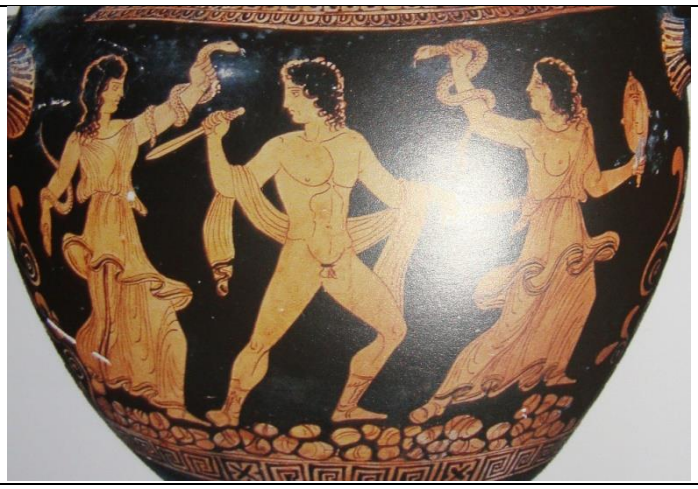


Fig. 5. Nestoris. Orestes y las Erinias. Pintor de Brooklyn-Budapest. Foto autora

Las diosas vengadoras se presentan con algunas diferencias significativas respecto a la figuración convencional. La mayoría de las representaciones las exhibe como doncellas, vestidas con atuendos breves y con pelo corto. En la nestoris, se muestran con túnicas y cabellos largos. El arte griego tiene códigos vinculados con las vestimentas y peinados que revelan edad, condición social, marginalidad y otras características. Una dama respetable o una diosa lucen el pelo largo que puede estar recogido en un rodete, dentro del *sakkos* o sujeto por una diadema o guirnalda. Una jovencita puede llevarlo recogido o suelto, pero siempre prolijo, con una cinta u otro adorno.[18] En las cerámicas el pelo corto es indicio de clases inferiores, esclavas, sirvientas. Algunas gorgonas lo usan corto, y entremezclado con serpientes, también las Erinias, excepto las de la nestoris lucana. El cabello largo y alborotado es sinónimo de descontrol, apropiado, entonces, para mostrar el salvajismo de una ménade, la desesperación femenina en el lamento fúnebre o la crueldad de las desalmadas divinidades ctónicas.

El artista ha elegido una característica iconográfica conectada con las integrantes del séquito dionisíaco. La cólera y hostilidad de las diosas primigenias tienen puntos en común con la violencia del éxtasis menádico. Las propias Erinias se autodefinen como ménades y el gran salto que ejecutan en el escenario para caer torpemente se ajusta a los parámetros de la danza báquica. La asociación no es un recurso plástico exclusivamente –como señala Iriarte Goñi (2002: 45)– la idea reaparece en el tramo final de la tragedia cuando Atenea afirma que las Erinias tienen el poder de enloquecer *sin vino* a sus víctimas. Al comparar la

[17] Nestoris lucana de Figuras Rojas. Pintor de Brooklyn-Budapest 380-360 a.C. Museo Arqueológico Nacional de Napoles 82124. El peculiar formato de esta vasija es original de la Magna Grecia y muy difundido en Apulia y Lucania.

[18] En contadas ocasiones el cabello suelto y desordenado se asocia a mujeres respetables. Se trata de algunos ejemplos en los que aparecen los preparativos de la novia bañándose y lavándose la cabeza.

representación de una ménade en una crátera apuliana con las dos Erinias de la nestoris se plantean otras similitudes.[19]

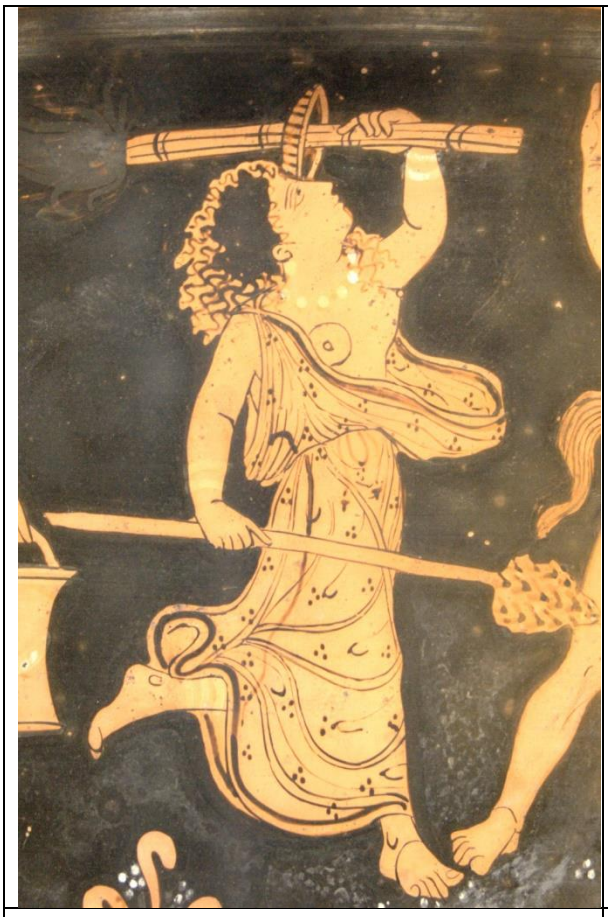


Fig. 6. Ménade. Detalle de una crátera apuliana con sátiros y ménade. Foto Bibi Saint-Pol liberada al dominio público

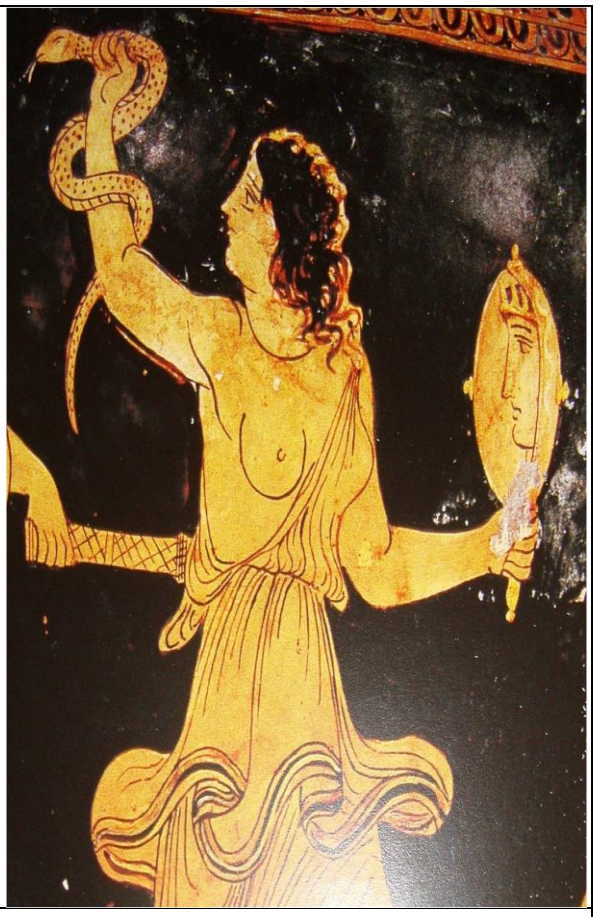


Fig. 7. Erinia con espejo. Detalle de la figura 5.

Las túnicas de las tres figuras sugieren movimientos vertiginosos gracias a sus ondulados bordes. Una de las Furias deja ver su pecho desnudo al igual que la bacante. En el arte griego clásico y postclásico el cuerpo femenino no debe mostrarse. El desnudo o semidesnudo exterioriza vulnerabilidad, humillación, prostitución o marginalidad. Las ménades entrarían dentro de esta última categoría, criaturas salvajes, contrarias a las normas, estrechamente vinculadas al universo de lo natural. Como hijas de la Tierra también las Erinias participan de la esfera telúrica, rozando lo bestial. Existe, sin embargo, una diferencia interesante en la postura de las dos figuras míticas. En consonancia con los desbordes del séquito dionisíaco, la ménade expresa su enajenación: la garganta se infla, la cabeza se vuelca hacia atrás, entreabre los labios, está fuera de sí, inmersa en la locura báquica. En cambio las Erinias ejercen total dominio de la situación, son plenamente conscientes de quién las acompaña y amenazan a Orestes, lo rodean, lo provocan con sus brazos cubiertos de serpientes.

En la nestoris, la Furia de la derecha sostiene un espejo. Curioso atributo para un monstruo ya que habitualmente es una señal de la belleza de Afrodita o de Helena.

[19] Sátiros y ménade. Crátera de cáliz apuliana. Figuras Rojas. Adolphseck Painter. 380-70 a.C. Louvre K19.

Íntimamente asociado a la iconografía del gineceo, se lo representa, además, para indicar el encanto femenino y las virtudes propias de una dama que se arregla para complacer a su marido. El espejo que porta la Erinia no la refleja a ella sino a una figura de perfil adornada con una diadema. Durante mucho tiempo se especuló con la idea de que podía ser Clitemnestra, o mejor dicho, su espíritu pasando a través del espejo para aparecerse a los vivos.[20] Por muy atractiva que parezca la interpretación es posible que deba ser desechada pues, al parecer, la imagen del reflejo es un repinte moderno.[21]

Como hemos podido observar con estos ejemplos, las representaciones de una determinada escena involucran múltiples significados y superan la mera ilustración de un tema. Los artistas atenienses se manifestaron a través de fórmulas relativamente simples que resultaron satisfactorias para sus espectadores. La presencia de Apolo, Orestes y una o dos Erinias era suficiente para que el dueño de la pieza rememorara la función teatral. La diversidad de enfoques en la Magna Grecia remite a una idiosincrasia diferente. Los ceramógrafos desarrollaron complejos escenarios, transmitieron palpitantes emociones e intentaron revivir sensaciones con un despliegue visual extraordinario.

Los vasos son documentos históricos, productos de una época y de un contexto determinado, constituyen una herramienta válida en el intento de reconstrucción de los componentes dramáticos y de la recepción por parte del auditorio. A través de sus imágenes vislumbramos el espacio teatral, participamos de una experiencia compartida por el público y el pintor hace ya muchos siglos y, casi prodigiosamente, nos transformamos en modernos espectadores de antiguas tragedias.

Bibliografía

CARPENTER, T.H. (2009), "Prolegomenon to the Study of Apulian Red-Figure Pottery". *AJA* 113.1. Pp. 39-56.

FRONTISI-DUCROUX, F. (2006), "L'étoffe des spectres" en *Mètis. Anthropoloie des mondes grecs anciens. Dossier: Avez-vous vu les Érinyes?* N.S. 4. Pp. 29-50.

KAROUZOU, S. (1972), "An Underworld Scene on a black-figured lekythos, *JHS* 92. Pp. 64-73.

IRIARTE GOÑI, A. (2002), *De Amazonas a ciudadanos. Pretexto ginecocrático y patriarcado en la Grecia Antigua.* Madrid. Akal.

LISSARRAGUE, F. (2006), "Comment peindre les Érinyes?" *Mètis. Anthropoloie des mondes grecs anciens. Dossier: Avez-vous vu les Érinyes?* N.S. 4. Pp. 51-70.

REVERMANN, M. (2008), "Aeschylus' *Eumenides*, Chronotopes, and the 'Aetiological Mode'", en M. Revermann y P. Wilson (Eds), *Performance, Iconography, Reception. Studies in Honour of Oliver Taplin*. Oxford University Press. Pp. 237-262.

SARIAN, H. (1986), "Reflexions sur l'iconographie des Erinyes dans le milieu grec, italiote et étrusque", en *Suppléments au Bulletin de Correspondance Hellénique*, volume 14. Pp. 25-35.

[20] Esta interpretación fue iniciada por Raoul-Rochette en 1833 y profundizada por Frontisi-Ducroux y Vernant en 1998 quienes proponen que sería este el único caso en la cerámica griega en que se representa un *eidolon* o alma de un muerto en un espejo. (Lisarrague, 2006: 62)

[21] Lisarrague (2006: 62) señala que después del temblor del 1981 la pieza fue colocada en otro sitio y las fuertes variaciones de temperatura dejaron a la vista los repintes y restauraciones, ya señalados por Trendall en 1967. Al examinar de cerca se observa que el vaso, muy fragmentario, fue reconstituido y las aberturas fuertemente repintadas. Solo una limpieza metódica permitiría verificar si hay algo auténtico bajo los repintes pero hay riesgo de perder mucho del decorado.

SHAPIRO, H. A. (1994), *Myth into Art: Poet and Painter in Classical Greece*. Routledge. New York and London.
TAPLIN, O. (2007), *Pots and plays*. J. Paul Getty Publications. Los Angeles.
TRENDALL, A. D. (1989), *Red Figure Vases Of South Italy And Sicily.* Thames & Hudson. London.

La colonización griega en el Mediterráneo oriental: un acercamiento hacia la relación entre Territorio y Estado en Naukratis

Agustín Saade
UBA - UBACyT

Introducción

Desde la Edad del Bronce podemos ver la influencia de las culturas del Antiguo Cercano Oriente en el territorio heleno, en especial en las civilizaciones minoicas y micénicas y en el período arcaico. Esto es claramente perceptible desde el registro arqueológico, donde tanto en sitios orientales como griegos se encontraron restos cerámicos pertenecientes a dichas culturas, pero como bien nos demuestra Boardman este registro es fragmentario y engañoso debido a que muchas piezas son imitaciones sirias o fenicias de estilos artísticos típicamente egipcios (Boardman, 1973: 122-123; Möller, 2000: 32).

La expansión griega por las costas del Mediterráneo, que se desarrolla entre los siglos VIII y VII a.C, marca un punto central dentro de la historia helena ya que coincide con el proceso de *synoikismos* (sinecismo),[1] y puede considerarse como un factor que favoreció la formación de las *poleis*, ya que permitió dar salida a tensiones desarrolladas dentro de dicho proceso actuando como válvula de escape de la *stasis* (Domínguez Monedero, 1995: 100). De esta manera la dispersión demográfica provocó que la cultura griega se expanda por todo el Mediterráneo, entrando en contacto con civilizaciones antiquísimas con una tradición urbana muy marcada. Este es el caso de Egipto, donde la fundación de colonias puede considerarse como una excepción en comparación al patrón general de asentamiento. El objetivo de esta comunicación es, justamente, el de analizar dicha particular ocupación del espacio tomando como base metodológica los conceptos de *territorio* y *territorialidad* desarrollados por autores como Ruth Tringham y Bruce Trigger, con el fin de establecer la relación entre los colonos y el Estado faraónico.

La colonización griega en Egipto: una metodología para su análisis

Según A. Möller (2000: 32), el registro cerámico nos permite ubicar temporalmente una presencia importante de griegos en Egipto hacia el siglo VII. Esto no quiere decir, como introdujimos anteriormente, que las relaciones entre ambas civilizaciones hayan sido nulas antes de esa fecha, sino que el contexto político- económico no favorecía el asentamiento permanente de griegos o de otros extranjeros.

[1] El término *synoikismos* era el utilizado por los propios griegos para hacer referencia al nacimiento de la *polis*, y de la unificación política de un territorio determinado por parte de ésta. Para una conceptualización más detallada sobre el proceso en general ver Moggi (1976). Otro trabajo muy útil para entender esta dinámica es el de Gallego (2005), ya que si bien se centra en el sinecismo ateniense nos permite contar con un modelo teórico plausible de ser aplicable a otros casos similares de sinecismo.

Siguiendo a Heródoto (II.152), el asentamiento de helenos se produjo por las necesidades económicas y militares derivadas del ascenso de la dinastía Saíta, en especial las de su primer faraón, Psamético I, que tuvo que hacer frente a la amenaza asiria en el norte y a la de los reyes nubios de Napata en el sur. De esta manera el historiador hace referencia a una tradición, probablemente transmitida por los sacerdotes del dios Hermes/Ptah de Menfis, de que Psamético había sido urgido por un oráculo de la diosa Leto[2] para hacerse con el apoyo de los "hombres broncíneos" con el propósito de reconquistar el trono perdido y reducir los últimos reductos del dominio asirio.

Esta visión, como es de esperarse, está muy discutida por la historiografía actual en buena parte gracias a los estudios arqueológicos sobre los sitios de ocupación griegos que dan cuenta de un contacto bastante más antiguo y de causas mucho menos teológicas. En este sentido, nosotros creemos útil la introducción de dos conceptos muy desarrollados en el ámbito de estudio de las sociedades del paleolítico y del neolítico.

El primero de estos principios es el de *territorio*, entendido éste como un área defendida en cuyo espacio las comunidades humanas ejercen su *territorialidad* frente a otros grupos competidores. En otras palabras, el control del territorio (y de sus recursos naturales, lo más importante) por parte de un grupo humano depende de la capacidad de éste de poder defenderlo frente a posibles invasores (Tringham, 1972: 463)

El segundo concepto que creemos importante introducir es el de *territorialidad*, con el cual nos referimos a un mecanismo espacial por el cual se separan ciertos miembros de un grupo humano por diversos motivos y se apropian de un espacio por fuera de su comunidad inicial, lo que Tringham denomina *territorial demarcation* (1972: 464).

Ahora bien, muchos estudiosos ponen énfasis en alguna cuestión determinada para explicar la territorialidad. Uno de ellos es Karl Butzer, que sigue el tipo de enfoque que Trigger llama *ecological approach* (Trigger, 1965: 3). Este autor pone el foco (a veces de manera excesiva) en el factor ecológico, basando su planteo en que la irrigación es la causa principal de la elección de un espacio determinado para el asentamiento humano (Butzer, 1976: 111), lo que en nuestra perspectiva hace ver al hombre como un ente dominado completamente por su entorno sin capacidad de acción propia.

Ahora bien, nosotros sostenemos, a diferencia de este tipo de planteos que rozan con ciertos determinismos, que no hay un motivo sino muchos por los cuales los individuos ejercen la territorialidad. Autores como Bard nos permiten salir de ese esquema monocausal, y nos habilitan a reconocer la ideología y la religión como respuestas *creativas* frente a los estímulos del entorno natural. En su análisis sobre las prácticas mortuorias en el período predinástico de Egipto, ella distingue entre factores que podemos interpretar como internos y externos, estableciendo una preponderancia de los elementos culturales (internos) por sobre los naturales (externos), y haciendo notar que el hombre tiende a culturalizar su entorno; en otras palabras, a desarrollar estrategias de poder para poder "dominar" al ambiente que lo rodea (Bard, 1992: 2-3; De Marrais, Castillo y Earle, 1996).

[2] La diosa griega Leto es asociada a la diosa cobra Uadyet en Egipto.

La expansión griega de ultramar: las "fundaciones" y el caso particular de Naukratis

Entre los siglos VIII-VII la civilización griega se expande a través de todo el Mediterráneo antiguo, y ésta se manifestó a través de las *fundaciones*. Éstas consistieron en asentamientos griegos que podían ser permanentes (*apoikiai*) o bien provisorios (*emporia*), donde los primeros son los que comúnmente se conocen como colonias y los segundos como factorías, siguiendo la conceptualización propuesta por la historiografía postcolonialista.[3] Un punto importante al respecto es entender que las fundaciones forman parte de un proceso global y no son hechos singulares y aislados, ya que todas ellas forman parte de una red de relaciones socioeconómicas a lo largo y ancho del Mediterráneo (Malkin, 2009: 374).

En líneas generales, las fundaciones se producían de manera similar ya que había una serie de tradiciones que se tendían a respetar: los orígenes (el mantenimiento de una viva imagen de la metrópolis), el establecimiento de la fecha de asentamiento (histórica y simbólica) y el nombre del fundador (Malkin, 2003). Estas tres características son muy importantes tanto para los asentamientos con meros intereses comerciales, como para los que además poseían una estructura política organizada, ya que a través de ellas se establecía una forma ritualizada de memoria colectiva, mediante la cual se iba construyendo su identidad, primero la de griego y segundo la de habitante de una *apoikia*. En este sentido se puede ver a la *fundación* tanto como evento y como proceso desde la perspectiva griega, ya que el acto de fundación de una colonia comienza con la llegada y termina con la muerte del *oikistes* (fundador) y de su generación que fue la que sentó las bases territoriales sobre las cuales prosperará el asentamiento.

En el caso de Naukratis el acto de fundación tiene un desarrollo muy particular ya que se escapa del esquema tradicional que conceptualizamos anteriormente. En primer lugar, y siempre siguiendo a Heródoto como nuestra principal fuente escrita, el asentamiento griego no se dio por iniciativa particular de una *polis*, sino por la voluntad política de un monarca, el faraón Amasis, que ocupó el trono durante gran parte del siglo VI a.C (Coulson y Leonard, 1982: 361). No obstante, siguiendo a Boardman (1973: 129), el registro arqueológico demuestra con bastante verosimilitud que Naukratis tiene una antigüedad mucho mayor, poniendo en cuestión las afirmaciones de Heródoto en el Libro II.

Ahora bien, es aquí donde creemos importante introducir el aporte de los conceptos esgrimidos por Tringham para analizar el proceso de surgimiento de los asentamientos griegos, ya que uno de los determinantes para el crecimiento urbano es la tendencia a la focalización de las actividades humanas en un centro político y el establecimiento de un *hinterland* rural (Trigger, 1972: 578-579), en el mundo griego: *chora*. En Naukratis estos determinantes aparecen condicionados por el poder político de los monarcas Saítas, por lo que el ejercicio de la territorialidad dependía más que nada de las relaciones entre la ciudad y la corte real que residía en Sais. Pero esto no quiere decir que los habitantes no tuvieran un

[3]Estas tipologías de análisis pueden ser encontradas en las obras de Wallerstein (1981) y Thornton (1992), entre otros.

cierto margen de autonomía (y de hecho probablemente lo tuvieron), sino que éste estaba sujeto a los vaivenes existentes en la política faraónica.

Teniendo en mente estos argumentos y basándonos en evidencia arqueológica reciente podemos reconstruir cómo fue desarrollándose este asentamiento griego en el Delta con anterioridad a Amasis. Siguiendo a Möller (2000: 33), fue Psamético I el que permitió a un gran número de extranjeros residir permanentemente en territorio egipcio, como recompensa por haberlo ayudado a conquistar el trono. Estos forasteros son identificados por Heródoto como mercenarios carios y jonios, estos últimos de habla griega, que habrían llegado a las costas egipcias después de una gran tormenta en calidad de piratas. Al contrario, Boardman sostiene que en realidad también podrían haber sido enviados directamente por el rey lidio Giges con el fin de fortalecer el poder egipcio y reducir la amenaza asiria en sus dominios (Boardman, 1973: 126; Spalinger, 1976: 142). De esta manera podemos empezar a ver como opera la relación entre territorio y Estado, ya que es el faraón el que concede el usufructo de las tierras a los mercenarios como servicios de guerra, mas no su propiedad ya que toda la tierra de Egipto es posesión del Faraón.

Esto es, en líneas generales y escuetas, cómo se dio el comienzo del asentamiento griego en territorio egipcio, pero poco dijimos del sitio que más nos importa: Naukratis. Como decíamos anteriormente Naukratis ya existía antes de las medidas adoptadas por Amasis para favorecer el comercio griego y estaba habitada principalmente por jonios pero también por dorios y eolios. A partir de estas disposiciones podemos ver un verdadero auge de la ciudad, y podemos darnos una vívida imagen de su surgimiento y prosperidad a través de la pluma de Heródoto:

> [Amasis] Les otorgó Naucratis [a los griegos] como base comercial para cualquiera que deseara establecerse en el país. También hizo concesiones de tierra, donde los comerciantes griegos que no desearan vivir permanentemente en Egipto podían erigir altares y santuarios. Entre estos últimos el mejor conocido y el más utilizado –y también el más grande- es el Helenion. Fue construido conjuntamente por los jonios de Quíos, Teos, Focea y Clazómene, los dorios de Rodas, Cnido, Halicarnaso y Faselis, y los eolios de Mitilene […] Antiguamente, Naucratis era el único puerto de Egipto, y cualquiera que llevara un barco a alguna de las otras bocas del Nilo estaba obligado a jurar que lo había hecho por necesidad, y luego seguir hacia la desembocadura canóbica;[4] si vientos opuestos se lo impedían, debía transportar su carga en gabarras hasta Naucratis, rodeando todo el delta, cosa que muestra el exclusivo privilegio disfrutado por el puerto (Hdt. II.178-179).

Pero contradiciendo una vez más al gran historiador de Halicarnaso, el establecimiento de Naukratis pudo haberse producido en el reinado de Psamético I, el faraón que concedió el usufructo de tierras a mercenarios griegos y carios como recompensa por los servicios militares prestados en la guerra contra el imperio asirio. En este sentido Möller (2000: 187-

[4] El Delta del Nilo está compuesto por siete bocas, de este a oeste: Pelusíaca, Tanítica, Mendesia, Bucólica, Sebenítica, Bobitina, Canóbica. Sobre la margen de esta última estaba construida Naukratis.

188) nos insta a que frente a las características incompletas y arbitrarias de las fuentes escritas nos remitamos a la *imparcialidad* del registro cerámico. De esta manera, a partir del fechado de los restos cerámicos se demuestra que la colonia griega ya existía en el último cuarto del siglo VII a.C., teniendo en consideración que el objeto más temprano encontrado en el sitio es un fragmento de vasija perteneciente al estilo Corintio Transicional de fines del tercer cuarto del siglo VII (alrededor del 630 a.C.)[5] (Boardman, 1973: 132).

Sin embargo, y frente a lo que muchos podrían pensar, es difícil hablar de este asentamiento griego como una *polis*, en otras palabras: "*Una comunidad* (koinonia) *de ciudadanos* (politai) *que se organizan políticamente a través de una constitución* (politeia)",[6] ya que en Naukratis sus habitantes no poseían una plena autonomía de derechos sobre el territorio sobre el cual estaban asentados. Si bien existe una territorialidad ejercida por los griegos, ésta se superpone y se capilariza frente otra mayor, la detentada por el Estado faraónico, que en última instancia es el amo (al menos desde el plano simbólico) de todas las tierras de Egipto.

Territorio y Estado

Como bien ya mencionamos, Naukratis no seguía los cánones normales de una fundación griega, no era una colonia autárquica e independiente (*apoikia*) que había llegado a un acuerdo con la población local como Siracusa en el sudeste de Sicilia, ni un simple puesto comercial como Al-Mina en Siria, ya que por un lado estaba íntimamente conectada con los avatares de un Estado extranjero: la dinastía Saíta (Hanrahan, 1961: 41), y sobre todo porque mantenía un particular ejercicio de la territorialidad como bien mencionamos en el apartado anterior. Esto nos induce a insistir sobre la particularidad del asentamiento en cuestión: si Naukratis no era una *apoikia* ni un *emporion*, ¿entonces como puede ser conceptualizada?

Nosotros creemos que un avance frente a la cuestión sería la de incorporar el concepto de *territorialidad* ya antes mencionado, pero de una manera algo diferente a la utilizada por Tringham. La autora utiliza esta matriz teórica para analizar la relaciones entre diferentes asentamientos en la era prehistórica a partir del registro arqueológico, lo mismo que Trigger para el caso de la formación de los llamados Estados Prístinos, pero nosotros lo utilizaremos para estudiar los distintos espacios conformados al interior de esta fundación, al mismo tiempo que las relaciones que se establecen con el exterior no-griego (el Estado egipcio).

Según Heródoto (II.178), la población de Naukratis estaba dividida entre residentes temporales y permanentes. Los primeros no serían otros más que los comerciantes-marineros griegos, cuyo comercio con Egipto estaba regulado por la administración Saíta con centro en

[5] Boston 09.210, dos de las listas más completas de los vasos encontrados en Naukratis pueden consultarse en Price (1924) y Venit (1982); von Bissing (1951) desacredita este punto de vista al apoyar una fecha algo posterior para la fundación de Naukratis, concretamente el reinado de Psamético II (595-589), ya que sostiene que la única forma de que la datación sea confiable es el hallazgo de escarabeos con el nombre de reyes egipcios que permitan una comprobación histórica del inicio de la ocupación del área, y los objetos más antiguos son los que llevan los cinco nombres sagrados de Psamético II. Aún así nosotros creemos que esta visión es muy simplista, ya que no contempla el hecho de que muchos de los escarabeos encontrados son falsificaciones realizadas por imitadores del estilo artístico egipcio, transformando su carácter sagrado en otro más cercano al económico en meros bienes de intercambio suntuarios (Boardman, 1974: 122).

[6] Arist. *Pol*. 1276^{b}1, citado en Hansen, & Nielsen (2004: 70).

Sais, y el segundo grupo estaría conformado por los que viven allí en calidad de habitantes. Como bien señala Möller (2000: 197), esta división solo está sostenida por la afirmación de Heródoto pero no por el registro topográfico analizado hasta la fecha. Esto si bien nos despierta ciertas suspicacias sobre la veracidad de los datos aportados por la obra herodotiana, no debe llevarnos a descartarla del todo como fuente primaria, sino todo lo contrario, ya que viéndolo desde una mirada en retrospectiva nada nos señala tampoco que el historiador de Halicarnaso esté mintiendo sobre el tema en cuestión, como en toda obra histórica siempre hay que mirarlas con un ojo crítico. De esta manera, nosotros consideramos útil visualizar a la población de Naukratis desde este punto de vista, por lo menos en lo esencial del planteo.[7]

Es aquí donde vemos la utilidad del marco conceptual señalado, ya que podemos hablar de una *territorialidad interna* en el sentido de una división de la población al interior del asentamiento. Si bien esto se podría considerar como simple especulación debido a la ausencia de fuentes, se desprende de una lógica casi indefectible: todo asentamiento que sirva para el intercambio comercial de larga distancia (llámese un simple puerto o una *polis* propiamente dicha), de una manera u otra debe tener una población estable que asegure un funcionamiento general estable del lugar, ya sea para el cobro de impuestos sobre las transacciones comerciales como para el mantenimiento de los santuarios de los diferentes dioses cosmopolitas. Estos dos puntos son claves para entender la relación entre territorialidad y Estado. En primer lugar, se cree que en Naukratis existían unos ciertos tipos de funcionarios, conocidos con el nombre de *prostatai*, que eran elegidos por los nueve estados fundantes de la colonia,[8] cuyas atribuciones serían las de supervisar los intercambios comerciales, mantener el orden y también, como suponen Roebuck (1951: 215) y Möller (2000: 195), el de funcionar como intermediarios y representantes frente al gobierno central egipcio, representado seguramente dentro del enclave por oficiales egipcios. Como bien nos señalaba Tringham, "*la territorialidad puede considerarse como un mecanismo de diferenciación social que separa ciertos individuos de otros*"[9] (Tringham, 1972: 463), esta idea es muy útil para entender cómo es que diferentes territorialidades se superponen en una relación de poder dinámica y cambiante, ya que tanto griegos y egipcios dependían unos de otros para que la asociación sea provechosa, pero al mismo tiempo con fuertes mecanismos de segregación social que hacían que la aculturación no se desarrollara del todo, un ejemplo patente de esto se ve encarnado en la sistema legal de la época ptolemaica, donde los griegos y egipcios eran juzgados por tribunales separados y diferentes (Manning, 2003: 53).

En segundo lugar, podemos hablar de una territorialidad sacra como reflejo de las relaciones políticas a partir de un elemento encontrado en muchos asentamientos griegos de ultramar, el denominado *temenos*. Éste no otra cosa que un recinto sagrado para el oficio

[7] Para una profusa crítica a la obra herodotiana en lo referido a su sección dedicada a Egipto recomendamos el libro de Astrid Möller ya anteriormente citado.

[8] A saber, las nueve *póleis* a las que tradicionalmente se les adjudica la fundación de Naukratis y que tenían grandes intereses allí son: Quíos, Tea, Focea, Clazómenes, Rodas, Cnido, Halicarnaso, Fasélide y Mitilene; a las cuales deben sumarse, aunque algo más tardíamente: Samos, Mileto y Egina.

[9] La traducción es nuestra.

ritual, y en Naukratis encontramos una nueva particularidad al respecto ya que al *temenos* (comúnmente dedicado a un dios) lo encontramos representado en el llamado "Helenion", del que la gran mayoría de los especialistas no dudan de su existencia aunque aún no se haya encontrado su emplazamiento (Cook, 1937; Roebuck, 1950; Boardman, 1974; Möller, 2000). Este "Helenion", siguiendo la descripción de Heródoto, sería un "templo mayor" dedicado al conjunto del panteón griego donde además cada *polis* fundante poseería dentro su propio santuario menor dedicado a su deidad tradicional.

Como bien nos señala Roebuck (1951: 218): "El resultado [de las relaciones entre los distintos grupos griegos y egipcios a lo largo de estos siglos] fue la creación de Naukratis como una comunidad política unificada a través y a partir del Helenion";[10] llevando un poco más al extremo este planteo sería plausible ver en esto un intento de organización territorial con algún grado de autonomía frente el Estado faraónico, en el sentido de que tanto los *prostatai*, como cargos políticos elegidos por un conjunto representativo de individuos establecidos en la fundación, y el *Helenion* (entendido como templo mayor), en tanto institución central de la vida cívica helénica, surgen de ciertas prácticas que podrían ligarse a las encontradas dentro de la estructura política de una *polis* clásica.

¿Emporion o *apoikia?*

La intencionalidad que subyace a este trabajo no es otra que la poner en discusión la universalidad y rigidez teórica con la que se utilizan comúnmente los conceptos de *emporion* y *apoikia* en el estudio de la Edad Arcaica griega (s. VIII-VII a.C.), lo que deriva a que ciertas visiones historiográficas tiendan a centrarse en alguno de estos conceptos para catalogar a los numerosos asentamientos helénicos de ultramar fundados en este período, haciendo hincapié en una u otra característica determinada.

Es así que autores como el citado C. Roebuck consideran a la gran mayoría de las colonias griegas como *poleis* en miniatura, tendientes a reproducir las mismas prácticas políticas y sociales que en su metrópolis. Esta impresión es patente en su conocido artículo sobre la organización de Naukratis, donde sostiene que este asentamiento: "[…] se convirtió en un estado griego unificado en una fecha temprana, con el consiguiente crecimiento de sus propias instituciones y tradiciones"[11] (Roebuck, 1951: 216), lo que nos hace dudar frente a la propia evidencia arqueológica antes señalada, ya que el sitio si bien poseía sus propias instituciones, éstas estaban sujetas al control egipcio. La visión de este tipo de estudiosos responde a un marcado y acrítico weberianismo, en el sentido de considerar a la política como telón de fondo de todas las relaciones sociales, muchas veces dejando relegados elementos valiosos para el análisis histórico.

Otra línea argumentativa es la representada por la obra de Astrid Möller, donde la autora se hace eco de toda una línea historiográfica iniciada a partir de las obras de Karl Polanyi, en especial de sus trabajos: *El sustento del hombre* y *Comercio y mercado en los imperios antiguos*. A

[10] La traducción es nuestra.
[11] La traducción es nuestra.

partir de este trasfondo teórico Möller propone como tesis principal la de considerar a Naukratis como un puerto de intercambio (*emporion*) según la terminología polanyiana, ya que sostiene que dicho asentamiento se encontraba *aislado* de otros de su mismo tipo en territorio bárbaro, pero cómodamente cerca de las vías de comunicación marítimas y terrestres que posibilitan el intercambio comercial (Möller, 2000: 215). Este tipo de planteos, si bien son fruto del análisis de la evidencia arqueológica más reciente, tienden a concentrarse demasiado en las relaciones económicas y se olvidan de su propia máxima: la economía esta incrustada en la sociedad, ergo no son esferas separadas como tiende Möller a tratarlas en ciertos apartados (2000: 70).

En vistas de todo lo anterior, nosotros sostenemos que Naukratis no puede ser catalogada como una *apoikia* pero tampoco como un *emporion*, ya que posee elementos de ambas. Por un lado, es un puerto en territorio no-griego cuya finalidad estuvo centrada en establecer lazos comerciales con el pueblo egipcio, aunque en nuestro caso también se configuran otro tipo de prácticas como las militares.[12] Al mismo tiempo posee la particularidad de que su ejercicio de la territorialidad (característica esencial para hablar de *polis*) se encuentra coartado por otro más poderoso, que era el accionar del Estado Saíta, aunque podemos llegar a pensar a los *prostatai* como funcionarios griegos con cierto margen de autonomía respecto a los oficiales del Faraón. En otro sentido, podemos decir que en los tiempos de Heródoto Naukratis era tanto una *apoikia* como un *emporion*, ya que podemos pensarla como una *polis* que *tenía* un *emporion*, y la diferencia con otras *poleis* o *apoikiai* que poseían un *emporion* era que en Naukratis el *emporion* no era un parte integral de la *polis*, sino que estaba separada de ésta y administrada por funcionarios independientes nombrados por otras *poleis* (Hansen, 2006: 19)

Conclusiones

Esta larga crítica que subyace a todo el trabajo nos lleva a replantearnos nuevamente uno de los problemas más espinosos para el antiquista del "arcaísmo" griego: ¿cómo clasificar una colonia helénica?

Nosotros consideramos que hay que dejar de lado las categorías rígidas de *apoikia* y *emporion*, ya que como establecimos para el caso de Naukratis las definiciones universales no son útiles para el análisis histórico del período en cuestión. En este sentido, estamos de acuerdo con Irad Malkin (2009: 391-392) en hablar de *fundaciones* en vez de colonias, debido a que este concepto hace referencia a la gran variabilidad de casos que se dan a lo largo del proceso de colonización arcaico, pero considerando a su vez sus interrelaciones con el medio que los relaciona a todos: el Mediterráneo antiguo. La idea de *fundaciones* buscar superar la rigidez conceptual a partir del análisis de los asentamientos griegos de ultramar a través de una mirada macrodinámica, partiendo del supuesto de la existencia de numerosos tipos de

[12] Las tropas hoplitas mercenarias eran el componente principal y más sólido del ejército faraónico en la Baja Época, teniendo noticias de ellos a través de Heródoto, Estrabón y Diodoro. Cruzando fuentes literarias y arqueológicas los especialistas consideran (con ciertas discrepancias) que estos regimientos estaban acantonados en mayor o menor medida en Dafne (Tell Defenneh), ubicada en el brazo Tanítico del Nilo cerca de la frontera sinaítica, para el caso ver: Boardman (1973: 144), Möller (2000: 205), entre otros.

redes sociales, no solo la comercial, sino también poner en consideración los modos de relacionarse con la poblaciones locales y los respectivos procesos de aculturación. Es en esta línea teórica donde consideramos como aporte esencial a la idea de territorialidad, como herramienta metodológica para el análisis de las interrelaciones entre los distintos grupos humanos, en nuestro caso la Naukratis griega y la Sais egipcia.

Fuentes

SCHRADER C. *Heródoto Historia*, Libros I-II, Gredos, Madrid, 2000.

Bibliografía

BARD K. (1992), "Towards an interpretation of the Role of Ideology in the Evolution of the Complex Society in Egypt", *Journal of Anthropology Archaeology* 11. Pp. 1-24.
BISSING F. W. von (1951), "Naukratis", *Bulletin de la Société Royale d'Archéologie d'Alexandrie* 39. Pp. 32-82.
BOARDMAN J. (1973), *Los griegos en ultramar: comercio y expansión colonial antes de la era clásica* [1964], Alianza. Madrid.
BUTZER K. (1976), *Early Hidraulic Civilization in Egypt. A study in Cultural Ecology*, The University of Chicago Press. Chicago.
COOK, R. M. (1937), "*Amasis and the Greeks in Egypt*", *JHS* 57. Pp. 227-37.
Coulson W. D. E. & Leonard A. jr. (1982), "Investigations at Naukratis and Environs, 1980-81", *AJA* 86. pp. 361-80.
DE MARRAIS E., CASTILLO L. J. & EARLE T. (1996), "Ideology, Materialization and Power Strategies", *Current Anthropology* 37. Pp. 15-31.
DOMÍNGUEZ MONEDERO, A. (1995), *La pólis y la expansión colonial griega. Siglos VIII-VI*. Síntesis. Madrid.
GALLEGO, J. (2005), *Campesinos en la ciudad. Bases agrarias de la* pólis *griega y la infantería hoplita*, Del Signo-UBA. Bs. As.
HANSEN M. H. (2006), "*Emporion*: A Study of the Use and Meaning of the Term in the Archaic and Classical Periods", en G. R. Tsetskhladze (Ed.), *Greek Colonisation. An Account of Greek Colonies and Other Settlements*, vol. I. Pp. 1-39.
HANSEN M., & NIELSEN, T. (2004), "Territory and Size of Territory", en M. Hansen & T. Nielsen (Eds.), *An Inventory of Archaic and Classical Poleis*, Oxford University Press. New York.
HANRAHAN M. (1961): "The Relations between Greece and Egypt during the VIIth and VIIIth Centuries B.C: Part II", en *Irish University Review* 7. Pp. 33-45.
HASEBROEK J. (1933), *Trade and Politics in Ancient Greece*. Translated by L. M. Fraser and D.C. MacGregor. Reprint. London. (Originally published as *Staat und Handel im alten Griechenland* [Tübingen, 1928].)
MALKIN, I. (2003), "Pan-Hellenism and the Greeks of Naukratis.", en M. Reddé, L. Dubois, D. Briquel, *et al.* (Eds.), *La naissance de la ville dans l'antiquité*, Paris. Pp. 91–96.
MALKIN, I. (2009), "Foundations", en K.A. Raaflaub & H. van Wees (Eds.), *A Companion to Archaic Greece.* Blackwell Publishing. Malden.
MANNING, J. (2003), *Land and Power in Ptolemaic Egypt: The Structure of Land Tenure*. Cambridge. Cambridge University Press.
MOGGI, M. (1976), *I sinecismi interestatali greci*, Pisa.
MÖLLER, A. (2000), *Naukratis: trade in archaic Greece*, Oxford University Press. New York.
PRICE E. R. (1924), "Pottery of Naukratis", *JHS* 44. Pp. 180-222.
ROEBUCK C. (1950), "The Grain Trade between Greece and Egypt", *CPh* 45, 236-47.
ROEBUCK C. (1951), "The Organization of Naukratis", *CPh* 46. Pp. 211-20.
Spalinger A. (1976), "Psammetichus, King of Egypt: I", *JARCE* 13. Pp. 133-147.

THORNTON J. (1992), *Africa and Africans in the making of the Atlantic World, 1400-1800.* CUP. Cambridge.
TRIGGER B. (1965), *History and Settlement in Lower Nubia*, Yale University. New Haven.
TRIGGER, B. (1972), "Determinants on Urban Growth in Pre-industrial Societies", en P. J. Ucko, R. Tringham & G. W. Dimbleby (Eds.), *Man, Settlement and Urbanism*, Cambridge Massachussetts.
TRINGHAM R. (1972), "Territorial Demarcation of Prehistoric Settlements", en Ucko P. J., Tringham R. & Dimbleby G. W. (Eds.), *Man, Settlement and Urbanism*, Cambridge Massachussetts.
VENIT, M. S. (1982), *Painted Pottery from the Greek Mainland Found in Egypt, 650-450 BC*, Ph.D. thesis, New York.
WALLERSTEIN I. (1981), *El moderno sistema mundial. La agricultura capitalista y los orígenes de la economía- mundo europea en el siglo XVI.* Siglo XXI. México.

Heródoto: el lenguaje de la *xenía* en los orígenes de la historiografía

Gastón Javier Basile
UBA

El término *xénos* aparece en su génesis estrechamente ligado a la institución de la *xenía* o amistad-ritualizada.[1] El concepto parece denotar simultáneamente tanto la idea de extranjero como la de huésped, de modo que resulta vano intentar distinguir algún tipo de progresión histórica en la emergencia de dos valores semánticos discretos.[2] La aportación fundamental en materia de la institución de la *xenía* en el mundo griego corresponde a la tesis de Herman,[3] quien –abonando en las observaciones iniciales de Finley[4] sobre la centralidad de dicho mecanismo de sociabilidad en el mundo homérico– ofrece un exhaustivo estudio sobre los mecanismos ritualizados de interacción entre miembros de elite de diferentes unidades sociales en el período arcaico y clásico griego. Dichos lazos de amistad ritualizada, que podían establecerse entre miembros de distintas *póleis* griegas, así como entre griegos y no-griegos, o entre pueblos no-griegos entre sí, son encuadrados por Herman en la intersección de un espectro más amplio de relaciones sociales definidas por Pitt-Rivers[5] como amistosas: especialmente, las del parentesco y la amistad. Se trataba de una institución esencialmente aristocrática, entre miembros de elite pertenecientes a dos unidades sociales (al menos, simbólicamente percibidas como) diferentes. Asimismo, el vínculo de *xenía* adquiría –análogamente a las relaciones de parentesco– un carácter vitalicio y transgeneracional. Sancionada a través de una serie de rituales codificados, como la intercesión de mediadores de ambas partes, la declaración protocolar de no hostilidad y el intercambio de dones acompañado de juramentos y libaciones, la institución de la *xenía* preveía una serie de servicios y favores rituales, privados y políticos entre los contrayentes, gobernados por la lógica de la reciprocidad.

La mayor parte de los estudios analiza el fenómeno de la *xenía* y la interacción entre *xénoi* en la coyuntura de las comunidades pre-estatales, vinculando dicha práctica a los modos en los que los *oîkoi* individuales establecían alianzas personales, extendían sus contactos

[1] Benveniste (1966: 341) interpreta la institución social de la amistad-ritualizada como la matriz originaria del vocabulario de la amistad, en particular, de la voz *phílos* y *philótēs*. A partir del vínculo entre *phílos y xénos*, entre *phileîn y xeinízein* en los testimonios homéricos, Benveniste sostiene que la noción de *phílos* evoca el comportamiento obligado de un miembro de la comunidad respecto de un *xénos*, del huésped extranjero. El extranjero, desprovisto de protección, de amparo, de medios de supervivencia, es acogido en nombre de un pacto de *philótēs*, inscribiéndose en un marco de prestaciones recíprocas que constituye la hospitalidad.

[2] Tal parece ser la duplicidad inherente al término *xénos* en los registros homéricos: no existe una oposición semántica clara entre el extranjero y el huésped, sino que constituyen el anverso y reverso de un mismo *status* identitario: el individuo ajeno a la comunidad de referencia (el diferente) al que se acoge (asemeja) mediante un pacto de hospitalidad recíproco. Cf. Kakridis (1963: 86), en relación con el solapamiento del sentido extraño y extranjero. Gauthier (1973: 1-21) sostiene que la ambivalencia entre *huésped* y *extraño-extranjero* resulta evidente en Homero y Hesíodo, de modo que descarta un desarrollo histórico según el cual del sentido de huésped se habría derivado en el de extranjero.

[3] Herman (1987).

[4] Finley (1978).

[5] Pitt-Rivers (1973).

comerciales en el extranjero e incrementaban su prestigio e influencia en sus respectivas comunidades de origen.[6] Con el advenimiento de la *pólis*, la concepción del extranjero debió acomodarse al surgimiento de un *êthos*, rol e identidad ciudadanas.[7] No obstante, ciertas prácticas arcaicas en relación con el establecimiento de alianzas personales con miembros de comunidades extranjeras (tanto griegas como no-griegas) continuaron vigentes en la *pólis*, si bien se gestaban y perpetuaban dentro del *oîkos*, que en buena medida procuraba extender sus influencias más allá de la familia nuclear o los lazos de parentesco de sangre.

Este trabajo propone un recorrido que articula la epopeya homérica y la *historíe* de Heródoto en torno al desarrollo que se verifica en el lenguaje de la *xenía*. El contrapunto destaca las rupturas y continuidades en el plano léxico –especialmente, en la apropiación y adaptación del género épico por el naciente discurso historiográfico. A su vez, el *usus* de Heródoto permite entrever la pervivencia y transformación de la institución de la hospitalidad en el mundo griego a partir del advenimiento de la polis.

El lenguaje de la extranjería en la épica homérica

El fenómeno de la hospitalidad en Homero ha sido ampliamente estudiado.[8] A continuación, intentaremos dar cuenta *in nuce* de algunos antecedentes homéricos de la noción de extranjería a partir de un sucinto examen de los registros de la familia léxica organizada en torno al término *xénos*. En primer lugar, examinaremos el modo en que la épica homérica conforma discursivamente la noción de extranjero y cuáles son los rasgos adjudicados al *xénos* (huésped-extranjero). Luego, intentaremos precisar las características conjuntas que presenta el lenguaje de la amistad-ritualizada en la epopeya.

La condición de *xénos* sugiere un tipo de vínculo social caracterizado explícita o implícitamente por: 1) su reciprocidad, reversibilidad y simetría; 2) su rasgo aristocrático e igualitario; 3) su connotación afectiva (generalmente) positiva; 4) su carácter transgeneracional y hereditario; 5) su institucionalidad y sanción religiosa. Dichos rasgos tienen su *fundamentum* en la épica homérica, género éste que codificó tempranamente el lenguaje de la *xenía* no sólo como motivo literario sino como institución social en el mundo griego desde épocas arcaicas. En efecto, un examen de los textos homéricos revela una profusa elaboración de la familia léxica vinculada a la noción de extranjería.[9] Entre otros términos, podemos mencionar: ξεῖνος (*passim*, por lo general, con la acepción combinada de

[6] Cf. Donlan (1980: 14); Millett (1991: 15-23); van Wees (1992: 26-28); etc.

[7] Cf. Herman (1987: 156-161) y Mitchell (1997: 50-55).

[8] Para un análisis reciente sobre el fenómeno de la extranjería y la condición de extranjero en el mundo griego, desde el mundo micénico hasta la época clásica tardía, véase la colección de ensayos en Santiago Álvarez y Oller Guzmán (2013). En particular, véase artículo de Santiago Álvarez (2013: 29-45), sobre la polaridad huésped/extranjero en los poemas homéricos, que desarrolla una metodología de indagación similar a la que proponemos en este artículo y cuyas conclusiones principales suscribimos. Acerca de la familia léxica de *xénos* en la *Ilíada* y *Odisea*, cf. también Santiago Álvarez (2004; 2007).

[9] Los pasajes homéricos citados corresponden a la edición de Monro y Allen (1920). Las traducciones, en todos los casos, son nuestras.

extranjero y *huésped*); ξεινήιον/ ξείνιον (*presentes o dones de hospitalidad*)[10] ξεινίζειν (*brindar hospitalidad*);[11] ξεινοδόκος (*anfitrión*);[12] ξείνιος (*hospitalario*, epíteto de Zeus);[13] ξενίη (*hospitalidad*);[14] ξεινοσύνη (variante de la anterior);[15] ξενίη (forma adjetiva derivada);[16] φιλόξεινος (*amigo de huéspedes/ extranjeros*);[17] κακοξεινώτερος (*que acoge huéspedes de baja condición*).[18]

En líneas generales, ambos poemas homéricos abrevan de manera sostenida en el vocabulario de la *xenía* en dos sentidos complementarios: 1) como referencia a las relaciones amistosas bilaterales entre miembros de elite, de carácter transgeneracional y vitalicio; 2) como instancias en que se acoge a un recién llegado –forastero– y se lo admite en el seno del *oîkos* a partir de una serie de prácticas rituales. Se trata, en rigor, de dos momentos de un mismo proceso: en el primer caso, se representa la amistad-ritualizada como producto de pactos previos entre miembros de comunidades extranjeras que se perpetúan en el tiempo y en el espacio; en el segundo caso, se trata de la llegada, recepción y acogimiento del huésped como acontecimiento, es decir, como despliegue narrativo de un proceso que involucra una serie de actos y gestos rituales más o menos estereotipados, descritos a su vez mediante un lenguaje formular y en un orden relativamente fijo y convencional.[19] Independientemente del cariz individual que cada uno de los poemas homéricos imprime a la *xenía*, resulta evidente que no se trata meramente de un *tópos* literario sino más bien del reflejo de una institución social, literariamente elaborada, que reenvía a prácticas interpersonales efectivas propias de un estadio anterior al advenimiento de la *pólis*.

El lenguaje de la extranjería en Heródoto

Un examen exhaustivo de los mecanismos a través de los cuales Heródoto se apropia de la matriz conceptual de la amistad-ritualizada heredada de la epopeya en la génesis de su *historíē*, así como la conceptualización del extranjero (*xénos*) que se colige de dicha reelaboración, excede los alcances de este estudio. Heródoto emplea en los sucesivos *lógoi* el

[10] *Il*. X 269 (un morrión fabricado de bovina de piel que Molo había dado a Afidamante de Citera como presente de hospitalidad); *Il*. VI 218 (en relación con los dones de hospitalidad intercambiados por Eneo y Belerofontes); *Il.* XVIII 408 (en relación con los dones de hospitalidad ofrecidos por Hefesto a Tetis); *Od*. IX 370 (irónicamente, el "regalo de hospitalidad" que el Cíclope ofrece a Odiseo es comerlo último de todos); etc.

[11] *Il*. VI 174; VI 217; *Od*. III 355.

[12] *Od.* VIII 543; *Od*. XV 55; *Il*. III 354; *Od*. VIII 210.

[13] "Ζηνὸς . . ἐδείσατε μῆνιν ξεινίου" como epíteto de Zeus (hospitalario) *Il.*XIII 625, *Od.* IX 271; ξ. Τράπεζα "la mesa de huéspedes", *Od*. XIV 158, *Od*. XVII 155.

[14] Posiblemente, un nombre abstracto formado a partir de ξένος /ξεῖνος. En *Od*. XIV 286 se habla de "buen hospedaje" (Ξενίῃ ἀγαθῇ) y en *Od*. XXIV 314 con el sentido de intercambiar hospitalidad (θυμὸς δ᾽ ἔτι νῶϊν ἐώλπει /μίξεσθαι ξενίῃ ἠδ᾽ ἀγλαὰ δῶρα διδώσειν).

[15] *Od*. XXI 35 (*hápax* en Homero, sinónimo de ξενίη).

[16] *Od*. XIV 158; XVII 155; XX 230 (se emplea el término con valor adjetivo en la expresión "mesa hospitalaria").

[17] *Od*. VI 121. (empleado como adjetivo por Odiseo para referir a los ignotos habitantes del país de los feacios); *Od.* VIII 576; IX 176; XIII 202.

[18] Forma en grado comparativo de un presunto adjetivo κακόξενος† (no registrado). En el único contexto de uso (*Od*. XX 376), el adjetivo es empleado por uno de los pretendientes como término despreciativo dirigido a Telémaco por "dar hospedaje a hombres viles o de baja condición".

[19] Cf. Reece (1993: 5-46).

término *xénos*, así como otros términos vinculados a la extranjería, de manera proficua en amplias secciones del relato. Nos limitaremos aquí a examinar una serie de pasajes en los que el historiador emplea explícitamente el término *xeiníē* (at. *xenía*) a los efectos de deslindar los modos en que la obra de Heródoto adopta y reconfigura el vocabulario de la amistad-ritualizada en su relato de las relaciones interpersonales entre líderes griegos y no griegos en el período arcaico y clásico. Analizamos a continuación una selección de pasajes significativos.[20]

I 69. Heródoto relata en este pasaje la alianza entre Creso y los lacedemonios mediante el lenguaje de la práctica de la amistad ritualizada. Creso envía emisarios a Esparta "deseoso de llegar a ser amigo (φίλος) y aliado (σύμμαχος) sin fraude ni engaño (ἀνευ τε δόλου καὶ ἀπάτης)" (I. 69.2). En respuesta, los lacedemonios "hicieron juramentos de hospitalidad y alianza" (ἐποιήσαντο ὅρκια ξεινίης πέρι καὶ συμμαχίης) (I. 69. 3). El paralelismo sintáctico entre el discurso de los emisarios de Creso (*phílos* / *sýmmachos*) y la respuesta de los espartanos en estilo indirecto (*xeiníēs* / *symmachíēs*) permite evidenciar el modo en que el pedido de amistad –vagamente expresado mediante el adjetivo *phílos*– es reformulado por los espartanos (a través de la voz enunciadora) en términos de *xenía*. Cabe destacar en este pasaje una serie de elementos propios de la alianza entre Creso y los espartanos que reproducen *mutatis mutandis* el vocabulario de la amistad-ritualizada codificado por la épica homérica: 1- la referencia a términos vinculados al campo de la amistad (*phílos*); 2- la celebración de juramentos (*horkía*) y 3- el intercambio de dones (*dōtínē* / *dôron*) entre las partes. Es dable destacar el mecanismo de reciprocidad puesto de relieve por Heródoto como uno de los móviles de la alianza: los lacedemonios estaban obligados (εἶχον) por ciertos beneficios anteriores (τινὲς εὐεργεσίαι) recibidos por parte de Creso, específicamente, oro que Creso había entregado como regalo (ἔδωκε δωτίνην) a emisarios espartanos enviados a Sardes. Los lacedemonios retribuyen *quid pro quo* sellando la alianza mediante un contra-don, una cratera de bronce (συμμαχίην ἐδεξαντο…δῶρον βουλόμενοι αντιδοῦναι Κροίσῳ).

III 39/40/43. En el marco de uno[21] de los *lógoi* samios insertos por Heródoto en el libro III (III 39-60), se desarrolla la relación de amistad interpersonal entre el rey egipcio Amasis y Polícrates, tirano de Samos entre el 533 y el 522 a.C. Nuevamente Heródoto apela aquí al esquema conceptual de la relación entre *xénoi more graeco* para caracterizar un vínculo entre individuos de elite en época arcaica. Citemos los pasajes más significativos.

Heródoto, tras introducir la figura de Polícrates, explica el modo en que instauró la tiranía en la región a raíz de una sublevación (ἐπαναστάς) y la celebración del pacto de amistad con Amasis:

[20] Los pasajes de Heródoto citados en nuestro estudio corresponden a la edición de Hude (1927). Las traducciones, en todos los casos, son nuestras.

[21] Heródoto introduce en la historia de Persia un largo *excursus* (III 39-60), cuyo núcleo temático fundamental es la expedición espartana contra Polícrates (cuya duración puede ubicarse entre los años 525 y 522 a.C.). Asimismo, se insertan en este *excursus* dos digresiones individuales sobre Polícrates de Samos (III 39-43) y Periandro de Corinto (III 48-53). Sobre los *lógoi* samios de Heródoto, véase Cobet (1971: 195-163); Immerwahr (1957: 312-322); sobre el carácter tendencioso de los informantes del historiador, cf. Mitchell (1975: 75-91).

> (…) habiéndose apoderado (s.e.de toda la isla de Samos) (Polícrates) entabló una relación de hospitalidad (ξεινίην συνεθήκατο) con Amasis, el rey de Egipto, enviando dones (δῶρα) y recibiéndolos de parte de aquél. (III 39.2).

Conforme Polícrates acrecienta sus dominios en las islas y algunas ciudades del continente, su huésped-extranjero, Amasis, comienza a inquietarse por la enorme suerte (εὐτυχίη) de Polícrates, de modo que le envía una misiva advirtiéndole del φθόνος divino –admonición ésta consustancial al pensamiento arcaico y que Heródoto tematiza ampliamente –:

> Es agradable saber que un hombre amigo y huésped-extranjero (ἀνδρα φίλον καὶ ξεῖνος) está prosperando, pero a mí tus grandes dichas no me agradan, pues sé que la divinidad (τὸ θεῖον) es envidiosa (φθονερόν). (III 40.1-2).

Amasis aconseja a Polícrates desembarazarse de un objeto propio de gran valor como modo de contrarrestar su buena fortuna. Polícrates intenta en vano deshacerse de un sello engastado en oro que, no obstante, le es devuelto por un pescador. Enterado de esto, y comprendiendo que Polícrates no habría de tener un final feliz (augurio éste que se verificará en III 120-125), Amasis decide disolver la relación de *xenía*:

> Entonces, enviándole un heraldo a Samos, dijo que disolvía la hospitalidad (διαλύεσθαι ἔφη τὴν ξεινίην). E hizo estas cosas por esto: para que no se afligiera él mismo (s.e. Amasis) en el alma, como (se afligiría uno) en relación con un huésped-extranjero (ὡς περὶ ξείνου ἀνδρός), cuando a Polícrates le sobreviniera una terrible y enorme desgracia.[22](III 43.2)

Cabe destacar aquí una serie de elementos vinculados a la tradicional relación entre *xénoi*:

a) la horizontalidad que rige el lazo social inter-aristocrático. En este caso, es importante señalar que la alianza se establece entre un rey (no-griego) y un tirano (griego);[23]

b) la reciprocidad que gobierna la relación hasta su disolución por parte de Amasis. La conformación de la alianza a partir del intercambio de δῶρα; el sentimiento de φιλία recíproco (ἀνδρα φίλον καὶ ξεῖνος / ἀλγήσειε τὴν ψυχήν); el contacto epistolar bilateral y la preocupación por el bienestar del *xénoi;*

c) la excepcional disolución[24] del vínculo por parte de Amasis, justificada en términos religioso-afectivos: la *hýbris* de Polícrates desencadenará de modo ineluctable el φθόνος de la divinidad.

---

[22] πέμψας δέ οἱ κήρυκα ἐς Σάμον διαλύεσθαι ἔφη τὴν ξεινίην. τοῦδε δὲ εἵνεκεν ταῦτα ἐποίεε, ἵνα μὴ συντυχίης δεινῆς τε καὶ μεγάλης Πολυκράτεα καταλαβούσης αὐτὸς ἀλγήσειε τὴν ψυχὴν ὡς περὶ ξείνου ἀνδρός. (III 43.2)

[23] En rigor, la Jonia constituye un territorio de frontera entre el mundo griego y no-griego, donde cohabitan varias *éthnē* diversas. En relación con la identidad jónica en el debate cultural y político del siglo V, cf. Corsaro (1991: 41-55). Sobre la importancia estructural de los jonios en el desarrollo de la trama herodotea, apenas menor a la atención concedida a Atenas y Esparta, cf. Immerwahr (1966: 230); Neville (1979: 260-270); Stadter (1992: 803).

[24] Al respecto, cf. Herman (1987: 17; 71-72; 135). Otro caso de disolución del pacto de *xenía* –expresada asimismo por medio del verbo διαλύω– ocurre en IV 154.4

V 29-33. En el relato de los antecedentes inmediatos de la *sublevación jonia*,[25] el término *xénos* es empleado para designar los lazos de hospitalidad existentes entre Histieo, tirano de Mileto, y aristócratas desterrados por la facción democrática de la isla de Naxos.[26] Dado que, según indica Heródoto, Histieo por aquella época (en torno al 500 a.C.[27]) se encontraba retenido en Susa por Darío (ὁ Δαρεῖος ἐν Σούσοισι κατεῖχε), los aristócratas naxios (ἄνδρες τῶν παχέων) se presentan ante Aristágoras, yerno y primo de Histieo, que permanecía en Mileto en calidad de regente (ἐπίτροπος). Dice Heródoto:

> En efecto, Histieo era tirano de Mileto, pero resultó que por casualidad en aquel tiempo –cuando llegaron los naxios que eran huéspedes-extranjeros (*xeînoi*) de Histieo desde hacía tiempo– se encontraba en Susa.[28]

La responsabilidad del vínculo de hospitalidad recae sobre Aristágoras, estando ausente Histeo. Según Herodoto,[29] la relación de *xenía* es utilizada por Aristágoras como pretexto (σκῆψιν) para apoderarse de la isla de Naxos y erigirse como tirano:

> Entonces Aristágoras, considerando que, si por su intervención (los aristócratas) regresaban a la ciudad, (él) podría dominar Naxos, poniendo como pretexto el vínculo de hospitalidad (ξεινίην) con Histieo, les dirigía este discurso"[30] (V 30.3).

El pasaje expone a las claras el entramado de alianzas y lealtades cruzadas en la región del Asia Menor en torno a finales del siglo VI y principios del siglo V, que Heródoto describe mediante el lenguaje de la amistad-ritualizada:[31] 1) Histieo de Mileto, quien había sido recompensado[32] por Darío con la ciudad de Mircino por haber custodiado el puente de

---

[25] El relato de la sublevación jonia ofrecido por Heródoto ha suscitado ciertas perplejidades por parte de la crítica. Se ha señalado, entre otras cosas, el hecho de que el historiador de Halicarnaso focalice su narración en torno a las motivaciones personales de los tiranos del Asia Menor, como Arsitágoras e Histieo, en lugar de enfatizar la voluntad de las ciudades griegas de Jonia de independizarse del yugo persa y la instauración de regímenes democráticos. Cf. Tozzi (1978); Murray (1988).

[26] Scott (2005: 54) cita a Keinast (2002: 2-3), quien indica que tal relación de hospitalidad debió de fundarse en duraderos lazos comerciales entre dos prósperas ciudades jonias.

[27] Sobre la incierta cronología de la susodicha revuelta jonia, cf. Hammond (1955: 385-7).

[28] ὁ γὰρ Ἱστιαῖος τύραννος ἦν Μιλήτου καὶ ἐτύγχανε τοῦτον τὸν χρόνον ἐὼν ἐν Σούσοισι, ὅτε οἱ Νάξιοι ἦλθον ξεῖνοι πρὶν ἐόντες τῷ Ἱστιαίῳ (V 30.2).

[29] Los historiadores modernos creen que fue precisamente el llamamiento de los naxios el origen de la revuelta: "Aristágoras, sin duda, esperaba que la operación sería encomendada a los contingentes navales griegos exclusivamente, que a él se le confiaría el mando y que esta movilización podría ser desviada de su objetivo principal" (Will 1997: I.79-80). Cf. también Evans (1963: 113-128), quien subraya el factor sorpresa del plan de Aristágoras en la revuelta contra el dominio persa.

[30] ὁ δὲ ἐπιλεξάμενος ὡς ἢν δι᾽ αὐτοῦ κατέλθωσι ἐς τὴν πόλιν, ἄρξει τῆς Νάξου, σκῆψιν δὲ ποιεύμενος τὴν ξεινίην τὴν Ἱστιαίου, τόνδε σφι λόγον προσέφερε (V 30.3).

[31] Al respecto, cf. Munson (2007: 157).

[32] La expresión griega es μισθὸν δωρεὴν φυλακῆς τῆς σχεδίης. La yuxtaposición –en apariencia contradictoria o tautológica– de los términos μισθόν ('pago / recompensa por un servicio prestado') y δωρεήν ('regalo / obsequio') ha sido discutida por la crítica. Cf. Nenci (1994); von Reden (1995: 93); Greenwood (2007: 138-139). En general, se entiende que la aparente gratuidad del don impone una obligación de reciprocidad, que equivale a un 'pago'. La crítica ha señalado que, si dentro del imaginario griego la yuxtaposición de los términos μισθὸν y δωρεὴν puede sugerir 'corrupción', tal contradicción no existe desde la perspectiva persa.

barcas,[33] es llamado por el Gran Rey (V 24.3) "amigo inteligente y solícito" (ἀνὴρ φίλος συνετός τε καὶ εὔνοος); sin embargo, advertido Dario del error estratégico que implicó la concesión de tierras de gran riqueza en la zona costera de Tracia a un griego, invita a Histieo a retirarse a Susa como su compañero de mesa (σύσσιτος) y consejero (σύμβουλος);[34] 2) Aristágoras, vinculado por lazos de parentesco con Histieo, abraza la relación de *xenía* con los aristócratas naxios (*interposita persona*), al tiempo que se declara φίλος de Artáfrenes, hermano de Darío, quien estaba al mando de todas las zonas costeras de Asia (V 30.5).

VII 116. En el avance del ejército de Jerjes, el Gran Rey hace *huéspedes* suyos a los habitantes de Acanto, en el istmo de la península de Acté, la más oriental de la Calcídica:

> Cuando llegó, pues, a Acanto, Jerjes declaró la hospitalidad a los acantios (ξεινίην τε ὁ Ξέρξης τοῖσι Ἀκανθίοισι προεῖπε) y les obsequió (ἐδωρήσατο) un atuendo medo y los elogió (…).

Nuevamente, la concesión de dones refuerza aquí la condición de *xénoi* entre el rey y los acantios. Es interesante notar la forma προειπεῖν τί τινι empleada en este contexto para referir al acto de *declarar*, *anunciar* (aunque también *prescribir*) la hospitalidad. Por un lado, la locución –en la acepción de *declarar la hospitalidad / amistad*– puede aludir al acto de habla performativo que subyace al establecimiento de una alianza entre *xénoi.* En efecto, προσαγορεύω es empleado en griego con la fuerza ilocucionaria de *investir con un determinado nombre o título*. Pero προειπεῖν en el *usus* herodoteo por lo general reviste una fuerza ilocucionaria directiva, y es empleado con el sentido de *dar una orden*. La ambigüedad apunta pues tanto al acto público de *nombrar xénos* al otro, uno de los modos en que las fuentes indican el inicio de la amistad ritualizada, así como a la asimetría –en el sentido de coacción o imposición por parte del rey persa– en el establecimiento de esta alianza en particular; asimetría que sugiere más una expresión eufemística de colaboración forzada o sumisión por parte de los acantios que una genuina relación horizontal y voluntaria de alianza.

VII 165. Aquí el término ξεινίη se emplea en el contexto de la campaña de Terilo,[35] tirano de Himera[36] expulsado de su ciudad, contra Gelón de Siracusa. Las huestes, lideradas por Amílcar, hijo de Hannón, rey de los cartagineses, estaban vinculadas a partir de alianzas particulares de *xenía* con Terilo. Dice Heródoto *ad verbum* que Terilo había persuadido

[33] Cf. V11.1.

[34] La relación entre Histieo y Darío demuestra la imprecisión del lenguaje de la *xenía*, adoptado por Heródoto, para dar cuenta de un vínculo de tipo vertical *patronus* / *cliens* (que es, evidentemente, como los persas definirían la relación con sus súbditos). Sin embargo, tanto el tipo de relación horizontal entre *xénoi* en el imaginario social griego, como el tipo de relación vertical entre *patronus* / *cliens* correspondiente a la usanza persa prosperaban en virtud de la lógica *quid pro quo*, es decir, la restitución de favores y servicios entre las partes. Acerca de la estrecha relación de amistad entre Darío e Histieo, quien gozó del inusitado privilegio de ser considerado 'benefactor' del Gran Rey, Cf. Austin (1990: 302-303).

[35] Nada se sabe sobre Terilo a excepción de los datos que suministra Herodoto *ad locum.* Fue tirano de Himera entre 488 y 471 a.C. Cf. How & Wells (1936: II 200).

[36] Himera localidad de la costa septentrional de Sicilia, fundada en 648 a.C. por los calcídeos procedentes de Zancle (Cf. *Tuc*. VI 5.1).

(ἀναγνώσας) a Amílcar a su causa κατὰ ξεινίην τε τὴν ἑωυτοῦ, es decir "en virtud de lazos de hospitalidad de él mismo (y Amílcar)".[37]

VIII 120. En el contexto de la retirada de Jerjes, tras la derrota en Salamina, Jerjes entabla una relación de hospitalidad (*xenía*) con los habitantes de Abdera, ciudad de la costa Tracia, al este de Eyón:[38]

> Es sabido que, habiendo llegado a Abdera en su viaje de regreso, Jerjes entabló relaciones de hospitalidad (ξεινίην) con ellos y los obsequió con una espada dorado y una tiara ornamentada con oro.[39]

Nuevamente aquí se pone de relieve la relación entre la declaración de hospitalidad y la concomitante entrega de obsequios. Es interesante destacar que la expresión ξεινίην συντίθεσθαι rige por lo general un complemento en dativo en el *usus* herodoteo (cf. I 27.5; III 39.2). En la cita en cuestión el pronombre personal σφι carece de un referente anafórico en el entorno verbal del pasaje, pero se entiende que el referente *ad sensum* son los habitantes de Abdera. El vocabulario de las relaciones inter-aristocráticas de elite –originariamente empleado para nombrar el vínculo entre dos individuos prominentes de comunidades extranjeras– es adaptado en el *usus* herodoteo para designar alianzas o acuerdos de cooperación inter-estatales. Sin dudas, se trata de una expresión por sinécdoque: quienes celebrarían el presunto pacto de no-hostilidad eran los respectivos soberanos de ambos pueblos. En Heródoto, se registran usos de la expresión ξεινίην συντίθεσθαι/προειπεῖν/διαλύεσθαι tanto para aludir a una relación interpersonal *stricto sensu* entre dos aristócratas griegos como para remitir a una alianza de amistad entre dos soberanos, o bien un soberano y otro pueblo –tanto de orígenes griegos como no griegos.[40]

Conclusiones

Un examen detallado de los modos de apropiación y reelaboración del esquema conceptual de la *xenía more Homerico* por parte del nuevo *lógos* de Heródoto merecería un estudio aparte. Existe un prolífico uso de términos vinculados a la extranjería (*xeiníē; xeínia, xeinízō, xeinikós, xeinodokéō, xeinoktonéō, xeinoûmai*) por parte de Heródoto, que adquieren primacía en

[37] Entendemos que la construcción κατὰ ξεινίην τε τὴν ἑωυτοῦ es elíptica (una forma de βραχυλογία) y su forma completa es: κατὰ ξεινίην τε τὴν ἑωυτοῦ καὶ Ἀμίλκου. En el contexto del pasaje, el referente Amílcar –elidido del segundo miembro del complemento en caso genitivo– se recupera del sintagma precedente στρατηγὸν αὐτῶν Ἀμίλκαν τὸν Ἄννωνος, Καρχηδονίων ἐόντα βασιλέα. La misma expresión se utiliza en II 182 para aludir a la amistad-ritualizada entre Amasis y Polícrates (aunque aquí sí se expresan en genitivo ambas partes de la relación: κατὰ ξεινίην τὴν ἑωυτοῦ τε καὶ Πολυκράτεος τοῦ Αἰάκεος.

[38] Es probable que dicha alianza de amistad se hubiera celebrado no en la retirada que Jerjes, sino en la incursión de Jerjes en Tracia (VII 109).

[39] φαίνεται γὰρ Ξέρξης ἐν τῇ ὀπίσω κομιδῇ ἀπικόμενος ἐς Ἄβδηρα καὶ ξεινίην τέ σφι συνθέμενος καὶ δωρησάμενος αὐτοὺς ἀκινάκῃ τε χρυσέῳ καὶ τιήρῃ χρυσοπάστῳ (VIII 120).

[40] I 27.5 (Creso establece una alianza con los jonios de las islas); I 69.3. (los lacedemonios se alían con Creso); II 182 (entre Amasis y Polícrates); III 39.2 (Amasis y Polícrates); III 43.2 (la disolución de la amistad entre Amasis y Polícrates); IV 154.4 (la disolución de la amistad entre Etearco y Temisón); V 30.3 (Histieo y los aristócratas naxios); VII 116 (Jerjes y los acantios); VII 165 (Terilo y Amílcar); VII 228.4 (Megistias y Simónides de Ceos); VIII 120 (Jerjes y los habitantes de Abdera).

extensas secciones del relato. En líneas generales, tan solo podemos afirmar aquí que los términos asociados a la familia léxica de *xénos* suelen evocar en Heródoto –en consonancia con la matriz conceptual heredada de la práctica de la amistad-ritualizada– algún tipo de lazo de hospitalidad, de alianza formal o informal, de reciprocidad o de vínculo de cooperación o amistad en sentido amplio, tanto entre individuos como entre comunidades (griegos o no-griegos). Ahora bien, a partir del estudio comparado de la elaboración del lenguaje de la amistad-ritualizada en los poemas homéricos y su desarrollo ulterior en la *historíē* de Heródoto –específicamente aquí el uso del término *xeiníē*–, es posible formular una serie de observaciones finales.

1) Una de las particularidades del *usus* herodoteo es que el lenguaje de la *xenía* se abre al escenario geopolítico, trascendiendo en ocasiones el vínculo estrictamente interpersonal *more Homerico*, para comenzar a designar alianzas entre comunidades, pueblos o facciones políticas. En gran parte de los usos en contexto, se trata, no obstante, de un empleo metonímico (*totum pro parte*): quienes establecen alianzas de amistad –aun cuando se indique un agente colectivo– son los respectivos aristócratas de ambas partes (soberanos, caudillos o líderes de las facciones en cuestión, en un amplio abanico que equipara tanto a griegos como no-griegos) *en nombre del* conjunto del cuerpo social. Es pues el individuo –en virtud de su inscripción en la díada *xénos* / *xénos*– el que prima sobre el conjunto del cuerpo social. Sin embargo, es innegable que el vocabulario de la amistad-ritualizada se emplea en las *Historias* de Heródoto con connotaciones geopolíticas ausentes en la epopeya.

2) En consonancia con los requerimientos del nuevo *lógos* instaurado por Heródoto, el lenguaje de la *xenía* se desplaza sensiblemente hacia el plano político-humano (para hacer alusión a mecanismos de alianza o cooperación interestatales) y se distancia de la esfera religiosa, central en los poemas homéricos. El elemento religioso en las *Historias* pervive, con todo, en las referencias al ritual de iniciación de la alianza: la declaración de no hostilidad, expresada como favor o acto generoso (*euergesía*) y la deuda de gratitud contraída por el *xénos* (*cháris*); la declaración de fidelidad (*pístin labeîn kaì doûnai*) entre los contrayentes a través del intercambio de dones (*pistá*), pronunciación mutua de juramentos (*horkíai*) y las libaciones (*spondaí*). En todo el proceso los dioses eran convocados ritualmente a velar por el pacto. De allí que las infracciones a los deberes de hospitalidad sean también enunciadas mediante un lenguaje religioso. Sin embargo, en el *usus scribendi* de Heródoto es la valoración secular y política de la amistad-ritualizada la que cobra preponderancia frente a la dimensión religiosa e individual que caracteriza a la épica.

3) Una de las transformaciones fundamentales, a nuestro criterio, que ocurre en el proceso de apropiación del lenguaje de la amistad-ritualizada *more Homerico* tiene que ver, precisamente, con el término ξεινίη.[41] Homero –según hemos notado– hace un extenso uso

[41] El término ξεινίη –o su variante dialectal ática ξενία– es prácticamente inusitado en testimonios literarios anteriores a Heródoto. Con posterioridad a los poemas homéricos, Píndaro emplea el adjetivo ξένιος , α, ον, (jon. ξείνιος) por lo general en la expresión "mesa hospitalaria" τράπεζα ξενία, de origen homérico, en la que se funden la comensalidad al interior del círculo de iguales y el deber de hospitalidad hacia el extranjero. Por ejemplo, φίλοισι γὰρ φίλος ἐλθὼν ξένιον ἄστυ κατέδρακεν Pind. *Nem. 4.23*, οὐδέ ποτε ξενίαν οὖρος ἐμπνεύσαις ὑπέστειλ᾽ ἱστίον ἀμφὶ τράπεζαν Pind. *Ist. 2.39* transf., πλείσταισι βροτῶν ξεινίαις αὐτοὺς" (= "τοὺς Διοσκούρους") "ἐποίχονται τραπέζαις Pind. *Olimp.* 3.40. Se emplea en Homero, Píndaro y Heródoto

de la familia léxica de la hospitalidad en sentido amplio (en ambos poemas, pero especialmente en *Odisea*). Sin embargo, resulta debatible el hecho de que exista en efecto una conceptualización general explícita en los poemas bajo un nombre abstracto (ξεινίη / ξενίη) de lo que la crítica actual ha denominado *amistad-ritualizada*. Al respecto, el análisis del vocabulario de la extranjería en los poemas homéricos –sintéticamente presentado en este estudio– ofrece una sugerente prueba *ex silentio*. Sólo en *Odisea* (XXIV 286, 314) aparece, apenas en dos ocasiones, una forma nominal ξενίη –curiosamente, sin el alargamiento compensatorio jónico esperable en Homero– y una variante ξεινοσύνη (un único registro en *Od*. XXI 35). El término no se registra en *Ilíada*. La forma adjetiva ξενίη, por su parte, aparece en tres expresiones formulares idénticas ξενίη τε τράπεζα (*Od*. XIV 158; XVII 155; XX 230). En las dos ocurrencias nominales del término ξενίη, el concepto alude *lato sensu* a la *hospitalidad*. En *Od*. XXIV 286 se habla de "buen hospedaje" (ξενίῃ ἀγαθῇ) y en *Od*. XXIV 314 se emplea con el sentido de intercambiar hospitalidad (θυμὸς δ᾽ ἔτι νῶϊν ἐώλπει /μίξεσθαι ξενίῃ ἠδ᾽ ἀγλαὰ δῶρα διδώσειν). En síntesis, la ocurrencia del término ξενίη en Homero es de carácter incidental y no connota en los usos *in situ* más que la idea de hospitalidad en un sentido amplio. En Heródoto, en cambio, el inusitado y poco utilizado término homérico ξενίη se emplea, en su forma con alargamiento compensatorio ξεινίη, de manera extensa. En particular, resulta innovador el uso de las expresiones ξεινίην συντίθεσθαι/προειπεῖν/διαλύεσθαι tanto para aludir a relaciones interpersonales *stricto sensu* entre dos aristócratas griegos como para remitir a una alianza de amistad entre dos soberanos, o bien un soberano y otro pueblo –tanto de orígenes griegos como no griegos–. El empleo cuasi-técnico del término ξενίη/ ξενία (ξεινίη) para designar de manera genérica un vínculo inter-aristocrático de amistad o alianza o, por un desplazamiento metonímico, una alianza entre pueblos constituiría un innovación semántica de Heródoto. Dicho de otro modo, la codificación de lo que la crítica moderna ha denominado la *amistad-ritualizada* debería a Heródoto su expresión objetivada mediante una forma nominal abstracta, ξενίη. Y a su reapropiación creativa del lenguaje de la *xenía* heredado de la epopeya homérica.

Fuentes

MONRO, D. y ALLEN, T., *Homeri Opera in five volumes*, Oxford, 1920.
HUDE, C., *Herodotus* 3ª ed. (texto y aparato crítico), Oxford, 1927.
JONES, H. y POWELL, J., *Historiae in two volumes. Edited by Henry Stuart Jones and Johannes Enoch Powell*. Oxford, Oxford University Press, 1942.
SANDYS, J., *The Odes of Pindar including the Principal Fragments with an Introduction and an English Translation by Sir John Sandys*, Litt. D., FBA. Cambridge, MA., Harvard University Press; London, William Heinemann Ltd., 1937.

también una forma nominalizada derivada de la anterior: ξείνια, Att. ξένια, τά, que alude a los dones de la hospitalidad –especialmente comida y bebida– ofrendados por el anfitrión a su huésped. Existe también, en el *corpus* trágico anterior a Heródoto, un único registro de esta forma en Esquilo (*Ag*.v.1590). El término ξεινίη –o su variante dialectal ática ξενία–, en cambio, es prácticamente inusitado en los testimonios pre-herodoteos, con excepción de las formas homéricas comentadas *ad locum* (cf. *supra* n. 30 y 31).

SMYTH. H.W., *Aeschylus, with an English translation by Herbert Weir Smyth*, Ph. D. in two volumes. 2. Agamemnon. Cambridge. Cambridge, Mass., Harvard University Press; London, William Heinemann, Ltd., 1926.

Bibliografía

AUSTIN, M. M. (1990), "Greek tyrants and the Persians, 546-479 B. C.", *CQ* 40. Pp. 289-306.
BENVENISTE, E. (1966), *Problèmes de linguistique générale*, Gallimard, París.
COBET, J. (1971), *Herodots Exkurse und die Frage der Einheit seines Werkes Historia*, Historia-Einzelschkriften 17, Wiesbaden.
CORSARO, M. (1991), "Gli Ioni tra Greci e Persiani. Il problema dell'identità ionica nel dibattito culturale e politico del V secolo", en H. Sancisi-Weerdenburg y A. Kuhrt (Eds.) *Achaemenid history* VI. *Asia Minor and Egypt: Old Cultures in a New Empire. Proceedings of the Groningen Achaemenid history workshop*, Leiden. Pp. 41-55.
DONLAN, W. (1980), *The Aristocratic Ideal in Ancient Greece: Attitudes of superiority from Homer to the End of the Fifth Century B. C*, Lawrence, Kansas: Coronado Press.
EVANS, J. A. S. (1963), "Histiaeus and Aristagoras", *AJPh* 84. P. 115.
FINLEY, M. (1978), *The World of Odysseus*, Harmondsworth. Londres.
GAUTHIER, P. (1973), "Notes sur l'étranger et l'hospitalité en Grèce et à Rome", *Ancient Society* 4. Pp. 1-21.
GREENWOOD, E. (2007), "Bridging the narrative (5. 23–7)", en E. Irwin y E. Greenwood (Eds.) *Reading book V. A Study of the logoi in Book 5 of Herodotus' Histories*, Cambridge University Press. Cambridge. Pp. 128-45.
HAMMOND, N. G. L. (1955), "Studies in Greek Chronology of the C6–C5", *Historia* 4. Pp. 371-411.
HERMAN, G. (1987), *Ritualised Friendship and the Greek City*, Cambridge University Press. Cambridge.
HOW, W. y WELLS, J. (1936), *A Commentary on Herodotus*, Clarendon Press. Oxford.
IMMERWAHR, H. R. (1957), "The Samian Stories of Herodotus", *CJ* 52. Pp. 312-22.
IMMERWAHR, H. R. (1966), *Form and Thought in Herodotus*, Press of Western Reserve University. Cleveland.
KAKRIDIS, H. J. (1963), *La notion de l'amitié et de l'hospitalité chez Homère*, Thessaloniki.
KEINAST, D. (2002), "Bemerkungen zum Jonischen Aufstand und zur Rolle des Artaphernes", *Hist* 51. Pp. 1-31.
MILLETT, P. C. (1991), *Lending and Borrowing in Ancient Athens*, Cambridge University Press. Cambridge.
MITCHELL, B. M. (1975), "Herodotus and Samos", *JHS* 95. Pp. 75-91.
MITCHELL, L. (1997), *Greeks Bearing Gifts: The Public Use of Private Relationships in the Greek World, 435-323 BC.*, Cambridge University Press, Cambridge.
MUNSON, R. V. (2007), "The trouble with the Ionians: Herodotus and the beginning of the Ionian Revolt (5. 28–38. 1)", en E. Irwin y E. Greenwood (Eds.) *Reading book V. A Study of the logoi in Book 5 of Herodotus' Histories*. Pp. 146-167.
MURRAY, O. (1988), "The Ionian Revolt", en J. Boardman, N. G. L. Hammond, D. M. Lewis y M. Ostwald (Eds.) *The Cambridge Ancient History* 4, Cambridge University Press, Cambridge. Pp. 461-90.
NENCI, G. (1994), *Erodoto. La rivolta della Ionia. V Libro delle Storie*, Fondazione Lorenzo Valla, Milán.
NEVILLE, J. (1979), "Was there an Ionian Revolt?", *CQ* 29. Pp. 268–75.
PITT-RIVERS, J. (1973), "The kith and the kin", en J. Goody (Ed.) *The Character of Kingship*, Cambridge University Press, Cambridge. Pp. 89-105.
REECE, S. (1993), *The Stranger's Welcome: Oral Theory and the Aesthetics of the Homer Hospitality Scene*, Ann Arbor. Michigan.
SANTIAGO ALVAREZ, R. (2004), "La familia léxica de xénos en Homero: usos y significados, II (Odisea)". *Faventia* 26/2. Pp. 25-42.

SANTIAGO ALVAREZ, R. (2007), "La familia léxica de xénos en Homero: usos y significados, I, (Ilíada)", en J. Alonso Aldama, C. García Román, I. Mamolar Sánchez (Eds.). ΣΤΙΣ ΑΜΜΟΥΔΙΕΣ ΤΟΥ ΟΜΗΡΟΥ. Homenaje a la Profesora Olga Omatos, Vitoria-Gasteiz. Bilbao. Pp. 733-742.

SANTIAGO ÁLVAREZ, R. y OLLER GUZMÁN, M. (Eds.) (2013), *Contacto de poblaciones y extranjería en el mundo griego antiguo. Estudio de fuentes. Faventia Supplementa 2*. Servei de Publicacions de la UAB. Barcelona.

SANTIAGO ÁLVAREZ, R. (2013), "La polaridad huésped/extranjero en los poemas homéricos" en *SANTIAGO ÁLVAREZ, R. y OLLER GUZMÁN, M. (Eds.). Pp. 29-45.*

SCOTT, L. (2005), *A Historical Commentary on Herodotus 6* (Mnemosyne Supplement 268), Leiden.

STADTER, P. A. (2002), "Historical thought in ancient Greece", en L. Kramer y S. Maza (Eds.) *A Companion to Western Historical Thought*, Blackwell Publishers. Oxford.

TOZZI, P. (1978), *La Rivolta ionica,* Giradini. Pisa.

VAN WEES, H. (1992), *Status Warriors: War, Violence and Society in Homer and History*, Gieben. Amsterdam.

VON REDEN, S. (1995), *Exchange in Ancient Greece*, Duckworth. Londres.

WILL, E. (1997), *El mundo griego y el Oriente, T. I. El Siglo V (510-403)*, Akal. Madrid.

Santuarios de altura, agricultura y el poder de los grupos de elite en Creta durante el período Neopalacial

Jorge Cano Moreno
CEHAO, UCA, URV (España)

Introducción

Todo investigador que estudie la cultura minoica tiene un monstruo contra el cual debe enfrentarse: la idea de que la isla de Creta estuvo gobernada por una autoridad central que residía en Knossos. Básicamente hay dos causas para que esta descripción esté tan arraigada dentro de los académicos. La primera corresponde a la lectura –a veces poco crítica– de las fuentes griegas y la segunda recae sobre los trabajos de Sir Arthur Evans, quien imaginó a la isla de Creta como el centro de un imperio ultramarino.[1]

A partir de la década del cincuenta, nuevas investigaciones comenzaron a cuestionar la idea de la talasocracia minoica eliminando o matizando muchos de los argumentos que había sostenido el arqueólogo inglés.[2] Pero pocos trabajos cuestionaban las relaciones de poder dentro de la isla de Creta. El tamaño, el esplendor y la antigüedad del llamado "palacio" de Knossos eran pruebas suficientes como para mantener la imagen de la isla de Creta unificada bajo el poder de este centro.[3]

Las nuevas excavaciones y abordajes teóricos parecen concordar en que esta representación de la sociedad cretense durante el período Neopalacial también debe ser revisada. Sin embargo, éste es uno de los pocos puntos en común que los investigadores tienen dado que la variedad de la evidencia arqueológica y la ausencia de fuentes escritas primarias permiten un amplio marco especulativo. La realeza, la elite, los intercambios, la hegemonía y la importancia del mundo sobrenatural son algunos de los ejes sobre los cuales giran los debates actuales.

Ciertamente, al establecer que la isla de Creta no estaba unificada bajo ningún "palacio" y, por lo tanto, que no había una estructura estatal rígida e identificable, es necesario encontrar nuevos caminos para explicar la diferenciación social que ciertos grupos mantenían respecto al resto de la sociedad. Además, deberíamos responder cómo estos grupos de elite podían sostener y legitimar esta posición hegemónica.

Por esta razón, en nuestro trabajo nos disponemos a analizar la relación que las elites de la isla tenían con uno de los espacios de culto más importante: los santuarios de altura. Agregaremos a nuestro estudio la hipótesis de que estos lugares religiosos tenían funciones astronómicas que les permitían a las elites conocer los ciclos de la naturaleza[4] y así controlar la producción agrícola. De esta manera, se garantizaba el almacenamiento y posterior

[1] Evans (1921–1936).
[2] Starr (1955).
[3] Hitchcock (2011).
[4] Blomberg y Henriksson (1996).

redistribución[5] de estos bienes en distintos rituales[6] y los grupos que controlaban los sitios sagrados legitimaban su posición hegemónica.

Los grupos de elite en Creta

Otra de las ideas que se ha reproducido acríticamente desde los trabajos de Evans es aquella que sostiene que la isla de Creta estaba bajo la autoridad de "palacios"[7]. Paradójicamente, a pesar de que se han identificado aproximadamente seis de estos edificios[8], tan sólo se menciona a un posible monarca para la isla. Este argumento está basado en los períodos de ocupación y la monumentalidad de Knossos que sobresale por sobre el resto de los "palacios" y, por lo tanto, algunos académicos consideran que este centro debió haber sido el eje político de Creta. Además, las referencias sobre Minos, que habitaba en dicho "palacio", también son utilizadas como explicación para señalar la existencia de una sola autoridad.

No obstante, esta interpretación sobre la hegemonía imperante en Creta se sostiene sobre bases débiles. En primer lugar, la denominación de "palacio" surge por la equiparación de estas estructuras monumentales con los palacios del Cercano Oriente y del período Micénico.[9] Diversas investigaciones sostienen que no es posible afirmar la existencia de uno o varios monarcas que hayan vivido en estos edificios[10] y, además, tampoco se puede sostener que hayan ejercido un control que vaya más allá de su área circundante.[11] Siguiendo esta línea, lo que llamamos "palacio" no sería más que una construcción propia de los grupos de elite y cuyo nombre se sostiene en base a la tradición y por eso optamos el uso del término entre comillas.

En segundo lugar, al focalizar el análisis en estas estructuras se está dejando de lado el estudio sobre las denominadas "villas". Al igual que los "palacios", las "villas" reciben su nombre por haber sido consideradas la morada de las autoridades palaciales pero, en este caso, fuera de su residencia habitual. En el esquema clásico, las "villas" se ubicarían como dependencias administrativas de los "palacios" y éstos, a la vez serían subcentros de Knossos.[12] Nuevamente, la realidad arqueológica se muestra más compleja de lo que esta postura sostiene. De hecho, las "villas" parecen haber tenido casi las mismas funciones que los "palacios" y haber funcionado de manera autónoma.[13] Respecto a este punto, Hitchcock y Preziosi han sostenido que la diferencia entre ambos edificios corresponde solamente a una cuestión de grado.[14]

[5] Christakis (2011).
[6] Hamilakis (1996).
[7] Hitchcock (2011).
[8] McEnroe (2011: 89–92).
[9] Schoep (2007: 67).
[10] Driessen (2012).
[11] Cunningham (2001: 84).
[12] Gkiasta (2010: 97).
[13] Molloy (2012: 94).
[14] Hitchcock y Preziosi (1997: 61).

Finalmente, el denominador común sobre las relaciones de poder parece haber sido la diversidad. Por esta razón, algunos autores sostienen que la hegemonía no debe ser entendida de manera vertical, sino que nos encontramos ante una heterarquía en donde los grupos de elites regionales tenían el control de ciertos bienes de gran valor, pero no de todos los aspectos sociales.[15] En este contexto, cada grupo dominante tuvo que haber negociado y renegociado su autoridad a través de diferentes mecanismos como la adquisición y redistribución de recursos, la emulación de símbolos de poder, el dominio y la modificación del paisaje y generando un vínculo con el mundo sobrenatural.

Así, dada la ausencia de un poder central, los grupos hegemónicos debieron haber implementado diferentes estrategias para relacionarse con otros grupos semejantes y con la población que se encontraba bajo su control. Por lo tanto, la realidad social y política de la isla, parece haber sido mucha más dinámica de lo que proponen las teorías clásicas.

Metodológicamente, al encontrarnos ante relaciones sociales tan cambiantes, es importante destacar que determinada categoría de análisis no es independiente de otras. En este sentido, todos los mecanismos y estrategias utilizados por estos grupos estarían interrelacionados.

En definitiva, si bien no se puede afirmar que haya habido una autoridad central en la isla de Creta, sí es posible argumentar que existieron diferentes grupos de elite que ejercían su hegemonía en determinadas regiones. Analizaremos a continuación el vínculo que este sector social pudo haber establecido con ciertos espacios sagrados como medio para la construcción y legitimación de su posición social.

Elites y administración de recursos

Tanto los "palacios" como las "villas" parecen haber compartido una función primordial: la adquisición, administración y redistribución de bienes.[16]

Respecto a los "palacios" por analogía a los palacios y templos del Cercano Oriente y del período micénico, los primeros investigadores consideraban que la economía en la sociedad minoica se centraba en estas estructuras.[17] Pero con el correr de las investigaciones, se han presentado serias dudas sobre el carácter totalizante y monopólico que pudieron haber tenido.[18]

El argumento más firme para sostener esta postura se encuentra en la capacidad de almacenaje de estos edificios. Como sostiene Christakis, el "palacio" de Knossos tenía una capacidad de almacenamiento para mantener entre 750–1000 personas sobre una población urbana estimada en 15.000 personas y, según el mismo autor, la evidencia de otros centros es similar.[19] Por eso parece poco probable que la población urbana haya sido mantenida

[15] Sherratt y Sherratt (1991: 358).
[16] Rehak y Younger (1998: 106).
[17] Nakassis, Parkinson y Galaty (2011: 177); Peebles y Kus (1977: 421).
[18] Manning (2010: 105); Schoep (2010: 220).
[19] Christakis (2011: 202). Cfr. Walberg (1995: 158).

enteramente por la producción de las tierras cercanas a las ciudades, particularmente en el caso de las más grandes.[20]

Del mismo modo, las "villas" parecen haber tenido funciones similares en cuanto a la redistribución,[21] lo cual implica las mismas obligaciones en cuanto a la adquisición, producción y redistribución de determinados bienes.[22] De hecho, las "villas" —en términos proporcionales— tienen más lugar para el almacenamiento que los centros palaciales[23]. Por esta razón, las políticas económicas parecen haber tenido un carácter regional con diversas estrategias para el control de recursos,[24] por lo cual el sistema económico (y probablemente el político) estaban descentralizados.[25]

Siguiendo estas teorías, la redistribución debió haber estado limitada a algunas necesidades específicas. Una de ellas pudo haber sido el sostén del personal necesario para el funcionamiento del "palacio".[26] Por otro lado, era preciso proveer de los recursos indispensables a los trabajadores que elaboraron los productos utilizados en distintos rituales religiosos, por ejemplo copas, copas cónicas, jarras, etc.[27] Finalmente, es posible que la redistribución de bienes primarios y artefactos haya estado destinada a grandes rituales públicos,[28] en particular a los festines.[29]

Precisamente en este punto debemos enfocar nuestro análisis. La organización de estas festividades religiosas manifiesta diferentes estrategias por parte de las elites que controlaban estas estructuras. En primer lugar, su realización está sujeta a la capacidad de adquisición de determinados bienes, ya sean primarios o elaborados. En segundo lugar, los rituales requieren de una planificación precisa de modo tal que los recursos empleados satisfagan las expectativas inherentes a cada participante. A la vez, el espacio sagrado debe estar controlado de manera tal que se separe la jerarquía de quienes acuden a la festividad.

Por esta razón, en los festines se evidencia el poder de los grupos jerárquicos. A través del consumo de comida se ponen en juego los roles sociales, las normas culturales y el mantenimiento de la unidad social,[30] como sostiene van der Veen, en los festines se establecen relaciones sociales, a la vez que se muestra el estatus y poder de los participantes.[31]

---

[20] Branigan (2001: 48).
[21] Faro (2008: 21); Walberg (1995: 158); Hamilakis (1996: 19–20).
[22] Michailidou (1999: 96).
[23] Moody (1987: 238).
[24] Haggis (1999: 55).
[25] Michailidou (1999: 97); Nixon (1987: 96).
[26] Branigan (1983: 24–26); Traunmüller (2009: 62).
[27] Borgna (2004: 259); Christakis (2010: 52).
[28] Nakassis, Parkinson y Galaty (2011: 180); Murphy (2010: 119).
[29] Hamilakis (1999: 40); Sherratt y Sherratt (1991: 354).
[30] Hamilakis (1999: 40); Cromarty (2007: 18).
[31] var der Veen (2003: 413–414). Respecto a este abordaje teórico debemos realizar una salvedad. La autora sostiene que el uso cuantitativo de alimentos en festines corresponde a sociedades simples en donde la desigualdad no se encuentra institucionalizada. En el caso de las sociedades complejas, la utilización de alimentos se corresponde con el valor cualitativo que cada sociedad le otorga. En la cultura minoica es posible encontrar que la desigualdad está institucionalizada en varios aspectos y, a la vez, la utilización de los alimentos en festines se da de forma cuantitativa. Desde nuestra perspectiva, el aspecto cualitativo de los alimentos propio de las sociedades complejas se encuentra en su utilización simbólica en contextos religiosos y no en su valor social *per se.*

Espacios sagrados y autoridad política

Considerando el apartado anterior podemos sacar una importante conclusión: la redistribución no es otra cosa que un constante movimiento de bienes para mantener a las elites y asegurar los recursos necesarios para los ritos religiosos.[32] Respecto a este punto, es posible encontrar un amplio consenso entre los académicos que sostienen que el vínculo entre el poder y el mundo sobrenatural tiene una clara intención legitimadora y de autopromoción.[33]

Un claro ejemplo se encuentra en la iconografía. El análisis de los sellos y frescos demuestra el propósito que tenían los miembros de la elite para generar una identidad propia que los separe del resto de la población.[34] A través de una serie de pautas compositivas se destacaban el estatus de algunos individuos por medio de sus vestimentas y adornos,[35] su conexión con símbolos de poder y su participación en actividades específicas, especialmente, religiosas.[36] En suma, la distinción parece haber sido otra de las estrategias que efectuaron estos grupos para separarse del resto de la comunidad y legitimar su posición social.[37]

Sin embargo, el vínculo entre las elites y el mundo sobrenatural no sólo se encuentra ilustrado en las manifestaciones artísticas, sino que también se extiende al control de los espacios religiosos. En este sentido, los santuarios de altura parecen haber sido el lugar más importante en donde se llevaban a cabo una serie de diferentes rituales. En ellos, también se ponen en manifiesto la capacidad de los grupos de elite para asegurar los recursos necesarios, para asegurar el acceso y la distribución de los participantes y para mostrar que estaban conectados con las divinidades.

Ciertamente, los santuarios de altura estaban inextricablemente conectados con el sistema de creencias minoicas y probablemente fueran centrales en la organización social regional.[38] Como destaca Haggis, es posible rastrear la importancia de estas estructuras desde el período Protopalacial. En esta etapa eran el centro de la actividad religiosa y los "palacios" no tenían tanta incidencia.[39] Pero la historia de los santuarios de altura no es homogénea.[40] Es posible notar un cambio en el período Neopalacial respecto al período anterior, dado que los santuarios de altura en actividad decaen en número. Su supervivencia parece haber dependido de su vínculo con jerarquías regionales[41] y con las elites palaciales.[42]

Por esta razón, no consideramos pertinente dividir a las sociedades antiguas entre simples y complejas tomando los parámetros que utiliza la autora.

[32] Christakis (2011: 197).

[33] Rehak y Younger (1998: 128).

[34] Rehak (1997: 169).

[35] Véase Younger (1992) para un sumario de estas representaciones.

[36] Crowley (1995: 483–491).

[37] Hitchcock (2011: 85).

[38] Haggis (1999: 74).

[39] Haggis (1999: 76). Véase Watrous (1995: 394–395).

[40] Driessen (2001: 361) sostiene que la historia de la religión minoica no es lineal y que existieron cambios a través de la historia.

[41] Faro (2008: 124–127). Cfr. Adams (2004).

[42] Faro (2008: 6); Dietrich (1969: 260).

La evidencia de actividades culticas es abrumadora dado que se han encontrado "figurines de ganado, ovejas, cabras, bolas de arcilla, modelos de torsos, figurines de escarabajos, comadrejas, aves, cuernos de consagración, figurines de hombres y mujeres y objetos de naturaleza sexual".[43] Del mismo modo, contamos con algunas representaciones en sellos en los cuales es posible destacar figuras antropomórficas alrededor de accidentes geográficos que recuerdan a montañas.

Al igual que los "palacios" y las "villas", los santuarios de altura también cuentan con áreas destinadas al almacenamiento. Probablemente hayan estado destinados a acopiar bienes primarios para su posterior consumo en los ritos que se llevaban a cabo.[44] Por esa razón, Dickinson sostiene que este tipo de santuarios eran los más populares entre todos los existentes[45] porque asistían una gran cantidad de personas[46] que formaban parte de rituales comunales[47] en los cuales se llevaban a cabo festines.

Aspectos astronómicos en la cultura minoica

El último punto que queremos resaltar está relacionado con un tópico que si bien ha sido estudiado, no se lo ha relacionado con su funcionalidad social. Nos referimos a la posibilidad de que los santuarios de altura también hayan sido observatorios astrales.[48] Ciertamente, las montañas en donde están ubicados sobresalen en el paisaje de la isla de Creta debido a su tamaño y tienen la particularidad de ofrecer un lugar privilegiado para la observación del cielo.

Pero debemos agregar que esta no sería la única manifestación cultural en la cual se sostiene la posibilidad de cierta influencia de los astros. Por ejemplo, MacGillivray, ha sostenido que el "palacio" de Knossos habría tenido componentes astrales, si se tiene en cuenta la simbología del toro comparada con el mismo símbolo en la religión egipcia.[49] También la difundida simbología de los "Cuernos de Consagración" y las hachas dobles parecen tener reminiscencias a otros símbolos religiosos egipcios vinculados con el horizonte y la presencia del sol.[50] Del mismo modo, Kyriakidis al analizar algunos objetos flotantes de los sellos minoicos y micénicos, encuentra paralelismos con la simbología de ciertos astros como la luna, el sol y las estrellas.[51] Finalmente, los relatos mitológicos referidos a Minos y a sus encuentros con Zeus parecen estar vinculados a tradiciones anteriores en las cuales los reyes cretenses del período micénico —o por qué no los del Bronce Medio— tenían una relación más cercana con los astros dado que según los textos homéricos, Minos, se reunía

[43] Watrous (1995: 398).
[44] Kyriakidis (2005a: 26).
[45] Dickinson (2000: 322–324).
[46] Kyriakidis (2005a: 78).
[47] Chryssoulaki (2001:64).
[48] MacGillivray (2004: 331); Platon (2010: 254–255).
[49] MacGillivray (2004).
[50] Banou (2007: 31).
[51] Kyriakidis (2005a).

con su padre en períodos de nueve años, la mitad de tiempo que le toma a la Luna ubicarse en la misma posición respecto a la tierra y el sol.[52]

Estas características deben ser complementadas con los rasgos agrarios de la economía minoica,[53] por lo cual es posible conjeturar que muchos de los ritos religiosos hayan sido llevados a cabo en momentos determinados por la observación de los astros, como lo han sugerido diferentes autores.[54] Estas perspectivas se ven enfatizados por la amplia iconografía relacionada con las figuras femeninas relacionadas con las fertilidad[55] Por otro lado, los festivales de consecha parecen haber sido un elemento de renovación de la autoridad[56] en donde la jerarquía afianzaba su poder a través de los festines.

Por esta razón, los santuarios de altura, los centros palaciales y las "villas" ubicadas en la isla de Creta parecen haber tenido un tipo de relación en la cual se conjugaban los grupos de elite, la adquisición y redistribución de bienes primarios y el manejo de espacios religiosos. Dentro de esta aproximación, la evidencia de escritura jeroglífica y Lineal A demuestra el interés de los grupos de elite de organizar de manera apropiada la distribución de recursos.[57]

Conclusión

La importancia de nuestro análisis reside en poder explicar la función de los santuarios de altura en cuantos posibles observatorios astrales.

Básicamente, nos encontramos ante un contexto político de descentralización en donde el poder estaba en manos de grupos de elite. Éstos, pudieron haber utilizado los rituales religiosos como medio de cohesión y de legitimación ante el resto de la sociedad. Dichos rituales, probablemente se hayan dado en forma de festines, por lo cual la producción, almacenamiento, distribución y consumición de alimentos tuvo que haber tenido un papel preponderante. En este contexto, los grupos que ostentaban el poder, debían asegurar que los productos necesarios para llevar a cabo los rituales estén disponibles, a la vez que debían organizar la correcta ejecución de los mismos.

Así, el vínculo entre los astros y los rituales encuentra una explicación no sólo en términos políticos y económicos, sino que también desde un punto de vista religioso. En este sentido, los santuarios de altura controlados por los "palacios" y las "villas" además de ser el espacio físico elegido para realizar la distribución y el consumo de los alimentos, también cuentan con la morfología necesaria para observar el cosmos.

De ahí que muchos símbolos expresen elementos astronómicos junto a escenas de adoración y que se haya postulado la posible existencia de un calendario astronómico de la cultura minoica para poder cultivar la cantidad necesaria de productos agrícolas. De esta

[52] Blomberg y Henriksson (1996).
[53] Jones (2001); Moody (1987: 236); Gesell (2004: 132).
[54] Ridderstad (2009).
[55] Marinatos (1995); Gessel (1983: 95). Según Immerwahr (1983: 149) estas representaciones no deben ser entendidas como pertenecientes a una sociedad matriarcal, sino que sólo prevalecen la divinidades femeninas por sobre las masculinas. Cfr. Downing (1985).
[56] Marinatos (1987: 140).
[57] Poelina-Hunter (2009: 55–69).

manera, el orden social se mantenía y podía ser renovado tan cíclicamente como los mismos astros lo designaran.

Bibliografía

ADAMS, E. (2004), "Power and Ritual in Neopalatial Crete: a Regional Comparison, *Word Archaeology* 36.1. Pp. 26–42.

BANOU, E. (2007), "Minoans 'Horns of Consecration' Revisited: A Symbol of Worship in Palatial and Post-Palatial Crete?", *Mediterranean Archaeology and Archaeometry*8.1. Pp. 27–47.

BLOMBERG, M. Y HENRIKSSON, L. (1996), "*Minos Enneoros*: Archaeoastronomical Light on the Priestly Role of the King in Crete", *Boreas* 24. Pp. 27–39.

BORGNA, E. (2004), "Aegean Feasting: A Minoan Perspective", *Hesperia: The Journal of the American School of Classical Studies at Athens* 73.2. Pp. 247–279.

BRANIGAN, K. (1983), "Craft Specialization in Minoan Crete", en Krzyszkowska, O. y Nixon, L. (Eds.) *Minoan Society: proceedings of the Cambridge Colloquium.* Bristol Classical Press. Bristol. Pp. 23–32.

BRANIGAN, K. (2001), "Aspects of Minoan Urbanism", en K. Branigan (ed.) *Urbanism in the Aegean Bronze Age.* Sheffield, Sheffield Academic Press Ltd, pp. 38–50.

CHRISTAKIS, K. (2010), "A Wine Offering to the Central Sanctuary at Knossos: The Evidence from KN Zb 27", en O. Krzyszkowska (Ed.) *Cretan Offerings: Studies in Honour of Peter Warren*. BSA Studies 18. British School at Athens, London. Pp. 49–55.

CHRISTAKIS, K. (2011), "Redistribution and Political Economies in Bronze Age Crete", *Forum. Redistribution in Aegean Palatial Societies, American Journal of Archaeology* 115.

CHRYSSOULAKI, S. (2001), "The Traostalos Peak Sanctuary: Aspects of Spatial Organization", en R. Laffineur y R. Hägg (Eds.) *POTNIA. Deities and Religion in the Aegean Bronze Age*. *Proceedings of the 8th International Aegean Conference Götebor.* Universite de Liege, Liege. Pp. 57–61.

CROMARTY, R. J. (2007), *Burning Bulls, Broken Stones. Sacrificial Ritual in the Context of Palace Period Minoan Religion.* Tesis Doctoral, Durham University.

CROWLEY, J. L. (1995), "Images of Power in the Bronze Age Aegean", en R. Laffineur y W.-D. Niemeier (Eds.) *Politeia. Society and State in the Aegean Bronze Age. Proceedings of the 5th International Aegean Conference / 5e Rencontre égéenne internationale, University of Heidelberg, Archäologisches Institut, 10-13 April 1994.* Vol. 2. Université de Liège, Liege. Pp. 476–491.

CUNNIGHAM, T. (2001), "Variations on a Theme: Divergence in Settlement Patterns and Spatial Organization in the Far East of Crete During the Proto- and Neopalatial Periods", en K. Branigan (Ed.) *Urbanism in the Aegean Bronze Age.* Sheffield Academic Press. Sheffield. Pp. 72–86.

DICKINSON, O. (2000) [1994], *La Edad de Bronce Egea.* Akal. Madrid.

DIETRICH, B. C. (1969), "Peak Cults and Their Place in Minoan Religion", *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte* 18.3. Pp. 257–275.

DOWNING, M. (1985), "Prehistoric Goddesses: The Cretan Challenge", *Journal of Feminist Studies in Religion* 1.1, Pp. 7–22.

DRIESSEN, J. (2001), "History and Hierarchy. Preliminary Observations on the Settlement Pattern of Minoan Crete", en K. Branigan, *Urbanism in the Aegean Bronze Age.* Sheffield Academic Press, Sheffield. Pp. 51–71.

DRIESSEN, J. (2012), "For an Archaeology of Minoan Society. Identifying the Principles of Social Structure" (Tomado de la página personal del investigador: https://uclouvain.academia.edu/JanDriessen).

EVANS, A. (1921–1936), *The Palace of Minos: a Comparative Account of the Successive Stages of the Early Cretan Civilization as Illustred by the Discoveries at Knossos.* 4 Vols. Londres, MacMillan and Co.

FARO, E. Z. (2008), *Ritual Activity and Regional Dynamics: Towards a Reinterpretation of Minoan Extra-Urban Ritual Space*. Tesis Doctoral, University of Michigan.

GESSEL, G. (1983), "The Place of the Goddess in Minoan Society", en O. Krzyszkowska y L. Nixon (Eds.) *Minoan Society: Proceedings of the Cambridge Colloquium 1981*. Bristol Classical Press, Bristol. Pp. 93–99.

GESSEL, G. (2004), "From Knossos to Kavousi: The Popularizing of the Minoan Palace Goddess", *Hesperia Supplements*. *XAPIΣ: essays in honor of Sara A. Immerwahr*33. Pp. 131–150.

GKIASTA, M. (2010), "Social Identities, Materiality and Connectivity in Early Bronze Age Crete", en van P. Dommelen y B. Knapp (Eds.) *Material Connections in the Ancient Mediterranean: Mobility, Materiality and Identity.* Routledge, Oxford. Pp. 85–105.

HAMILAKIS, Y. (1996), "Wine, Oil and the Dialectics of Power in Bronze Age Crete: A Review of the Evidence", *Oxford Journal of Archaeology* 15. Pp. 1–32.

HAMILAKIS, Y. (1999), "Food Technologies/Technologies of the Body: The Social Context of Wine and Oil Production and Consumption in Bronze Age Crete", *Word Archaeology: Food Technology in Its Social Context: Production, Processing and Storage* 31.1. Pp. 38–54.

HAGGIS, D. C. (1999), "Staple Finance, Peak Sanctuaries, and Economic Complexity in Late Prepalatial Crete", en A. Chaniotis (Ed.) *From Minoan Farmers to Roman Traders: Sidelights on the Economy of Ancient Crete*. Steiner, Stuttgart. Pp. 53–85.

HITCHCOCK, L. (2011), "Monumentalizing Hierarchy: The Significance of Architecture in the Emergence of Complexity on Minoan Crete", en *Proceedings of the Tenth International Cretological Congress, Chania.* Heraclión, Society of Cretan Historical Studies. Pp. 85–102.

HITCHCOCK, L. y PREZIOSI, D. (1997), "The Knossos Unexplored Mansion and the 'Villa-Annex Complex'", en R. Hägg (Ed.) *The Function of the "Minoan Villa". Proceedings of the Eighth International Symposium at the Swedish Institute at Athens, 6-8 June, 1992*. Svenska Institutet i Athen Series in 4°, XL. Paul Åströms Förlag. Estocolmo. Pp. 51–63.

IMMERWAHR, S. A. (1983), "The People in the Frescoes", en O. Krzyszkowska y L. Nixon (Eds.) *Minoan Society: Proceedings of the Cambridge Colloquium 1981*. Bristol University Press, Bristol. Pp. 143–150.

Jones, B. (2001), "The Minoan "Snake Goddess." New Interpretations of her Costume and Identity", en R. Laffineur y R. Hägg (Eds.) *POTNIA. Deities and Religion in the Aegean Bronze Age*. *Proceedings of the 8th International Aegean Conference Götebor.* Universite de Liege, Liege. Pp. 259–265.

KYRIAKIDIS, E. (2005a), *Ritual in the Bronze Age Aegean: the Minoan Peak Sanctuaries,* Duckworth, University of Michigan.

KYRIAKIDIS, E. (2005b), "Unidentified Floating Objects in Minoan Seals", *American Journal of Archaeology* 109.2. Pp. 137–159.

MACGILLIVRAY, A. (2004), "The Astral Labyrinth at Knossos", en G. Cadogan, E. Hatzaki y A. Vassilakis (Eds.), *Knossos: Palace, City, State*. BSA Studies 12. British School at Athens, London. Pp. 329–337.

MANNING, S. W. (2010), "Protopalatial Crete", en C. Shelmerdine (Ed.) *The Cambridge Companion to the Aegean Bronze Age*. Cambridge University Press, Nueva York. Pp. 105–120.

MARINATOS, N. (1987), "Public Festivals in the West Courts of the Palaces", en Marinatos, N. y Hägg, R. (eds.) *The Function of the Minoan Palaces. Proceedings of the Fourth International Symposium at the Swedish Institute in Athens, 10–16 June. 1984*. Acta Instituti Atheniensis Regni Sueciae Series in 4°, XXXV. Paul Åström Forlag, Estocolmo. Pp. 128–143.

MARINATOS, N. (1995), "Divine Kingship in Minoan Crete", en Rehak, P. (ed.) *The Role of the Ruler in the Prehistoric Aegean. Proceedings of a Panel Discussion presented at the Annual Meeting of the Archaeological Institute of America. New Orleans. Louisiana 28 December 1992.* Universite de Liege, Peeters Publishers, Liege. Pp. 37–47.

MCENROE, J.C. (2011), *Architecture of Minoan Crete. Constructing Identity in the Aegean Bronze Age.* University of Texas Press. Austin.

MICHAILIDOU, A. (1999), "System of Weight and Social Relation of 'Private' Production in the Late Bronze Aegean", en A. Chaniotis (Ed.), *From Minoan Farmers to Roman Traders: Sidelights on the Economy of Ancient Crete*. Steiner, Stuttgart. Pp. 87–109.

MOLLOY, B. P. C. (2012), "Martial Minoans? War as Social Process, Practice and Event in Bronze Age Crete", *The Annual of the British School at Athens* 107. Pp. 87–142.

MOODY, J. (1987), "The Minoan Palace as a Prestige Artifact", en N. Marinatos y R. Hägg (Eds.) *The Function of the Minoan Palaces. Proceedings of the Fourth International Symposium at the Swedish Institute in*

Athens, 10–16 June. 1984. Acta Instituti Atheniensis Regni Sueciae Series in 4°, XXXV. Paul Åström Forlag, Estocolmo. Pp. 235–240.
MURPHY, J. M. A. (2010), "Political Economies in Ritual: A Comparative Study of the Rise of the State in Pre- and Protopalatial Knossos and Phaistos", en D. Pullen (Ed.), *Political Economies of the Aegean Bronze Age.* Oxbow Books, Oxford. Pp. 112–123.
NAKASSIS, D., PARKINSON, W. y GALATY, M. (2011), "Redistributive Economies from a Theoretical and Cross-Cultural Perspective", en M. Galaty, D. Nakassis y W. Parkinson (Eds.), *Redistribution in Aegean Palatial Societies*. *American Journal of Archaeology* Vol. 115. Pp. 177–184.
NIXON, L. (1987), "Neo-palatial Outlying Settlements and the Function of the Minoan Palaces", N. Marinatos y R. Hägg (Eds.), *The Function of the Minoan Palaces. Proceedings of the Fourth International Symposium at the Swedish Institute in Athens, 10–16 June. 1984*. Acta Instituti Atheniensis Regni Sueciae Series in 4°, XXXV. Paul Åström Forlag, Estocolmo. Pp. 94–99.
PEEBLES, C. S. y KUS, S. M. (1977), "Some Archaeological Correlates of Ranked Societies", *American Antiquity* 42. Pp. 421–448.
PLATON, L. (2010), "On the Dating and Character of the 'Zakros Pits Deposit'", en O. Krzyszkowska (Ed.), *Cretan Offerings: Studies in Honour of Peter Warren*. BSA Studies 18. British School at Athens, London. Pp. 243–256.
POELINA-HUNTER, E. (2009), *Talkin' Bout a Revolution: Cultural Effects on the Transition from Oral to Written Literature.* Victoria University of Wellington. Wellington.
REHAK, P. (1997), "The Role of the Religion Painting in the Function of the Minoan Villa: the Case of Ayia Triadha", en R. Hägg (Ed.), *The Function of the "Minoan Villa". Proceedings of the Eighth International Symposium at the Swedish Institute at Athens, 6-8 June, 1992*. Svenska Institutet i Athen Series in 4°, XL. Paul Åström Forlag, Estocolmo. Pp. 163–175.
REHAK, P. y YOUNGER, J. (1998), "Review of Aegean Prehistory VII: Neopalatial, Final Palatial and Postpalatial Crete", *American Journal of Archaeology* 102.1. Pp. 91–173.
RIDDERSTAD, M. (2009), "Evidence of Minoan Astronomy and Calendrical Practices" Tomado de la página personal de la investigadora: https://helsinki.academia.edu/MariannaRidderstad.
SCHOEP, I. (2007), "Making Elites: Political Economy and Elite Culture(s) in Middle Minoan Crete", en D. J. Pullen (Ed.) *Political Economies of the Aegean Bronze Age. Papers from the Langford Conference, Florida State University Tallahassee, 22–24 February 2007.* Oxbow Books, Oxford. Pp. 66–87.
SCHOEP, I. (2010), "The Minoan 'Palace-Temple' Reconsidered: A Critical Assessment of the Spatial Concentration of Political, Religious and Economic Power in Bronze Age Crete", *Journal of Mediterranean Archaeology* 23.2. Pp. 219–244.
SHERRATT, A. Y SHERRATT, S. (1991), "From Luxuries to Commodities: The Nature of Mediterranean Bronze Age Trading Systems", en N. H. Gale (Ed.), *Bronze Age Trade in the Mediterranean. Papers Presented at the Conference held at Rewley House, Oxford, in December 1989*. Jonsered, Paul Åström Forlag. Pp. 351–386.
STARR, C. G. (1955), "The Myth of the Minoan Thalassocracy", *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte* 3.3. Pp. 282–291.
TRAUNMÜLLER, S. (2009), *The Neopalatial Pottery from the Ceramic Workshop at Zominthos. And Its Implications for Minoan Relative Chronology.* Institut für Klassische Archäologie of the Ruprecht-Karls Universität at Heidelberg. Heidelberg.
VAN DER VEEN, M. (2003), "When is Food a Luxury?", *World Archaeology* 34. Pp. 405–427.
WALBERG, G. (1995), "Minoan Economy. An Alternative Model", en R. Laffineur y W.-D. Niemeier (Eds.), *Politeia. Society and State in the Aegean Bronze Age. Proceedings of the 5th International Aegean Conference / 5e Rencontre égéenne internationale, University of Heidelberg, Archäologisches Institut, 10-13 April 1994.* Vol. 1. Université de Liège, Liege. Pp. 157–161.
WATROUS, L. V. (1995), "Some Observation On Minoan Peak Sanctuaries", en R. Laffineur y W.-D. Niemeier (Eds.), *Politeia. Society and State in the Aegean Bronze Age. Proceedings of the 5th International Aegean Conference / 5e Rencontre égéenne internationale, University of Heidelberg, Archäologisches Institut, 10-13 April 1994.* Vol. 2. Université de Liège, Liege. Pp. 393–403.

YOUNGER, J. (1992), "Bronze Age Representations of Aegean Jewelry", en R. Laffineur y J. L. Crowley (Eds.), *EIKON. Aegean Bronze Age Iconography: Shaping a Methodology. Proceedings of the 4th International Aegean Conference / 4e Rencontre égéenne internationale, University of Tasmania, Hobart, Australia, 6-9 April 1992*. Université de Liège, Liege. Pp. 257–293.

El desplazamiento del conflicto. Una lectura política de las configuraciones familiares en el marco del dispositivo matrimonial

María Cecilia Colombani
UM – UNMDP

Introducción

El proyecto de la presente comunicación consiste en pensar el desplazamiento que se opera en la conflictividad familiar a lo largo de *Teogonía*. Creemos observar un notorio giro en los conflictos conyugales desde el inicio del poema hasta el final del mismo.

Nuestra hipótesis de trabajo consiste en pensar que la consolidación de la autoridad de Zeus como garante de la consolidación del orden del universo, desvía la problemática hacia una conflictividad que triangula las tensiones entre Zeus y sus mujeres, aunque no es *Teogonía*, quizás, el poema que más abundantemente da cuenta de ello; no obstante las referencias a los matrimonios de Zeus con diosas y mortales nos alcanzan para intuir el desplazamiento y la ecuación Zeus-esposas.

Es esta nueva perspectiva matrimonial la que supera de algún modo, la vieja puja por el poder que pone sobre la escena la figura preponderante de los hijos, constituyendo un triángulo padre-madre-hijo.

El primer segmento del relato pone en evidencia un *pathos* capital a la hora de inteligir las relaciones que se establecen: el temor. En efecto, el temor s el gran motor de la primera dramaturgia divina y aquello que determina una fuerte visibilización del conflicto familiar en términos de triángulo político. Un padre que teme que sus hijos le arrebaten el poder, una madre que sufre las consecuencias de ese temor, ya que pone en marcha ciertas conductas de sesgo violento por parte del padre y un hijo que resuelve, de algún modo, la tensión, en solidaridad con la madre.

A las mujeres las asiste otro sentimiento de fuerte impacto familiar: el intenso dolor por la conducta del esposo, que pone en clave de dolor extremo la función paterna.

Si pensamos en el tercer vértice del triángulo, debemos pensar en el sentimiento que atraviesa a los hijos a partir de la tensión familiar orquestada por un padre transido por la *hybris*. Ese sentimiento es el de odio y moviliza un juego de alianzas con las madres para destrabar el conflicto y poner fin al sufrimiento familiar.

Miedo, dolor y odio son los sentimientos que embargan a las dos primeras familias divinas, en el marco de un dispositivo de linaje que constituye, a su vez, los dos momentos que preanuncian un estado de mayor mesura en las relaciones cósmicas a partir del triunfo de Zeus.

El desplazamiento que intentamos relevar pone sobre la escena distintos actores. En un primer momento, la totalidad de los miembros que componen una familia están llamados a ejercer un papel dominante en la consecución de un modelo familiar atravesado por la

violencia. Más allá de esa característica, nos interesa poner de manifiesto la acción de toda una familia movida por sentimientos encontrados, temor, dolor, odio.

Sobre el final, la consolidación del poder en manos de Zeus y la consecuente legalidad del orden, desplaza la vieja conflictividad familiar, al tiempo que neutraliza aquella presencia fuerte y activa de todos los miembros del dispositivo familiar, en aras de una presencia cuasi absoluta, la del egidífero en una sucesión de matrimonios donde las madres y los hijos son apenas una mención que denota la función propia del poeta narrando el largo linaje de los dioses.

No parece haber conflicto o, más bien, queda invisibilizado en aras de alabar la misión pacificadora de Zeus.

Lo que mueve las primeras sucesiones familiares es la acumulación de poder por parte de las figuras masculinas y el consecuente temor de perderlo o verlo disminuido por factores externos.

No es éste el problema e Zeus, quien ha sabido neutralizar toda fuerza atentatoria de su propia acumulación del poder. El mito de Prometeo, la titanomaquia y la tifonomaquia han sido los momentos claves de fuertes enfrentamientos que aseguraron su poder por encima de cualquier fuerza hostil. Por ello han desaparecido de la escena aquellos viejos conflictos familiares que jaqueaban el poder real. El desplazamiento coincide con un estado de estabilidad política en tanto juego de fuerzas que se despliegan sobre el teatro de acción.

Si lo pensamos desde la metáfora teatral, *Teogonía* resulta fuertemente épica en sus inicios, desplegando una dramaturgia que tiene a la familia como intérprete principal del relato cosmogónico, mientras que sobre el final, el viejo relato de carácter épico-familiar cede paso a una tranquila enumeración de esposas e hijos que no ganan el escenario dramático.

Incluso podemos pensar en un episodio de ribetes violentos como es el de la deglución de Metis por parte de Zeus y tampoco allí hace su aparición un dispositivo familiar de resistencia como hemos visto al principio del relato, velando por la integridad de una madre. Definitivamente el clima es otro y la figura omnipresente que Zeus va ganando a partir de su destreza o de la ecuación saber-poder que lo asiste, corona el relato final.

Urano Gea y Cronos. El primer triángulo

Temor, dolor y odio. Estos han sido los elementos que hemos jerarquizado como motores de la acción, como medios de producción de la violencia que se desata intrafamiliarmente. No hay afuera; todo acontece endogámicamente y la familia se cierra sobre su límite interno para disipar tensiones; no hay aliados externos ni figuras que cobren notoriedad en el escenario que es exclusivamente familiar. La primera familia está clausurada en su propio devenir y se quiebra en esa misma dramaturgia que le pertenece por completo.

Quizás el pedido de ayuda de Gea sintetice el plexo de sentimientos:

> "¡Hijos míos y de soberbio padre! Si queréis seguir mis instrucciones, podremos vengar el cruel ultraje de vuestro padre; pues él fue el primero en maquinar odiosas acciones" (*Teogonía*, 164-166).

Cronos no vacila en hacer visible su sentimiento, "ya que no siento piedad por nuestro abominable padre" (171).

El conflicto familiar sabemos cómo se resuelve. En el interior del triángulo, en la metáfora del vientre como antro interior, el mito de la castración cierra el conflicto. La prodigiosa hoz, jugada en el escondite uterino clausura el conflicto puertas adentro, esto es, útero adentro.

El útero de Gea es el escenario de la resistencia y se convierte dramáticamente en el lugar de poder que genera una transformación en el círculo familiar. Una Gea que, en su primera presentación, ha delimitado distintos planos espaciales. Para comprender esto debemos tensionar un plano espacial superior, un "arriba" que va a complementarse con un "abajo" como plano subterráneo. Esto es de topológicamente Gea, la sede siempre segura y firme, el suelo del mundo como afirma Vernant.[1]

Gea se mueve en los dos dispositivos sexuales que orientan el mundo de los dioses: uniones sexuales y uniones sin que medie el contacto sexual. De este modo, tiene una primera descendencia sin unión sexual, "sin amor deseado" y otra con unión, acostada con Urano, que de ella ha nacido. En el primer caso, su descendencia la constituyen Urano, las Montañas y el Mar, mientras que de su unión con Urano, la descendencia es variada y de marcados y diferentes matices: los Titanes, los Cíclopes y los Hecatónquiros, de los cuales en su momento nos ocuparemos. Por ahora, apenas una presentación familiar: los Titanes son doce, simétricamente divididos en doce mujeres y doce varones, que se unirán entre sí, salvo dos, *Thémis* y *Mnemosýne* que se convertirán en esposas de Zeus, constituyendo figuras de un linaje positivo. Los Cíclopes, monstruos gigantescos de un solo ojo circular, portan nombres creados a partir de las armas que ellos mismos fabricaron para regalar a Zeus, el trueno, el relámpago y el rayo. Los Hecatónquiros o Centímanos, futuros aliados de Zeus.

En términos generales esta descendencia transida por el amor deseado devuelve los hijos monstruosos que ubican a Gea en el orden del registro sombrío del linaje hesiódico. Así Gea representa la madre de las formas monstruosas que Hesíodo presenta en una fase temprana de *Teogonía* en el marco de una proyección cronológica, teleológica y jerarquizada que culminará, como sabemos, con el orden justo impuesto por Zeus. En términos de filiación Gea es el útero capaz de engendrar lo Otro en tanto figura que escapa a la regularidad ontológica.[2] Si vinculamos las características de la descendencia con el mito de la castración estaremos asistiendo a un segmento del linaje divino de marcados matices sombríos y violentos.[3]

Gea ha parido *deinótatoi paídon*, los más terribles de los hijos y con ello está mostrando una de sus mil caras: la posibilidad de engendrar la terribilidad.[4]

[1] Vernant (2001: 203).
[2] Strauss Clay (1993: 107).
[3] Colombani (2013: 17-46).
[4] Sobre las relaciones de Gea con su prole, puede verse la polémica con la lectura psicoanalítica en Vernant (2002: 86-87).

Gea posee una potencia que la ubica en un lugar de privilegio porque con su capacidad puede revertir lo real mismo, interviniendo sutilmente en la lucha de dioses. Tal como sostiene Mercedes Madrid:

> "En esta serie de combates que jalonan el relato el arma más poderosas, la que permite la victorias del hijo sobre el padre, no es la fuerza ni la violencia, sino esa forma especial de inteligencia que los griegos denominan *mêtis* (astucia)".[5]

Más allá de este atajo, ya no hay retorno y el dispositivo familiar se desplaza hacia otra figura del caleidoscopio.

Cronos-Rea-Zeus. El segundo triángulo

La primera consecuencia del episodio es de carácter político, en tanto abre una dimensión de funcionamiento del poder.[6] El poder circula entre las divinidades y no parece ser un elemento de posesión unívoca. La soberbia de Urano es resistida y con ello se genera un intersticio de poder que inaugura otra relación entre las divinidades.

Temor, dolor, odio. Los mismos elementos sostienen la urdimbre vincular del segundo grupo parental, produciendo idénticamente una acción intrafamiliar que, no obstante, recupera parte del linaje anterior. Si bien la dramaturgia se juega en el plano triangular de los esposos y el menor de los vástagos, Zeus, se da la presencia de los padres de Rea, los abuelos maternos, Gea y Urano, aconsejando a su hija. La trama incorpora, pues, elementos familiares que corren el núcleo de la escena hacia una estructura, si bien no externa, al menos no tan próxima como ocurriera en el primer triángulo.

Cronos copula con su hermana Rea[7] y tienen hijos que generarán a su vez otros:

> "Histia, Deméter, Hera de áureas sandalias, el poderoso Hades que reside bajo la tierra con implacable corazón, el resonante Ennosigeo y el prudente Zeus, padre de dioses y hombres, por cuyo trueno tiembla la anchurosa tierra." (*Teogonía*, 454-459).

El temor del padre se resuelve en la desaparición de los hijos tragados por Cronos, "para que ningún otro de los ilustres descendientes de Urano tuviera dignidad real entre los Inmortales" (461-463).

El dolor de la madre, que "sufría terriblemente", abre el juego extrafamiliar e incorpora a la escena dramática a sus propios padres, Gea y Urano, que "escucharon atentamente a su

[5] Madrid (1999: 83).

[6] Foucault (1992). Recordemos que la problematización del poder presente en nuestra lectura de la obra hesiódica, supone una lectura del mito desde las herramientas del análisis genealógico en torno al funcionamiento del mismo, entendido a partir de los juegos y relaciones de poder que se establecen entre dominados y dominadores. Se trata de una lectura del concepto de poder como ejercicio dinámico y estratégico y no como posesión sustancial del mismo.

[7] West, M. L. (1985), p. 175. Coincidimos con el autor cuando afirma que "*Kronos y Rhea play specific roles in the succession story and must have been Titans from an early stage*"

hija y la obedecieron" (474). Es precisamente su acción, abriendo los cerrados vértices del triángulo familiar, la que determina el nacimiento de Zeus quien será el que definitivamente derrote a su padre: "que pronto, venciéndole con su fuerza y sus propias manos, iba a privarle de su dignidad y a reinar entre los Inmortales" (490-492).

Tampoco hay retorno de esta derrota y el dispositivo familiar se desplaza hacia nuevas formas de vinculación, más apacibles, menos tormentosos, escasamente transidas por la dramática violenta de estas primeras fases del ordenamiento cósmico.

El elemento femenino ha generado un movimiento tal que ha cambiado el rumbo del *kósmos*. El *kósmos* es siempre fruto de una victoria, encuadrada en el marco de una metáfora agonística. Esta posibilidad de espacialización cósmica es producto del triunfo Gea-Cronos; más tarde, la ordenación definitiva también será fruto de una victoria, la de Zeus sobre los Titanes y sobre Tifón, de ahí que, como dice Mansfeld en relación al lugar que ocupan los Titanes en la teoría cosmogónica de Zenon, "the construction of the ordered universe is to be seen in terms of disaggregation of an original, pre-cosmic unity".[8] Los Titanes, en tanto herederos del linaje negativo, serán necesarios para el despliegue cósmico, para los límites y fronteras que Zeus deberá guardar.

Los matrimonios de Zeus. Las delicias de la estabilidad política

Frente al clima de manifiesta violencia que la guerra entre dioses ha arrojado, el final de *Teogonía* devuelve una tranquilizadora escena familiar dominada por la secuencia típica de los matrimonios de Zeus con distintas diosas,[9] asistiendo a un entramado político de singulares resonancias.

Metis deglutida por consejo de Gea es quien inaugura los matrimonios del egidífero. Quizás sea este primer matrimonio el que, visto teatralmente, devuelva la figura más violenta en la acción de deglución de todos los matrimonios que se enuncian. Tal como sostiene Frontisi-Ducroux: "Si Zeus se la tragó en lugar de entregarla en matrimonio a un mortal, como hiciera con Tetis, es porque lejos de poder prescindir de ella, la necesitaba".[10] Devorándola, Zeus anula un límite y, por lo tanto, una limitación en su poder, asegurándose, así, su soberanía, liberada del peligro de la presencia femenina.

Temis es la segunda esposa y su descripción devuelve la sosegada imagen de la ley. Ya por su nombre, ya por sus marcas, no se trata de cualquier esposa la dama que el Padre ha elegido. Incluso West rastrea otras tradiciones donde *Thémis* aparece asociada a la capacidad profética, siendo con Gea las primeras propietarias del oráculo.[11]

Eurínome le dio encantadoras hijas.

Deméter le concedió a Perséfone de blancos brazos.

Mnemosyne le otorgó gloriosamente las nueve deliciosas hijas, las Mousas, que han de alabarlo eternamente. *Mnemosýne* es la señora de las colinas de Eleuter, quien amancebada

[8] Mansfeld (1981: 176).
[9] Miralles (1993). La totalidad de la obra está dedicada al análisis del dispositivo matrimonial de Zeus.
[10] Frontisi-Ducroux (2006: 31).
[11] West (1985: 174).

con el Padre Crónida alumbró a las nueve *Moûsai* en Pieria. Tal como sostiene West, "she is the mother of his Muses, and he knows of her from a Berotian cult".[12] Leto le ofreció dos hijos memorables, Apolo y Ártemis, quizás la prole más deseable.

Hera, la nutricia, le concedió tres hijos más. Hera y Zeus representan un ejemplo fantástico de las tensiones de poder en el interior de la relación conyugal. La figura femenina resulta atípica frente a los arquetipos de género que hemos transitado. Esto no significa opacidad en el poder del Padre de hombres y dioses, pero sí ciertos matices en las relaciones de poder y un notorio posicionamiento de Hera para hacer frente a la voluntad omnímoda de su esposo. Es ella, sin duda, la que ostenta un registro de poder mayor al del resto de las mujeres de Zeus, ni que hablar de las bellas mortales que han despertado los deseos de Crónida.[13]

Siete esposas, siete uniones amorosas, una gran cantidad de hijos y apenas dos episodios de cierta conflictividad puestos sobre el escenario teatral: la deglución de Metis y el nacimiento de Atenea sin el concurso de Hera, quien "estaba furiosa y enfadada con su esposo" (928). Apenas dos menciones al pasar. El segmento está sostenido por la atmósfera amorosa que suponen las uniones del Padre de hombres y dioses con diosas que lo llenan de hijos e hijas gloriosas.

El clima ha cambiado. Se ha desplazado hacia otras formas no violentas de vinculación familiar. No hay rastros de las viejas rivalidades entre padres e hijos y los hijos no aparecen en la escena del conflicto. Son nombrados en el orden de sus nacimientos, caracterizados en sus marcas identitarias pero no participan activamente modificando la escena vincular.

El clima amoroso se refuerza con la sucesión de uniones de Zeus con mortales. La Atlántide Maya inaugura la lista y Hermes es el fruto de la unión.

Sémele le sigue, brindándole al risueño Dioniso, siendo ambos dioses por voluntad del egidífero.

Alcmena parió al fornido Heracles. Tres mortales. Tres nuevos hijos y ni un solo conflicto matrimonial. Hera no aparece en su habitual estatuto de esposa despechada.

El Zeus triunfante del final de *Teogonía* no parece tener conflictos que acechen su tranquilidad. Esposas, amores extramoniales, hijos divinos e hijos habidos por fuera de los lazos matrimoniales parecen coronar el orden del Olimpo, definitivamente pacificado por Zeus.

Atrás ha quedado la violencia, los triángulos vinculares, las intrigas, los celos, las sospechas, los miedos, los odios, los dolores.

El clima es de celebración perpetua y el poeta refuerza la gloria del Padre.

Conclusiones

El presente trabajo intentó acompañar el desplazamiento en las formas de vinculación familiar que se opera en *Teogonía*.

[12] West (1985: 175).

[13] West (1966: 412). Tal como la describe West, "Hera herself is a goddess of birth, among her others aspects", reafirmando su estatuto de soberanía.

De la primera familia constituida por Gea y Urano, a los matrimonios de Zeus con diosas y mortales ha cambiado algo más que los actores de las relaciones vinculares; ha cambiado un modelo político de instalación en el *kosmos*.

La violencia de las dos primeras familias está dada por la inestabilidad política que guarda el orden cósmico en sus primeras etapas de consolidación. El temor a la pérdida del poder genera un nivel de conflictividad que fractura las relaciones entre padres e hijos, diagramando relaciones triangulares donde la madre y los hijos suelen aliarse para derrotar la soberbia de un padre, atemorizado por la posible pérdida del poder.

El triunfo de Zeus sobre las fuerzas disgregantes del orden político, ya sea la acción de Prometeo, de los Titanes o de Tifón, determina una etapa de consolidación del orden que se refleja en el tipo de vinculación que las sucesiones de matrimonios, uniones y nacimientos evidencian.

La estabilidad política resulta afín a la estabilidad conyugal y a las relaciones entre el Padre, sus esposas o mujeres y sus hijos. Distinguimos esposas y mujeres para dar cuenta de la heterogeneidad estatutaria de los vínculos que Zeus puede emprender. Inmortales o mortales pasan indistintamente por su lecho brindándole la prole que *Teogonía* describe en *logos* genealógico.

Si *Teogonía* es el gran relato del triunfo del orden y la legalidad que Zeus impone, es coherente ver cómo el desplazamiento de las formas más violentas hacia las imágenes y representaciones más estables admite una lectura política, ya que coincide con el desplazamiento de formas de mayor inestabilidad en el ejercicio del poder hacia formas más estables de un ejercicio del poder garantizado por la figura de Zeus Soberano.

Si reforzamos la lectura política en términos de la tensión *hybris-sophrosyne*, la mayor racionalidad que parecen guardar las relaciones familiares que encabeza Zeus con sus esposas y mujeres sobre el final del poema hesiódico, obedece al mismo patrón estructural del logro del soberano de haber podido conjurar las formas más dura de la *hybris* que las primeras familias devuelven en su composición vincular.

En este sentido, es notoria la ausencia del viejo protagonismo de los hijos. Notoria pero coherente siguiendo la lectura política propuesta. Si en tiempos de inestabilidad la bisagra que representaba el máximo temor eran los hijos porque en ellos recaía la posibilidad del arrebato del poder, es lógico que, ganada la estabilidad política, los hijos pasen a un segundo plano en la dramática divina. Apenas la mención de su genealogía y algunas notas de su identidad que nunca denotan violencia contra el padre.

Fuentes

HESÍODO (2000), *Obras y fragmentos.* Gredos, Madrid.
HESIOD (2006), *Theogony. Works and Days. Testimonia.* Most, G. W. (editor y traductor). Loeb Classical Library, Harvard University Press, London.
LIÑARES, L. (2005), Hesíodo *Teogonía*, *Trabajos y Días.* Edición bilingüe, Losada, Buenos Aires.

Bibliografía

LIDDEL, H. G., SCOTT, R. (1996), *A Greek-English Lexicon*, Clarendin Press, Oxford.
COLOMBANI, M. C. (2013), "Conflictos y poderes familiares en *Teogonía.* Una excavación del dispositivo vincular hesiódico", en E. Rodríguez Cidre, E, Buis, A. Atienza, *El oîkos violentado. Genealogías conflictivas y perversiones del parentesco en la literatuira griega antigua*, Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras, Buenos Aires.
FOUCAULT, M. (1992), *Las redes del poder*, Almagesto, Buenos Aires.
FRONTISI-DUCROUX, F. (2006), *El hombre-ciervo y la mujer-araña. Figuras griegas de la metamorfosis*. ABADA, Madrid.
MADRID, M. (1999), *La Misoginia en Grecia*, Cátedra, Valencia.
MANSFELD, J. (1981), "Hesiod and Parmenides in Nag Hammadi", *Vigilae Christianae* 35.2. Pp. 174-182
MIRALLES, C. (1993), "Le spose de Zeus e l´ordine del mondo nella *Teogonia* de Esiodo", en M. Bettini (Ed.) *Maschile/ Femminile. Genere e ruoli nelle culture antiche*, Roma-Bari. Pp. 17-44.
STRAUSS CLAY, J. (1993), "The Generation of Monsters in Hesiod", *Classical Philology*. 88.2. Pp. 105-116.
VERNANT, J.-P. (2001), *Mito y pensamiento en la gracia Antigua*, Ariel, Barcelona.
VIANELLO DE CÓRDOVA, P. (1978), *Hesíodo Teogonía.* Universidad Nacional Autónoma de México, México.
WEST, M. L. (1966), *Hesiod. Theogony*. Clarendon Press, Oxford.
WEST, M. L. (1985) "Hesiod's Titans", *The Journal of hellenic Studies* 105. Pp. 174-175.

El testimonio de Diodoro sobre la revuelta de Bomílcar[1]

Héctor Alonso Vega Rodríguez
UNAM - FES Acatlán (México)

Las fuentes griegas y romanas han dado forma al conocimiento que hoy en día tenemos sobre la civilización cartaginesa. La falta de una historiografía propiamente púnica ha dificultado el proceso de comprensión de los fenómenos históricos al interior de Cartago y que determinaron en gran medida su desarrollo político y social. En particular la *Biblioteca Histórica* de Diodoro de Sicilia es fundamental para el conocimiento del desarrollo histórico cartaginés desde su incursión en el panorama siciliano a partir de la batalla de Himera en 480[2] hasta la campaña de Agatocles en África en 310 y su posterior retirada en 306. Este período está caracterizado por los conflictos constantes en territorio siciliano con el objetivo que tuvieron los cartagineses de mantener su dominio en la isla y la posibilidad de extender su área de influencia.

Dentro de este contexto, la guerra contra Agatocles de Siracusa representó un peligro mayor para los cartagineses, pues, a diferencia de lo sucedido en las campañas contra Gelón, Dionisio I, Dionisio II o Timoleón, Agatocles se embarcó en una misión con la finalidad de atacar a los cartagineses en su propio territorio en el año 310, cruzando el Mediterráneo con destino a la costa africana. Gracias al testimonio de Diodoro, y a lo posteriormente recogido por Justino, conocemos los hechos que tuvieron lugar en dicha campaña. En el año 308, a mitad de la campaña de Agatocles, Bomílcar se levantó en armas con la intención de hacerse tirano en Cartago. El objetivo del presente estudio es analizar este hecho particular y el testimonio de Diodoro sobre el mismo.[3]

Es necesario mencionar los hechos que precedieron al intento de Bomílcar de hacerse tirano. Dos años antes de su levantamiento, Bomílcar participó como general del ejército cartaginés en la campaña del 310 tras el desembarco de Agatocles en suelo africano. Al verse en peligro la integridad de la ciudad, el senado consultó qué se debía hacer. No había un ejército disponible que pudiera enfrentar al enemigo, tomando en cuenta que el grueso de las fuerzas se encontraba en Sicilia. El consejo nombró como generales a Hannón y Bomílcar,[4] sobrino de Amílcar, a quien Agatocles había buscado con la intención de que sirviera como árbitro entre él y los siracusanos[5] y a quien posteriormente según Justino, el propio Bomílcar alaba por haber preferido aliarse con Agatocles.[6] Según Diodoro, la enemistad entre ambos Hannón y Bomílcar, había hecho pensar al consejo cartaginés que permitiría mantener la ciudad segura. De acuerdo al autor, Bomílcar desde entonces ya pensaba en alzarse como

[1] Agradezco a Miles Lester-Pearson por permitirme leer su artículo aun en preparación: *Bomilcar of Carthage: a Reassessment of Carthaginian tyranny,* el cual fue de gran utilidad en la realización del presente trabajo.
[2] Todas las fechas son antes de Cristo.
[3] El testimonio de Diodoro sobre los hechos citados se encuentra en XX.43-44.
[4] D.S. XX.10.1 Para otro ejemplo del senado cartaginés nombrando generales y ejerciendo control sobre ellos Plb I.87.
[5] Just. XXII.2.5-6.
[6] Just. XXII.7.10.

tirano, aunque es imposible comprobar que lo supiera, pero le faltaba la autoridad y la ocasión propicia para intentarlo, ambas las había conseguido con este nombramiento.

El nombramiento de Bomílcar como general presenta un primer problema en la interpretación del testimonio de Diodoro. Al momento de la invasión de Agatocles, Amílcar comandaba las fuerzas en Sicilia, nombrado general en 311. En este punto cabe señalar algunas consideraciones sobre el sistema político cartaginés. En un pasaje[7] en relación con la muerte de Amílcar, ocurrida en 309, Diodoro lo denomina rey de los cartagineses. Las pocas fuentes sobre el tema y la contradicción en las mismas (basta ver la descripción que hace Aristóteles del sistema político cartaginés)[8] no permite aclarar el papel militar que tenían los sufetes cartagineses. Todo parece apuntar que los dos sufetes nombrados por el consejo tenían facultades militares, es decir, eran los generales y las fuentes les otorgan un papel siempre presente en las fuerzas armadas.[9]

Aristóteles documenta la existencia de dos reyes y un consejo de ancianos, análogos a los reyes y ancianos de Esparta[10] y señala que los reyes no pertenecen al mismo linaje. Diodoro narra una ocasión en la que se nombraron dos de la misma familia.[11] Polibio también señala la existencia de estos reyes, junto con un consejo de ancianos aristocrático y una asamblea popular capaz de tomar decisiones, y compara el sistema cartaginés, al igual que Aristóteles, con el lacedemonio e incluso con el romano.[12] Hay que tener en cuenta que Polibio describe la política cartaginesa de mediados del siglo III, mientras que Aristóteles analiza la constitución cartaginesa en el siglo IV.

El nombramiento de Bomílcar como general en 310 no permite aclarar cuál era su poder político en Cartago. Antes de este hecho, Amílcar ya gozaba del mando del ejército en Sicilia, liderando la campaña contra Siracusa, además de que junto con Bomílcar es nombrado general Hannón. Parece claro que Amílcar era uno de los sufetes cartagineses, pues así lo dice Diodoro en el pasaje sobre su muerte. Justino por su parte señala que Bomílcar era *rey* de Cartago y sobrino de Amílcar, hermano de Giscón, quien fue ejecutado por los cartagineses por haber prestado ayuda a Agatocles en Sicilia.[13] Si nos atenemos a esta visión, entonces Hannón se mantendría al margen de una posición política, más allá de ejercer el mando sobre las tropas, pues en ningún momento se habla de la existencia de tres sufetes. No obstante, durante la batalla contra Agatocles en 310, Hannón aparece al frente del Batallón Sagrado, la infantería de élite cartaginesa formada en el flanco derecho, atribución que no parece pertinente otorgar a cualquier persona. Parece que los testimonios no permiten sacar conclusiones. Lo que si podemos inferir es que Bomílcar fue miembro de una

[7] D.S. XX.33.2.

[8] Aristóteles señala que los gobiernos tiránicos pueden cambiar hacia una aristocracia como en los casos de Carilao, Lacedemoniia y Cartago *Pol.* V.12.12 No es claro a que se refiere, pues antes menciona que en Cartago no ha habido sedición digna de mencionarse ni tiranía II.11.2. Aristóteles no vivió para atestiguar los hechos que aquí interesan.

[9] Por ejemplo D.S. XIII.80.1, XV.15.2, XVI.67.2; Hdt. VII.165 Just. XXI.4.1.

[10] Arist. *Pol*. II.11.3.

[11] D.S. XIII.80.1.

[12] Plb. VI.51.2.

[13] Just. XXII.7.10.

familia que había gobernado en Cartago, que fue nombrado general y que posteriormente fue juzgado por el propio consejo por sus hechos en contra del estado.

Para continuar con la exposición de los hechos, tanto Hannón como Bomílcar llevaron a los soldados ciudadanos al campo,[14] no menos de cuarenta mil infantes, mil jinetes y dos mil carros.[15] Hannón dirigió al Batallón Sagrado (junto al episodio narrado en XVI.80.4, son las únicas dos menciones de su existencia en Diodoro) y enfrentó a las mejores tropas de Agatocles formadas en el flanco izquierdo y compuestas por su guardia personal y mil hoplitas. Por su parte Bomílcar comandó el flanco izquierdo compuesto por el resto de los ciudadanos y aparentemente un contingente de libios. Los carros y la caballería se colocaron al frente de la falange.[16]

Según el testimonio de Diodoro, Bomílcar es constantemente criticado, su personalidad es contrastada con la de Agatocles en primer lugar e incluso con la de Hannón, el otro general cartaginés. Diodoro es cuidadoso al describir los hechos en batalla de ambos generales cartagineses mostrando el contraste entre ambos. Señala que Hannón logró matar a muchos griegos. Incluso cuando todo tipo de proyectiles le eran lanzados, no cedió y soportó heridas múltiples hasta que murió de agotamiento.[17] En contraparte, Bomílcar, al enterarse de lo anterior, y tomando en cuenta la posibilidad de apostar por la tiranía pensó lo siguiente:

> Si el ejército de Agatocles es destruido, él no podría realizar su intento de supremacía pues los ciudadanos estarían fortalecidos; pero si Agatocles ganaba y aplacaba el orgullo de los cartagineses, sería para él más fácil manejarlos y podría derrotar a Agatocles cuando quisiera. Al llegar a esta conclusión, abandonó el campo con los hombres de la primera fila presentando al enemigo una retirada inexplicable, pero haciéndoles saber a sus propios hombres sobre la muerte de Hannón y dirigiéndolos en formación hacia terreno elevado.[18]

En este pasaje Diodoro argumenta a partir del razonamiento de uno de los actores, tomando en cuenta que es imposible que supiera lo qué pensó Bomílcar. En el proemio del libro XX, señala que está en contra de aquellos que emplean frecuentemente discursos en sus textos, pues cortan la narración y el interés de quienes buscan conocer los eventos.[19] Con esto en la mira, Diodoro no expone un discurso en palabras de Bomílcar, pero sí alude a su propio juicio sobre el personaje para poner en sus palabras un raciocinio propio de un hombre como él. Tomando en cuenta lo anterior, el pensamiento de Bomílcar, más que a un argumento de alguien versado en artes militares, responde a los hechos que Diodoro conoce que pasaron después, es decir, a su intento por convertirse en tirano. El levantamiento de Bomílcar en 308 definió por completo la personalidad que Diodoro le atribuyó.

[14] Sobre los ciudadanos en el ejército cartaginés ver Vega Rodríguez (2013: 32-62).
[15] D.S. XX.10.5.
[16] Los hechos de la batalla son narrados en XX. 12.1-5.
[17] D.S. XX.12.3.
[18] D.S. XX.12.5-6.
[19] D.S. XX.1-2. Para un análisis profundo sobre el proemio al libro XX ver Achilli (2012).

Para complementar lo anterior y como bien apunta Sacks, "aunque el libro XX carece de los discursos que podría requerir Diodoro para explicar su teoría de λόγοι, la narrativa está repleta de caracterizaciones morales de Eumenes y Agatocles."[20] De la misma manera, emite juicios morales sobre el comportamiento de los demás personajes históricos que aborda en el libro XX, entre ellos Bomílcar.

Tras la derrota del ala que comandaba Hannón, no había una posibilidad real de ganar para los cartagineses, debido a las circunstancias en las que se encontraba el flanco derecho, la retirada era inminente. Sin embargo la razón que da Diodoro de esta retirada no está en función de su imposibilidad de triunfar, sino en las intenciones de Bomílcar de hacerse con el poder. En contraparte, señala que el Batallón Sagrado, incluso tras la muerte de Hannón siguió peleando, pero cuando los hombres que lo componían vieron que gran parte del ejército había huido y el enemigo los rodeaba por la retaguardia, se vieron forzados a retirarse.

Dos años más tarde, en el 308, tienen lugar los hechos correspondientes al golpe de Bomílcar. En este año y como bien apunta Lester-Pearson[21], Bomílcar logró mantenerse como general al mando de las tropas cartaginesas, incluso habiendo abandonado el campo de batalla dos años antes. Me parece admisible señalar que su permanencia al mando de las tropas se debió a que la decisión de retirarse ante la inminente derrota contra Agatocles dos años antes, hubiera sido tomada por cualquier otro general y no necesariamente estuvo motivada por una idea premeditada por parte de Bomílcar de hacerse con la tiranía. Por lo tanto no se vio en la necesidad de escapar del juicio en Cartago que hubiera tenido lugar si, como afirma Diodoro, los cartagineses castigaban fuertemente a sus generales[22] y señala que muchos de los que eran puestos en posiciones de mando, "temiendo los juicios de las cortes, desertan sus puestos, pero otros intentan convertirse en tiranos y esto es lo que buscó Bomílcar."[23] Aun así, a pesar de haber huido de la batalla tras la muerte de Hannón, podemos señalar que durante dos años se mantuvo activo en la política cartaginesa, la omisión de Diodoro al respecto dificulta creer en la interpretación.

Hay que agregar que en las campañas en suelo africano durante estos dos años Diodoro omite el nombre de los generales al frente del ejército cartaginés, tomando en cuenta que está el registro de las batallas, como la toma del campamento de Agatocles cerca de Túnez,[24] y la disputa por las posesión de dicha ciudad.[25] En ambos casos Diodoro no indica quién se encontraba al mando de las tropas, ni quién dirigió el ejército desde Sicilia como refuerzos.

[20] Sacks (1990: 97).

[21] Lester-Pearson (en prensa: 5).

[22] D.S. XX.10.4 Además cabe señalar que Diodoro atribuye este rigor de los cartagineses no solo a los generales, sino a los habitantes de las ciudades que conquistan y señala que superan al resto de los hombres en crueldad XIII.57.5

[23] D.S. XX.10.4.

[24] D.S. XX.17.2.

[25] D.S. XX.18.1.

Para el momento en que Agatocles traicionó a Ofelas,[26] quien gobernaba Cirene y lo había apoyado anteriormente debido a la promesa de que si triunfaba le permitiría ejercer su dominio en Libia,[27] Bomílcar actuó con la finalidad de hacerse tirano y conquistar así Cartago. En este punto, el testimonio de Diodoro se opone al de Justino quien, de manera tajante, dice que Bomílcar tuvo la clara intención de unirse a Agatocles,[28] por lo tanto este ataque simultáneo tendría como finalidad aumentar el poder de Agatocles en África. Por su parte, Diodoro advierte que ni Agatocles ni Bomílcar tenían conocimiento de lo sucedido en el bando contrario, pues:

> Agatocles, quien estaba a punto de matar a un hombre que fue su amigo [Ofelas], no prestó atención a lo que sucedía entre sus enemigos; y Bomílcar, al privar a su patria de la libertad, no se preocupó por los eventos en el campamento enemigo, pues tenía como propósito fijo en su mente conquistar en ese momento, no a sus enemigos, sino a sus conciudadanos.[29]

En un claro juicio por parte de Diodoro al narrar los hechos del año 308, el autor señala que aquellos que están por emprender empresas ilegales e importantes son supersticiosos y siempre prefieren la demora por encima de la acción y el aplazamiento sobre la realización.[30] Bomílcar actuó bajo este principio, sabiendo que estaba por cometer un acto ilegal. Su primera acción fue enviar a los más distinguidos ciudadanos en campaña contra los númidas, con la intención de que no hubiera en Cartago ningún hombre de importancia que se le opusiera.

Cuando Bomílcar pasó revista a los soldados en la Ciudad Nueva (Nea polis) a corta distancia de Cartago,[31] despidió a todos, excepto a los que lo apoyaban en su conspiración: 500 soldados y mil mercenarios y se declaró tirano.[32] Dividió a sus soldados en cinco bandos y atacó matando a los que se le oponían en las calles de la ciudad. Al ver lo que ocurría, los jóvenes cartagineses formaron compañías y avanzaron en contra del tirano. Hay que destacar que los que defienden la ciudad en primera instancia fueron los jóvenes, pues según Diodoro, los ciudadanos más distinguidos estaban ausentes.

---

[26] En XIX.19-21 Diodoro señala que Ofelas fue quien restauró la oligarquía en Cirene en 322 y se mantuvo ahí como gobernador de Ptolomeo.

[27] D.S. XX.40.1.

[28] Just. XXII.7.7.

[29] D.S. XX.43.6. Hay que destacar que la revuelta de Bomílcar sucede de manera simultánea al conflicto entre Agatocles y Ofelas. Diodoro apunta la dificultad que implica narrar hechos que sucedieron al mismo tiempo pues narrarlos en diferentes tiempos, es contrario a la naturaleza, y considera que esto le quita verosimilitud a los hechos pues presenta copias de los eventos y no los muestra como realmente fueron XX.43.7. Considera que esto tipo de narraciones rompen el orden histórico de los eventos. Otros ejemplos de batallas simultáneas en XI.24.1, 35.2, 61.7; XIII.108.4; XVI.88.3 y en el mismo libro que nos compete XX.13 donde narra los hechos en Sicilia y Libia simultáneamente.

[30] D.S. XX.43.1.

[31] Por el texto de Diodoro parece que se refiere a una zona dentro de la misma ciudad cartaginesa, contraria a la "Vieja Cartago" y no a otra ciudad. Probablemente la referencia la Cartago vieja se refiera a la parte más antigua de la ciudad, fundada en una colina (Birsa) y donde se ubicaba el centro del gobierno cartaginés. Ver Lancel (1994).

[32] D.S. XX.44.1.

Bomílcar, matando a los hombres que se encontraban en las calles, se movió rápidamente al mercado, y al encontrar ahí a muchos de los ciudadanos desarmados, los mató. Los ciudadanos sin embargo, tras ocupar los edificios altos alrededor del mercado, arrojaron proyectiles y los participantes en el levantamiento comenzaron a ser heridos pues todo el lugar estaba al alcance de los que defendían la ciudad. Debido a que estaban sufriendo severamente, cerraron filas y forzaron su camino hacia fuera por las estrechas calles hacia la Nueva Ciudad. Una vez que los cartagineses ocuparon el terreno elevado y con los ciudadanos reunidos en armas, salieron en contra de los que habían tomado parte en la revuelta. Perdonaron a todos pero a Bomílcar lo torturaron y mataron y de esta manera "preservaron la constitución de sus padres."[33] Según Justino[34] Bomílcar fue crucificado en medio del foro. Así culminó el intento de Bomílcar de hacerse tirano.

Cabe destacar que Diodoro señala que los enviados a pactar con Bomílcar fueron los hombres más viejos por ser los más calificados. No habla específicamente de miembros del consejo, pudiendo tratarse más bien de miembros del tribunal de los ciento cuatro, los cuales, según Aristóteles, formaban un tribunal especializado, tenían un papel de jueces, similar al eforado en Esparta, eran elegidos por las pentarquías y eran los encargados de los procesos judiciales.[35] Es posible que fueran ellos quienes castigaron y mandaron ejecutar a Bomílcar, aunque el texto de Diodoro es ambiguo al respecto.

Destaca apuntar tres ideas sobre el comportamiento de Bomilcar descrito por Diodoro. En primer lugar, sobresale la opinión del historiador siciliano sobre que Bomílcar mantuvo la idea de hacerse tirano desde que fue nombrado general por el consejo cartaginés, es decir dos años antes de su revuelta, tratándose así de un hecho premeditado con mucha anticipación; además, la demora de Bomílcar, esperando la situación ideal para actuar, responde, según Diodoro a que él sabía que estaba por cometer un acto ilegal y que es característico de personas que van a actuar de esta manera demorar en llevar a cabo sus decisiones. Esta hipótesis sobre la demora de Bomílcar perdería fuerza si apoyamos la postura de Lester-Pearson, quien afirma que Bomílcar generó la idea de hacerse tirano tras la derrota y captura de Amílcar en Siracusa en 309 y una nueva derrota cartaginesa en África en 308,[36] lo que implicaría que Bomílcar no tuvo la idea de volverse tirano desde que fue nombrado general en 310 ni tras su derrota ese mismo año frente a Agatocles; finalmente resalta la cobardía que muestra en diferentes instancias: al evitar el presunto castigo de los cartagineses, la huida en batalla, el deshacerse de los ciudadanos distinguidos enviándolos lejos y la hipotética alianza con el enemigo para evitar el castigo de los ciudadanos cartagineses. La planeación de su intento de tiranía, la demora en actuar y la cobardía definen el comportamiento de Bomílcar en el texto de Diodoro.

[33] D.S. XX.44.6. En este mismo punto, Diodoro señala que la tortura y muerte de Bomílcar fue realizada por los cartagineses "sin prestar atención a los juramentos que se habían hecho." No hay algún señalamiento previo que indique a que se refieren estos juramentos. Finalmente el mismo consejo había nombrado a Bomílcar general y tenía el poder para castigarlo.

[34] Just. XXII.7.7-9

[35] Arist. *Pol*.II.11.3, 3.1.11.

[36] Miles Lester-Person (en prensa: 6) Señala que Bomílcar pretendía un acercamiento con Agatocles, tal como lo había hecho su tío (Amílcar) y tras estos eventos encontró los factores necesarios para llevar a cabo su plan.

Los pasajes de Diodoro en donde señala las ideas tiránicas de Bomílcar, aparecen contextualizados en función de la comparación con otros personajes, sobre todo Agatocles y en menor grado Hannón, es decir Bomílcar presenta un comportamiento contrario al de Agatocles. Aquí algunos puntos sobre las características de la personalidad del siracusano en Diodoro: él, a pesar haber sido derrotado por los cartagineses en la batalla del río Himera en 310, haber perdido gran parte de su ejército junto con sus aliados que habían desertado y ser inferior a sus enemigos (los cartagineses) por mar y tierra, realizó una empresa inesperada y temeraria.[37] Diodoro considera a Agatocles excepcional en valor y atribuye a la Fortuna, su derrota frente a los cartagineses en Sicilia, no a errores en su juicio.[38] Entre sus acciones, liberó esclavos para participar en la expedición, convocó a una asamblea en sus preparativos[39] y lo mismo a su llegada a la costa africana,[40] la primer asamblea para convencer a los ciudadanos más ricos de Siracusa de apoyar su empresa; y la segunda para quemar sus barcos en frente de las tropas y dedicarlos como juramento a los dioses,[41] a diferencia de Bomílcar, quien actúa bajo su juicio personal. Esta práctica de convocar a la asamblea es llevada a cabo por Agatocles en su ascenso al poder en donde declara que "había purificado la *polis* del gobierno oligárquico de los seiscientos."[42] Diodoro agrega que Agatocles afirma que prefiere morir a manos de sus propios hombres que en las de sus enemigos[43] (a diferencia de Bomílcar) tras un incidente en su campamento y tras el cual muchos de sus hombres se pasaron el bando cartaginés, pues hay que tomar en cuenta que su ejército estaba compuesto en gran parte por mercenarios y esclavos liberados.[44] Diodoro señala que Agatocles pronunció un discurso en el cual, habiendo señalado sus logros anteriores, consideró que nunca había actuado por cobardía con tal de preservar su vida. Finalmente, el ejército le solicitó que no se matara cuando amenazaba con hacerlo. Entre otras de sus cualidades está castigar a los sediciosos, incluso tratándose de griegos.[45] Además justifica la traición de Agatocles a Ofelas.[46]

Resta apuntar que en todo el episodio sobre la guerra entre Agatocles y Cartago en territorio africano, o en la narración sobre la revuelta de Bomílcar, no hay mención explícita de la fuente que pudo utilizar Diodoro para su escrito. Se han apuntado a Duris y Timeo como posibles fuentes del historiador, pues ambos abordaron asuntos relativos a la campaña de Agatocles en sus obras, pero no es objetivo de este estudio caer en la búsqueda incansable de fuentes y pasajes de otros historiadores griegos en Diodoro, cuestión que me parece superada, sino analizar el texto en sí mismo, tomando al siciliano como el autor de la

[37] D.S. XX.3.2. En referencia a haberse embarcado rumbo a África.
[38] D.S. XX.30.1.
[39] D.S. XX.4.6.
[40] D.S. XX.7.2.
[41] En este punto el testimonio de Justino XXII.5.6-13 incluye un discurso en el cual se hace hincapié en la grandeza de las hazañas de Agatocles y su determinación por conquistar Cartago.
[42] Ricardo Martínez Lacy (1995: 185). Para el ascenso al poder de Agatocles en Siracusa ver págs. 185-202.
[43] D.S. XX.34.2.
[44] Para mercenarios D.S. XX.11.1, XX.33.8; esclavos en XX.4.8.
[45] D.S. XX.39.3-5.
[46] D.S. XX 42.3-5.

narración.[47] Lo que considero pertinente destacar es que, así como en los proemios a los libros de la *Biblioteca* se pueden encontrar juicios propios del historiador siciliano sobre su método y objetivos, de la misma manera en este punto particular de la obra se observan algunas de las ideas y juicios de carácter moral, didáctico e historiográfico, que Diodoro plantea en su obra. Su discurso sobre las acciones de Bomílcar debe entenderse en el conjunto de la obra y objetivos del autor, algo que el mismo Diodoro busca al plantear que "(el genio de) la historia es como un organismo viviente, si es mutilada, es despojada de su encanto, pero si retiene su unidad necesaria, es debidamente preservada y, por la armonía de la composición completa, entrega una lectura agradable y clara.[48]

El levantamiento de Bomílcar, contra el cual actuaron los propios ciudadanos, no contribuyó al fin de la guerra contra Agatocles para ninguno de los dos bandos. Podría creerse que una revuelta civil al interior de la ciudad hubiera podido ser aprovechada por Agatocles, quien, no obstante, prefirió ocuparse de las revueltas en su propio ejército,[49] las cuales pueden entenderse si consideramos la composición heterogénea del mismo y el difícil control que esto suponía.

El hecho debe ser entonces considerado como una revuelta, un intento de golpe de estado, no tiene el apoyo popular, ni implica una ruptura en el sistema político cartaginés y parece carecer de sentido social o un profundo objetivo ideológico. La importancia de su análisis hay que encontrarla en que ayuda a comprender la postura de Diodoro sobre la tiranía, la visión negativa siempre presente hacia lo cartaginés y como un elemento más a analizar en búsqueda del funcionamiento de la política interna de Cartago.

Fuentes

ARISTÓTELES, *Política*. Trad. y notas de Manuela García Valdés, Gredos, Madrid. 1988.
DIODORUS SICULUS, *Library of History*, Books XIX.66-XX. Trad. Russel M. Geer, Harvard University Press, Cambridge, 1954.
HERODOTO, *Historias*, 5 vols. Trad. y notas de C. Schrader, Gredos, Madrid. 1977.
MARCO JUNIANO JUSTINO, *Epítome de las Historias Filípicas de Pompeyo Trogo*. Intr., trad. y notas de José Castro Sánchez, Gredos, Madrid. 1995.
POLIBIO, *Historias*, Libros I-IV. Intr. de A. Díaz Tejera, trad. y notas de M. Balasch Recort, Gredos, Madrid. 2000.

Bibliografía

ILENIA ACHILLI, *Il Proemio del Libro 20 della Biblioteca Storica di Diodoro Siculo*, Lanciano, Carabba, 2012.
CONSOLO LANGHER, S. N., *Agatocle : da capoparte a monarca fondatore di un regno tra Cartagine e i Diadochi*, Di.Sc.A.M, Messina 2000.
LANCEL, S. (1994), *Cartago,* Crítica, Barcelona.
LESTER-PEARSON, M. (En prensa), *Bomilcar of Carthage: a Reassessment of Carthaginian tyranny*.
MARTÍNEZ LACY, R. (1995), *Rebeliones populares en la Grecia helenística*, UNAM. México.

[47] Para un análisis más profundo sobre el tema, ver Sacks (*op.cit.:* 83-116).
[48] D.S. XX.1.5.
[49] D.S. XX.54.2. Tampoco tenía otra opción.

MEISTER, K. (1984), 'Agathocles', in *CAH* vol. vii, Cambridge University Press, Cambridge. Pp. 384-411.
PEARSON, L. (1984), "Ephorus and Timaeus in Diodorus. Laqueur's thesis rejected," *Historia* 33.1.
PEARSON, L. (1987), *The Greek historians of the west, Timaeus and his predecessors,* American Philological Association, Atlanta.
SACKS, K. (1988), "Rhetoric and Speeches in Hellenistic Historiography," *Athenaeum,* 64. Pp. 383-395.
SACKS, K. (1990), *Diodorus Siculus and the first Century*, Princeton University Press, Princeton.
SACKS, K. (1994), "Diodorus and his Sources: Conformity and creativity," en S. Hornblower, *Greek historiography,* Oxford University Press, Oxford.
SANDERS, L. (1988), "Punic Politics in the fifth Century B.C." *Historia*, 37.1. Pp. 72-89.
VEGA RODRÍGUEZ, H. (2013), *El sistema militar cartaginés: un acercamiento a la formación, composición y desarrollo del ejército cartaginés desde sus orígenes hasta la destrucción de la ciudad,* Tesis de Licenciatura, UNAM. México.

Conflicto y concordia en el *Panegírico* de Isócrates

Juan Pablo Ramis
UNCuyo

Luego de trabajar entre diez y quince años sobre él,[1] en 380 a. C. Isócrates publicó *Panegírico*, alocución que presentó como si hubiese sido pronunciada en el marco de una festividad religiosa (πανήγυρις). Según Nicole Loraux, en el entorno de la celebración "la ciudad, en su unidad, no queda nunca mejor definida (o mejor exaltada, lo que es lo mismo cuando se habla griego)" (2008b: 154). Caso paradigmático de este postulado es la oración fúnebre que Pericles expuso hacia 430 a. C., en donde se enaltecen las cualidades atenienses en contraposición a las características espartanas. Con particular lucidez, la especialista citada advierte el contraste entre la gloriosa muerte encomiada por Tucídides en el libro II de su obra -en el que se ubica el ἐπιτάφιος λόγος de Pericles- y la división de los ciudadanos entre sí, que ocupa el centro del III con el relato de la guerra civil de Corcira (2008b: 111).

En *Panegírico* el escenario es proyectado al ámbito de los juegos olímpicos, lo que implica que su virtual destinatario, y el espacio por precisar, sea el mundo griego en su totalidad. En este texto, el llamado a la ὁμόνοια trasciende los límites de la polis y se extiende a todos los helenos, en tanto que los enemigos por combatir son los persas. Hacia la misma época en que comenzó a circular este alegato, Platón, adversario pedagógico de Isócrates, estaba dando a conocer *República*,[2] obra en la que adquiría un giro la noción de στάσις que, para el fundador de la Academia pasaba a significar conflicto entre griegos -y no entre conciudadanos-, mientras que πόλεμος equivalía al enfrentamiento con los bárbaros (*República* 470c).

El presente estudio se propone indagar los argumentos fundamentales del planteo de Isócrates en *Panegírico*, cuáles fueron los principales factores contextuales que condicionaron este discurso y qué función desempeña el concepto de στάσις en el mismo.

I. La idea directriz que atraviesa el texto es la siguiente: es necesario finalizar las hostilidades entre las *poleis* y hacer la guerra a los persas (3, 15, 173, 187); solo esto hará posible la concordia entre los griegos. El rétor reconoce que no es el primero en presentar una propuesta semejante, aunque cree que puede superar a sus antecesores (3-4). Si bien no los menciona, se trata de Gorgias y Lisias, quienes habían formulado discursos cuyo núcleo temático era idéntico al de *Panegírico*: invitación a la armonía entre los griegos y a la lucha contra los persas.[3] Según Isócrates "no han cambiado tanto las circunstancias como para que

[1] Pseudo-Plutarco, *Vida de los diez oradores* 15.

[2] No existe acuerdo sobre la cronología absoluta de esta obra. Sin embargo, es muy probable que la misma haya sido elaborada y difundida aproximadamente entre 390 y 370 a. C. Cfr. Eggers Lan (1988) y Divenosa y Mársico (2005).

[3] Existen fragmentos de ambos discursos. El primero es conocido por la *Retórica* de Aristóteles (1414 b 29) y la *Vida de los sofistas* de Filóstrato (I 9, 4-5); el segundo, por Dionisio de Halicarnaso: *Tratados de crítica literaria*, *Lisias* 28-29.

sea vano recordar estas cosas. Pues los oradores deben callar cuando un asunto finaliza y ya no hay que deliberar sobre él" (5). El pasaje remite al modo en que su autor percibe los procesos temporales y al rol que se atribuye a sí mismo en la política ateniense, aspectos de primer orden al momento de circunscribir su obra y descifrar su intención. Es necesario tener en cuenta que la exposición de Gorgias había sido pronunciada en las Olimpíadas del 392 a. C. y la de Lisias en los mismos juegos, pero del 388, doce y ocho años respectivamente antes de la difusión de *Panegírico*.[4]

El fragmento citado revela que Isócrates pone límites a la labor auto-asumida de orador, al admitir que no es conveniente abordar un tema que no forme parte del interés público. En este sentido, es necesario aclarar que el rétor no comunicó sus discursos en la Asamblea -aunque más de uno esté planteado como si así lo hiciese[5]-, sino que los mismos fueron escritos para ser leídos por los discípulos de su escuela de retórica y luego difundidos en determinados círculos políticos. Este dato, sumado al tiempo transcurrido desde las proclamas de Gorgias y Lisias hasta la publicación de *Panegírico*, permite deducir que, al menos en este caso, el lapso contemplado por Isócrates trascendía la coyuntura atendida por varios oradores que se dirigían a la *Ecclesía*.[6] Es factible confrontar este enunciado con algunos sucesos históricos ocurridos entre las disertaciones referidas: en 392 Esparta estaba en guerra con Persia[7] y fracasó una tentativa de acuerdo entre ambas, recién concretado en 386 en la llamada Paz del Rey, que disponía que Persia se quedase con las ciudades de Asia Menor. Además, el monarca persa quedaba como árbitro de los griegos y se justificaba la intervención espartana contra quienes violasen el pacto (Mossé, 1998). Esta breve reseña muestra que las circunstancias sí se modificaron notablemente entre 392 y 380. Sin embargo, para Isócrates la paz aludida, criticada en *Panegírico* (120-121, 137, 179), no hacía más que consolidar la influencia persa sobre las acciones de los griegos. La única solución avizorada por el maestro de retórica era concretar la empresa que proponía: "solo esta guerra es mejor que la paz, parece más una procesión que una expedición militar" (182).

II. Aunque en ciertos pasajes Isócrates sugiere que atenienses y espartanos se repartan la supremacía de Grecia (17) y conduzcan conjuntamente la expedición (185), el texto es una exaltación de Atenas y una crítica de su tradicional rival, cómplice del convenio rechazado por el escritor político. Así, sostiene que "nuestra ciudad gobernó el mar con justicia y, no sin ella, pretende ahora la hegemonía" (20). Sin dudas, la proposición está en sintonía con un cambio en la política exterior ateniense gestado por Calístrato y Timoteo, discípulos del

[4] Entiendo que, si bien Isócrates demoró entre diez y quince años en la elaboración de este texto, debe tomarse la fecha de publicación para medir su afirmación de que no ha cambiado demasiado el contexto con respecto a los discursos de Gorgias y Lisias.

[5] *Areopagítico* y *Sobre la paz*.

[6] Así lo advierten Easterling y Knox al comparar el estilo y el pensamiento del Isócrates y Demóstenes: "Isócrates es un orador de gabinete, Demóstenes un luchador en los tribunales y en la Asamblea. Las obras de Isócrates pretenden responder a tendencias a largo plazo (...) Demóstenes reacciona ante las necesidades del momento" (1990: 557).

[7] El origen del conflicto fue la instalación de guarniciones por parte de Esparta en las islas del Egeo luego de la guerra del Peloponeso (Mossé, 1998).

rétor. Esta tendencia se concretó en la segunda liga marítima, formalizada dos años después de la divulgación de *Panegírico*.

Isócrates basa su tesis en una serie de beneficios que, según su entender, los atenienses han brindado al resto de los griegos desde una época que se remonta al pedido de ayuda de Adrasto, mítico rey de Argos. Por esta vía, argumenta que Atenas es respetuosa de quienes carecen de fortuna y de quienes disfrutan de sus bienes (41), es una ciudad abierta a todos que socorre a los helenos agraviados (52) y que, en relación con celebraciones de otras ciudades, "es una fiesta solemne durante todo el año" (46). Evidentemente, entre las fuentes que conforman el contexto intelectual de Isócrates se encuentran los ἐπιτάφιοι λόγοι como el de Pericles,[8] al cual parece aludir cuando reconoce "la dificultad de hablar en último lugar de asuntos ya tratados desde antiguo, y sobre los que han hablado con frecuencia en los funerales públicos los ciudadanos de mayor fuerza oratoria" (74). No obstante, la concepción de que Atenas es la escuela de Grecia (Tucídides II 41, 1) es extendida al aseverar que esta ciudad "ha conseguido que el nombre de griegos se aplique no a la raza, sino a la inteligencia, y que se llame griegos más a los partícipes de nuestra educación que a los de nuestra misma sangre" (50).

El recuerdo y la ponderación del pasado son factores recurrentes en la producción de Isócrates. En diversos discursos esta invocación es utilizada a modo de contraste con los aspectos que rechaza de su presente. Así como en *Areopagítico* se remite a la πολιτεία soloniana a fin de criticar la política ateniense de su tiempo, en *Panegírico* celebra el momento de las guerras médicas, referencia ineludible de todo proyecto panhelénico. Según su visión, durante el choque contra los persas, si bien atenienses y espartanos rivalizaron, no se consideraban enemigos sino antagonistas (85). Indudablemente, la actitud del rétor se enmarca en una trama, la del siglo IV, donde los actores de la praxis y de la teoría política ateniense aspiraron a evocar el pasado lejano a fin de olvidar el pasado reciente, vinculado fatídicamente a la guerra civil (Loraux, 2008a).

III. Precisamente, el concepto de στάσις -utilizado en plural- aparece inicialmente en el texto encuadrado en la memoria de las guerras médicas: Isócrates destaca a quienes gobernaron Atenas y Esparta antes de esta contienda. Entre las cualidades atribuidas a estos líderes está la de reunirse en sociedades políticas (στάσεις) para ayudar al pueblo y no para provecho privado (79). En esta ocasión el vocablo es empleado con un significado diferente del usual, que suele traducirse como facción, aunque el pensador invierte su carga peyorativa al transportarlo a este pretérito idealizado, en el que no habrían influido las facciones, entendidas como círculos sectarios que buscaban su beneficio antes que el de la polis. Otra de las virtudes adjudicadas a los dirigentes de esa época es que sus palabras "eran más seguras que los juramentos actuales" (81). Es ineludible relacionar esta expresión con el análisis que Tucídides (III, 82-84) realiza de la guerra civil de Corcira -y por extensión de los conflictos internos contemporáneos a la misma-, en la que, según el historiador, se trastocó el

[8] El discurso fúnebre de Pericles forma parte de un conjunto de alocuciones originadas en una tradición por la cual los atenienses elegían a un ciudadano destacado para que rindiese homenaje a los caídos en combate. Cfr. Loraux (2008c).

significado de las palabras, se violaron los pactos de reconciliación y se luchó en interés de cada bando y no en el de la ciudad. El parágrafo 81 de *Panegírico* finaliza del siguiente modo: "gobernaban sus ciudades según las peculiaridades de cada uno, pero consideraban a Grecia la patria común". De este modo, se enriquece la idea de un estrecho nexo entre la concordia de la ciudad y la de todo el universo heleno.

La segunda instancia en la que Isócrates apela a la noción de στάσις se inserta en la contraposición que elabora entre la Atenas y la Esparta de su tiempo. El escritor intenta justificar el imperialismo ateniense del siglo V para lo cual, entre otras razones, sostiene que esta polis buscó evitar que las ciudades que se encontraban bajo su hegemonía pelearan entre sí (στασιάζοιεν) en pos de la concordia entre los aliados (104). Además, para Isócrates Atenas, convencida de la injusticia que supone que la mayoría sea sometida por pocos, estableció gobiernos democráticos, πολιτεία que le permitió a sí misma verse libre de revueltas (ἀστασίαστοι) durante mucho tiempo.[9] De modo inverso, por medio de las decarquías, Esparta suscitó destierros, asesinatos y sublevaciones (στάσεις) como las ocurridas durante la tiranía de los treinta (110-114).

Por último, hacia el tramo final del discurso, la idea de guerra civil se encuentra inmersa en el meollo de su propuesta panhelénica. Luego de intentar persuadir a sus lectores de la debilidad de los persas -afirmando, por ejemplo, que son hombres humillados por la monarquía y que llaman dios a un mortal (151)- Isócrates expone que la expedición debe ser realizada por la "generación actual para que quienes han participado de las desgracias también disfruten de los bienes" (167). Las desdichas son identificadas con los conflictos civiles y con las guerras entre griegos, lo que justifica una relectura de Tucídides que permite establecer nuevamente un diálogo intertextual entre *Panegírico* y la *Historia de la guerra del Peloponeso*. Si el historiador alega que "Muchas calamidades se abatieron sobre las ciudades con motivo de las luchas civiles, calamidades que ocurren y que siempre ocurrirán mientras la naturaleza humana sea la misma" (III, 82, 2), el rétor replica que "aunque son muchos los males inherentes a la naturaleza de los hombres, nosotros mismos hemos añadido más de los necesarios al haber hecho guerras y revueltas (πολέμους καὶ στάσεις)" (167-168); Tucídides declara que la guerra "arrebata el bienestar de la vida cotidiana" (III, 82, 2) e Isócrates añade que "muchos, obligados por la escasez de lo cotidiano a defender a los enemigos, han muerto luchando contra sus amigos" (168).

Las dos últimas referencias pueden ser englobadas en el debate sobre el alcance histórico del concepto de στάσις. La alusión a la escasez de lo cotidiano podría alentar una interpretación socioeconómica, que incluyese a la pobreza generada por la guerra del Peloponeso como causa de las contiendas internas. Sin negar las luchas sociales entre pobres y poderosos, Nicole Loraux se opone a este análisis al exhibir que στάσις no es el vocablo utilizado por las fuentes para mencionar estos enfrentamientos (2008b: 62)[10]. Al aplicar este criterio a la *Política* aristotélica, obra contemplada por la autora francesa, es posible advertir

[9] Los griegos en general y los atenienses en particular creían que las leyes posibilitaban consensos para evitar la discordia y la guerra civil (Sancho Rocher, 2009: 255).

[10] Loraux rebate la posición de Finley y de Sainte-Croix, partidarios de un enfoque social de la στάσις. Estudiosos como Ober (2002) y Wolpert (2002) atribuyen un origen político a la guerra civil en Grecia.

que el estagirita asigna a las sediciones en las *poleis* una amplia gama de causas que van desde la soberbia de quienes ocupan los cargos (1302b, 7) hasta la falta de homogeneidad étnica en una ciudad (1303a, 25), pasando por su ubicación geográfica (1303b, 7) y la ausencia de honores públicos de los ciudadanos (1316b, 22), pero también incluye la pobreza como origen de la στάσις (1265b, 12). Este examen podría igualmente adaptarse a los enfoques de Tucídides e Isócrates, quienes recurren a la noción explorada con un sentido eminentemente político, aunque no dejan de atender al factor económico apuntado. De hecho, el tema de los mercenarios, a quienes se alude en la última cita, es tratado insistentemente en los escritos del rétor como un acuciante problema por solucionar.[11]

El concepto de στάσις aparece por última vez en el parágrafo 174 y, como en la mención anterior, nuevamente unido al de πόλεμος. En esta ocasión, Isócrates vaticina el fin de las divisiones entre helenos cuando se concrete el programa planteado en *Panegírico*:

> (…) no será posible que guardemos una paz estable a no ser que hagamos la guerra en común contra los bárbaros (…) Cuando esto ocurra, y desaparezca la dificultad de nuestra vida que rompe las amistades, conduce a los parientes al odio y empuja a todos los hombres a revueltas y guerras, será imposible que no estemos de acuerdo y tengamos una auténtica buena disposición entre nosotros.

Consideraciones finales

En *Panegírico* Isócrates apela a una fórmula conocida por los griegos: la concordia puede lograrse transfiriendo la guerra hacia afuera. Sin embargo, junto a escritores políticos contemporáneos a él, el orador piensa en términos que exceden el marco de la polis al identificar al cosmos griego con el espacio interno y ubicar a los persas en un plano externo. En realidad, esta percepción tampoco es nueva, pero adquiere una fuerza particular que se expresa en el contenido del concepto de στάσις, equiparado por Platón a la lucha entre griegos. Sin alcanzar la audacia semántica del filósofo, el maestro de retórica acuña su impronta al presentar dicha noción en un binomio inseparable con la guerra entre helenos y al eliminar la posibilidad de discordias cívicas en un contexto como el de las guerras médicas.

Del mismo modo que en otros intelectuales de su tiempo, esta contienda deviene un paradigma que se opone categóricamente a la del Peloponeso, instancia que simboliza el choque entre pueblos hermanos. Isócrates dialoga con el historiador que narró este enfrentamiento y, con él, identifica la guerra civil con la desgracia y la calamidad, aunque dilata la noción de conflicto y acentúa la idea de que la armonía *intra-poleis* acontece de modo paralelo a la concordia del mundo heleno.

Fuentes

DIVENOSA, M. Y MÁRSICO, C., Platón, *República*, Losada, Buenos Aires, 2005.

[11] Cfr. *Sobre la paz* 24, *Areopagítico* 9-10 y *Filipo* 122.

EGGERS LAN, C., Platón *República*, Gredos, Madrid, 1988.
GUZMÁN HERMIDA, J.M., Isócrates *Panegírico*, Gredos, Madrid, 1979.
GUZMÁN HERMIDA, J. M., Pseudo Plutarco *Vida de los 10 oradores*, en Isócrates, *Discursos*, Gredos, Madrid ,1979.
MATHIEU, G. ET BRÉMOND, E., Isocrate *Panégyrique*, Les Belles Lettres, Paris, 1956.
SANTA CRUZ, M. I. Y CRESPO, M. I., Aristóteles *Política*, Losada, Buenos Aires, 2005.
TORRES ESBARRANCH, J. J., Tucídides *Historia de la guerra del Peloponeso*, Gredos, Madrid. 1990.

Bibliografía

EASTERLING, P. E. y KNOX, B. M. W. (1990), *Historia de la literatura clásica*. Madrid. Gredos. Madrid.
LORAUX, N. (2008a), *La ciudad dividida. El olvido en la memoria de Atenas*. Katz. Madrid.
LORAUX, N. (2008b), *La guerra civil en Atenas. La política entre la sombra y la utopía*. Akal. Madrid.
LORAUX, N. (2008c), *La invención de Atenas. Historia de la oración fúnebre en la "ciudad clásica"*. Katz. Madrid.
MOSSÉ, C. (1998), "El siglo IV (403-336)", en E. Will, C. Mossé, y P. Goukowsky, *El mundo griego y el oriente*, T. II, Akal. Madrid.
OBER, J. (2002), "Conflictos, controversias y pensamiento político", en R. Osborne, *La Grecia clásica. 500-323 a. C.* Crítica, Barcelona. Pp. 128-156.
SANCHO ROCHER, L. (2009), *Filosofía y democracia en la Grecia antigua*. Prensas Universitarias de Zaragoza. Zaragoza.
WOLPERT, A. (2002), *Remembering defeat. Civil War and Civic Memory in Ancient Athens*. The Johns Hopkins University Press. Baltimore.

Amor y ciudadanía ateniense a través de Harmodio y Aristogitón

Diego Paiaro
UBA-UNGS-CONICET

Los especialistas en el estudio de la antigüedad suelen utilizar la idea del club de varones (*male club*) para definir a la *pólis* griega. De ese modo, partiendo de una análisis que privilegia los aspectos político-institucionales y legales, buscan destacar la exclusión política de las mujeres, su virtual supresión del espacio público y, en consecuencia de lo anterior, su casi exclusivo aislamiento en el ámbito doméstico del *oîkos*.[1] Si bien no es nuestro interés aquí discutir estas afirmaciones, que por otro lado, han sido matizadas ya desde hace cierto tiempo a partir de diferentes ángulos,[2] en el presente trabajo nos preocuparemos por entender algunas características de las relaciones que se dan en dicho pretendido club bajo el régimen democrático ateniense. En términos estrictos, pretendemos estudiar –en un acercamiento en el que la perspectiva de género resulta fundamental– aquello que la celebración democrática de la figura de los Tiranicidas Harmodio y Aristogitón tiene para decir acerca de cómo se desarrollaban (y más aún, cómo se esperaba que se desarrollen) los vínculos entre los miembros del cuerpo cívico ateniense. Creemos que el lazo amoroso que unía a la pareja de los Tiranicidas, las formas en que éste se manifestaba en sus diferentes evocaciones rituales, discursivas y artísticas constituye, en definitiva, un excelente pedestal a partir del cual mirar las particularidades de la relación entre erótica y política durante la democracia ateniense.

En primer lugar, entonces, se debe reflexionar acerca de qué tipo de agrupamiento era la *pólis*. Más específicamente, qué y quiénes son aquellos que componían, idealmente al menos, a la ciudad. Al respecto, resulta de sumo interés un pasaje de Tucídides. De acuerdo al historiador, en el año 413 a.C., previamente a la última de las batallas de la desastrosa expedición de Atenas a Sicilia, el general ateniense Nicias habría dicho hacia el final de su arenga a la tropa, que los atenienses iban a recuperar el poderío de su ciudad a pesar del mal momento que esta atravesaba ya que "«... son los hombres los que constituyen una ciudad [*ándres gàr pólis*] y no unas murallas o unas naves vacías de hombres [*kaì ou teíkhe oudè nêes andrôn kenaí*]»".[3] Si bien esta no era una concepción completamente hegemónica,[4] lo que nos

[1] Al respecto, conviene citar la frase ya casi canónica de Vidal-Naquet (1983: 242-3): "...la ciudad griega, en su modelo clásico, se definía por un doble rechazo: rechazo de la mujer en tanto que la ciudad griega era un «club de hombres» y rechazo del esclavo en tanto «club de ciudadanos»", cf. Just (1989: esp. 135-6); Patterson (1991: 4 y 79); Mossé (2001: 45-102); Mirón Pérez (2000).Ver al respecto las críticas de Cohen (1989); Nevett (1994) y Katz (1998a: 100, 1998b).

[2] Estos reparos contra la idea de la *pólis* como un *male club* parten, fundamentalmente, de la concepción de que la ciudad griega antigua era una comunidad socio-cultural, económica y religiosa que excedía su mera dimensión institucional. De esta manera, se pueden reintegrar a las mujeres (y en cierta medida a los extranjeros, los menores de edad e incluso los esclavos) a la conceptualización de la ciudad griega antigua. Cf. por ejemplo los trabajos de, entre otros, Dillion (2002); Iriarte (2002: 15-9 y 133-8); Goff (2004); Picazo Gurina (2008); Håland (2010, 2014: 6-30).

[3] Th. (7.77.7), cf. Hornblower (2008: 720-1) para un análisis extenso del pasaje, acompañado de referencias bibliográficas.

[4] Otros elementos –entre los que podemos contar al territorio, a los santuarios, a las murallas, etc.– también eran indicados como componentes definitorios de la ciudad. Así, encontramos ideas en este sentido en Alc. (*fr*. 112 .10

interesa destacar es la preferencia por el uso del término *ándres* en la frase. Dicha preferencia expresa el hecho de que quienes *eran la ciudad* no eran los hombres en el sentido de miembros del género humano –es decir, por ejemplo, sin importar la diferencia masculino/femenino– sino que se trataba de un tipo específico de individuos. En discordancia con *ánthropos*, cuya utilización se daba con el objeto de referirse al hombre en cuanto ser genérico –griego o bárbaro, libre o esclavo–, cuando los griegos ponían en juego al vocablo *ándres* y a su singular *anér*, lo hacían para simbolizar a una clase particular de hombre. Se trataba de quienes eran de modo sincrónico masculinos, mayores de edad, viriles, valientes aptos para la vida política y la guerra.[5] En definitiva, *anér* consistía en un término que funcionaba como un virtual sinónimo de ciudadano (*polítes*) en tanto concentraba los sentidos que estructuraban las características fundamentales y definitorias del arquetipo cívico para el pensamiento político heleno. Como afirmó Nicole Loraux:

> En la lengua y el pensamiento griegos se sabe que hay hombre y hombre; hay un hombre humano (*ánthropos*) y el hombre varón (*anér*), dotado de todo valor, y que los textos separan de la multitud pasiva de los humanos. *Anér* es el nombre del héroe de la epopeya y del ciudadano-soldado en la oración fúnebre ateniense, ese fragmento de ideología cívica[6].

En similar sentido, la *andreía* –formada a partir del propio *anér* y traducida generalmente como "masculinidad"[7]– se constituyó desde el siglo V en un concepto político fundamental. A pesar de portar una gran elasticidad en sus usos retóricos,[8] *andreía* acabó por definir y

---

L.-P.); A. (*Pers*. 349); S. (*OT* 53-7); cf. Hdt. (8.61.2). Algunos análisis de interés sobre estos pasajes e ideas pueden encontrarse en: Longo (1974, 1975); Will (1997: 375-8); Osborne (1985: 8); Loraux (2012: 276-90); Canfora (1993: 154-7); Millett (1998: 203-6) y Dougherty (2014).

[5] Cf. Liddell & Scott (1996: s.v. *ánthropos* y *anér*); Chantraine (1999: s.v. *ánthropos* y *anér*). Es por esta diferencia que "hacerse hombre" (*anér*) no está abierto a todos en la ciudad griega, ver Cambiano (1993). Es claro que la pertenencia a la comunidad política o ciudadana resulta fundamental en la definición del "hombre griego", ver Gallego & Lewkowicz (1996); Cf. Vernant (1993). Al respecto, Gallego (2014) trabaja sobre esta diferencia y su relación con los procesos de subjetivación y desubjetivación, de inclusión de los ciudadanos y de exclusión de los "heterogéneos" (esclavos, siervos, mujeres, etc.). Para un análisis de *ánthropos* y *anér* en relación al problema de la esclavitud en el contexto aristotélico, ver Gallego (2007). Para la relación entre *anér* y el "trabajo penoso" (*pónos*), ver Loraux (2003: 55-74).

[6] Loraux (2003: 181). Cf. Loraux (1981: 75-117; 1995: 318-24; 2012: 279).

[7] El término no solamente es traducido por "masculinidad" sino que también lo es por "coraje"; Liddell & Scott (1996: s.v. *andreía* y *andreîos*). En relación con ello, resulta fundamental una especificación que realiza Bassi (2003: 25-6) y que consideramos que es totalmente pertinente y relevante para lo que argumentamos en este artículo: "...conclusions that take these English (or French or German) equivalents as their starting point often elide the specificity of the Greek lexicon. 'Courage' may be a suitable translation of these various terms as they refer to similar qualities, but the distinctiveness of being a man is specified in the semantic extension from the concrete entity to the abstract ethical quality, i.e. from *anêr* to *andreia*. The semantic history of manliness is one in which what it means to be a man begins as an observable act of facing death on the battlefield in epic poetry and becomes a defining ethical characteristic of the citizen in the fifth-century *polis*". Cf. Salkever (1986: 233-5); Hobbs (2000: 68-75, 240-9, 262-7). De acuerdo a Smoes (1995: 33), *andreía* es un concepto post-homérico que aparece por primera vez en Heródoto; mientras que, según Bassi (2003: 33 y 38), lo hace en *Los siete contra Tebas* (52-3) de Esquilo.

[8] Sluiter & Rosen (2003: 8-13, 22); Smoes (1995). En Th. (3.82.4) se puede percibir la flexibilidad de *andreía* y su opuesto (*ánandros*) en el contexto de la *stásis*; cf. Loraux (1986); Bassi (2003: 27-32, 46).

englobar a las características que eran deseables encontrar en los ciudadanos.[9] Si bien es cierto que, como destaca un estudio reciente, entre los griegos se desarrolló una imagen de la virilidad coherente y persistente,[10] no se puede desconocer y resulta interesante remarcar que la *andreía* tuvo su propia historia signada por un devenir desde el *ethos* individual y guerrero de la poesía épica, hacia una significación más colectiva y política que se constituyó en un rasgo ético definitorio del ciudadano durante la época clásica.[11] Así, la Atenas democrática fabricó una imagen de la masculinidad y el coraje como virtudes políticas[12] (*politiké andreía*[13]) que –a pesar de estar basadas en un ideal aristocrático y marcial– comenzaron a poder ser practicadas por quienes, a pesar de no formar parte de las clases privilegiadas, se habían incorporado a la participación política con el desarrollo de la *demokratía*.[14] En síntesis, se puede afirmar, entonces, que la distinción de género y la construcción identitaria que la *andreía* instalaba, se resolvía más en el terreno de las virtudes y los comportamientos de los sujetos que en el plano restringido de sus funciones o "elecciones" sexuales.[15] De alguna manera, es por esto último que en varias fuentes encontramos referencias a la *andreía* de ciertas mujeres[16] mostrando, de ese modo, los claroscuros y las ambigüedades que estructuran los vínculos entre la mujer griega y lo masculino.[17]

En lo que sigue intentaremos mostrar cómo esas virtudes y comportamientos que eran esperables encontrar en el ciudadano ideal se hallaron sintetizadas durante la democracia ateniense bajo la celebración de la figura de los Tiranicidas. Estudiaremos aquello que la conmemoración democrática de Harmodio y Aristogitón tiene para decir acerca de cómo se desarrollaban (y más aún, cómo se esperaba que se desarrollen) los vínculos entre los miembros del cuerpo cívico ateniense. La pareja compuesta los Tiranicidas, portadores de

[9] En este sentido, los trabajos de Loraux (1981, 2012, 2003: 12-3) han puesto en evidencia que la ciudadanía griega (especialmente, la ateniense) se expresó en los términos de la *andreía* y que, particularmente en la oración fúnebre, los conceptos de *ándres* y *andreía* coinciden frecuentemente; cf. Th. (2.35-46). Por su parte, Bassi (2003) ha indagado acerca de los espacios o escenarios de la *andreía* y demuestra que, a este respecto, ha existido una evolución que va desde el campo de batalla hacia la arena política; cf. Slutter & Rosen (2003: 5-8).

[10] Sartre (2011: 19-20). Cf. sin embargo el trabajo de Loraux (2003) en el que se estudia el proceso por el cual la masculinidad se separa de los aspectos femeninos que sí estaban presentes en la épica (principalmente en la *Ilíada*).

[11] Bassi (2003: 25-6).

[12] En algunas fuentes –A. (*Th*. 52-3), Ar. (*Ra*. 1024) y, especialmente, Th. (2.39.4)– podemos observar de qué manera la *andreía* se convirtió en una virtud abstracta y politizada que se relacionaba con la *pólis* como colectividad. Cf. Bassi (2003: 37-49).

[13] El concepto de *politiké andreía* se encontraba vinculado a la reflexión que desde la filosofía se hizo acerca de la *andreía* como virtud política: Pl. (*R*. 429a-430c; *La*. 190e-194b, 191c-d) Arist. (*EE* 1228a 26-1230a 37; *EN* 1115a 5-1117b 20; *Rh*. 1366b 11). Cf. Mills (1980) y Bassi (2003: 50-4).

[14] Balot (2014: 1-21, 64-70); cf. Smoes (1995: 9-97), Bassi (2003: 55-6).

[15] Según Loraux (2003: 16), "Idealmente, el *anér* ejemplar es el modelo de la virilidad. Pero cuando *andreía* no tiene otro sentido que «coraje», a fuerza de ser ejemplar, el hombre-ciudadano consigue ser como asexuado".

[16] Por ejemplo cuando la Electra de la tragedia de Sófocles (*El*. 983) intenta convencer a Crisótemis de vengar a su padre y, de ese modo, conseguir que su *andreía* sea reconocida en el futuro; o cuando Heródoto (7.99.1) reconoce el coraje (*lêma*) y la *andreía* de Artemisa de Halicarnaso para conducir al ejército luego de la muerte de su esposo. Debe notarse que Aristófanes (*Lys*. 549 y 1108; *Ec*. 519) solo se refiere a la *andreía* de modo no sarcástico cuando la asocia con mujeres. Cf. Sartre (2011: 20-2); Harrell (2003: 80-8) y Sebillotte Cuchet (2008).

[17] Esta ambigüedad planteada por la relación entre algunas mujeres y lo masculino constituye, en definitiva, una especie de espejo negativo de aquello que Nicole Loraux (2003) ha resaltado para la relación entre "lo femenino y el hombre griego", tal el subtítulo de su libro *Las experiencias de Tiresias*.

una masculinidad prominente, nos servirán para entender la importancia que la erótica, el eros,[18] tenía en la construcción identitaria de la ciudadanía durante la Atenas democrática. El lazo amoroso que los unía, las formas en que éste se manifestaba en sus diferentes evocaciones rituales, discursivas y artísticas constituye, creemos, un excelente pedestal a partir del cual mirar las particularidades de la relación entre *eros* y política durante la democracia ateniense. Como tesis general, argumentaremos que, lejos de tratarse de un asunto privado, los vínculos eróticos constituían un elemento central de las relaciones políticas y eran considerados fundamentales para el mantenimiento de la concordia y la reproducción del grupo de los ciudadanos. A contrapelo de las interpretaciones que podríamos denominar como "modernizantes", destacaremos que el eros que vinculaba a Harmodio y Aristogitón no era algo que por necesidad debía estar oculto en el discurso oficial de la democracia. En este sentido, postularemos que, de ninguna manera, el hecho de que los Tiranicidas hayan sido *erómenos* y *erastés* –esto es, una pareja pederastica– se encontraba en oposición a la posibilidad de que el asesinato de Hiparco haya tenido (o se le haya podido atribuir) un carácter que nosotros desde la modernidad conceptualizaríamos como "político".

Discursos enfrentados

Las figuras de Harmodio y Aristogitón eran celebradas, reivindicadas, evocadas pero también criticadas de diferentes maneras durante la vigencia de la democracia ateniense. Por un lado, a partir de una serie de dispositivos que podríamos caracterizar como oficiales de la *pólis* pero también a través de formas que no tenían un carácter institucional, el *dêmos* ateniense recordaba y reivindicaba a los Tiranicidas y a su acto heroico consistente en asesinar a uno de los hijos del tirano Pisístrato. De este modo, se habría constituido un relato celebratorio que era oficial –en tanto vehiculizado a través de diversas instancias y prácticas institucionales– y a la vez de carácter popular, puesto que dichas prácticas eran fundamentalmente el resultado del poder instituyente del *dêmos*.[19] Lo primero que debemos decir es que, según la interpretación que la democracia difundía de su propia historia –de la cual, en parte, se hizo eco tardíamente Diodoro de Sicilia[20]–, el asesinato de Hiparco a manos de Harmodio y Aristogitón en las grandes Panateneas del año 514 constituía el evento clave que permitió el desarrollo de la *isonomía* en Atenas, esto es, en cierto modo, de la propia democracia.[21] Esa versión de la historia ateniense, se encuentra expresada en una serie de cantos simposiáticos en los que se afirma: "En una rama de mirto llevaré la espada como

[18] "Eros" no implicaba simplemente nuestra idea de "amor"; evocaba conjuntamente sexo, sexualidad, género, deseo, placer e, incluso, a una deidad venerada. Cf. Carson (1986); Calame (2002); Ludwig (2002: 7-10); Wohl (2002: 2).

[19] En relación a las distintas formas en las que los Tiranicidas eran celebrados durante la democracia, ver los trabajos de: Taylor (1991: 1-12), Ober (2003: 216-26, 235-45); Raaflaub (2003: 63-70); Loraux (2007:113) y Monoson (2000: 24-8).

[20] D.S. (9.1.4 y 10.17).

[21] Cf. Thomas (1989: 238-61); Monoson (2000: 24-9).

Harmodio y Aristogitón cuando mataron al tirano y dieron a Atenas leyes iguales para todos [*isonómous tàs Athénas epoiesáten*]".[22]

Solo para comprender la dimensión del fenómeno, nos permitimos enumerar una serie de verdaderos *lugares* pero también *prácticas* y *objetos de la memoria*[23] que rememoraban a Harmodio y Aristogitón como los fundadores de la *demokratía*: a) la ciudad celebraba un culto oficial en su honor durante las Panatenaicas,[24] posiblemente en las tumbas de los Tiranicidas en el cementerio público (*demósion sêma*) del Cerámico;[25] b) de acuerdo a lo que afirma Demóstenes recibían en "todos los templos y sacrificios públicos...libaciones y cráteras [ofrendas de vino]" y se entonaban cánticos para honrarlos "en igual medida que a los dioses y a los héroes";[26] c) los descendientes de los Tiranicidas obtenían una serie de privilegios:[27] asientos preferenciales (*proedriôn*),[28] exención de obligaciones públicas (*ateleiôn*),[29] y alimentación a costa de la ciudad en el Pritaneo (*sítesis*);[30] d) según algunas fuentes, no se podía hablar mal de Harmodio y Aristogitón, ni cantar canciones contra ellos,[31] ni dar sus nombres a esclavos;[32] e) esculturas:[33] los Tiranicidas[34] son las primeras personas en tener estatuas en su honor en el Ágora ateniense;[35] f) otros objetos, de menor tamaño o relevancia, en algunos casos de uso cotidiano o particular: cerámicas que representan

[22] *PMG* (893, cf. 895).

[23] Tomamos y ampliamos el concepto que surge del proyecto encabezado por Nora (1984).

[24] Shear (2012a, 2012b: 29-35). Sobre el culto a los Tiranicidas: Kearns (1989: 55 y 150); Taylor (1991: 5-8); Garland (1992: 94-6 y 199); Whitley (1994: 226); Parker (1996: 123, 136-7); Anderson (2003: 202-4); Raaflaub (2003: 65). Cf. D. (19.280).

[25] Paus. (1.29.15). Cf. Hyp. (6.39).

[26] D. (19.280). Cf. Shear (2012b: 30-1).

[27] Is. (5.47). Cf. Din. (1.101).

[28] Cf. Engen (2010: 174-5).

[29] Cf. Engen (2010: 187-92).

[30] Sobre las implicancias de la *sítesis* y el ser alimentado por la ciudad en el Pritaneo, ver: Schmitt-Pantel (2011: 145-68). Este privilegio aparece confirmado en el denominado "decreto del Pritaneo": *IG* II² 77 (= *IG* I³ 131); cf. Ostwald (1951); Thompson (1971); Osborne (1981: 170); Schmitt-Pantel (2011: 147-9); Valdés Guía (2009: 210-2).

[31] Hyp. (2.3): cf. O'Sullivan (2011).

[32] Gell. (9.2.10); Lib. (*Dcl.* 5.53); cf. Taylor (1991: 9); Raaflaub (2003: 66).

[33] Para un repaso acerca de la "vida y muerte" de las estatuas, ver el trabajo monográfico reciente sobre la cuestión de Azoulay (2014). Cf. los trabajos clásicos de Brunnsåker (1971); Fehr (1997) y Taylor (1991: 13-21).

[34] El caso de una supuesta estatua en honor a Leena es algo controversial y no demasiado seguro. De acuerdo al relato de Plinio (*HN* 7.23, 34.72), Leena era una cortesana perteneciente al círculo de los Tiranicidas que, luego del asesinato de Hiparco, fue torturada hasta su muerte sin delatar la conspiración. Los atenienses habrían deseado rendirle honores pero quisieron evitar a la vez honrar a una cortesana y por ello decidieron que fuera representada como una leona (animal al que hacía referencia su nombre) carente de lengua para evocar la causa de su honor. En el mismo sentido, Polieno (8.45) indica que Leena era amante de Aristogitón –a diferencia de Ateneo (596f) para quien lo era de Harmodio– y que su estatua de bronce se encontraba situada en los propileos de la acrópolis ateniense. En tanto, Pausanias (1.23.1-2) aporta el dato que junto a la estatua de la leona se erigió una de Afrodita que fue una ofrenda de Calias. Cf. Plut. (*Moralia* 505e-f). Sin embargo, debe ser tomado el planteo que realiza Keesling (2005: 63-5) en tanto argumenta que, en verdad, la identificación de la estatua de la leona (que habría perdido la lengua por mero accidente) con Leena se trataría, fundamentalmente, de una atribución tardía y de la tradición oral.

[35] Arist. (*Rh.* 1368a 18). Los Tiranicidas fueron por un largo tiempo los únicos ciudadanos que tuvieron una estatua celebratoria en el Ágora. Hay que esperar hasta principios del siglo IV cuando el *dêmos* reconoce con ese honor al estratega Conón y a Evágoras (rey de la Salamina chipriota); cf. D. (20.69-70); Isoc. (9.56-57) y Paus. (1.3.2-3). Cf. Shear (2007: 107-9, 2011: 274-81, 2012b: 35).

directamente a las esculturas de Critios y Nesiotes[36] y otras que lo hacen a través de la figura de Teseo;[37] g) relieves funerarios como el de la tumba de Estratocles, el de Albani y el de la tumba de Dexileos[38] en los que a través del gesto postural se evoca la figura de los Tiranicidas; y, finalmente, h) canciones simposiásticas celebraban a los tiranicidas y a su acto por otorgarle a Atenas la *isonomía*.[39]

Por otro lado, las fuentes conservadas que tratan con cierta extensión el tema nos permiten vislumbrar que, junto a dicha tradición celebratoria de los Tiranicidas, existían otras interpretaciones, de circulación más restringida y carácter crítico que ponían en cuestión ese paradigma oficial-popular. Heródoto,[40] Tucídides[41] y Aristóteles[42] son los principales artífices de esta corriente que algunos autores han calificado de "iconoclasta"[43] dado su carácter "deconstructor" del relato a partir del cual el *dêmos* ateniense pensaba y celebraba su liberación de la tiranía y el inicio de la democracia. A pesar de que hay algunos detalles que varían entre los tres acercamientos a la cuestión, nos focalizaremos en los puntos en los que los autores se preocupan por mostrar explícitamente el disenso que existiría entre la versión oficial y los hechos "reales": a) quien ejercía el poder era Hipias y no Hiparco como pensaba la tradición democrática; b) el asesinato de Hiparco no implicó el inmediato desarrollo de la democracia; c) Hipias persistió como tirano durante los cuatro años posteriores; d) el asesinato determinó que se transforme en despótico y opresivo un gobierno que hasta ese momento no generaba molestias a la mayoría de los atenienses y se caracterizaba por la inteligencia y el virtuosismo de los tiranos; y, finalmente, e) en conclusión, no habría correspondido a Harmodio y Aristogitón liberar a Atenas de la tiranía e iniciar el camino hacia la democracia sino, más bien, a la intervención espartana y a la familia de los Alcmeónidas.[44]

Los especialistas modernos han mostrado, hasta tiempos muy recientes, ciertas incapacidades a la hora de entender esta confrontación de discursos, cuáles eran sus bases, sus puntos de controversia y, en especial, sus proyecciones y qué nos permiten comprender

[36] Se trata de ocho vasos del siglo V de los cuales tres o cuatro corresponden al período *circa* 475-450 y los cuatro o cinco restantes se datan en torno al año 400. Cf. el análisis de Neer (2002: 168-81).

[37] Kardara (1951); Taylor (1991: 78-139); Castriota (1997: 209-13). Garland (1992: 94) da cuenta del paralelismo entre el culto a los tiranicidas y el de Teseo.

[38] Ver Ober (2003: 236-9) donde se analizan cada uno de ellos con la bibliografía pertinente. Cf. Stupperich (1994).

[39] *PMG* (893, 894, 895, 896); cf. Neer (2002: 18-9, 170-1); O'Sullivan (2011: 2).

[40] Hdt. (5.69-72; 6.123).

[41] Th. (1.20.2; 6.54.1-59.4).

[42] Arist. (*Ath*. 18.1-19.2).

[43] Asi lo hace recientemente Azoulay (2014: 31).

[44] En la actualidad resulta bastante difícil mantener, especialmente luego de la intervención de Thomas (1989: 238-82), la idea de que existieron dos tradiciones enfrentadas y dicotómicas, una representante de la familia de los Alcmeónidas y la otra "oficial". Frente a ello, la mencionada autora afirma que "la evidencia realmente muestra una considerablemente más complicada red de tradiciones orales para la segunda mitad del siglo V e, inclusive, luego", Thomas (1989: 241-2). De este modo, se entiende que dichas tradiciones orales –en las que se basaron parcialmente las fuentes escritas con las que contamos en la actualidad– se hayan visto necesariamente modificadas a través del tiempo. A pesar de lo anterior, reconocer que las distintas tradiciones no tuvieron una existencia aislada ni se mantuvieron inalteradas a lo largo del tiempo, no debería hacernos perder de vista que, durante la vigencia de la democracia, sí existieron contrastantes discursos sobre la "liberación" de Atenas y el lugar de los Tiranicidas en ella.

sobre el funcionamiento de la democracia y sobre la identidad cívica ateniense. Entre los estudiosos podemos ver operando de modo explícito y, las más de las veces, implícito, la idea según la cual en la Atenas democrática habrían convivido dos interpretaciones del mismo suceso histórico[45] que consistían en: por un lado, una versión democrática y mayoritaria que consideraba a Harmodio y Aristogitón como sujetos movidos por un altruismo desinteresado cuyo único objetivo era el de liberar a Atenas de la tiranía; y, por otro lado, una corriente minoritaria representada por sustancialmente por Tucídides (y en menor medida por Heródoto[46] y Aristóteles) en la que se ponía en el centro de la explicación las motivaciones personales y privadas de Harmodio y Aristogitón para asesinar a Hiparco, motivaciones que, por otro lado, eran ocultadas en el relato democrático.[47]

Esta forma de ver la cuestión se basa mayormente en el relato de Tucídides y en el modo en el que el historiador presenta la acción de los Tiranicidas. Si bien los puntos de controversia entre las dos tradiciones son aquellos que explícitamente enuncian las fuentes y que hemos listado, la analítica moderna tendió a hacer foco en las motivaciones y en las causas caracterizadas como "amorosas", "privadas" y/o "personales" que habrían guiado el accionar de Harmodio y Aristogitón. Tales motivaciones, de acuerdo a esta interpretación, se encontrarían, a su vez, silenciadas por el discurso oficial en tanto correspondería a Tucídides el mérito de haberlas rescatado de la oscuridad en su crítica a la tradición democrática.

De hecho, la digresión de Tucídides sobre los Pisistrátidas comienza diciendo que "el acto de audacia de Aristogitón y Harmodio fue ejecutado a causa de una coincidencia amorosa [*erotikèn syntykhían*]".[48] En tanto, luego de describir el cortejo de Harmodio llevado a cabo sin éxito por Hiparco y los temores que eso generó en Aristogitón –el amante (*erastés*) del joven futuro tiranicida–, el historiador concluye su digresión tal como la inició al afirmar que "a causa de una pena amorosa [*erotikèn lúpen*], tuvo origen la conspiración de Harmodio y Aristogitón, y su irreflexiva audacia nació de un terror repentino".[49]

Si bien una lectora tan perspicaz del historiador ateniense como Nicole Loraux ha postulado que la insistencia de Tucídides en el amor[50] que unía a los Tiranicidas buscaba privar al asesinato de toda significación política,[51] creemos que tal interpretación tiene el riesgo de demandar, como siguiente paso lógico, que aquello que el relato de Tucídides destaca se encontraba, por otro lado, silenciado en el discurso oficial de la democracia. Es decir que Tucídides estaría mostrando aquello que la *pólis* democrática ocultaba. Se trataría, entonces, en una contienda entre lo público y lo privado, entre la política y el amor. Tucídides es pensado, de esta manera, como el historiador comprometido con la verdad que devela el eros oculto en el relato democrático sobre el tiranicidio.

---

[45] Esta esquematización de los discursos la tomamos de Azoulay (2014: 31).

[46] Si bien en el relato de Heródoto la cuestión amorosa no es mencionada, creemos –como lo ha expresado Monoson (2000: 22-3 n 5)– que lo más probable es que el vínculo erótico haya sido evidente para el historiador y sus lectores.

[47] Tal es el caso de Forde (1989: 33-7); Palmer (1992: 80-6); Gomme, Andrewes & Dover (1970: 322); Barceló (2006: 63); Hoffmann & Deniaux (2009: 27).

[48] Th. (6.54.1).

[49] Th. (6.59.1).

[50] Cf. Th. (6.54-59).

[51] Loraux (2007: 126-7).

Este modo de ver la cuestión constituye, desde nuestra perspectiva, un error que surge de partir desde una perspectiva moderna fundada en una oposición demasiado rígida entre público y privado y que conlleva serios problemas a la hora de interpretar el culto a los Tiranicidas y sus implicancias. A la vez, limita las posibilidades de pensar el lugar que el eros ocupaba en la esfera política y en la construcción del ideal de la ciudadanía democrática. Como veremos, en lo que Tucídides buscaba diferenciarse de la tradición era en que, de acuerdo a su postura, el amor que unía a Harmodio y Aristogitón había derivado en algo negativo para la ciudad (el endurecimiento de la tiranía) y no en su liberación como supuestamente pensaba el *dêmos*.

El amor y la ciudadanía

Nos interesa mostrar ahora que el hecho de que Harmodio y Aristogitón constituían una pareja pederastica unida por un vínculo basado en el amor no era algo que se encontraba velado en las prácticas oficiales del culto a los Tiranicidas que desarrollaba la ciudad democrática. En un contexto de fuerte erotización de la política,[52] en el que los vínculos de pederastia se encontraban altamente normativizados, las representaciones de Harmodio y Aristogitón se ajustaban a las formas y roles idealizados del *erómenos* (Harmodio) y del *erastés* (Aristogitón).[53]

Quizás donde mejor se pueda ver la representación de este aspecto es en el grupo escultórico situado en el Ágora que los evocaba. En el trabajo realizado por los escultores Critios y Nesiotes[54] estas características resultan evidentes y relevantes en tanto dichas esculturas se convirtieron en un símbolo iconográfico muy habitual.[55] Quienes han analizado la semántica de las estatuas destacan que la desnudez de los Tiranicidas no se relaciona con el interés de elevar a esas figuras a una dimensión heroica o no humana sino, más bien, sitúa a los asesinos de Hiparco en un contexto de deseo y atracción erótico que resulta innegable.[56] A la vez, esto se completa con el hecho de que Aristogitón se encontraba caracterizado con los atributos definitorios del *erastés* (barba, musculatura, edad madura, etc.) mientras que Harmodio aparecía simbolizado como su contraparte, esto es, el *erómenos* (sin barba, con una musculatura menos desarrollada y un aspecto general juvenil, etc.).[57] Contrastar a los Tiranicidas de Critios y Nesiotes con las cerámicas de tema pederastico resulta revelador en tanto la simbología del amante y el amado, del adulto y el joven, es compartida de forma bastante exacta.[58]

[52] Monoson (2000: 64-87); Wohl (2002); Ludwig (2002).

[53] La biblografía sobre las relaciones pederásticas es sustanciosa, a modo de orientación, nos han servido los trabajos de: Cantarella (1991: 35-73); Percy (1996); Fisher (1998, 2000); Hubbard (1998, 2000) y Lear (2015).

[54] Ver más arriba la n. 33.

[55] Sobre la reproducción iconográfica de las estatuas en la cerámica y la denominada "pose de Harmodio": Kardara (1951); Shefton (1960); Taylor (1991: 36-76); Castriota (1997: 209-13); Neer (2002: 168-81); Ober (2003).

[56] Stewart (1997: 73); Osborne (1997: 514). Cf. Monoson (2002: 38 n. 59). Resulta muy importante remarcar que la desnudez era un atributo diferenciador de la masculinidad de los ciudadanos, cf. Iriarte (2003); Bonfante (1989).

[57] Fehr (1997: 16-31); Stewart (1997: 70-5); Monoson (2000: 38).

[58] Sobre la cerámica de tema pederastico ver: Shapiro (1981); Lear & Cantarella (2008: 23-37, 63-71).

Si nos movemos de las imágenes a los discursos, por otro lado, resulta reveladora la valorización del eros que unía a los Tiranicidas que realizó Esquines,[59] el "honesto y legítimo [*sóphron kaì ennomos*] amor [*érota*]" dirá.[60] Hablando a un jurado que era pensado como una manifestación del *dêmos*, el orador ser referirió a la pareja como "vuestros bienhechores" y destacó "la fidelidad del uno para con el otro y cómo el asunto fue ventajoso para la ciudad" para, inmediatamente, relacionarlos con otra pareja famosa: Aquiles y Patroclo. Encontramos aquí expresado un pensamiento que no es extraño entre los griegos: se trata de la idea según la cual los lazos homoeróticos implicaban en su constitución un grado de solidaridad, fidelidad y unión tan potente que resultaban, por un lado, beneficiosos para la ciudad y, a la vez, por otro lado, peligrosos para las tiranías.[61]

En base a estos señalamientos, entonces, creemos que se debe entender el culto a los Tiranicidas celebrado en la Atenas de los siglos V y IV en relación tanto con el desarrollo de una identidad cívica ateniense de carácter democrático, como con las prácticas pederasticas que tenían un sentido propedéutico, preparatorio de los jóvenes como futuros ciudadanos. La centralidad que las fuentes otorgaban a la *andreía* determinó que resulte frecuente perder de vista el hecho de que el modelo de ciudadano ateniense no se construía a partir de una masculinidad enteramente heterosexual –y es una discusión si tal concepto es pertinente para la Antigüedad[62]– sino que, más bien, los vínculos de *philía* y amor entre los ciudadanos tenían un lugar importante en la construcción identitaria de los *polîtai*. Es por esto que no existe contradicción en el hecho de que por un lado los Tiranicidas hayan participado de un vínculo pederastico y, a la vez, hayan sido honrados "por su bravura"[63] (*dià tèn andragathían*) como lo afirmó Iseo. Y, a este respecto, no podemos desconocer la clara relación entre la *andragathía*[64] y las virtudes estrictamente masculinas propias del varón libre y ciudadano.

Las relaciones pederasticas, que tenían un lugar central y estructural en el desarrollo de la *andreía* del ciudadano, iniciaban al *erómenos* en los lazos de *philía* que excedían el ámbito de su *oîkos* familiar. Los vínculos eróticos permitían la reproducción del cuerpo cívico al favorecer la transición del adolescente al *anér* y, a la vez, consolidaban los lazos que hacían del conjunto de los *ándres* una comunidad sólida.[65] De ese modo, los jóvenes eran introducidos y entrenados en el ejercicio de un particular tipo de relaciones de solidaridad y

[59] Aeschin. (1.132-3).

[60] Aeschin. (1.140). cf. Ath. (13.601, 15.694c-695b).

[61] En ese mismo sentido, resulta muy elocuente Pl. (*Smp.* 182 b-c); cf. Arist. (*Rh.* 1401b 10). Hyp. (6.39) expresa cómo la amistad de los Tiranicidas resulto beneficiosa para el *dêmos*. Cf. Dover (1989: 41, 191); Stewart (1997: 70-5); Lear (2014: 109-12). Sobre los beneficios de la pederastia para el ejército y el gobierno de la ciudad, Ludwig (2002: 28-39).

[62] Es cuestionable la pertinencia del concepto para la Antigüedad. Más aún, podríamos decir que dicha construcción se realizaba de modo independiente del objeto de deseo. Cf. Halperin 1990: 27.

[63] Is. (5.47).

[64] Cf. Whitehead (1993: 57-62).

[65] Hubbard (2011) destaca, de un modo muy acertado desde nuestra perspectiva, la relación entre pederastia y desarrollo de la masculinidad. Por su parte Monoson (2000: 64-87) analiza el vínculo reciprocitario implicado en el uso metafórico que hace Pericles (Th. 2.43.1) de las relaciones entre *erómenos* y *erastés* como relación ideal entre la ciudad y los ciudadanos; cf. Fisher (2013).

confianza, la *philía politiké* –que podemos traducir como "amistad política"[66]– que resultaba fundamental para mantener a la ciudad unida[67], especialmente, si tomamos en consideración el hecho de que la *pólis* se caracterizaba por ser un tipo de agrupamiento político que carecía de un anclaje coercitivo externo a la propia comunidad.[68]

A este respecto, resultan muy instructivos algunos pasajes de Tucídides en los que muestra de qué modo el resquebrajamiento de la trama que ligaba a los ciudadanos en base a su propia y mutua confianza colectiva podía poner en peligro a la *pólis* y en particular a la democracia. Por un lado, en un contexto de fuerte inestabilidad política signado por la expedición ateniense a Sicilia en el año 415 y las turbulencias causadas por la mutilación de los Hermes y la profanación de los misterios de Eleusis, el historiador relata, antes de introducir su digresión sobre el fin de la tiranía, que los atenienses mientras llevaban la investigación sobre estos delitos sospechaban de todos, aceptaban todas las denuncias y arrestaban a ciudadanos absolutamente honrados. Y atribuye esto al hecho de que:

> "El pueblo [*ho dêmos*] sabía por tradición [*akoê*] que la tiranía de Pisístrato y de sus hijos había terminado por resultar insoportable y que, además, no había sido derribada por ellos y Harmodio sino por obra de los lacedemonios, y por ello vivía siempre en el temor y lo miraba todo con suspicacia [*ephobeîto aieì kaì pánta hypóptos elámbanen*]."[69]

Fue ese mismo temor y falta de confianza entre los ciudadanos aquello que, a la vez, facilitó el golpe oligárquico de los Cuatrocientos en el año 411:

> "No se manifestaba, además, ninguna oposición entre los otros ciudadanos debido al miedo [*dediòs*] que les causaba el número de los conjurados [...] ...el pueblo tenía quietud [*hesykhían eîkhei ho dêmos*] y era presa de un espanto [*katáplexis*] tal que quien no sufría violencia, aún sin decir palabra, se consideraba afortunado. [...] tenían el ánimo derrotado, y no podían averiguar la verdad, incapaces de llegar a ella a causa del gran tamaño de la ciudad y del recíproco desconocimiento entre los ciudadanos. Por esta misma razón, si uno estaba indignado, no tenía la posibilidad de expresar su pesar a otro con vistas a organizar una reacción; pues se habría encontrado con que aquel a quien iba a hablar, o era un desconocido, o un conocido que no le inspiraba confianza [*ápiston*]. En efecto, todos los del pueblo se trataban con recelo unos a otros [*allélois gàr hápantes hypóptos prosêsan*] [...]. Y el hecho es que entre los demócratas había algunos de quienes nunca se hubiera creído de que se pasaran a la oligarquía; y fueron éstos los que causaron mayor desconfianza en la masa y los que más contribuyeron a la seguridad

[66] Sobre esto ver Millett (1991: 151-3) cf. Konstan (1997: 60-72, esp. 70 n.23) que critica el excesivo lugar que se le prestó a la *philía politiké* (p. 70 n.23).

[67] Resulta muy interesante la idea de Calame (2002: 113) que habla del "*éros* propedéutico de una *philia* política", es decir, de cómo el vínculo erótico preparaba para la vida política y para el típo de relaciones que era esperable que se desarrollen entre los ciudadanos.

[68] Sobre esta cuestión, ver nuestro trabajo en Paiaro (2011), con bibliografía.

[69] Th. (6.53.3).

> de los oligarcas, al proporcionarles el apoyo de la desconfianza del pueblo en sí mismo [*tèn apistían tô démo pròs heautòn*]".[70]

El lenguaje utilizado por el historiador de la Guerra del Peloponeso resulta bastante elocuente en tanto hace constantemente referencias al "miedo": *dediós*, *katáplexis*; a la "desconfianza": *ápiston*, *prosêsan*; y, finalmente, a la "inmovilidad" de la ciudadanía ateniense: *hesykhían*. La frase más contundente es, quizás, la que cierra el pasaje: *tèn apistían tô démo pròs heautón*; que podríamos traducir como "la desconfianza del pueblo en sí mismo". En síntesis, la subversión de la democracia tenía como preludio la desestructuración de esa *philía politiké* que Harmodio y Aristogitón representaban.[71]

Para finalizar diremos que, desde la perspectiva que aquí estamos proponiendo, no es necesario quedar encerrados en las dicotomías que, a través de una lectura modernizante de Tucídides, se trasladaron a los especialistas contemporáneos: el asesinato de Hiparo, ¿se trató de una acción privada o fue, por el contrario, un acto político?; ¿los atenienses desconocían (o se esforzaban en desconocer) el carácter amoroso y pasional del asesinato y le atribuían erróneamente un sentido político que no tenia? Posiblemente sea más fructífero entender que –como muestra el análisis de los textos y las imágenes– los atenienses celebraban de forma conjunta el tiranicidio y el amor que vinculaba a Harmodio y Aristogitón. En definitiva, las figuraciones iconográficas de los Tiranicidas representan de modo conjunto el eros que unía a la pareja y el acto político de asesinar al tirano y liberar a Atenas. Se constituía de ese modo, un modelo de comportamiento para los ciudadanos atenienses que fijaba tanto las relaciones de solidaridad que debían primar entre los *polîtai* como así también el modo en que los ciudadanos debían actuar cuando la democracia era amenazada. Constituye, entonces, un anacronismo, una proyección errada del presente en el pasado, separar de modo tajante lo político de lo privado en un tipo de sociedades como aquellas que se organizaban a partir de un sistema políado. El amor, entonces, se encontraba incluido en la trama política y formaba parte del compromiso cívico. La exhortación de Pericles en la Oración Fúnebre narrada por Tucídides (2.43.1) a que los ciudadanos se conviertan en amantes (*erastaí*) de la *pólis* no hace más que confirmar la potencialidad de esta perspectiva.[72] Eros y política no constituían, por tanto, dos dimensiones distintas y separadas del ciudadano; el amor y la ciudadanía permitían la transición del adolescente al *áner* y, a la vez, consolidaban los lazos que hacían del conjunto de *ándres* una comunidad política.

[70] Th. (8.66).
[71] Algunas de estas cuestiones las hemos trabajado en: Paiaro (2012; *en prensa*).
[72] Cf. Monoson (2000: 21-50), Ludwig (2002: 160 y ss.).

Bibliografía

ANDERSON, G. (2003), *The Athenian Experiment: Building an Imagined Political Community in Ancient Attica, 508-490 B.C*. University of Michigan Press. Ann Arbor.
AZOULAY, V. (2014), *Les Tyrannicides d´Athènes. Vie et mort de deux statues*. Seuil. Paris.
BALOT, R.K. (2014), *Courage in the Democratic Polis: Ideology and Critique in Classical Athens*. Oxford University Press. Oxford.
BARCELÓ, P. (2006), "Los tiranicidas y la construcción del mito democrático en Atenas", en F. Simón, F. Pina Polo & J. Remesal Rodríguez (Eds.), *Repúblicas y ciudadanos: modelos de participación cívica en el mundo antiguo*. Edicions Universitat Barcelona. Barcelona. Pp. 55-70.
BASSI, K. (2003), "The Semantics of Manliness in Ancient Greece", en R. Rosen & I. Sluiter (Eds.), Pp. 25-58.
BONFANTE, L. (1989), "Nudity as a Costume in Classical Art", *AJA* 93.4. Pp. 543-70.
BRUNNSÅKER, S. (1971), *The Tyrant-Slayers of Kritios and Nesiotes: A Critical Study of the Sources and Restorations*. Svenska Institutet i Athen. Estocolmo.
CALAME, C. (2002), *Eros en la Antigua Grecia*. Ediciones Akal. Madrid.
CAMBIANO, G. (1993), "Hacerse hombre", en J.-P. Vernant (Ed.), *El hombre griego*. Alianza Editorial. Madrid. Pp. 101-137.
CANFORA, L. (1993), "El ciudadano", en J.-P. Vernant (Ed.), *El hombre griego*. Alianza Editorial. Madrid. Pp. 139-73.
CANTARELLA, E. (1991), *Según natura. La bisexualidad en el mundo antiguo*. Akal Ediciones. Madrid.
Carawan, E. (2013), *The Athenian Amnesty and Reconstructing the Law*, Oxford.
CARSON, A. (1986), *Eros the Bittersweet. An Essay*. Princeton University Press. Princeton.
CASTRIOTA, D. (1997), "Democracy and Art in Late-Sixth- and Fifth-Century-B.C. Athens", en I. Morris & K. Raaflaub, (eds.), *Democracy 2500? Questions and Challenges*. Kendall & Hunt Publishing Company. Dubuque. Pp. 197-216.
CHANTRAINE, P. (1999), *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*. Klincksieck. Paris.
COHEN, D. (1989), "Seclusion, Separation, and the Status of Women in Classical Athens", *G&R* 36.1. Pp. 3-15.
COULSON, W. *et al.* (Eds. 1994), *The Archaeology of Athens and Attica under the Democracy*. Oxbow Books. Oxford.
DILLON, M. (2002), *Girls and Women in Classical Greek Religion*. Londres & Nueva York. Routledge.
DOUGHERTY, C. (2014), "Ships, Walls, Men: Classical Athens and the Poetics of Infrastructure", en K. Gilhuly & N. Worman (Eds.), *Space, Place, and Landscape in Ancient Greek Literature and Culture*. Cambridge University Press. Cambridge. Pp. 130-170.
DOVER, K. (1989), *Greek Homosexuality*. Harvard University Press. Cambridge.
ENGEN, D. (2010), *Honor & Profit. Athenian Trade Policy and the Economy and Society of Greece, 415-307 B.C.E.*, University of Michigan Press. Ann Arbor.
FEHR, B. (1997), *Los Tiranicidas, o ¿es posible erigir un monumento a la democracia?* Siglo Veintiuno Editores, México.
FISHER, N. (1998), "Gymnasia and Social Mobility in Athens", en P. Cartledge, P. Millett & S. Von Reden (Eds.), Kosmos: *Essays in Order, Conflict and Community in Classical Greece*. Cambridge University Press. Cambridge. Pp. 84-104.
FISHER, N. (2000), "Symposiasts, Fish-Eaters and Flatterers: Social Mobility and Moral Concern in Old Comedy", en D. Harvey & J. Wilkins (Eds.), *The Rivals of Aristophanes*, Duckworth. Londres. Pp. 355-96.
FISHER, N. (2013), "Erotic *charis*: What Sorts of Reciprocity?", en E. Sanders (Ed.), *Erôs and the Polis: Love in Context*. Institute of Classical Studies. London. Pp. 39-66.
FORDE, S. (1989), *The Ambition to Rule: Alcibiades and the Politics of Imperialism in Thucydides*. Cornell University Press. Ithaca.

GALLEGO, J. (2007), "*Katà nómon doûlos* y la idea de hombre en la Grecia clásica", en A. Serghidou (Ed.), *Peur de l'esclave - Peur de l'esclavage en Méditerranée ancienne*. *XXIX Colloque du GIREA*. Presses Universitaires de Frenche- Comté. Besançon. Pp. 75-88.
GALLEGO, J. (2014), "Si esto es un hombre (Griego): la subjetividad del ciudadano modélico y los seres desubjetivados", *Phoînix* 20.1. Pp. 40-58.
GALLEGO, J. & LEWKOWICZ, I. (1996), "En búsqueda del eslabón perdido: el hombre griego", *AHAM* 29. Pp. 7-67.
GARLAND, R. (1992), *Introducing New Gods: The Politics of Athenian Religion*. Cornell University Press. Nueva York.
GOFF, B. (2004), *Citizen Bacchae. Women's Ritual Practice in Ancient Greece*. University of California Press. Berkeley.
GOMME, A.; ANDREWES, A. & DOVER, K. (1970), *A Historical Commentary on Thucydides. Volume IV: Books v. 25–vii*. Clarendon Press. Oxford.
HÅLAND, E.J. (2014), *Rituals of Death and Dying in Modern and Ancient Greece: Writing History from a Female Perspective*. Cambridge Scholars Publishing. Newcastle upon Tyne.
HÅLAND, E.J. (2010), "Greek Women, Power and the Body: From Fieldwork on Cults Connected with the Female Sphere towards a Deconstruction of Male Ideologies, Modern and Ancient", *Mediterranean Review* 3.1. Pp. 31-57.
HALPERIN, D. (1990), *One Hundred Years of Homosexuality and Other Essays on Greek Love*. Routledge. Nueva York.
HARRELL, S. (2003), "Marvelous *andreia*: Politics, Geography, and Ethnicity in Herodotus´ *Histories*", en R. Rosen & I. Sluiter (Eds.), Pp. 77-94.
HOBBS, A. (2000), *Plato and the Hero. Courage, Manliness and the Impersonal Good*. Cambridge University Press. Cambridge.
HOFFMANN, G. & DENIAUX, E. (2009), "Les Tyrannoctones d'Athenes ä Rome", en G. Hoffmann & A. Gailliot (Dirs.), *Rituels et transgressions de l'Antiquité à nos jours*. Encrage. Amiens. Pp. 25-36.
HORNBLOWER, S. (2008), *A Commentary on Thucydides. Volume III – Books 5.25 – 8.109*. Oxford University Press. Oxford.
HUBBARD, T. (1998), "Popular Perceptions of Elite Homosexuality in Classical Athens", *Arion* 6.1. Pp. 48-78.
HUBBARD, T. (2000), "Pederasty and Democracy: The Marginalization of a Social Practice", en T. Hubbard (Ed.), *Greek Love Reconsidered*. Wallace Hamilton Press. Nueva York. Pp. 1-11.
HUBBARD, T. (2011), "Athenian Pederasty and the Construction of Masculinity", en J. Arnold & S. Brady (Eds.), *What is Masculinity? Historical Dynamics from Antiquity to the Contemporary World*. Palgrave Macmillan. Nueva York. Pp. 189-225.
IRIARTE, A. (2002), *De amazonas a ciudadanos. Pretexto ginecocrático y patriarcado en la Grecia antigua*. Ediciones Akal. Madrid.
IRIARTE, A. (2003), "El ciudadano desnudo y los seres encubiertos en la Grecia Antigua", *Veleia* 20. Pp. 273-96.
JUST, R. (1989), *Women in Athenian Law and Life*. Routledge. Londres.
KARDARA, C. (1951), "On Theseus and the Tyrannicides", *AJA* 55.4. Pp. 293-300.
KATZ, M. (1998a), "Women, Children and Men", en P. Cartledge (Ed.), *The Cambridge Illustrated History of Ancient Greece*. Cambridge University Press. Cambridge. Pp. 100-138.
KATZ, M. (1998b (1977)), "Daughters of Demeter: Women in Ancient Greece", en R. Bridenthal S. Stuard & M. Wiesner (Eds.), *Becoming Visible: Women in European History*. Houghton, Mifflin & Co. Boston. Pp. 47-75.
KEARNS, E. (1989), *The Heroes of Attica*. Institute of Classical Studies. Londres.
KEESLING, C. (2005), "Heavenly Bodies. Monuments to Prostitutes in Greek Sanctuaries", en Ch Faraone & L. McClure (Eds.), *Prostitutes and Courtesans in the Ancient World*. University Of Wiscounsin Press. Madison. Pp. 59-76.
KONSTAN, D. (1997), *Friendship in the Classical World*. Cambridge University Press. Cambridge.

LEAR, A. (2014), "Ancient Pederasty: An Introduction", en T. Hubbard (Ed.), *A Companion to Greek and Roman Sexualities*. Wiley-Blackwell. Oxford. Pp. 102-27.
LEAR, A. (2015), "Was Pederasty Problematized? A Diachronic View", en M. Masterson *et al.* (Eds.), *Sex in Antiquity: Exploring Gender and Sexuality in the Ancient World*. Routledge. Londres & Nueva York. Pp. 115-36.
LEAR, A. & CANTARELLA, E. (2008), *Images of Ancient Greek Pederasty: Boys Were Their Gods.* Routledge. Nueva York.
LIDDLE, H. & SCOTT, R. (1996), *A Greek-English Lexicon, with a Revised Supplement*. Oxford University Press. Oxford.
LONGO, O. (1974), "Ad Alceo 112 L.P.: per la storia di un *topos*", *Bolletino dell'Istituto di filologia greca* 1. Pp. 211-28.
LONGO, O. (1975), "La *polis*, le mura, le navi (Tucidide VII 77,7)", *QS* 1. Pp. 87-113.
LORAUX, N. (1981), *Les enfants d'Athéna. Idées athéniennes sur la citoyenneté et la division des sexes*. Maspero. Paris.
LORAUX, N. (1986), "Thucydide et la sédition dans les mots", *QS* 23. Pp. 94-134.
LORAUX, N. (1995), "La guerre civile grecque et la représentation anthropologique du monde à l'envers", *RHR* 212.3. Pp. 299-326.
LORAUX, N. (2003), *La experiencia de Tiresias. Lo femenino y el hombre griego*. Editorial Biblos Buenos Aires.
LORAUX, N. (2007), *Nacido de la tierra. Mito y política en Atenas*. El cuenco de plata. Buenos Aires.
LORAUX, N. (2012), *La invención de Atenas. Historia de la oración fúnebre en la «ciudad clásica»*. Katz Editores. Buenos Aires.
LUDWIG, P. (2002), *Eros & Polis. Desire and Community in Greek Political Theory*. Cambridge University Press. Cambridge.
MILLETT, P. (1991), *Lending and Borrowing in Ancient Athens*. Cambridge University Press. Cambridge.
MILLETT, P. (1998), "Encounters in the Agora", en P. Cartledge, P. Millett & S. von Reden (Eds.), *Kosmos. Essays in Order, Conflict and Community in Classical Athens*. Cambridge University Press. Cambridge. Pp. 203-228.
MILLS, M. (1980) "The Discussions of ΆΝΔΡΕΙΑ in the «Eudemian» and «Nicomachean» Ethics", *Phronesis* 25.2. Pp. 198-218.
MIRÓN PÉREZ, M. (2000), "El gobierno de la casa en Atenas clásica: género y poder en el *oikos*", *Studia historica. Historia antigua* 18. Pp. 103-117.
MONOSON, S. (2000), *Plato's Democratic Entanglements: Athenian Politics and the Practice of Philosophy*, Princeton University Press. Princeton.
MORGAN, K. (Ed.), *Popular Tyranny. Sovereignty and its Discontents in Ancient Greece*. University of Texas Press. Austin
MOSSÉ, C. (2001 (1983)), *La mujer en la Grecia clásica*. Nerea. Hondarribia.
NEER, R.T. (2002), *Style and Politics in Athenian Vase-painting: The Craft of Democracy, Ca. 530-460 B.C.E.*. Cambridge University Press. Cambridge.
NEVETT, L. (1994), "Separation or Seclusion?: Towards an Archaeological Approach to Investigating Women in the Greek House in the Fifth to Third Centuries B.C.", en M. Parker Pearson & C. Richards (Eds.), *Architecture and Order: Approaches to Social Space*. Routledge. Londres. Pp. 98-112.
NORA, P. (1984), "Entre mémoire et histoire", en P. Nora (Ed.), *Les lieux de mémoire. I: La République*. Gallimard. París. Pp. xvii-xlil.
O'SULLIVAN, L. (2011), "Tyrannicides, Symposium and History: A Consideration of the Tyrannicide Law in Hyperides 2.3", en A. Mackay (Ed.), *The Australasian Society for Classical Studies 32. Selected Proceedings*. Australasian Society for Classical Studies. Auckland. Pp. 1-9.
OBER, J. (2003), "Tyrant Killing as Therapeutic *Stasis*: A Political Debate in Images and Texts", en K. Morgan (Ed.). Pp. 215-50.
OBER, J. (2003), "Tyrant Killing as Therapeutic *Stasis*: A Political Debate in Images and Texts", en K. Morgan (Ed.), Pp. 215-50.
OSBORNE, M. (1981). "Entertainment in the Prytaneion at Athens", *ZPE* 41. Pp. 153-70.

OSBORNE, R. (1985), Demos*: the Discovery of Classical Attika*. Cambridge University Press. Cambridge.
OSBORNE, R. (1997), "Men without Clothes: Heroic Nakedness and Greek Art", *Gender & History* 9. Pp. 504–28.
OSTWALD, M. (1951), "The Prytaneion Decree Re-examined", *AJPh* 72. Pp. 24-46.
PAIARO, D. (2011), "Las ambigüedades del Estado en la democracia ateniense", en M. Campagno, J. Gallego & C. García Mac Gaw (Eds.). Pp. 223-42.
PAIARO, D. (2012), "Defendiendo la libertad del *dêmos*. Control popular y ostracismo en la democracia ateniense", *AHAM* 44. Pp. 33-62.
PAIARO, D. (*en prensa*), "El miedo a la tiranía: la protección de la democracia en el régimen político ateniense", en M. Campagno, J. Gallego & C. García Mac Gaw (Comps.), *Regímenes políticos en el Mediterráneo antiguo*. Miño y Dávila. Buenos Aires. Pp. 97-108.
PALMER, M. (1992), *Love of Glory and the Common Good: Aspects of the Political Thought of Thucydides*. Rowman & Littlefield. Lanham.
PARKER, R. (1996), *Athenian Religion: A History*. Clarendon Press. Oxford.
PATTERSON; O. (1991), *Freedom. Volume I: Freedom in the Making of Western Culture*. Basic Books. Nueva York.
PERCY, W. (1996), *Pederasty and Pedagogy in Ancient Greece*. University of Illinois Press. Urbana.
PICAZO GURINA, M. (2008), *Alguien se acordará de nosotras. Mujeres en la ciudad griega antigua*. Edicions Bellaterra. Barcelona.
RAAFLAUB, K. (2003), "Stick and Glue: The Function of Tyranny in Fifth Century Athenian Democracy", en K. Morgan (Ed.), Pp. 59-93.
ROSEN, R. & SLUITER, I. (Eds.), Andreia*: Studies in Manliness and Courage in Classical Antiquity*. Brill. Leiden & Boston.
SALKEVER, S. (1986), "Women, Soldiers, Citizens: Plato & Aristotle on the Politics of Virility", *Polity* 19.2. Pp. 232-53.
SARTRE, M. (2011), "Virilités grecques", en G. Vigarello (Dir.), *Histoire de la virilité. I. L´invention de la virilité. De l´Antiquité aux Lumières*. Seuil. Paris. Pp. 17-65.
SCHMITT-PANTEL, P. (2011), *La cité au banquet. Histoire des repas publics dans les cités grecques*. Publications de la Sorbonne. Paris.
SEBILLOTTE CUCHET, V. (2008), "Hérodote et Artémisia d'Halicarnasse", *Clio. Histoire, femmes et sociétés* 27. Pp. 15-33.
SHAPIRO, A. (1981), "Courtship Scenes in Attic Vase-Painting", *AJA* 85.2. Pp.133-43.
SHEAR, J.L. (2007), "Cultural Change, Space, and the Politics of Commemoration in Athens", en R. Osborne (Ed.), *Debating the Athenian Cultural Revolution: Art, Literature, Philosophy, and Politics 430-380 B.C.*. Cambridge University Press. Cambridge. Pp. 91-115.
SHEAR, J.L. (2011), *Polis and Revolution: Responding to Oligarchy in Classical Athens*. Cambridge University Press. Cambridge.
SHEAR, J. (2012a), "The Tyrannicides, their Cult, and the Panathenaia: a Note", *JHS* 132. Pp. 107-19.
SHEAR, J. (2012b), "Religion and the *Polis*: The Cult of the Tyrannicides at Athens", *Kernos* 25. Pp. 27-55.
SHEFTON, B. (1960), "Some Iconographic Remarks on the Tyrannicides", *AJA* 64.2. Pp. 173-9.
SLUITER, I. & ROSEN, R. (2003), "General Introduction", en R. Rosen & I. Sluiter (Eds.). Pp. 1-24.
SMOES, É. (1995). *Le courage chez les Grecs, d'Homère à Aristote*. Ousia. Bruselas.
STEWART, A. (1997), *Art, Desire and the Body in Ancient Greece*. Cambridge University Press. Cambridge.
STUPPERICH, R. (1994), "The Iconography of Athenian State Burials in the Classical Period", en W. Coulson *et al.* (Eds.). P.p. 93-103.
TAYLOR, M. (1991), *The Tyrant Slayers. The Heroic Image in Fifth Century BC Athenian Art and Politics*. Ayer Co. Publishers. Salem.
THOMAS, R. (1989), *Oral Tradition and Written Record in Classical Athens*. Cambridge University Press. Cambridge.
THOMPSON, W.E. (1971), "The Prytaneion Decree," *AJPh* 92. Pp. 226-37.

VALDÉS GUÍA, M. (2007), "Decreto del Pritaneo y política délfica: exégesis religiosa en la democracia de Pericles", en M. Campagno, J. Gallego & C. García Mac Gaw (Comps.), *Política y religión en el Mediterráneo antiguo. Egipto, Grecia, Roma*. Miño Dávila Editores. Buenos Aires. Pp. 195-228.
VERNANT, J.-P. (Ed.) (1993), *El hombre griego*. Alianza Editorial. Madrid
VIDAL-NAQUET, P. (1983 (1981)), *Formas de pensamiento y formas de sociedad en el mundo griego. El cazador negro*. Ediciones Península. Barcelona.
WHITEHEAD, D. (1993), "Cardinal Virtues: the Language of Public Approbation in Democratic Athens", *C&M* 44. Pp. 37-75.
WHITLEY, J. (1994), "The Monuments that Stood before Marathon: Tomb Cult and Hero Cult in Archaic Attica", *AJA* 98.2. Pp. 213-230.
WILL, É. (1997). *El mundo griego y el oriente. Tomo I. El siglo V (510-403)*. Ediciones Akal. Madrid.
WOHL, V. (2002), *Love among the Ruins: The Erotics of Democracy in Classical Athens*. Princeton University Press. Princeton.

La amabilidad de Platón: Una aproximación al carácter personal del filósofo de Atenas

Miguel Ángel Spinassi
UNC

Introducción

La siguiente contribución tiene como objetivo la lectura de testimonios indirectos sobre el carácter personal de Platón. Las monografías dedicadas a la filosofía del ateniense incluyen generalmente un apartado sobre su vida, pero allí poco o casi nada se dice acerca de su personalidad. Esto se debe quizás al hecho de que ya en la Antigüedad misma, si consideramos las seis biografías platónicas que han llegado hasta nosotros, se tenían datos escasos y no muy ciertos sobre el aspecto y carácter personal de Platón.[1] No obstante, como lo advierte Field,

> "podemos ver algo de sus características personales a partir de sus propios escritos y de alguna manera, si el material es usado con cuidado, de la masa de anécdotas que se nos ha transmitido".[2]

Es así que nos proponemos revisar a continuación, como un aporte al conocimiento que tenemos de la persona histórica de Platón, algunos textos de la tradición indirecta que nos refieran datos sobre su carácter personal o forma de ser, pero esto, siguiendo las apreciaciones de Field, en la medida en que nos permita establecer una conexión con pasajes de los diálogos conservados.

Como es bien sabido, a lo largo de la historia del pensamiento antiguo han surgido y se han desarrollado corrientes *favorables* y *hostiles* de interpretación en torno a las principales figuras de la filosofía. El caso de Platón por cierto no es la excepción y, si bien esta no es la ocasión para dirimir cuál de las corrientes ofrecería un retrato más fiel de su personalidad, podemos decir que la corriente favorable y los datos que nos ofrece tendrían mayor sustento y credibilidad desde el momento en que encuentran un apoyo textual en los propios diálogos del ateniense, no así el caso de la corriente hostil. A modo de ejemplo, algunos autores se refieren a la envidia, egoísmo o mala disposición de Platón frente a sus contemporáneos[3] y en los diálogos tales características personales o actitudes son reprobadas y criticadas,

[1] Estas son el *Academicorum philosophorum Index Herculanensis* (siglo I a. C.), los primeros capítulos del *De Platone et eius Dogmate* escrito por Apuleyo (siglo II d. C.), los primeros 47 capítulos del libro III del *Vitae Philosophorum* de Diógenes Laercio (siglo III d. C.), las secciones introductorias del comentario de Olimpiodoro *In Platonis Alcibiadem Commentaria* y las del *Prolegomena Philosophiae Platonicae* (s. VI d. C.) y finalmente la referencia biográfica de Suidas (s. X d. C.), basada en Hesiquio de Mileto (s. VI d. C.).

[2] Field (1930: 26).

[3] Cf. la relación hostil de Platón para con Aristipo y Esquines, según Diógenes Laercio, III. 36 (Marcovich, 2008: 215). Resulta curioso el hecho de que Platón no haya recibido, por ejemplo, de parte de la comedia griega un trato tan "adverso", al menos según los testimonios de los cuales disponemos, como sí es el caso de Sócrates; cf. Olson (2007: 238), quien escribe acerca del maestro de la Academia: "the Comic poets' remarks about him and his School accordingly lack much of the vitriol of their assaults on Socrates and his associates".

mientras que sus contrarias, la franqueza al hablar, la buena disposición en el trato con los demás, entre otras, son valoradas como cualidades virtuosas del ser humano, especialmente del verdadero filósofo. Por cierto, la caracterización de la persona de quien es, a los ojos de Platón, verdaderamente apto para la filosofía y se dispone con mente benévola para la conversación filosófica se condice en gran medida con la descripción del propio carácter de Platón según algunos testimonios indirectos de la tradición *favorable* al ateniense.

En lo que sigue haremos una breve referencia a pasajes de los diálogos en donde se llama la atención sobre la *predisposición* que los interlocutores han de adoptar para conversar con éxito, es decir, para llevar a cabo una conversación dialéctica de principio a fin sin dejarla inconclusa, y luego revisaremos los testimonios indirectos seleccionados a fin de establecer una relación entre ellos en torno a la personalidad histórica del maestro de la Academia, teniendo en cuenta términos clave tales como πρᾶος, ἥμερος, εὔνους, φιλάνθρωπος, y otros que podríamos incluir en el campo semántico de la *buena disposición*. Según lo entendemos, esta actitud frente al diálogo constituiría una *condición* fundamental que Platón habría exigido (y aún exige) de aquel que pretende participar en una conversación dialéctica y que, en última instancia, también se haría extensivo al lector y su actitud frente al texto que lee: el disponerse amablemente y con mente favorable podría ser de provecho *también* en la lectura de los diálogos.[4]

La mala y buena disposición en los diálogos platónicos

El primero de los pasajes que hemos elegido pertenece a la *República* y nos muestra, en este caso, la actitud para nada *amigable* de Trasímaco en el diálogo que mantiene con Sócrates. En efecto, toda la conversación con Trasímaco, desde el punto de vista que aquí nos interesa, da claras muestras del peligro que corre una determinada investigación, si uno de los que intervienen en ella se muestra con mala predisposición para con su interlocutor. En varias ocasiones, mientras Sócrates conversaba con Polemarco, Trasímaco había intentado interrumpir, pero, según se dice, se vio impedido por aquellos que estaban allí y que querían oír el *lógos* hasta el final.[5] Con esta breve pero rica pintura del contexto en el cual se daba la inicial conversación entre Sócrates y Polemarco, Platón nos anticipa el posterior comportamiento de Trasímaco en el diálogo. A nuestro juicio, Trasímaco aparece representado en el texto como una fuerza, siempre latente, de ruptura de la conversación. Todo lo que hasta ese momento se había discutido acerca de la *justicia* ya había comenzado a intranquilizar a Trasímaco hasta el punto de volverlo *salvaje* (ἐξαγριαίνεσθαι).[6] Comparado en varias ocasiones con una fiera indómita (ὥσπερ θηρίον), Trasímaco *lucha audazmente* en la conversación con Sócrates, según lo sugiere su propio nombre, y hasta parece querer

[4] Lamentablemente no es esta la ocasión para desarrollar *in extenso* esta hipótesis, pero al menos valga aquí como una sugerencia de lectura y como explicitación de la dirección en la cual nos movemos a la hora de interpretar los dramas platónicos.
[5] Plt. *R.* 336b3.
[6] Plt. *R.* 336d.

abalanzarse sobre su presa para destrozarla.[7] Sólo después de salir del efecto atemorizante de la actitud de Trasímaco, Sócrates se siente capaz de pronunciar palabra y lo primero que hace es pedir a su compañero que desista de su enojo (μὴ χαλεπὸς ἡμῖν ἴσθι),[8] puesto que todo lo que hasta el momento se ha dicho incorrectamente sobre la justicia, ello ha sido sin querer.

La conversación posterior que tendrá ahora a Sócrates dialogando con Trasímaco, nos mostrará a éste con la misma postura, siempre hostil. Para Trasímaco Sócrates es alguien *desagradable* (βδελυρὸς)[9] que sólo intenta desprestigiarlo y hacerle daño en los argumentos.[10] Es por esta razón que en lo sucesivo lo vemos responder *a duras penas* o *de mala gana* (μόγις),[11] como para no darle el gusto a su interlocutor. Ya en la parte crucial del razonamiento, Trasímaco se ve obligado a aceptar, ruborizado, la tesis opuesta a la que él mismo había sostenido desde un principio: la justicia es excelencia y, por ello, mejor que la injusticia. Pero, como lo confiesa Sócrates, no lo reconoció así de fácil, sino que lo hizo, una vez más, casi *arrastrado y a duras penas* (ἑλκόμενος καὶ μόγις). Cuando el razonamiento va llegando a su conclusión, Trasímaco sólo responde para complacer a Sócrates y evitar así el odio de los presentes.[12] Tal es su complacencia que termina por aceptar, sin quererlo, la tesis opuesta a la que inicialmente defendió, esto es, que la injusticia jamás puede ser más provechosa que la justicia.[13] Como lo afirma Sócrates, sólo se pudo llegar a esta conclusión gracias a que Trasímaco finalmente apaciguó su ánimo y dejó de ser hostil en el diálogo (ἐπειδή μοι πρᾷος ἐγένου καὶ χαλεπαίνων ἐπαύσω).[14]

Hasta aquí, sea que Trasímaco en verdad depuso su enojo o no, podríamos considerar su postura *hostil* como paradigma del interlocutor mal dispuesto, actitud que debería ser evitada por aquellos que pretendan llevar a cabo una conversación dialéctica de manera exitosa. Similar a la de Trasímaco es en el *Gorgias* la actitud de Polos y Calicles. De este último Sócrates alaba, con gran ironía, tres cualidades que aquél en realidad no posee, pero que considera fundamentales para poder dialogar. En primer lugar, la ciencia o sabiduría (ἐπιστήμη) de Calicles, su benevolencia o buena disposición (εὔνοια) en la conversación y finalmente la franqueza o libertad con la cual habla (παρρησία).[15] Así pues, a los ojos de Sócrates, es indispensable que aquellos que tienen intenciones de participar en una conversación filosófica que se diferencie de las meras disputas erísticas de los sofistas, no sólo tengan un conocimiento verdadero del asunto en torno al cual gira la discusión, sino que además estén bien dispuestos los unos a los otros, de modo que cada uno sienta la libertad de hablar francamente sobre lo que sabe y oír del mismo modo lo que otro tiene para decir. Como sabemos, Calicles desistirá de la conversación y se atendrá a responder sin

[7] Plt. *R.* 336b. Cf. también 341c: "¿Crees -dije yo- que podría ser tan loco como para intentar esquilar a un león (λέοντα) y competir con Trasímaco en sofismas?".
[8] Pl. *R.* 336 e2.
[9] Plt. *R.* 338d.
[10] Plt. *R.* 341a-c
[11] Plt. *R.* 342c, e, 346 c, etc.
[12] Plt. *R.* 351c.
[13] Plt. *R.* 354a-b.
[14] Plt. *R.* 354a13.
[15] Plt. *Grg.* 486e ss. Véase Geiger (2006: 108 ss.).

franqueza, sólo para complacer a su amigo Gorgias (*Grg.* 501c7, 505c5), evidenciando así su mala disposición para dialogar y obligando a que Sócrates termine él solo su argumentación (*Grg.* 505d8).[16]

En contraposición con estos y otros pasajes similares, podemos citar aquellos lugares de los diálogos en donde se da cuenta de la actitud opuesta, esto es, de la buena disposición entre los interlocutores en una conversación dialéctica. La contracara de Trasímaco, por ejemplo, viene representada por la figura de Teeteto en el diálogo que lleva su nombre como así también en el *Sofista.* En los párrafos finales del *Teeteto*, luego de todos los esfuerzos por alcanzar una definición precisa de ἐπιστήμη, Sócrates hace una interesante apreciación con respecto a las posibles consecuencias que toda la conversación podría tener en la persona de su joven interlocutor. Ante el resultado negativo de la investigación y su evidente conclusión en aporía, Sócrates declara que si alguna vez Teeteto, *cargado* como se ha mostrado en la conversación y lleno de esos dolores de parto propios de la sabiduría, llegara a concebir algún conocimiento con respecto a la definición de ἐπιστήμη, éste sin dudas sería *mejor* gracias a todo lo que acaban de exponer, pero que, si en lo sucesivo no llega a ser capaz de concebir algún conocimiento digno de valor, entonces al menos habría obtenido de *este* diálogo un fruto para nada despreciable, a saber, mostrarse más *manso* (ἡμερώτερος) para con aquellos con los cuales se reúna a dialogar, ya que, sensatamente (σωφρόνως), creería saber sólo lo que sabe y nada más que eso.[17] En otras palabras, Sócrates ha podido percibir ya en la naturaleza bien dotada de Teeteto condiciones fundamentales que le permitan ser en el porvenir un verdadero filósofo, esto es, reconocer en primer lugar la propia ignorancia y no henchirse de vana presunción de saber.

En íntima conexión con este pasaje, leemos las páginas iniciales del *Sofista*. Allí Sócrates cede su lugar de conductor del diálogo a un anónimo Extranjero de Elea, a quien le pregunta, antes de iniciar la definición del *sofista*, qué método ha de seguir en la exposición. Ante esto, el Eleata manifiesta que hay dos maneras de tratar el *lógos* y que elegirá la que más plazca a su audiencia: una, por medio del diálogo, y la otra, haciendo uno mismo todo el razonamiento. A esto añade que, si el interlocutor es uno que se mueve *sin causar problemas y se deja guiar fácilmente* (ἀλύπως τε καὶ εὐηνίως), es preferible entablar un diálogo, pero, si ese no es el caso, entonces sería mejor hacer un monólogo. De esta manera, Sócrates, quien ha tenido ya la oportunidad de conversar con Teeteto, le aconseja al Extranjero que tome esta vez al muchacho como su interlocutor, puesto que le escuchará y responderá *dócilmente* (πρᾴως).[18]

La buena disposición en la conversación filosófica no es sólo exclusiva de los diálogos tempranos y medios de Platón, sino que también perdura en el período de su vejez. En las *Leyes*, por ejemplo, el trato que se prodigan los tres ancianos que marchan hacia el monte Ida

[16] Un antecedente en el diálogo de la mala disposición de Calicles quizás se puede leer en su opinión sobre la práctica filosófica de parte de los jóvenes y ancianos; estos últimos, si aún persisten en filosofar cuando llegan a la edad adulta (clara referencia a Sócrates), merecen incluso que les den puñetazos (*Grg.* 485d2); cf. el insulto de Trasímaco a Sócrates, referido más arriba, p. 3, n. 9.

[17] Plt. *Tht.* 210c.

[18] Plt. *Sph.* 217c-d5. Véase Spinassi (2014) y, para una caracterización más general de Teeteto como futuro filósofo, Szlezák (1997).

mientras conversan sobre formas de gobierno y leyes es uno muy amigable, perfectamente adecuado para las relaciones de hospitalidad que se establecen desde un principio entre ellos. El anónimo extranjero de Atenas, que lleva aquí la conducción de la conversación, propone que aquello que se diga como crítica a las costumbres legales dorias y atenienses sea recibido *mansamente* (πρᾴως)[19], puesto que todo el diálogo de alguna manera se da entre amigos. Un poco más adelante, cuando la discusión ha llegado al problema de la divinidad en el famoso libro X, el Ateniense imagina una conversación con jóvenes ateos que buscan no ser amenazados *duramente* (πρὶν ἀπειλεῖν ἡμῖν σκληρῶς), sino persuadidos por legisladores que se glorían de ser *mansos* y *no salvajes* (μὴ ἀγρίων ἀλλὰ ἡμέρων)[20] y en otra ocasión, esta vez dirigiéndose a un muchacho que aún no se deja persuadir sobre la existencia de los dioses, el extranjero de Atenas se pregunta cómo es que uno no ha de irritarse (μὴ θυμῷ λέγοι…;) contra personas semejantes hasta el punto de llegar a tratarlos mal y odiarlos (χαλεπῶς φέρειν καὶ μισεῖν), pero termina confesando que la mejor manera de dialogar y alcanzar la persuasión es, una vez aplacado el ánimo, hablando *con tranquilidad* (πρᾴως) y pronunciando *mansas palabras* (ἐν πρᾳέσι λόγοις)[21].

Testimonios Indirectos

Pasemos ahora a los testimonios indirectos que hemos seleccionado aquí para nuestro tema. El primero de ellos es el fragmento 11 de una comedia perdida de Epícrates (s. IV. a. C.), según la edición de Kock[22]. La importancia de este testimonio tiene que ver, por un lado, con su antigüedad y, por otro, con la vivacidad con la cual el poeta pinta la Academia en un contexto de enseñanza en el que aparece el propio Platón como maestro. Una conversación de dos desconocidos tiene lugar en alguna parte fuera de Atenas. Uno de ellos (A) conoce la ciudad y se muestra curioso de tener noticias de parte del otro (B), quien acaba de llegar del festival de las Panateneas. Éste le refiere un episodio entre Platón y sus discípulos en torno a un ejercicio de definición. Los jóvenes discípulos tenían a cargo la tarea de establecer el género de la *calabaza* (τὴν κολοκύντην/ ἐξήταζον τίνος ἐστὶ γένους). Lo primero que hicieron fue guardar silencio (πάντες ἄναυδοι), cada uno sentado en su lugar, reflexionando durante un largo tiempo con las cabezas gachas (κύψαντες / χρόνον οὐκ ὀλίγον διεφρόντιζον). De repente uno se levantó y dijo que la calabaza era un vegetal redondo, otro que era una hierba y otro que se trataba en realidad de un árbol. Cuando oyó tales cosas, un médico de Sicilia que se encontraba casualmente entre ellos se levantó irritado y les ventoseó en la cara por decir tales tonterías:

> **(A)** Y por cierto, ¿no se enojaron terriblemente (δεινῶς ὠργίσθησαν) y protestaron al recibir semejante burla? Porque, la verdad, es una falta de respeto hacer algo así en espacios públicos como esos…

[19] Plt. *Lg.* 634c7ss. Cf. Spinassi (2011: 64, n. 39).
[20] Plt. *Lg.* 885c9-e2.
[21] Plt. *Lg.* 888a-d. Cf. *Ep. VII* 344b5: ἐν εὐμενέσιν ἐλέγχοις.
[22] Kock (1880, vol. II: 287-288).

> **(B)** No, los jovencitos ni se preocuparon al respecto (οὐδ' ἐμέλησεν τοῖς μειρακίοις). Y Platón, presentándose, muy apaciblemente (μάλα πρᾴως) y sin molestarse (οὐδὲν ὀριθείς), les ordenó que definieran de nuevo [y desde un principio] el género de la calabaza. Y ellos, hacían las divisiones (…).

En este contexto, más allá de lo cómico de la situación y la evidente parodia de los ejercicios platónicos de definición como vemos en el *Sofista*, por ejemplo, hay que advertir la *actitud* tanto de los discípulos como la del mismo Platón. Ante el improperio del médico siciliano, los jóvenes parecen no preocuparse o molestarse. No reaccionan hostilmente ante la crítica de sus intentos de definición, como era de esperar según las palabras del que acaba de oír lo sucedido, sino que siguen atentos a su tarea, haciendo sus divisiones (οἱ δὲ διήρουν). Platón, por su parte, quien es representado con cierta *solemnidad*,[23] se presenta y asiste a sus discípulos muy *mansamente*, sin molestarse siquiera por lo sucedido, todo lo cual parece sugerir una sintonía de *carácter*: tanto el maestro como sus discípulos, la escuela en su conjunto, conviven en un ambiente de concentración y dedicación seria al trabajo, en el cual se muestran apacibles, o como vimos más arriba en los ejemplos de los diálogos, *mansos* y *bien dispuestos* unos con otros.[24]

Otro testimonio encontramos en los *Relatos Variados* de Eliano (s. II-III d. C.), quien nos presenta una escena de *buen trato* entre Platón y Jenócrates (394-314 a. C.), el futuro director de la Academia, después de Espeusipo. El contexto en el cual se inserta este pasaje nos informa de la primera diferencia que existió entre el ya anciano Platón y Aristóteles. Cuando Jenócrates estuvo de viaje y se ausentó de la Academia, Aristóteles vio la oportunidad para atacar al desmemoriado Platón con preguntas al estilo erístico. Tal era la injusticia que cometía, que Platón decidió retirarse a otra parte junto a sus discípulos más fieles, dejando el peripato y adentrándose en su propio jardín. Cuando Jenócrates vuelve y se entera de lo ocurrido, reprocha a Espeusipo por haber dejado que Aristóteles atacara de esa manera al maestro y lo obliga a éste a irse y devolver a Platón el espacio que acostumbraba utilizar para sus lecciones.[25]

Ahora bien, lo que nos interesa aquí es el encuentro entre Jenócrates y Platón y cómo ambos se saludan al reencontrarse. Dice el texto:

> Al oír esto, Jenócrates llegó rápidamente hasta donde estaba Platón y lo encontró dialogando con los suyos. Eran muchos y dignos de mención y, de entre los jóvenes, aquellos que eran tenidos como los más sobresalientes. Después de que terminó su lección, abrazó a Jenócrates cálidamente, como es de suponer, y a su vez Jenócrates hizo lo mismo con él (ἠσπάσατό τε ὡς τὸ εἰκὸς τὸν Ξενοκράτην φιλανθρώπως καὶ αὖ πάλιν ὁ Ξενοκράτης ἐκεῖνον ὁμοίως).

[23] Geiger (2006: 24): "daβ Platon selbst…mit einem gewissen Ernst dargestellt wird".
[24] Cf. Field (1930: 27):"he (sc. Plato) had nothing but sympathy and courtesy for the efforts of his students".
[25] Ael., *VH.*, III, 19, 18-26.

Como se puede observar, aquí Eliano nos brinda un testimonio más del trato filial y benevolente que se prodigaban entre sí los más allegados a la Academia. Evidentemente, es de esperar (ὡς τὸ εἰκὸς) que tras la ausencia de Jenócrates durante tres meses, Platón lo recibiera con *gran afecto*, pero nada impide pensar que ésta era la manera habitual que tenía Platón de tratar a sus más íntimos compañeros[26]. La φιλανθρωπία representa, pues, una disposición general del espíritu, un sentimiento generoso y espontáneo de afecto para con las demás personas, que muestran asimismo un carácter φιλάνθρωπος[27]. Este *amor a los hombres* involucra también la solidaridad, el ponerse en el lugar del otro ante una situación de necesidad, todo lo cual parece estar implícito en el pasaje de Eliano que hemos traducido más arriba.

En el libro IV de sus *Relatos Variados* (IV, 9. 1-29), leemos otro pasaje precioso[28] sobre la forma de ser de Platón que nos permitimos citar in extenso:

> En <los juegos de> Olimpia, Platón, el hijo de Aristón, compartió alojamiento en una tienda con unos hombres desconocidos; él mismo era también un desconocido para ellos. Tanto los influenció y los ligó a su convivencia, compartiendo una simple cena y pasando todo el día con ellos, que los extranjeros se regocijaron sobremanera por haber dado con este hombre. No les recordó <el nombre de> la Academia ni <el de> Sócrates. Solamente les manifestó que su nombre era 'Platón'. Cuando llegaron <una vez> a Atenas, él los recibió con muy buena disposición (εὖ μάλα φιλοφρόνως). Los extranjeros le dijeron: 'vamos, Platón, muéstranos a tu tocayo, el discípulo de Sócrates y llévanos hasta su Academia y preséntanos para que también tengamos el gusto <de conocerlo>'. Y él, sonriendo apaciblemente, como solía hacerlo (ὃ δὲ ἠρέμα ὑπομειδιάσας, ὥσπερ οὖν καὶ εἰώθει), dijo: 'pero yo soy Platón'. Quedaron atónitos, siendo que tenían a su lado a una persona como él y sin saber <quién era>, un hombre que convivió con ellos sin ostentación y con simpleza, mostrando que era capaz, incluso sin sus argumentaciones habituales, de influenciar a quienes lo frecuentaban.

Lo que resulta sumamente interesa de destacar aquí tiene que ver con este carácter *simple* de Platón en sus hábitos de vida (ἀφελῶς y más adelante ἀτύφως…καὶ ἀνεπιτηδεύτως), su sonrisa gentil y medida (ἠρέμα ὑπομειδιάσας) que era, al perecer, un rasgo distintivo de su personalidad, su *buena disposición* para con los demás (εὖ μάλα φιλοφρόνως = hospitalario, cf. el pasaje anterior φιλανθρώπως) y por último su poder o capacidad para influenciar y dominar a quienes se encontraban y convivían con él.[29]

---

[26] Cf. Field (1930: 27): "He had, we are probably right in supposing, a natural generosity and kindliness of disposition towards human beings in general. And, of course, towards intimate Friends and associates he felt the profoundest depths of loyalty and affection, and aroused the same in them".

[27] Véase el trabajo de De Romilly (1979: 43 ss.).

[28] Cf. Ritter (1910: 173).

[29] Eliano utiliza dos veces el mismo verbo, al comienzo y al final del pasaje: ἐχειρώσατο (…τῇ συνουσίᾳ) y χειροῦσθαι (τοὺς συνόντας) que significaría, en principio, *vencer* o *dominar* y que hemos vertido por *influenciar*, dado que refleja de alguna manera el *poder* tanto de los actos como de las palabras (καὶ ἄνευ τῶν συνήθων λόγων) que tenía Platón sobre las personas.

Un nuevo testimonio muy interesante y curioso encontramos en los *Prolegomena Philosophiae Platonicae* (s. VI d. C.), atribuidos alguna vez a Olimpiodoro, pero cuyo autor actualmente se desconoce. En 4, 14-23 se puede leer cuanto sigue:

> Después de esto, al volver a Atenas, fundó (sc. Platón) su escuela <en un lugar> cerca de donde vivía Timón, el misántropo (Τίμωνος τοῦ μισανθρώπου). Éste, si bien se mostraba odioso para con todos (ὃς δυσκόλως ἔχων πρὸς ἅπαντας), como lo muestran los epigramas sobre su tumba, soportaba sin embargo muy amablemente la convivencia con Platón (πάνυ εὐμενῶς ἤνεγκε τὴν τοῦ Πλάτωνος συνουσίαν).

Si bien no se habla expresamente aquí del carácter personal de Platón, de todos modos se hace referencia a este personaje Timón que devino famoso como *el* misántropo, quien se mostraba díscolo para con todas las personas (adviértase el refuerzo y énfasis de *ἅ-παντας*), pero que sin embargo se mostraba amable con Platón.[30] Lamentablemente el anónimo autor de estos *Prolegomena* no da ninguna otra indicación de por qué sólo con Platón el misántropo deponía su habitual y acostumbrado enojo y desprecio por la sociedad. ¿Había acaso algo en Platón que *venció* al más *agrio* de los hombres? Tal vez, si tenemos en cuenta el anterior pasaje de Eliano que hemos referido más arriba, podremos hallar una posible respuesta a este interrogante. Es probable, pues, que Platón haya ejercido una influencia tal en Timón que terminó por *seducirlo*, volviéndolo más manso. ¿Acaso no habrá sido también Platón πάνυ εὐμενός y εὔκολος para con Timón, venciendo así su φιλανθρωπία por encima de la μισανθρωπία de aquél?

Y bien, para concluir con esta presentación, pasaremos revista a un ejemplo de la *recepción* de este carácter benévolo que habría distinguido a Platón en su vida misma y que habría trasladado también a sus diálogos como sello distintivo. Nos referimos al comentario que escribió Olimpiodoro sobre el *Gorgias* (49.1.1-13). En la explicación de la frase platónica que aparece en *Grg.* 523e7 en boca de Zeus "Yo, en verdad, comprendí esto antes que vosotros", el comentarista afirma lo siguiente:

> Con mucho amor por el hombre (πάνυ φιλανθρώπως), Platón dice en el mito algo de la verdad, a fin de que no nos quedemos sólo en el mito y pasemos así por alto la verdad que está oculta en lo profundo.

A modo de conclusión podemos afirmar que esta breve selección de testimonios indirectos que hemos ofrecido aquí encuentra cierta correlación con los diálogos que conocemos de Platón, sobre todo con aquellos pasajes que ponen en discusión la forma de llevar a cabo una conversación dialéctica y la manera de disponerse en ella, según lo hemos intentado sugerir. La última referencia a Olimpiodoro y su comentario del mito final del *Gorgias* nos daría pie para suponer que Platón habría escrito el diálogo no sólo para que nos regocijemos con su belleza poética y permanezcamos en esa superficie bella, sino también para que podamos acceder de alguna manera a la verdad del asunto en cuestión que subyace

[30] Para la *Timonlegende* el lector puede consultar el trabajo de Tomassi (2011).

en lo profundo. Incluso los diálogos mismos llevan en sí algo de ese amor que tenía el ateniense por los hombres, algo de su benevolencia y personalidad amable y gentil, que parece exigir *de vuelta* el mismo trato. En otras palabras, ya en la escritura de los diálogos Platón estaría predisponiendo favorablemente a su interlocutor para que con ánimo bien dispuesto, deponiendo de momento todo prejuicio y conteniendo todo tipo de enojo o disgusto por lo que leemos (pensemos otra vez en Trasímaco), accedamos a *algo* de la verdad que él creyó descubrir y quiere comunicarnos, φιλανθρώπως.

Fuentes

DILTS, M. R, *Claudii Aeliani Varia Historia*, B. G. Teubner, Leipzig, 1974.
BURNET, J., *Platonis Opera. Recognovit Brevique Adnotatione Critica Instruxit I. B.*, Oxford Classical Texts, Oxford, 1900-1907.
KOCK, Th., *Comicorum Atticorum Fragmenta*. Vol. II, Teubner, Leipzig, 1880.
MARCOVICH, M., *Diogenis Laertii Vitae Philosophorum, Vol. I, Libri I-X*. Walter de Gruyter, Berlin, 2008.
TOMASSI, G., *Luciano di Samosata, Timone o il misantropo. Introduzione, traduzione e commento*, Walter De Gruyter, Berlin-New York, 2011.

Léxicos-Comentarios

CHANTRAINE, P. (1968-1980), *Dictionnaire Éthymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, Éditions Klincksieck, Paris.
LIDDELL, H.G.-SCOTT, R. (1996[9]), *A Greek-English Lexicon*, Oxford University Press, Oxford.

Bibliografía

DE ROMILLY, J. (1979), *La douceur dans la pensée grecque*. Les Belles Lettres. Paris.
FIELD, G. C. (1930), *Plato and his contemporaries. A Study in fourth-century Life and Thought*. Methuen & Co. London.
GEIGER, R. (2006), *Dialektische Tugenden. Untersuchungen zur Gesprächsform in den Platonischen Dialogen*. Mentis. Paderborn.
OLSON, D. S. (2007), *Broken Laugther. Select Fragments of Greek Comedy*. Oxford University Press. Oxford.
RIGINOS, A. S. (1976), *Platonica: The Anecdotes concerning the Live and Writings of Plato*. E. J. Brill. Leiden.
RITTER, C. (1910), *Platon. Sein Leben, Seine Schriften, Seine Lehre*, Band I. O. Beck. München.
SPINASSI, M. A. (2011), "¿Qué hace el 'Ateniense' en Creta? Sobre *Leyes* 949e3-953e4", *Argos* 34. Pp. 55-70.
SPINASSI, M. A. (2014), "El Extranjero de Elea y la 'Sofística de Noble Linaje' (Platón, *Sofista* 230E5-231B8)", *Exemplaria Classica* 18. Pp. 29-46.
SZLEZÁK, Th. A. (1993), *Platon Lesen*. Frommann-Holzboog. Stuttgart-Bad Cannstatt.
SZLEZÁK, Th. A. (1997) "Theaitetos und der Gast aus Elea: Zur philosophischen Kommunikation in Platons Sophistes", en H. Günther – A. Rengakos (Eds.), *Beitrage zur antiken Philosophie: Festschrift für Wolfgang Kullmann*, Franz Steiner Verlag. Stuttgart. Pp. 81-101.

ROMA

Extralimitación imperial: Impedimentos estructurales y culturales para el Imperio en la Roma de la República media[1]

Craige B. Champion
Syracuse (Estados Unidos)

Agotamiento. Cuando recibí una invitación para hablar en la Universidad de Columbia sobre el tema del *agotamiento* en relación con algún aspecto de la historia romana quedé un poco perplejo.[2] Y, entonces, fui corriendo al *Oxford English Dictionary* para asegurarme de comenzar a trabajar sobre bases firmes, al menos en lo que se refería al tema principal de la charla y la serie de conferencias de la que formaba parte. Allí, hallé cinco definiciones principales para la palabra *agotamiento*, de las cuales, la primera y la cuarta parecían ser pertinentes para lo que buscaba decir sobre las relaciones interestatales en el periodo entre aproximadamente el 200 y 150 a.C., la época de la mayor expansión imperial de la antigua Roma. La primera definición afirma lo siguiente: "La acción de agotar; la condición de estar agotado". Por lo tanto, al parecer, en términos de Imperio, podemos tener tanto un sujeto activo como un receptor pasivo. Quizá contra intuitivamente, en este artículo tomo en consideración a la diplomacia griega y romana en este periodo desde la perspectiva de los estados griegos, políticamente sometidos, como *agotadores*, y a la metrópolis imperial de la República romana, específicamente al Senado romano, como un *agotado* pasivo, por así decirlo. La cuarta definición de *agotamiento* suministrada en el *Oxford English Dictionary* propone: "enumeración o tratamiento exhaustivos", lo que puede sugerir un cierto estado de enervación psicológica o física resultado de una minuciosidad, un detalle, una repetición o simplemente de una cifra incapacitante. Y, por supuesto, la palabra *agotamiento* deriva en sí del vocablo latino *exhaurire*, literalmente *extraer*, *vaciar*. Argumento, por lo tanto, que la frecuencia de las embajadas diplomáticas griegas ante el Senado en este periodo, y las –a los ojos senatoriales– desconcertantemente nimias y provincianas cuestiones que los diplomáticos griegos llevaban consigo a la sala de audiencias del Senado acababan tanto con la paciencia colectiva de los senadores, como también agotaban los arreglos institucionales de la República para gobernar un imperio de ultramar.

Para pensar sobre estas cuestiones, una buena idea es comenzar por caracterizar al imperio hegemónico de la República romana. Pero, primero, ¿qué quiero decir con la frase *imperio hegemónico*? Opongo esto a un *imperio anexionista*, en el cual la metrópolis imperial

[1] Texto traducido por Álvaro M. Moreno Leoni.

[2] Esta conferencia fue presentada bajo el título "Senatorial Audiences and the Limits of Political Patience," por invitación de la Society of Fellows in the Humanities, de la Universidad de Columbia, New York, N.Y., el 16 de abril del 2015. Una versión revisada, bajo el título "Imperial Over-Reach: Structural and Cultural Impediments to Empire in Mid-Republican Rome," fue leída en el congreso *Quintas Jornadas Nacionales de Historia Antigua/IV Jornadas Internacionales de Historia Antigua*, Escuela de Historia, Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba, Córdoba, Argentina, el 27 de mayo del 2015. Agradezco a aquellas audiencias por su astuta crítica y sus útiles sugerencias. Extiendo un agradecimiento especial a mis anfitriones, Dan-el Padilla Peralta en Columbia, y Álvaro Moreno Leoni en Córdoba. Cualquier error que subsista es, por supuesto, propio.

toma directamente el poder y gobierna el territorio del conquistado o sometido. Roma decididamente no hacía esto. Su control imperial era de una naturaleza más flexible, y dejaba intactos con frecuencia a los poderes locales y los acuerdos gubernamentales, siempre que las demandas romanas fueran aceptadas. A esto es a lo que me refiero con la frase *imperio hegemónico* (con la palabra *hegemónico*, que deriva del griego *hegēmon*, *líder* o *comandante*). En un reciente y excelente estudio sobre la conquista romana de Grecia, Robin Waterford ha descripto del siguiente modo cómo funcionó esta suerte de control imperial en Grecia:

> Durante mucho tiempo, no hubo una anexión real: ningún impuesto, ningún ejército de ocupación, ni estructuras administrativas imperiales. Cada vez que llegaron los romanos, también se retiraron, en un patrón de mareas que duró varias décadas. Pero... cada vez que se retiraron, dejaron más partes del mundo griego bajo una forma de gobierno indirecto y extralegal. Era un sistema económico y eficaz, que requería solo deferencia de parte de sus súbditos, y poco compromiso de recursos por parte de Roma. (Waterford 2014: xi).

Tratando de entender la aproximación romana al Imperio durante este periodo, voy a recurrir al famoso estudio de Ernst Badian, *Foreign Clientelae*, publicado por primera vez en 1958. Pero, primero, permítanme situar el estudio del imperialismo romano dentro del marco más amplio del estudio del imperialismo mismo. La mayoría de los académicos modernos ha adherido a una de las dos interpretaciones en competencia sobre los orígenes y el desarrollo del imperio de Roma. Theodor Mommsen argumentó a mediados del siglo XIX que la expansión imperial romana había sido el resultado directo de las preocupaciones por la seguridad, puesto que Roma actuaba defensivamente contra estados vecinos agresivos. La encumbrada autoridad de Mommsen aseguró que su interpretación tuviera una influencia duradera. A comienzos del siglo XX, el norteamericano Tenney Frank expuso la idea para los estudiosos anglófonos y, poco después, en Francia, Maurice Holleaux argumentó que Roma no estaba interesada en los asuntos griegos, pero que fue atraída, sin embargo, hacia una serie de conflictos que desembocaron en un imperio. En fuerte oposición con esta idea del imperialismo defensivo, el historiador italiano de comienzos del siglo XX Gaetano De Sanctis y sus seguidores sostuvieron que Roma era excepcionalmente militarista y patológicamente agresiva, conducida siempre por un deseo insaciable de poder. En época más reciente, William V. Harris (1979; cf. Raaflaub, 1996) defendió enérgicamente la idea de una Roma incorregiblemente belicosa y su influyente libro demolió visiones más antiguas sobre el imperialismo defensivo, prevaleciendo durante más de una generación como el relato individual más influyente sobre el ascenso del poder interestatal romano. Se trata de reconstrucciones diametralmente opuestas –los romanos como reluctantes, enfocados imperialistas o como predadores implacablemente codiciosos–, pero ambas operan dentro de lo que los politólogos denominan un paradigma metrocéntrico: Roma y su cultura constituyen el foco principal del análisis.

Teóricos de las relaciones internacionales han sugerido otros modelos para comprender el imperialismo y los historiadores de la antigüedad han comenzado a emplear estas perspecti-

vas alternativas, perdiendo algo de su adhesión al paradigma metrocéntrico para el estudio del imperialismo romano. Una de estas alternativas es el enfoque denominado generalmente pericéntrico, que explica la expansión imperial mediante una focalización en las áreas periféricas en su relación con los centros imperiales y en las influencias sobre los procesos de las personas que, eventualmente, llegaron a quedar sometidas (ver Champion, 2007, para un ejemplo). La idea básica es que, en la periferia, a menudo, se dan condiciones propicias que, prácticamente, invitan a la intervención de un centro poderoso y a una extensión de su poder.

Un tercer camino para la investigación ofrece una perspectiva más amplia, que abre el abanico de posibilidades analíticas para poder abarcar tanto las metrópolis imperiales como las periferias. El mismo incluye a todos los jugadores involucrados en las relaciones interestatales a través de la política, la diplomacia y la guerra, entendidas como unidades integrales en un sistema de estados. Al rehuir a las explicaciones basadas en las inclinaciones de los estados individuales, los estudiosos que trabajan en esta tradición, que se llaman a sí mismos *Realistas* o *Neo-realistas*, ven en la anarquía la condición estándar de tales sistemas, con guerras frecuentes y con el ascenso de imperios como resultados naturales de las condiciones interestatales. En sistemas anárquicos competitivos, todos los estados buscan maximizar su propio poder y seguridad dentro de condiciones generales de violencia y de violencia potencial. La guerra es, por lo tanto, un incidente normal, esto es, una forma normativa de solucionar las crisis en las relaciones exteriores, particularmente, en ausencia de agencias que puedan efectivamente preservar la paz internacional.

Para utilizar una brusca analogía, los enfoques sistémicos del imperio son similares a la psicología social o a la sociología, en tanto el sistema resulta determinante para la conducta individual, puesto que alienta considerablemente ciertos tipos de comportamiento (en este caso, el militarismo). Los paradigmas metrocéntricos y pericéntricos, por otro lado, son más parecidos a la psicología individual en sus orientaciones (ver Waltz, 1979; cf. Doyle, 1986: 22-30). Arthur Eckstein (2006; 2008) ha empleado recientemente un enfoque sistémico para estudiar el mundo mediterráneo antiguo, en general, y el ascenso de Roma, en particular. Argumenta que Roma existía en un ambiente que se ajusta bien a los paradigmas más sombríos de comportamiento estatal propuestos por los teóricos de los sistemas internacionales: después de todo, los romanos, sufrieron *noventa* severas derrotas en el campo de batalla durante la República (Rosenstein, 1990: 179-204).

El enfoque sistémico nos permite ver que el imperialismo romano hunde sus raíces en un ambiente interestatal brutal y hostil: cada estado era agresivamente militarista porque la seguridad básica e, incluso, la supervivencia, exigían tal comportamiento. El peligro de este enfoque, sin embargo, es reducir a la República al lugar de una unidad agregada, a un jugador intercambiable dentro de un sistema determinante y, por lo tanto, infravalorar o, incluso, despreciar sus rasgos únicos. Uno de estos rasgos era la reorganización política de Italia. La administración política romana a través de Italia permitió a la República explotar las vastas reservas de recursos humanos militares de forma más eficiente de lo que cualquiera de sus competidores había sido capaz de hacer en sus respectivos dominios. A diferencia de otros

imperios antiguos, la República creó lo que en otro lugar denominé un "imperio de inclusión" (Champion, 2004b: 208). De hecho, la política de los romanos de extender liberalmente su derecho de ciudadanía a los no-romanos fue celebrada incluso en sus mitos de fundación (Champion, 2009).

Otra característica excepcional del gobierno imperial romano era el estilo excepcionalmente autoritario y paternalista de relacionarse con sus súbditos. Los valores sociales aristocráticos, anti igualitarios, proyectan una larga sombra, primero, sobre la misma Roma, luego, a todo lo ancho de la Italia peninsular y, finalmente, a lo largo de la vasta expansión geográfica que abarcaba la cuenca mediterránea y el Oriente Próximo. El vehículo para su diseminación durante la época de la República fue la extensión territorial de las armas y del dominio político y una evolución dinámica en las relaciones de poder en el nivel interestatal, es decir, lo que comúnmente denominamos imperialismo. Como Badian tan convincentemente mostró en *Foreign Clientelae*, los valores sociales aristocráticos romanos, rígidamente jerárquicos y basados en la deferencia y la obediencia de inferiores sociales hacia los superiores sociales –en una palabra, patronazgo– se superpusieron a la diplomacia y a la política exterior romanas. El estilo diplomático frecuentemente adoptaba matices dominantes, arrogantes e, incluso, altaneros (pero ver Burton, 2011, para otra visión), aunque, en otras ocasiones, el trato de Roma a los estados y pueblos sometidos podía llegar a ser indulgente y benéfico.

Permítanme intentar hacer algunas observaciones más concretas, apoyándolas sobre la evidencia histórica. En los Juegos Ístmicos de Corinto en 196 a.C., el procónsul Tito Quincio Flaminino dejó estupefactos a los griegos, luego de la victoria romana en la batalla de Cinoscéfalas en Grecia sobre el rey macedonio Filipo V en la llamada Segunda Guerra Macedónica. La multitud de griegos que había asistido temía por su destino colectivo, pero, por medio de un heraldo, Flaminino declaró que los griegos iban a ser libres e independientes. En su desconfianza, los oyentes pidieron al heraldo que repitiera la proclama del procónsul. Tan inesperadas fueron las buenas noticias (ver Gruen, 1984: 132-57, para una discusión y las fuentes). Fieles a la promesa de Flaminino, los romanos evacuaron militarmente las tierras griegas hacia fines del 194. Pero ocurrió una clásica situación del pez que se muerde la cola en el caso de la libertad romana, pues, Roma esperaba estados sometidos, que se comportaran como estados-clientes obedientes y que consultaran al Senado en todos los asuntos de política exterior. En los hechos, los estados griegos no iban a tener más, en efecto, ningún tipo de política exterior independiente. Trágicamente, los políticos griegos lo malinterpretaron.

Flaminino fue un árbitro benevolente de los asuntos griegos en 196 y su posición sobre la libertad griega se volvió legendaria. Pero otros comandantes romanos y gobernadores tuvieron matices diferentes. En 191, los etolios se rindieron al comandante romano M. Acilio Glabrión después de la victoria romana en la batalla de Termópilas. El general etolio, Feneas, señaló que los etolios no se habían entregado a la esclavitud, sino que más bien se habían confiado a la buena fe romana (*eis tēn Rōmaiōn pistin*; *in fidem*; podemos láxamente traducir la palabra griega *pístis* y la palabra latina *fides* como *confianza*). Se opuso a las órdenes que Gla-

brión había dado a los etolios, puesto que eran contrarias a la costumbre griega. El cónsul respondió que lo tenían sin cuidado los protocolos griegos; estaba actuando a la manera romana. Glabrión afirmó que estaba tratando con personas a las que había conquistado por la fuerza y que se habían rendido a su poder. Y, entonces, amenazó con que si los etolios no obedecían a sus órdenes inmediatamente los haría encadenar (Polyb. 20.9.1-10.9; Liv. 36.28.1-6; Eckstein, 1995).

Con respecto al famoso incidente del autoritario Glabrión, y las amenazas del ruido de las cadenas en la cara de un político etolio, Erich Gruen (1982) argumentó que Polibio mismo sacaba demasiado del asunto y que Feneas y los etolios debieron haber entendido las sutilezas de la terminología diplomática romana de su época y que, de hecho, la *pístis* griega y la *fides* romana no estaban del todo alejadas conceptualmente. El punto central para nuestra discusión, sin embargo, es que los griegos estaban a merced de potentados romanos individuales y de sus interpretaciones idosincráticas y, quizá, arbitrarias de lo que era una práctica justa. Quizá Glabrión fue especialmente brutal, extraordinariamente grosero, y anómalamente temperamental, pero disponemos de muchos otros ejemplos más para comentar, algunos de los cuales voy a mencionar más tarde.

Desde la perspectiva griega, tratar con las autoridades romanas era casi como jugar a la ruleta rusa. Era prácticamente imposible adivinar las decisiones que podían llegar a tomar, y cuál sería el destino de uno. Todo estaba en manos del general o del gobernador romano. Déjenme mencionar dos casos adicionales, dos ejemplos en los cuales los monarcas helenísticos se redujeron a volverse servidores sumisos del poder romano. Tras la batalla de Pidna, el rey bitinio Prusias II visitó Roma para felicitar al Senado por la victoria romana. Según Polibio, Prusias se había rebajado antes como un liberto y suplicante ante una legación romana y, ahora, se postraba ante los senadores, saludándolos como dioses salvadores (*theoi sōtēres*). Polibio reporta su comportamiento con censura y disgusto. En su opinión, una exhibición repugnante de abyecto servilismo, impropio de un rey (Polyb. 30.18.1-7, con Erskine, 1994). También pertenece al momento post Pidna la historia del legado romano C. Popilio Lenas, el rey seléucida Antíoco IV Epífanes y el "Día de Eleusis". Durante generaciones, Ptolomeos y Seléucidas habían estado enfrascados en conflictos militares en las fronteras que compartían entre sus reinos y, esta vez, Antíoco buscaba arrebatar territorio al control ptolemaico. Lenas fue al encuentro de Antíoco en Eleusis, en los suburbios de Alejandría, con un decreto senatorial que ordenaba al rey que desistiera de atacar el territorio ptolemaico. Lenas se negó a mostrarle signos de amistad hasta que el rey hubiera dado una respuesta positiva a la orden. Cuando Antíoco pidió tiempo para discutir el asunto con sus consejeros, Lenas recogió una rama de vid y trazó un círculo en la arena alrededor del rey, exigiendo una respuesta antes de que Antíoco saliera del mismo. Antíoco se sometió inmediatamente y Polibio nos cuenta que este dramático evento dejó en claro a todos que a partir de ese momento iban a ser súbditos y subordinados de los romanos (Polyb. 29.27.1-13, con Broughton, 1951: 430; Habicht, 1989: 344-46).

¿Cómo podemos explicar este estado de cosas, esto es, el trato aparentemente arbitrario a los pueblos sometidos, la aparente incoherencia del gobierno imperial romano? Aquí debe-

mos volver al tema del agotamiento como una lente útil para observar a través de esta la evidencia histórica. Para decirlo más claro, las estructuras institucionales romanas habían sido originalmente erigidas para una ciudad estado que competía por el control de sus alrededores inmediatos, es decir, la amplia llanura del Lacio. Las interacciones diplomáticas con otros pueblos, principalmente con pueblos latinos en los comienzos de la historia de la República, eran locales, y la guerra era breve y se circunscribía a las necesidades del calendario agrícola. En nuestro periodo, en cambio, Roma ya estaba bien encaminada hacia el dominio imperial del mundo mediterráneo. Pero en un intento por permanecer fieles a sus supuestos comienzos, los senadores romanos trataron de preservar las instituciones políticas para adecuarse al *mos maiorum*, o a "las prácticas de los ancestros." Y aunque hubo ajustes a los asuntos internacionales de mucho mayor alcance, tales como la creación a fines de la Primera Guerra Púnica de un pretor peregrino para encargarse de los litigios de los extranjeros en el Capitolio o la práctica de la prorrogación, por la cual a los magistrados en tanto generales se les podía extender sus comandos más allá de su año en el cargo, no hubo en verdad un ajuste mayor de los modos tradicionales como Roma trataba con los estados extranjeros.

¿Qué significaron la evolución y el avance del poder romano en la arena interestatal para la naturaleza del gobierno imperial? La fuente de poder internacional romano era el Senado romano, el cuerpo de más o menos 300 ciudadanos varones adultos compuesto por la élite más rica y terrateniente. Pero el Senado rara vez era unánime en sus deliberaciones. El estallido de la llamada Segunda Guerra Macedónica es un ejemplo al respecto. En el 200 una asamblea popular agotada por la guerra rechazó una propuesta del cónsul Publio Sulpicio Galba de ir a la guerra contra el rey Filipo V de Macedonia. Los historiadores interpretan correctamente el vuelco de aquella decisión inicial como una demostración de la naturaleza oligárquica de la República: el Senado forzó una decisión bélica sobre una población poco dispuesta (Liv. 31.6.1-8.4). Pero también aquello evidencia la existencia de serias líneas de fractura en el Senado sobre la votación de una guerra. A pesar de la representación de Livio, es improbable que el tribuno Quinto Bebio, que habló en contra de la propuesta ante el pueblo, fuera un lobo solitario opositor. Es mucho más probable, por el contrario, que él tuviera el apoyo de miembros poderosos del Senado. Así, incluso aquí, en las embajadas diplomáticas ante el Senado en Roma, capricho e incoherencia podían esperarse, y tenemos muchos otros ejemplos en los que un Senado voluble cambió abruptamente su parecer y dio marcha atrás con su política.

En un momento retornaré a las embajadas diplomáticas oficiales de los estados griegos ante el Senado en Roma, pero permítanme volver sobre las relaciones de los griegos con comandantes romanos individuales en su Grecia nativa. Esta fue la manera como muchos políticos griegos trataban con el poder romano, en Grecia, más que ante las sesiones del Senado en Roma. Como hemos visto, en la conclusión de la Segunda Guerra Macedónica, Tito Quincio Flaminino tuvo las manos relativamente libres en Grecia luego de la batalla de Cinoscéfalas y en los eventos que condujeron hasta su famosa "Proclama Ístmica" en Corinto en 196. A diferencia del filoheleno Flaminino, como sea, el cónsul Publio Licinio Craso y el inescrupuloso pretor Cayo Lucrecio Galo en 171 permitieron que sus tropas cometieran ultrajes en ciu-

dades griegas, incluso, sobre algunas amigas, del mismo que actuó el pretor Lucio Hortensio al año siguiente. Y en 167, L. Emilio Paulo esclavizó de manera inesperada a 150.000 personas durante su marcha a través del Epiro (Liv. 45.34.1-6; Polyb. 30.15; cf. Toynbee, 1965: 2.171-73, para un catálogo de las esclavizaciones en masa romanas). De hecho, ya en el 210, en el curso de la llamada Primera Guerra Macedónica, P. Sulpicio Galba amenazó con esclavizar a toda la población de Egina (Polyb. 9.42.5-8).

No había verdaderamente una alternativa más que dar a los comandantes romanos individuales tales poderes discrecionales, puesto que, aunque aquellos hubieran partido hacia sus destinos con directivas generales del Senado en Roma, las grandes distancias involucradas y la relativa lentitud de las comunicaciones significaban que los comandantes y gobernadores tendrían que tomar decisiones sin recibir instrucciones específicas o directivas del gobierno central para cubrir todas las contingencias posibles. Sus acciones podían más tarde ser aprobadas por el Senado, en cuyo caso, ellos podrían probablemente celebrar un triunfo público por las calles de Roma o los senadores podrían condenar el comportamiento de un individuo y rechazar cualquier arreglo que pudieran haber hecho en sus provincias. Pero el punto importante es la autonomía del comandante y los poderes para la toma de decisión independiente alcanzados en todas las épocas, independientemente de su distancia de Roma o de las personas entre las que se hallara. Pocos estudiosos hoy disputarían aquel punto, especialmente, desde la publicación del magistral estudio del problema por Arthur Eckstein (1987). Por lo tanto, podríamos decir que hacia el año 200 a.C., las tareas imperiales de la República romana habían empequeñecido o agotado las estructuras institucionales y formales que habían sido creadas para tratar con los estados extranjeros y que, como una consecuencia de ello, las decisiones imperiales dependieron en un alto grado del arbitrario capricho del comandante romano individual o gobernador destacado en el campo.

Para resumir mi argumento hasta ahora: las estructuras formales del gobierno imperial romano, ellas mismas limitadas por lo que podríamos denominar tecnologías primitivas de la comunicación, produjeron una metrópolis imperial que podía responder sólo al azar, con demora y de forma reactiva a los desarrollos políticos y militares en las provincias; y Grecia no era la excepción. Debido al estado de los asuntos, la política romana en Grecia estuvo en gran medida dictada por comandantes y gobernadores romanos individuales y estuvo sujeta a sus idiosincrasias, predilecciones, caprichos y temperamentos. Obstaculizado por la imposibilidad de dirigir instrucciones a tiempo a sus administradores imperiales en el campo de operaciones, el Senado gobernó el imperio hegemónico de forma ineficiente, indirecta y con conocimiento parcial y, quizás, obsoleto. Además, ya que en esencia era una arena para la competencia aristocrática, política de facciones y lucha interna, el propio Senado presentaba rara vez un frente común y su política podía también cambiar abruptamente como resultado del cambio de configuraciones de poder en el recinto del Senado.

Observemos, además, al Senado en Roma y, en particular, a las audiencias senatoriales para las embajadas griegas. Polibio nos dice que, luego de la batalla de Pidna, que liberó a los estados griegos del señorío macedonio, los griegos acudieron en tropel a la ciudad de Roma (Polyb. 31.24.6-7; cf. Plut. *Aem*. 6.4-5, 33.3) y que la frecuencia de las embajadas diplomáticas

griegas al Senado también se aceleró en el marco de esta coyuntura histórica. Podemos fácilmente discernir esto no sólo en las páginas de Polibio y Livio, sino también en los *corpora* epigráficos. Tales embajadas, en su mayoría, tenían que ver con asuntos provincianos en los estados griegos: divisiones políticas internas, solicitudes de asistencia material, intentos de asegurar reconocimiento oficial por servicios leales a la República, pedidos de modificar o anular órdenes anteriores, arbitraje de disputas fronterizas y renovación de tratados y acuerdos formales. En el invierno del 184-83, las audiencias ante el Senado para quejarse sobre Filipo V insumieron tres días completos y Polibio nos dice que los senadores no sabían cómo resolver todos estos asuntos (Polyb. 23.1.9; cf. Liv. 39.46.7-9). Tales embajadas agotaban la paciencia del Senado y eran más de lo que los senadores estaban preparados para manejar.

Pero a juzgar a partir de la "Proclama Ístmica" de Flaminino del 196 y de la subsiguiente retirada de las tropas de Grecia, desde la perspectiva romana, con la derrota de la monarquía macedonia y el final de su control sobre los estados griegos, la misión había sido cumplida. En esta ocasión, la continuación de la guerra contra Filipo V, el comportamiento romano parece haberse adaptado a lo que el teórico legal contemporáneo Mirjan Damaška ha denominado estados imperiales *que resuelven disputas*. Tales estados tienen una diferencia crucial con respecto a los estados imperiales *que implementan política*. La metrópolis imperial *que resuelve disputas* estructura el poder en gobiernos extranjeros de un modo *que coordina*; mientras que los estados *que implementan política* lo hacen de forma *jerárquica*. En términos de Damaška, la República romana era una metrópolis imperial *que coordinaba, resolvía disputas*. Pero no estaba sola en esto, sino que era más bien la norma en el mundo antiguo. Los imperios modernos habían sido motivados por la ambición comercial y habían operado a menudo bajo el disfraz de la misión civilizadora hacia los estados sometidos. El objetivo era incorporar áreas subalternas a las redes imperiales, que estaban unificadas y que se universalizaban. En agudo contraste y con horizontes imperiales relativamente limitados, los imperios antiguos cultivaron y manejaron las diferencias locales. Los imperios antiguos usualmente no gobernaban directamente; más bien, mandaban a través de élites locales. Estas distinciones se mantienen virtualmente para todos los imperios antiguos. Y no hay excepcionalidad romana al respecto.

Pero me gustaría sugerir, sobre la base de la gran perspicacia de Ernst Badian en *Foreign Clientelae*, que lo que era excepcional acerca de la República romana era la suposición por parte de los senadores romanos de que todos los estados eran, independientemente de ser enemigos, potenciales enemigos y amigos, obedientes clientes romanos. Después de Pidna, Grecia se iba a comportar como un solícito cliente, pero el influjo hacia Roma de cualquier producto griego condujo a un agotamiento cultural y a la reacción en Roma, en tanto los políticos romanos pugnaron por hallar una respuesta correcta a las demandas culturales y a los desafíos del helenismo. Al menos, este es el cuadro que nuestras fuentes literarias presentan. Mientras algunos estudiosos han argumentado que se trataba únicamente de una postura de la política cultural aristocrática romana, con las élites romanas que intentaban incorporar la cultura griega, mientras, al mismo tiempo, intentaban preservar una auténtica identidad cultural romana (ver Gruen, 1992), el registro histórico sugiere algo más importante que esta reconstrucción.

Tan pronto como en el 213, en un horroroso momento en medio de la guerra contra Aníbal, escritos griegos sobre asuntos religiosos fueron confiscados por un decreto senatorial y un edicto pretoriano (Liv. 25.1.6-12). En el 181, el pretor urbano Q. Petilio halló escritos filosóficos griegos que creía que eran peligrosos y los hizo quemar (Liv. 40.29.2-14). En 173, dos filósofos epicúreos griegos fueron expulsados de la ciudad (Athenaeus, 12.547a). El pretor M. Pomponio en el 161 propuso una moción, que el Senado implementó, de limpiar la ciudad de filósofos y rétores griegos (Gell. *NA* 15.11.1). Seis años más tarde el anciano y aburrido senador Catón el Viejo estaba ansioso por apurar la partida de Roma de la misión diplomática ateniense compuesta por filósofos (Plut. *Cat. Mai.* 22).

En medio de estas sugerencias, de que las producciones culturales griegas, tanto en calidad como en cantidad, habían abrumado y agotado a las élites romanas, hay claros signos de que los senadores romanos se habían exasperado y agotado por las incesantes demandas de la diplomacia griega. Roma hizo una alianza con la Confederación aquea en su segunda guerra contra Filipo. Durante las siguientes décadas, un problema recurrente para los senadores fue el de una serie de embajadas griegas que reñían sobre la cuestión de la incorporación de Esparta dentro de la Confederación aquea: Los líderes federales estaban presionando para su incorporación, mientras que Esparta tercamente resistía. Este problema siguió ardiendo hasta bastante después de la llamada Tercera Guerra Macedónica, que la República peleó contra el hijo y sucesor de Filipo, Perseo. Después de la derrota de Perseo en 168 en la batalla de Pidna, las frustradas autoridades romanas detuvieron y encarcelaron en Italia a unos 1.000 políticos griegos de los que sospechaban deslealtad. Incluso, el haber adoptado posturas de neutralidad política fue causal para arrestos y expatriación. Muchos de estos políticos eran aqueos, el más famoso de los cuales era el futuro historiador Polibio (Champion, 2004a: 15-18).

Más de dos décadas más tarde, en el 146, los aqueos actuaron independientemente de Roma para intentar forzar a Esparta a ingresar a su confederación. Calcularon muy mal esta vez, pensando que los senadores mirarían su acción unilateral con indiferencia. La República despachó un ejército, aplastó a los aqueos rápidamente y dirigió una advertencia contra toda futura obstinación con la destrucción de la ciudad de Corinto (ver Gruen, 1976). Los políticos griegos habían fallado en entender correctamente que eran súbditos de Roma y que la *libertad* romana era algo condicional.

Luego de la derrota de Perseo, otros obstinados estados-clientes también tuvieron que pagar un precio. Tanto Rodas como Pérgamo habían ofrecido sus servicios como terceras partes mediadoras, interesadas en que se sellara un acuerdo de paz entre la República y el reino de Macedonia. De acuerdo con los valores sociales romanos, tal rol sería impensable para un cliente en relación con su patrono, pero ni los rodios ni Eumenes II, rey de Pérgamo, parecen haberlo entendido así. Por el insulto, la república isleña de Rodas fue paralizada económicamente cuando los romanos convirtieron la isla de Delos en un puerto franco (Champion, 2004b: 157-58). Con respecto a Pérgamo, los senadores, en un estado de ánimo punitivo, trataron de desestabilizar al estado al sembrar semillas de disenso entre el rey Eumenes II y su hermano Atalo II (ver Champion, 2004a: 160-61, para una discusión y las fuentes).

El periodo entre el 200 y el 150 a.C. fue la gran época de la expansión imperial de Roma, pero estos años también se revelaron algunas de las fallas de la República romana como un imperio estatal. Por supuesto, podemos decir esto sólo desde la perspectiva del presente, y por comparación con estados imperiales en tiempos más recientes. Dada la naturaleza del mundo antiguo y, en particular, las limitaciones prácticas de las comunicaciones del centro a la periferia, mucho en el cuadro que acabo de pintar no podría haber ocurrido de otro modo. Habiendo dicho esto, podemos, sin embargo, creer que el imperio hegemónico republicano romano, basado en un acuerdo informal con las élites gobernantes locales e informado por el sistema de valores del patronazgo, podría haber sido más efectivo en algunos aspectos, tales como en entrenar formalmente a sus administradores imperiales para sus servicios en el exterior, en revisar más coherentemente y en pronunciar juicios sobre gobernadores al momento de la conclusión de su cargo de acuerdo con estándares fijos, y en implementar una corte de apelación para provinciales disgustados que fuera menos vulnerable a la corrupción y al soborno que la que las autoridades hicieron surgir en la corte de extorsión, establecida por la ley Calpurnia del 149. Con la retrospectiva de un historiador, podemos decir que las estructuras e instituciones que la República implementó fueron inadecuadas para enfrentar las responsabilidades de un gobierno imperial de tal vasta escala; que un imperio de amplitud mediterránea agotaba los mecanismos formales para gobernar un área geográfica extensa y diversa, de modo tal que, al final, los destinos de los provinciales podían ser determinados por los dictados nebulosos de la relación de patrono-cliente y por la toma de decisión arbitraria de los grandes individuos romanos.

Siempre que escucho un trabajo académico y, especialmente, siempre que presento uno, trato de formularme algunas preguntas simples: ¿Qué aprendí con la exposición? ¿Qué contribución se hizo al campo del conocimiento? En este trabajo, no he aportado nueva evidencia histórica, pero espero haber proporcionado una perspectiva fresca para considerar la naturaleza del imperialismo romano en un periodo de gran extensión del poder interestatal romano. El patronazgo, la institución social extra constitucional, como Badian una vez la denominó, estaba inscripto en el comportamiento imperial romano. Era tan antiguo como Roma misma (Cic. *Resp.* 2.9.16; D.H. *Rom. Ant.* 2.9.2-3), y ayudaba a mantener a la sociedad romana unida, reificando la inclinación de los aristócratas hacia las distinciones sociales rígidamente jerárquicas y las marcas de estatus. Badian sugirió que las relaciones sociales romanas y, en particular, la relación patrono-cliente, daban forma a su política exterior: se esperaba que los estados sometidos se comportaran como diligentes clientes. Aunque no podemos decir que el patronazgo, en sentido estricto, fuera una plantilla para la política exterior (Gruen, 1984: 158-200), es cierto que los supuestos sociales subyacentes al patronazgo –la importancia crucial de las distinciones de estatus jerárquicas, la exigencia de deferencia hacia la autoridad y la obediencia por parte de los subordinados, y los casi constantes refuerzos performativos del rango– son evidentes en los comportamientos de la República a nivel interestatal. Pero este tipo de imperio informal, basado en valores ancestrales, fue debilitado por los desafíos a los que fue empujado y, por el agotamiento de su limitada imaginación imperial, a veces condujo a consecuencias trágicas como la destrucción de la ciudad de Corinto en el

146. Para mí, el desafío de dirigir la mirada hacia material histórico familiar a través de un nuevo prisma, en este caso, el de la noción de agotamiento, añade matiz y ajuste a la reconstrucción histórica y espero haber expresado algo de la fascinación e, incluso, de la excitación que experimenté llevando a cabo este ejercicio de imaginación histórica.

Bibliografía

BADIAN, E. (1958), *Foreign Clientelae*. Oxford.
BROUGHTON, T. R. S. (1951), *The Magistrates of the Roman Republic*, vol. 1. New York.
BURTON, P. J. (2011), *Friendship and Empire: Roman Diplomacy and Imperialism in the Middle Republic (353-146 BC)*. Cambridge.
CHAMPION, C. (Ed.), (2004a), *Cultural Politics in Polybius's Histories*. Berkeley.
CHAMPION, C. (2004b), *Roman Imperialism: Readings and Sources*. Oxford and Malden, Mass.
CHAMPION, C. (2007), "Empire by Invitation: Greek Political Strategies and Roman Imperial Interventions in the Second Century B.C.E.", *TAPA* 137. Pp. 255-75.
CHAMPION, C. (2009), "Imperial Ideologies, Citizenship Myths, and Legal Disputes in Classical Athens and Republican Rome", in R. K. Balot (Ed.), *A Companion to Greek and Roman Political Thought*. Malden, Mass. and Oxford. 85-99.
DOYLE, M. W. (1986), *Empires*. Ithaca and London.
ECKSTEIN, A. M. (1995), "Glabrio and the Aetolians: A Note on *Deditio*", *TAPA* 125. Pp. 271-89.
ECKSTEIN, A. M. (2006), *Mediterranean Anarchy, Interstate War, and the Rise of Rome*. Berkeley.
ECKSTEIN, A. M. (2008), *Rome Enters the Greek East: From Anarchy to Hegemony in the Hellenistic Mediterranean, 230-170 BC*. Malden, Mass. and Oxford.
ERSKINE, A. (1994), "The Romans as Common Benefactors," *Historia* 43. Pp. 70-87.
GRUEN, E. S. (1976), The Origins of the Achaean War," *JHS* 96. Pp. 46-69.
GRUEN, E. S. (1984.), *The Hellenistic World and the Coming of Rome*. Berkeley.
GRUEN, E. S. (1992), *Culture and National Identity in Republican Rome*. Ithaca.
HABICHT, Chr. (1989), "The Seleucids and Their Rivals", in *CAH* 8^2. Pp. 324-87.
HARRIS, W. V. (1979), *War and Imperialism in Republican Rome, 327-70 BC*. Oxford.
RAAFLAUB, K. A. (1996), "Born to Be Wolves?" In *Transitions to Empire: Essays in Greco-Roman History, 360-146 B.C.,* in R. W. Wallace and E. M. Harris (Ed.), *Honor of E. Badian*. Norman. Pp. 272-324.
ROSENSTEIN, N. (1990), *Imperatores Victi: Military Defeat and Aristocratic Competition in the Middle and Late Republic*. Berkeley.
TOYNBEE, A. J. (1965), *Hannibal's Legacy*, 2 vols. London & New York.
WALTZ, K. (1979), *Theory of International Politics*. New York.
WATERFORD, R. (2014), *Taken at the Flood: The Roman Conquest of Greece*. Oxford.

Vastare cultoribus agros
Política y campos despoblados en *Eneida* de Virgilio

Guillermo De Santis
UNC-CONICET
Cecilia Ames
UNC-CONICET

Eneida de Virgilio es un texto memorioso y sensible a los procesos históricos de Italia y especialmente a los problemas recurrentes y estructurales de la historia de Roma. Entre ellos, la cuestión agraria con todas sus implicancias ocupa un lugar preferencial, por un lado, dada la centralidad que tenía el campo para la actividad económica, pues era la base de la economía en la Antigüedad y, por otro, dada la especial evolución militar romana que trajo aparejada una transformación del campo, de las formas de producción y de tenencia de tierra, modificando la estructura general y la dinámica de la propiedad agrícola en el suelo italiano. Sin duda la conquista de la península y la fundación de colonias latinas primero, y la expansión del imperio extra peninsular después afectó al campo italiano en varios aspectos, pues las campañas militares obligaron a miles de campesinos a prestar un prolongado servicio militar, lo que tuvo como consecuencia el empobrecimiento de muchos pequeños colonos romanos e italianos libres, que terminaron perdiendo sus tierras. El próximo paso fue el reemplazo de grandes cantidades de campesinos por esclavos, lo que contribuyó a transformar la economía agrícola de Italia y abonó los conflictos políticos de la República tardía. Como ha manifestado Keith Hopkins:

> "Una historia fáctica del último siglo de la República estaría jalonada de conflictos sobre la tierra, de leyes sobre la tierra y de distribuciones de tierra, tratándose más de meras propuestas que de realizaciones efectivas". (Hopkins, 1978 (1981): 16.).

La tierra fue siempre el móvil de la guerra y también la que, junto con los campesinos, sufrió sus consecuencias.

De un modo sutil, Virgilio toma este tópico y trae a la memoria de sus contemporáneos una de las consecuencias de la guerra, la leva indiscriminada de campesinos que deja los campos desolados, situación que más de una ocasión tuvo lugar en la historia de las guerras romanas. A su vez, su acto de memoria es una advertencia sobre los políticos inescrupulosos que llevan a su pueblo a la guerra, obligando a los campesinos a convertirse en soldados. De este modo el relato épico rescata al campesino como protagonista anónimo de la historia romana. En este marco, el objetivo de este trabajo es centrarnos en las menciones del despoblamiento de los campos y analizarlas como acto de memoria, es decir como formador de un horizonte de lectura para los contemporáneos de Virgilio, que sin duda hacen presente el pasado de las guerras a través de una de sus consecuencias más influyentes.

La primera mención aparece casualmente en el libro VIII. Libro que se inicia con el *signum belli:* Turno toma el mando de las fuerzas que se opondrán a Eneas y alzando sobre las murallas de Laurento las banderas roja y azul para convocar a infantes y jinetes, se prepara para la guerra y los capitanes hacen una leva entre los campesinos (vv. 1-8). Entre estos capitanes está Mezencio, quien, junto a Mesapo y Ufente, dejan los dilatados campos sin campesinos: "latos vastant cultoribus agros" (VIII. 8). La idea "dejar despoblado el campo a causa de la guerra" implica una reminiscencia de la situación reiterada de los campos itálicos en contexto de la guerra itálica, de la expedición de Aníbal durante la segunda Guerra Púnica, la guerra social y la guerra civil y se presenta como un efecto político indeseado de la guerra en general y de las acciones del tirano Mezencio en particular.

El antecedente del libro VII puede resultar bastante iluminador. En este libro aparece la furia Alecto incitando a los campesinos a dejar sus herramientas de trabajo, abandonar el campo y tomar las armas para ir a la guerra. Este es el inicio efectivo de las acciones bélicas entre itálicos y troyanos. En los versos 582 y siguientes se da el primer enfrentamiento entre Troyanos y Ausonios como consecuencia de la cacería de Ascanio. Alecto aprovecha el reclamo de Silvia y siembra la guerra a pedido de Juno y en el verso 520 leemos: **"**raptis concurrunt undique telis / indomiti agricolae". ("acuden los indómitos campesinos tomando aquí y allá sus flechas"). Pero estos agricultores no pelean con palos y arados, ahora tienen espadas, tal como aparece en el verso 526: "horrescit strictis seges ensibus". Así como ha hecho con Turno, y luego hará con Amata y Camila, Alecto es la fuerza que incita a los hombres a enfrentarse en la batalla. Nada tendría de extraño que una Erinis incitara a la guerra en el marco de la épica, a no ser porque el inicio de las acciones se da a través de campesinos que no tienen ni alcanzarán jamás el prestigio que este género exige. Con esta intervención, sin embargo, los campesinos incitados a pelear contra los troyanos, hacen su aparición en *Eneida* como cuerpo social, como sujetos protagonistas de la historia y actores de la trama narrativa, al menos por un breve segmento. Ya no es el jefe el que los comanda, cada campesino, afectado por Alecto, toma las armas y participa, lo que implica que el peligro de dejarse llevar por la furia es un riesgo tanto para los líderes como para el campesino anónimo.

En este contexto, cobra un valor especial la presencia de un campesino individualizado, Galaesus: un personaje menor en el que generalmente no se ha reparado. Galaesus es un campesino riquísimo ("ditissimus arvis", VII. 536), que no quiere la guerra: ("dum paci medium se offert", VII. 536). Precisamente por esto, es caracterizado como "iustissimus unus" (VII. 536) y, en lugar de mostrarlo levantando las armas, Virgilio le dedica dos versos a su trabajo cotidiano en el campo (VII. 538-539). Galaesus, junto Almo, un *senior* y un *puer*, son los primeros itálicos del Lacio caídos por las armas troyanas (v. 575). Una nota oscura que pone de manifiesto que, si bien la épica se concentrará en la muerte de los héroes, los campesinos convocados a la guerra caerán también y, a diferencia de aquellos, serán un cuerpo anónimo y cuya memoria dependerá de la fortuna histórica de sus líderes. La mención de Galaesus, sin embargo, salva al grupo de campesinos compuesto por individualidades que podrían destacarse por su virtud y responder al llamado de la tierra;

Galaesus es el campesino virgiliano de *Geórgicas*. El marco de la épica excluye estos campesinos como protagonistas de la acción, Virgilio, sin embargo, no quiere dejar de notar su presencia, destacando a su vez, su ausencia como efecto de la guerra que deja los campos devastados.

Estos campesinos se presentan ante Latino reclamando la guerra. Es el momento de los héroes cuya presentación en el catálogo de las fuerzas itálicas, contrasta con este grupo de campesinos reunido por un "pastorale signum" (v. 513), donde *pastorale* significa que es la *bucina* usada por los pastores, los hombres de campo que son a su vez soldados (Horsfall *ad loc*.) que llegan de todas partes ante el pedido de auxilio. Es un ejército de pastores que acude sin necesidad de leva ni de recompensas, solo basta el llamado de un vecino para que se alcen en su defensa. La Furia Alecto, incluso, promete a Juno a dispersar la guerra más allá si Juno se lo ordena en VII. 549-552:

> finitimas in bella feram rumoribus urbes,
> accendamque animos insani Martis amore
> **undique ut auxilio ueniant; spargam arma per agros**.
>
> en guerra pondré con mis rumores a las ciudades vecinas
> y encenderé sus ánimos con el ansia de un Marte insano,
> p**ara que de todas partes acudan en su ayuda; sembraré de armas los campos**.

Alecto podría reunir *auxilia* de todas partes (*undique*) y, con una metáfora exacta para la ocasión, podría sembrar de armas los campos. Este es un punto interesante en cuanto los pastores son la fuerza de este ejército. Pero el catálogo de héroes y pueblos, al modo épico, restringe la idea de "participación general" de pastores en el ejército. Por el contrario, cada jefe llega con un número establecido de hombres, los mejores de cada pueblo para luchar. No se reemplaza la presencia de pastores por soldados adiestrados, sino la de todos los pastores por la de "grupo de campesinos mejor preparados para la guerra". Tampoco se trata de racionalizar cifras concretas de hombres que acompañan a los líderes de cada etnia. El código épico que regula el catálogo, influye decisivamente en la caracterización de las fuerzas itálicas tanto en lo que se refiere a la organización del ejército cuanto a las nociones etnográficas que el poeta dispone para construir la imagen de cada pueblo incluido en el ejército itálico. Este catálogo de las fuerzas itálicas del Libro VII, se abre con Mezencio. No mencionaremos aquí los estudios en torno a la estructura, organización y función de este catálogo. Sin embargo, es preciso notar que la primera mención de todo catálogo es enfática y en ella aparece Mezencio, la primera mención de quien en principio es un líder itálico en VII 647-654:

> Primus init bellum Tyrrhenis asper ab oris
> **contemptor diuum Mezentius agminaque armat**.
> filius huic iuxta Lausus, quo pulchrior alter
> non fuit excepto Laurentis corpore Turni;
> Lausus, equum domitor debellatorque ferarum,

ducit Agyllina nequiquam ex urbe **secutos**
mille uiros, dignus **patriis** qui laetior esset
imperiis et cui pater haud Mezentius esset.

Primero da inicio a la guerra procedente de las costas Tirrenas el áspero
despreciador de los dioses, Mezencio, y arma sus tropas.
A su lado Lauso, su hijo, más gallardo que el cual
no hubo otro si no contamos al laurente Turno;
Lauso, domador de caballos y vencedor de fieras,
manda a mil hombres en vano **sus seguidores**
de la ciudad de Agyla, digno de ser de más feliz
que **por las órdenes paternas**, y de un padre que no fuera Mezencio.

Una lectura literal, con los riesgos que esto implica, nos dice que Mezencio arma sus tropas, en cambio Lauso, su hijo, ya es seguido por un grupo numeroso de etruscos de Agyla (Caere), *mille uiros*, y es Lauso quien depende de las órdenes de su padre. Hasta el momento no conocemos quién es Mezencio pero la nota oscura *contemptor diuum*, presagia males para sí y para sus comandados, especialmente para Lauso. *Patriis...imperiis* deja abierta la doble lectura de Mezencio tanto como líder militar cuanto de gobernante monárquico y la suma de su desprecio por los dioses ya habla de su posición tiránica antes de que se relate la historia de Mezencio y su accionar político en el Libro VIII.

El Catálogo no responde a una exigencia de lógica cerrada. Sin embargo, en general se lee Mezencio y Lauso como un único *dux*, posición discutible y que tiene consecuencias en nuestro análisis. La lectura literal del texto muestra a Mezencio que forma su ejército (*agminaque armat*) mientras que Lauso comanda los *mille viros* que, luego sabremos, siguieron a Mezencio y a su hijo al exilio, expulsados por sus conciudadanos de Agyla. Pero a falta del dato que llegará recién en el Libro VIII, el texto literal *Lausus...ducit mille viros*, y en el contexto del Catálogo, evita que consideremos a Mezencio y Lauso como una unidad. De hecho el pedido a las musas que antecede al detalle de pueblos, es que estas canten:

qui bello exciti reges, quae quemque secutae

qué reyes la guerra movió, qué séquito (sigue) a cada uno

y si bien Lauso no es *rex*, y aún recibe "órdenes paternas", las musas mencionan separadamente a cada jefe (*quemque*) y sus seguidores (*quae...secutae*), de manera que los *mille viros...secutos* pueden ser asignados individualmente a Lauso y no directamente a Mezencio. De esta manera, se entendería la frase *agminaque armat* en sentido literal: Mezencio no tiene propiamente hombres sino que manda a su hijo quien tiene mil hombres que lo siguen voluntariamente.

La siguiente aparición de Mezencio es ya en el comienzo del libro VIII. 6-8:

ductores primi Messapus et Vfens
contemptorque deum Mezentius **undique cogunt**
auxilia et latos uastant cultoribus agros.

> Primero los caudillos Mesapo y Ufente
> y Mezencio despreciador de los dioses, **de todas partes reúnen**
> **ayuda y dejan los dilatados campos sin cultivadores**.

Es notable que inmediatamente después del Catálogo, estos tres *ductores* reúnan más tropas, pues esto nos aleja de la presentación épica del jefe-rey-líder con sus hombres, con que se cerró el libro VII y nos lleva a una situación de leva de campesinos. La expresión *cogere auxilia* pertenece al léxico militar. Virgilio nos dice que, además de los hombres que acompañan a cada jefe, estos tres se encargan de reclutar más soldados que son los campesinos de centro de Italia, *undique*, sin discriminación de origen étnico y el punto que nos interesa remarcar es que como conclusión el poeta subraya el vaciamiento de los campos. Es cierto que la guerra que enfrentan es grande y precisan de todas las fuerzas posibles, pero dos cuestiones deben ser consideradas: por una parte, la norma épica, como ya señalamos, no incluye en las huestes a "todos", sino a los capaces de pelear junto a sus jefes, por lo que esta forma de reclutar *auxilia* es un anacronismo que remite a los tiempos del *Bellum Sociale* y de la Guerra Civil y, por otra parte, la visión del campo vaciado de agricultores pone de manifiesto la suerte de las regiones itálicas implicadas en la guerra: la eventual derrota significa dejar vacías extensiones de campos que, nuevamente en términos anacrónicos, pasarán a formar parte del *ager publicus* y serán redistribuidas, en el mejor de los casos, entre los veteranos de guerra vencedores.

La elección de los tres jefes encargados de esta leva indiscriminada, puede deberse al alcance geográfico que su mando connota. Sin embargo, Mezencio es el único de los tres que no puede imponer la leva a ningún campesino de territorios bajo su poder, ya que él ha sido expulsado por sus conciudadanos de Agyla y, literalmente, no es *rex* de ningún pueblo. En la economía de la segunda parte de *Eneida*, como hemos visto, Alecto juega un papel central en la génesis de los enfrentamientos entre troyanos e itálicos. La Furia indujo a los campesinos a convertirse en soldados mediante la ira y cambió sus herramientas de trabajo por espadas. Mencionamos antes la intención de Alecto de expandir la guerra pero Juno se lo prohíbe. Ahora, Mezencio, ocupa su lugar y realiza exactamente lo que la Furia había prometido hacer: reunir *auxilia undique*. Es necesario tener presente esta recurrencia léxica que hace de Mezencio un doble de Alecto y, por lo tanto, la consecuencia de ambas intervenciones es necesariamente la misma. En el libro VII. 635 y 636 los campesinos, transformados en soldados preparan escudos y espadas:

> **uomeris huc et falcis honos, huc omnis aratri**
> **cessit amor**; recoquunt patrios fornacibus ensis.
>
> **de aquí el culto de la reja y de la hoz, de aquí todo amor**
> **de arado se apartó**; funden de nuevo en los hornos las patrias espadas.

Los campesinos dejan de lado *honos* y *amor* por el campo y sus herramientas de trabajo y lo cambian por honor y amor a la guerra. La imagen de "cambiar arado y hoz por armas"[1] es una de las más tradicionales a la hora de hablar de la guerra civil y, en el caso de *Geórgicas* en el final del Libro II (vv. 539 y ss.) el campesino dedicado al trabajo de campo contrasta con el que forja espadas, imagen que resume la contraposición entre los reinos de Saturno y Júpiter.[2] Pero, además, este campesino dedicado exclusivamente al trabajo del campo es el que dio grandeza a Roma, Etruria y Sabinia, como leemos en *Georgicas* II 532-535:

> 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.
>
> Esta vida practicaron en otro tiempo los antiguos sabinos;
> esta, Remo y su hermano; así ciertamente se engrandeció
> la fuerte Etruria y Roma se convirtió en la maravilla
> del mundo y en única muralla abrazo siete colinas.

Precisamente, la idea de una leva generaliza que despuebla campos es la imagen contraria, la de la decadencia que Mezencio no alcanza a prever. No hay duda que este mensaje virgiliano debió ser bien notado por su público. Y el hecho de que Mezencio sea un jefe que saca a todo el campesinado del campo no puede separarse de las connotaciones tiránicas que configuran este personaje virgiliano.[3] La historia de Mezencio es narrada por Evandro en el Libro VIII 483-495:

> hanc multos florentem annos rex deinde s**uperbo**
> **imperio** et **saeuis** tenuit Mezentius **armis**.
> quid memorem infandas caedes, quid **facta tyranni**
> **effera**? di capiti ipsius generique reseruent!
> mortua quin etiam iungebat corpora uiuis
> componens manibusque manus atque oribus ora,
> tormenti genus, et sanie taboque fluentis
> complexu in misero longa sic morte necabat.
> at fessi tandem ciues infanda furentem
> armati circumsistunt ipsumque domumque,
> obtruncant socios, ignem ad fastigia iactant.
> ille inter caedem Rutulorum elapsus in agros
> confugere et Turni defendier hospitis armis.

[1] Esta imagen también trae a la memoria al ciudadano romano tradicional de la república, el campesino-soldado, algo que se pierde paulatinamente y de un modo casi definitivo con la reforma de Mario.

[2] La contraposición es entre las dos épocas de Saturno y Júpiter trae reminiscencias históricas, la época antigua tradicional romana de campesinos soldados y la posterior con soldados a sueldo. Este fenómeno que constituye uno de los elementos fundamentales para la llamada la crisis de la republica y la guerra civil, pues es clave para el desarrollo de las clientelas militares que lleva al engrandecimiento de los generales, que pasan a disponer de ejércitos propios.

[3] También podemos leer una evocación a la Segunda Guerra Púnica, y en especial un paralelismo entre mezencio y Aníbal, general cuya invasión a Italia dejó los campos desvastados.

ergo omnis **furiis** surrexit Etruria **iustis**,
regem ad supplicium praesenti Marte reposcunt.

Luego que floreció durante muchos años, **un rey de soberbio**
mando y armas crueles la tuvo, Mezencio.
¿A qué recordar los crímenes infandos, **a qué las viles hazañas**
de un tirano? ¡Los guarden los dioses para él y su estirpe!
Solía además atar los cadáveres con los vivos
juntando manos con manos y bocas con bocas,
espantosa tortura, y en larga agonía los mataba
con horrible abrazo, cubiertos de pus y de sangre.
Mas hartos al fin los ciudadanos rodean al loco
de horror con sus armas, a su casa y a él mismo,
matan a sus cómplices y lanzan antorchas a su tejado.
Él, escapando a la matanza, se refugió en los campos
de los rútulos y se protege con las armas de su huésped Turno.
Así que toda Etruria se levantó en **furia justa**
pidiendo castigo para el rey con la ayuda de Marte.

La figura de Mezencio vira hacia un concepto romano de tiranía asociado al rey cruel y soberbio, que se repetirá en la figura de otro Etrusco, Metabo[4] y, en el Escudo de Eneas, deberemos relacionarlo con Porsena y su intento de restauración de los Tarquinos en Roma. Por otra parte, Evandro también se refiere a los *facta* de carácter político en los que se puede observar una doble dimensión: hacia el interior de Agyla y hacia el exterior de la ciudad, influyendo en las relaciones interétnicas e interciudadanas de la Italia central. Hacia el interior de la ciudad podemos observar que el procedimiento en boca de Evandro es referir el "imperium superbum" (v. 481-482), las "saeva arma", las "armas crueles", (v. 482) y los *facta...effera* y entre estas una en particular (*quin etiam*) que es monstruosa (*effera*) y que la tradición la reconoce como típicamente etrusca.[5] Hacia el exterior de la ciudad, las acciones del tirano Mezencio también tienen un efecto, pues el *furor* (489) del pueblo de Agyla, deriva en discordia civil (vv. 489-491) y sus conciudadanos expulsan a Mezencio, que será asilado por Turno. Se origina, entonces, otra discordia pues los etruscos con "justo furor" (v. 494) desatan una guerra con Turno y sus aliados latinos. Esta guerra es de carácter interétnico y nos lleva a considerar que la memoria del *Bellum Italicum* está presente en *Eneida*, pues Evandro se refiere al rompimiento de convenios antiguos entre diferentes pueblos que habitan la Italia central. Ante esta nueva situación de cambio de alianzas políticas interétnicas, Evandro insta a Eneas a buscar apoyo en aquellos etruscos que se hallan ahora enfrentados con Turno y los latinos, anticipando los acontecimientos del Libro X.

La caracterización del tirano que encarna Mezencio puede resumirse en nociones de *violentia* y *superbia* que dominan la literatura latina del siglo I a.C. y que en *Eneida* se asocian

[4] Libro IX 540-541: "pulsus ob inuidiam regno uirisque superbas"*:* expulsado del reino por el rechazo a su violencia y soberbia. La misma dicción aparece en X. 851-852 cuando Mezencio habla a su hijo Lauso: "idem ego, nate, tuum maculaui crimine nomen,/ pulsus ob inuidiam solio sceptrisque paternis".

[5] Cfr. Servius, refiriendo *Hortensius* de Cicerón acerca de esta práctica por parte de los piratas etruscos, August. *Cont. Jul.* 4. 15. Muy probablemente, esta práctica etrusca sirva para afianzar la etnicidad etrusca de Mezencio desde esta perspectiva de lo execrable y horrendo.

incluso al monstruo Caco. El despliegue de la narración virgiliana impone que el lector reúna lo dicho acerca de Mezencio en los libros VII y VIII en torno a estas palabras de Evandro. De este modo, el despoblamiento de los campos que realiza Mezencio no puede separarse de su posición de tirano, de su impiedad, de su violencia y soberbia ni, finalmente, de sus similitudes con la Furia Alecto.

En el libro XI, el rey Latino propone pactar la paz con los troyanos en vistas de las derrotas que los itálicos están padeciendo. Turno, es obvio, se opone. En este contexto Drances, realiza un duro parlamento en contra de líder rútulo. Más allá de los dobleces de su discurso, Drances intenta minar el liderazgo de Turno con una serie de argumentos entre los cuales se halla el despoblamiento de los campos, como leemos en XI 364-367:

> primus ego, inuisum quem tu tibi fingis (et esse
> nil moror), en supplex uenio. miserere tuorum,
> pone animos et pulsus abi. **sat funera fusi**
> **uidimus ingentis et desolauimus agros**.
>
> Yo el primero, a quien te imaginas tu enemigo (y nada
> me preocupa si lo soy), aquí vengo a suplicarte. Ten piedad
> de los tuyos, depón tu actitud y, derrotado, vete. **Dispersados**
> **hemos visto ya bastantes muertes y hemos despoblado grandes campos**.

El argumento de Drances insiste en el tema planteado acerca de la leva de Mezencio pero desde la perspectiva de lo ya ocurrido, del presente *vastant* al perfecto *desolauimus*, hay una variación de tiempo que pone en evidencia un resultado, el producto de un proceso: la leva indiscriminada y la imprevisión de sus consecuencias ante una derrota militar. Es notable que Virgilio haya dispuesto un arco narrativo entre el inicio de la guerra y su cierre en términos de "vaciamiento de campos de agricultores". Un modo de escribir historia que pone énfasis en un tema recurrente en el devenir de Roma y que en su contexto de escritura sigue siendo tan candente como en época de Sila o de la Guerra Civil.

En efecto, las muertes de los soldados campesinos han dejado grandes extensiones de campos desoladas y, más allá del resultado final de la guerra el problema está instalado con fuertes resonancias anacrónicas e impactantes para el lector de *Eneida*: el repoblamiento de los campos implicará nuevas relaciones entre generales y soldados, la instalación de colonias creará un nuevo mapa socio-económico en Italia y, en consecuencia, la agricultura, como actividad económica de Italia, precisará redefinirse.

Eneida es un texto por demás sensible a los procesos históricos de Italia y especialmente a los problemas recurrentes en la historia de Roma. El problema del despoblamiento de los campos en *Eneida* no se restringe, como en *Geórgicas* a la actividad concreta del campesino y su apego a la agricultura. Aquí se asocia, como esperamos haber presentado para ulteriores discusiones, a temas como la tiranía, la imposición de la leva desmedida y a una serie de disensos y oposiciones políticas personales que apenas permiten dejar asomar al campesino soldado como un sujeto importante en la historia de Roma. El marco de la épica excluye a

estos campesinos como protagonistas de la acción, Virgilio, sin embargo, no quiere dejar de notar su presencia destacando, a su vez, su ausencia, como efecto de la guerra.

Bibliografía

AMES, C. y DE SANTIS, G. (2008), "Relaciones entre descripción geográfica y descripción histórica en el libro VIII de Eneida", *Circe* 13. Pp. 29–50.

AMES, C. y DE SANTIS, G. (2010), "Die Konstruktion ethnischer Identitäten in Augusteischer Zeit. Vergils Aeneis", *Gymnasium* 117. Pp. 1-22.

AMES, C. y DE SANTIS, G. (En prensa), "The ekphrastic History of Rome: Complementarity of Geographical Description and Aeneas' Shield in Book 8 of the Aeneid", *Ephemeris Dracoromana*.

AMES, C. y DE SANTIS, G. (2013), "Sabinos y *Sabelli* en Eneida de Virgilio. Criterios etnográficos y relaciones entre Roma y los pueblos itálicos", *Revista de Estudios Clásicos* 40. Pp. 51-74.

AMPOLO, C. (1984), "Rutuli" *Enc. Virg*. Vol. IV. Pp. 619-620.

ANDERSON, B. (1983), *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London.

ANDO, C. (2002), "Vergil's Italy: Ethnography and Politics in first-century Rome", en D. S. Levene (Ed.). *Clio and the Poets: Augustan Poetry and the Traditions of Ancient Historiography.* Brill.

AUSTIN, R. G. (1980 (1964)), *P. Vergili Maronis* Aeneidos. *Liber Secundus*. *Edited with a commentary*. Oxford Clarendon Press. Oxford.

BADIAN, E. (1969), *Lucius Sulla. The Deadly Reformer*. Cambridge University Press. Cambridge.

BARCHIESI, M. (1981), *I moderni alla ricerca di Enea*. Rome.

BICKERMAN, E. J. (1952), "Origenes gentium", *CPh* 47. Pp. 65-81.

BRUNT, P. A. (1973 (1971)), *Conflictos sociales en la República Tardía,* Ed. Eudeba, Buenos Aires.

BRUNT, P. A. (1973), *Italian Manpower, 225 b.C. –a.D. 14,* Oxford.

CANCELLIERI, M. (1984), "Aurunci-Ausoni" *Enc. Virg.* Vol. I pp. 420-421.

CANCIK, H. (2004), "Ein Volk gründen. Ein myth-historisches Modell in Vergils Aeneis", en A. Bierl, A. Schmitt, A. Willi (Hgbs), *Antike Literatur in neuer Deutung*. K.G. Saur München. Leipzig. Pp. 307-333.

GIARDINA, A. (1997), *L'Italia Romana: Storie di un'identità incompiuta.* Laterza. Roma.

HARDIE, Ph. (1994), *Virgil* Aeneid. *Book XI*. Cambridge University Press. Cambridge.

HARRIS, W. (1989 (1979)), *Guerra e imperialismo en la roma Republicana*, Siglo XXI, Madrid.

HARRISON, S. J. (1997), "The Survival and Supremacy of Rome: The Unity of the Shield of Aeneas" *JRS* 87. Pp. 70-76.

HEINZE, R. (1915), *Vergils epische Technik*. Leipzig und Berlin.

HOPKINS, K. (1981 (1978), *Conquistadores y Esclavos,* Ediciones Península, Barcelona.

LEWIS, S. (2006), *Ancient Tyranny*. Edinburgh University Press. Edimburgo.

MARTÍNEZ-PINNA, J. (2002), "Conclusión", en *La prehistoria mítica de Roma: introducción a la etnogénesis latina*. *Gerión.* Anejo VI. Pp. 169-179.

MILLAR, F., COTTON, H. M., ROGERS, G. M. (2002), *The Roman Republic and the Augustan Revolution*. University of North Carolina Press.

MOMIGLIANO, A. (1992 (1982)), "Cómo reconciliar griegos y troyanos" En *De paganos judíos y cristianos*, Fondo de Cultura Económica , México . Pp. 426-465.

NORDEN, E. (1901), *Vergils Aeneis im Lichte ihrer Zeit*, Teubner. También en *Kleine Schriften zum Klassischen Altertum* (Herausgegeben von Bernhard Kytzler), de Gruyter, Berlin, 1966. Pp. 358-421.

PARRY, A. (1963), "The Two Voices of Virgil's Aeneid", *Arion* 2.4. Pp. 66-80.

RUSSI, A.; "Dauno" *Enc. Virg.* Vol I. 1001-1005.

RUSSI, A. (1984), "Osci-Oschi" *Enc. Virg.* Vol. III. Pp. 899-900.

SANTANGELO F. (2007), *Sulla, the Elites and the Empire. A Study of Roman Policies in Italy and the Greek East*. Brill. Leiden-Boston.

SUERBAUM, W. (1993), "Der Aeneas Vergils - Mann zwischen Vergangenheit und Zukunft", Gymnasium 100. Pp. 419-447.

Suerbaum, W. (1967), "Aeneas zwischen Troia und Roma", *Poetica* 1. Pp. 176-204.
Schmidt, E. A. (2001), "The Meaning of Vergil's 'Aeneid': American and German Approaches". *CW* 94.2. Pp. 145-171.
TOLL, K. (1997), "Making Roman-ness and the Aeneid". *CA* 16. Pp. 34-56.
TORELLI, M. (1995), *Studies in the Romanization of Italy*. Ed. and Trans. by Fracchi, E. Gualtieri, M. Universirty of Alberta Press. Alberta.
TORELLI, M. (1999), *Tota Italia: Essays in the Cultural Formation of Roman Italy*. Oxford.

Propaganda política en la literatura romana: Séneca y la *Apocolocyntosis Divi Claudii*

María Gabriela Huidobro Salazar
UNAB (Chile)

Propaganda política en el mundo romano

Analizar las fuentes y los procesos históricos del mundo romano en el marco de la historia de la propaganda política implica resolver en primer lugar, un problema conceptual. El término propaganda suele aplicarse a los programas comunicacionales de tipo ideológico y persuasivo orientados a proyectar o proponer ideas políticas que requieren de la recepción y apoyo de una comunidad. El concepto, por lo tanto, se ha identificado con el mundo moderno, desde que se hace objeto de una formulación teórica desde una perspectiva comunicacional que promueve la utilización de la imagen y del discurso para asociar a una comunidad en torno a determinadas ideas (Nieto Soria, 2007: 11).

Sin embargo, la comprensión de este vocablo también pasa por una definición desde la *praxis*, que habría antecedido a su sistematización moderna. Tal como propone Jane Evans, más que como teoría, la propaganda se define como un ejercicio e instrumento de comunicación que intenta convertir a un grupo de personas a ciertas ideas o creencias en un ámbito ideológico (1992: 1). Definición similar es la que ofrece Oliver Thomson, para quien la propaganda corresponde al uso de todo tipo de habilidades comunicativas para lograr cambios actitudinales o de comportamiento desde un grupo de personas hacia otro (1999: 5).

Así, su existencia histórica puede constatarse en todo contexto en el que esta práctica haya sido desarrollada por la interacción de dos agentes fundamentales: por una parte, la de un emisor que estructura un discurso y una imagen que lo representa y lo difunde, y por otra, la de una comunidad receptora que, abriéndose a la lectura simbólica de la imagen proyectada, debe disponerse voluntariamente a comprender e identificarse con el discurso representado, sin que medie entre ambos una fuerza coactiva (Pizarroso, 1999: 146).

De esta manera, el fenómeno propagandístico consiste finalmente en una práctica de persuasión, cuya eficacia depende de que los receptores aprehendan el sentido simbólico de los medios utilizados como vehículos de comunicación y hagan suyo el discurso contenido en ellos.

La propaganda ha sido, en consecuencia, una práctica desarrollada en sociedades cuyo sistema haya requerido de la participación voluntaria y activa de una amplia comunidad política, que interactúe con sus autoridades. Por esta razón, en cuanto fenómeno, puede remontarse al mundo antiguo, toda vez que en el marco de un contexto de conflictos, se haya dado espacio al debate, haciéndose necesaria la comunicación de ideas políticas en el espacio público. Y éstas son condiciones que perfectamente pueden reconocerse para el mundo romano en tiempos de la República y del Alto Imperio.

Desde esta perspectiva pueden analizarse los discursos políticos contenidos en fuentes de diversa naturaleza, bajo los cuales podría advertirse una intención persuasiva o propagandística. Así por ejemplo, los graffiti o *programmata* de las paredes de Pompeya (Huidobro, 2011), las fuentes numismáticas desde el siglo II a.C., los arcos de triunfo y monumentos conmemorativos, o algunas obras literarias del *siglo de oro*, como la *Eneida* de Virgilio, o las *Res Gestae Divi Augusti*.

Si bien no es posible advertir en ellos los mismos códigos y dinámicas que hoy rigen a la propaganda política, estos testimonios dan cuenta de una práctica persuasiva que no hablaba tanto de proyectos a futuro comprometidos por un candidato, cuanto de sus méritos pasados, propios o indirectos. El sujeto político solía representarse como un personaje virtuoso, que en lugar de proponer cambios y novedades, se mostraba respetuoso de la República, garantizando así estabilidad y libertad para los ciudadanos romanos. En este sentido, el discurso de la propaganda solía ser coherente con los ideales políticos tradicionales romanos, adecuando los recursos materiales a la representación de tales valores, para asociarlos a un determinado candidato o gobernante, o bien para contraponerlos frente a quien no los encarnara.

En este marco, sería posible entonces pensar en algunas fuentes literarias como refugio de discursos persuasivos, y considerar la posibilidad de abordar específicamente la *Apocolocyntosis Divi Claudii* como texto propagandístico.

Propaganda política en la *Apocolocyntosis Divi Claudii*

La *Apocolocyntosis* es una sátira menipea[1] escrita por Lucio Anneo Séneca tras la muerte del emperador Claudio -muy probablemente hacia fines del año 54 (Gil, 1971: 128; Cortés Tovar, 1984: 7)- para ser difundida entre el círculo de Nerón y la nobleza letrada de Roma.

Aunque se ha discutido sobre su título, se ha consentido en una interpretación que lo traduce como la *calabacización del divino Claudio.* En este sentido, a propósito de la apoteosis o divinización que correspondería a cualquier emperador tras su muerte, el autor imagina el proceso por el que Claudio habría pasado desde su muerte hasta encontrar su lugar en el más allá. En ese recorrido, primero habría intentado ser aceptado en el panteón de las divinidades y héroes latinos, pero ellos no lo reconocerían y luego, al hacerlo, lo rechazan; posteriormente es recibido en los Infiernos, donde acaba siendo esclavizado por el liberto Menandro, tras haber sido desechado por César y Éaco.

De este modo, en lugar de ser objeto de divinización, Claudio se constituye en víctima de un proceso inverso, simbolizado en la metáfora terminológica de su degeneración en calabaza. Tal como sugieren Juvenal (*Sát.* XIV, 58) y Apuleyo (*Met.* I, 15), *calabaza* poseería el valor metafórico de "tonto", debido a lo cual la *Apocolocyntosis Divi Claudii* no aludiría a un

[1] La sátira menipea, término que alude al cínico griego Menipo de Gádara, es un género compuesto en prosa y verso, en el que predominan la parodia y lo fantástico, para realizar un humor intelectual, agresivo y reflexivo, que cuestiona la superficialidad, mediocridad o pobreza moral de individuos concretos (Valverde, 1999: 230-234; Carmignani, 2009: 79).

fenómeno de transfiguración corporal, sino al proceso por el que Claudio, tras su muerte, se habría vuelto más tonto que en vida.

En este sentido, la ridiculización y burla dirigida a Claudio es fuerte y explícita a lo largo de toda la obra. Séneca no profesa respeto alguno por el emperador recién fallecido e incluso se mofa de la posibilidad de que él reclamase respeto. Así ocurre, por ejemplo, cuando Claudio recién se aproxima buscando un lugar en el panteón:

> Se anuncia a Júpiter que ha llegado un sujeto de buena estatura, bien entrado en canas; que amenaza no sé qué, pues sin parar menea la cabeza, y que arrastra el pie derecho; cuando se le preguntó de qué nacionalidad era, respondió no sé qué, con tono alterado y voz confusa; no se comprende su jerga; no es ni griego ni romano ni de ningún pueblo conocido. Entonces Júpiter manda que Hércules, que había recorrido el mundo entero y parecía conocer todos los países, vaya y averigüe a qué nación pertenece. Hércules, a la primera ojeada, sufrió un tremendo sobresalto, como si todavía le quedaran monstruos por temer. Al reparar en la catadura nunca vista, en los peregrinos andares, en la voz no de animal terrestre, sino cual suelen tener los monstruos marinos, ronca y embarullada, pensó que le había llegado el decimotercer trabajo. Al mirarlo con más detenimiento, le pareció ver una especie de hombre… (*Apoc.* V, 2-4).

El narrador parece trasuntar la voz del autor, que en principio expresaría sobre todo su opinión personal. La caracterización de Claudio en pasajes de esta naturaleza, que no aluden a críticas políticas, sino a una descalificación personal, sugiere claramente la antipatía que Séneca debió sentir por este emperador, quien lo exilió a Córcega en el 41, por un periodo de 8 años. Esto podría llevar a pensar que, más que un texto político, la *Apocolocyntosis Divi Claudii* consistiría en una invectiva personal de Séneca contra Claudio, una suerte de venganza que explicaría además, el motivo por el que el filósofo abandona los géneros del tratado y de la epístola, de carácter formal y asociados a su producción intelectual, para darse la libertad de reírse lúdica y descaradamente de su enemigo (Auberton, 1966: 77-92).

Sin embargo, la crítica no se detiene en los límites de una burla personalizada. En otros pasajes, en lugar de arremeter contra la figura de Claudio, el narrador cuestiona y ataca al tipo de gobierno que él representaba, con el cual Séneca no concordaba. El filósofo denuncia sobre todo los derechos que el emperador concedió a extranjeros y libertos, hecho del que se mofa cuando las Parcas discutían sobre el momento en que debían cortar los hilos de la vida de Claudio. Así opinaba Cloto:

> «Yo, ¡por Hércules!, quería concederle aún una pizca de vida, hasta que otorgara la ciudadanía a estos poquitos que quedan (…). Pero ya que se ha decidido dejar algunos extranjeros como semilla, y ya que así lo ordenas, sea» (*Apoc.* III, 3).

Las críticas apuntan además a las injustas condenas que Claudio habría ejecutado contra sus enemigos políticos, y al exceso de honores que se atribuyó por la conquista de Britania.

Estos casos constituyen los argumentos que las divinidades utilizarían en la sátira para impedir la divinización de Claudio.

> Quiere convertirse en dios –propone uno de los participantes en el debate divino-: ¿le parece poco tener un templo en Britania y que le adoren los bárbaros y le supliquen como a un dios, para obtener el favor de un tonto? (*Apoc.* VIII, 34).

En este contexto, las acusaciones más graves se declaran en boca de Augusto:

> Este individuo, senadores, que os parece incapaz de hacer daño a una mosca, mataba hombres con igual facilidad que se agacha para orinar una perra. Pero ¿a qué hablar de tantos y tan preclaros varones? No me queda tiempo para deplorar los desastres del estado, al contemplar mis desgracias familiares… Ese que ahí veis, tantos años cobijado bajo mi nombre, mirad cómo me devolvió el favor: mató a las dos Julias, mis biznietas, una a cuchillo, otra de hambre, y a un tataranieto, Lucio Silano. Dime, divino Claudio, ¿por qué a todos los hombres y mujeres a quienes diste muerte les condenaste sin haberles instruido proceso, sin haberles escuchado? ¿Dónde se tiene esta costumbre? No en el cielo" (*Apoc.* X, 3-4).

El retrato político que comienza a delinearse así es el de un gobernante de tendencias despóticas y absolutistas, cuyas características se asocian al mismo tiempo al modelo de Julio César, también condenado en esta sátira a vivir en los Infiernos. Augusto es quien, precisamente, presenta a Claudio como la exacerbación de César, cerrando su intervención con una nueva ridiculización para el emperador:

> No dejó de seguir los pasos de Gayo César, aun después de muerto. Aquél mató a su suegro, éste, encima a su yerno. Gayo prohibió que el hijo de Craso fuera llamado Magno**;** éste le devolvió el sobrenombre y le quitó la cabeza. En una sola familia mató a Craso, a Magno, a Escribonia, a las Tristionias, a Asarión aunque todos tenían sangre noble (…). ¿A ése queréis divinizar? Contemplad su cuerpo, nacido con la ira del cielo. En resumen, que diga tres palabras seguidas y me hará su esclavo. ¿Quién dará culto a un dios como ése? ¿Quién creerá en él? Continuad divinizando a tales individuos: nadie creerá que vosotros sois dioses. (*Apoc.* XI, 2-4)

Las palabras de Augusto complementan y sustentan así la descalificación personal con un argumento político, sugiriendo de este modo que el discurso contenido en la sátira trascendería el motivo de la venganza o la crítica particularizada. Tal como ha sugerido Armando Momigliano (1934: 74-79), la *Apocolocyntosis* se define en estos pasajes como una obra de naturaleza política, que contrapone el principado tradicional –representado por Octavio- a la tendencia absolutista encarnada por César y Claudio.

En este sentido, la sátira tampoco poseería una finalidad política concreta, como criticar la institución del culto imperial o la gestión de Claudio (Ramelli, 2001: 481). Al cuestionar un modelo gubernamental, Séneca ofrecería por contraposición una propuesta ideológica más

amplia, que reclamaba el distanciamiento con el estilo político de Claudio y la recuperación del principado augusteo para los nuevos tiempos de Nerón.

Estas observaciones son las que permiten, a fin de cuentas, plantear la posibilidad de llevar este análisis más allá de la consideración de la sátira como texto político, y proponerla al mismo tiempo como documento de propaganda. En otras palabras, es posible pensar que Séneca no sólo buscaba atacar un modelo político *per se,* sobre todo si éste al estar asociado a la figura de Claudio, podría haber terminado con la muerte del emperador. La crítica política no tendría mayor alcance sino en la medida en que al mismo tiempo, buscara promover el ideal de gobierno contrapuesto, intención que se hacía necesaria en el contexto de los inicios del principado de Nerón, de quien Séneca era tutor. Por lo tanto, la *Apocolocyntosis* pudo tener también una intención persuasiva, que pretendería promover el apoyo al nuevo emperador entre los círculos cultos y poderosos, receptores de la sátira.

La evidencia se hace plausible en la diferencia estilística y discursiva que contrapone a Claudio y Nerón al interior de la obra. La sátira menipea permitía intercalar métricas diversas, prosa y verso, que Séneca utilizó alternadamente para distinguir el tono con el que se refería a cada uno de estos emperadores y configurar así retratos contrapuestos entre ambos.

Nerón, por una parte, no constituye directamente un personaje de la sátira y, por lo mismo, no participa de la acción. Su presencia es nominal y simbólica, pues solamente es evocada en pasajes que lo idealizan mediante versos líricos, a través de los cuales se celebra la llegada de su gobierno como una nueva época de prosperidad. El estilo y el lenguaje son, consecuentemente, más formales y parecen tender a la sacralización del emperador.

La obra prácticamente se abre con el anuncio del nuevo gobierno, representado en la imagen de una nueva *aurea aetas* querida y bendecida por Apolo, y descrita conforme a los patrones arquetípicos del tópico literario:

> Tórnase la lana vil en metal precioso,
> y una edad de oro desciende del hermoso hilo.
> Y no tienen pausa. Bienhadados vellones hilan,
> y se complacen cogiéndolos a manos llenas.
> (…) Febo está presente, las alivia con su canto y se alegra del futuro;
> y, gozoso, ora mueve su plectro, ora les tiende los ovillos.
> (…)Y mientras se extasían con la cítara y las melodías de su hermano,
> sus manos tejieron más de lo debido
> y su labor bendita sobrepasa el hado concedido a los hombres. «Nada quitéis, Parcas
> -dice Febo-. Que venza el tiempo de vida mortal
> quien a mi en rostro asemeja, a mí asemeja engracia
> y no me es inferior ni en canto ni en voz. Siglos dichosos
> dará a los hombres exhaustos y romperá el silencio de las leyes.
> Como Lucifer, cuando ahuyenta a los astros en derrota,
> o como Héspero, cuando surge al retorno de las estrellas,
> o como el sol, cuando la rosada aurora, disueltas las tinieblas,
> trae el día, contempla radiante el universo
> y aguija su tronco fuera de la barrera,
> tal se presenta César, tal verá Roma a Nerón.

> De fulgor suave resplandece su nítido
> rostro y su cuello hermoso orlado de cabellos» (*Apoc.* IV, 1).

El contraste con el tratamiento dado a la figura de Claudio es evidente, tanto en términos discursivos como estilísticos. A diferencia de Nerón, Claudio es presentado en prosa, a través de la cual el narrador puede ironizar. El estilo es más libre y prosaico, lo que posibilita la utilización de un lenguaje de tonos similares.

Justamente, esta disparidad con el estilo y el discurso asociados a Nerón puede advertirse en el pasaje que sigue a los versos recién citados, y que en un evidente contraste, vuelven la atención del lector, desde los anuncios de Apolo a la agonía de Claudio:

> Así Apolo. Pero Láquesis, que ya de suyo favorecía al más hermoso de los hombres, lo hizo a manos llenas y regala de su cosecha muchos años a Nerón. En cuanto a Claudio, todos con júbilo y con palabras de buen agüero ordenan que sea sacado del palacio. Él, entonces, dio la última boqueada, y desde ese punto y hora dejó de parecer vivo (…) Las últimas palabras que se le oyeron en este mundo, al lanzar un sonoro ruido por aquella parte por la que tenía mayor facilidad de palabra, fueron: «¡Pobre de mí! Creo que me he cagado». Si lo hizo, no lo sé; lo cierto es que lo cagó todo» (*Apoc.* IV, 1).

Así, mediante un juego de diferencias estilísticas y discursivas, el autor exalta a Nerón por contraposición, persuadiendo al lector sobre la conveniencia de su gobierno, al menos en comparación con la desastrosa –y hasta ridícula- figura y gestión de Claudio.

Nerón aún no había gobernado como para forjar una propaganda que diera cuenta de sus propios méritos, pero siguiendo las fórmulas propias de las estrategias discursivas en Roma, Séneca configuraba una obra propagandística que prometía estabilidad y prosperidad para Roma, tal como convenía a un gobierno tradicionalista. Para eso, recurría además a la figura de Octavio, que contribuía de esta manera a sacralizar dicha promesa.

Desde esta perspectiva, la ridiculización de Claudio puede ser leída igualmente como una estrategia contrapropagandística, aunque con una finalidad propositiva: por oposición, refuerza a la figura de Nerón y al modelo político del principado augusteo. Bajo esta consideración, la *Apocolocyntosis Divi Claudii* no constituye en cuanto tal, un medio de contrapropaganda, pues Séneca no parece buscar la anulación del gobierno de Claudio en sí, sino la promoción del imperio de Nerón.

No obstante, lo que más destaca en la obra, no son los aislados versos líricos que promueven la figura del nuevo gobernante, sino la acérrima burla que el filósofo realiza sobre Claudio, su figura y su gobierno. A fin de cuentas, quizás las interpretaciones que se han realizado sobre las intenciones y la naturaleza de esta sátira no sean excluyentes, sino complementarias. La *Apocolocyntosis Divi Claudii* pudo haber respondido perfectamente a una motivación personal e ideológica, política y propagandística a la vez. La mejor venganza de Séneca no debió consistir sólo en la mofa de su antiguo enemigo, sino en la victoria política, a través de la posibilidad de reorientar el principado en Roma. Por este motivo, las acusaciones que realiza en su sátira poseen una base histórica, y no se quedan sólo en una caricaturización literaria de Claudio (Ball, 1902; Ramelli, 2001).

Sabemos, de todos modos, que Nerón no responderá a las expectativas de su tutor, aunque eso no desmerece el tono propagandístico de esta obra literaria. Ella cuenta con las condiciones fundamentales, propias de una práctica de propaganda en un contexto abierto al debate político: un emisor cuyo propósito último pudo ser el de persuadir; un discurso dirigido a la opinión política; un soporte discursivo que mediante sus recursos satíricos podía promover la simpatía del lector; y una comunidad receptora que, abriéndose a los símbolos propuestos por el autor, podría esperar para entonces, nuevos aires para el gobierno del imperio.

Fuentes

MARTOS, J. *Apuleyo*. *Las Metamorfosis o El Asno de Oro,* Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 2003.
BALASH, M. *Juvenal / Persio. Sátiras,* Gredos, Madrid, 1991.
GIL, J. *Séneca, Lucio Anneo. Apocolocyntosis,* en *Suplemento de Estudios Clásicos,* 2ª serie, nº 4, Madrid, 1971.

Bibliografía

AUBERTON, R. H. (1966), "Una sátira maliciosa de Séneca", *Alfa* 9. Pp. 77-92.
BALL, A. P. (1902), *The satire of Seneca on the Apoteosis of Claudius*. The Columbian University Press. London.
CARMIGNANI, M. (2009), "El *Satyricon* como novela: la sátira menipea y los nuevos descubrimientos papiráceos", *Circe* 13. Pp. 75-91.
CORTÉS TOVAR, R. (1984), "*Apocolocyntosis* del divino Claudio. Estado de la cuestión", *Anuario de Estudios Filológicos* VII. Pp. 75-93.
CURRIE, H. M. (1962), "The purpose of the *Apocolocyntosis*", *Ant.Class.* 31. Pp. 91-97.
EVANS, J. (1992), *The art of persuassion: political propaganda from Aeneas to Brutus.* Ann Arbor. Michigan.
GIL, J. (1971), "Séneca. *Apocolocyntosis.* Introducción, texto, aparato crítico, traducción y notas", *Suplemento de Estudios Clásicos* 2.4. Pp.117-149.
HUIDOBRO, M. G. (2011), "Propaganda política y discurso republicano en los *graffiti* de Pompeya", *Limes* 24. Pp. 91-103.
MOMIGLIANO, A. (1934), *Claudius: the emperor and his achievement.* Clarendon Press. Oxford.
NIETO SORIA, J. M. (2007), *Propaganda y opinión pública en la historia.* Ediciones Universidad de Valladolid. Valladolid.
PIZARROSO, Alejandro (1999), "La historia de la propaganda: una aproximación metodológica", *Historia y Comunicación Social* 4. Pp. 145-171.
RAMELLI, I. (2001), "L'*Apocolocyntosis* come opera storica", *Gerión* 19. Pp. 477-491.
THOMSON, O. (1999), *Easily led. A history of propaganda.* Sutton Publishing. United Kingdom.
VALVERDE GARCÍA, A. (1999), "El *Icaromenipo* de Luciano de Samósata: un ejemplo de sátira menipea", *Habis* 30. Pp. 225-235.

Metáfora y edificación personal en los tratados sobre la virginidad de Ambrosio de Milán

Lidia Raquel Miranda
CONICET/UNLPam
Sofía Lacolla
UNLPam

Los tratados sobre la virginidad en el marco de su tradición textual

Según Zelzer (2007), la edición de los tratados sobre la virginidad de Ambrosio de Milán en la que trabaja[1] aprovecha un importante descubrimiento: el hecho de que, al final de su vida, el obispo mismo se haya ocupado de reunir sus obras en conjuntos, aunque en un orden un poco sorprendente. Esta circunstancia ha sido puesta en evidencia por primera vez con la preparación de la edición de las cartas ambrosianas. En las ediciones anteriores del CSEL se ubicaban estrictamente los escritos según el tema, lo que ha dado lugar a muchas equivocaciones sobre la tradición manuscrita de la obra ambrosiana.

Ambrosio compuso la gran colección de sus cartas después de la muerte de Teodosio, en el momento en que se estaba alejando de la política, y las repartió en diez libros: nueve libros de cartas a amigos, seguidos de un libro de correspondencia oficial, a imitación, según la autora, de la colección de Plinio el Joven. Su clasificación de las cartas es curiosa e insólita, porque exagera el principio de variedad en lo que concierne a los temas y los destinatarios; así, entre las dos últimas epístolas del décimo libro, insertó la oración fúnebre *De obitu Theodosii*, pronunciado cuarenta días después de la muerte del emperador. Ahora bien, en esas dos últimas cartas, Ambrosio cuenta a su hermana Marcelina los sucesos concernientes a su lucha contra la corte proarriana en 386, su resistencia al emperador y a su madre, su victoria triunfal al término de la semana santa, así como el descubrimiento, algunas semanas después, del cuerpo de dos mártires milaneses, Protasio y Gervasio, que puso fin al conflicto de las basílicas. No se conoce aun por qué Ambrosio separó esos dos documentos que forman no obstante un conjunto coherente.

Además de la colección de cartas, el obispo de Milán redactó una larga apología de la virginidad que, en las ediciones, lleva el título de *De virginitate*. En realidad, cuando el autor reunió sus escritos sobre la virginidad y la viudez en un conjunto, agregó esta apología sin darle un título propio, como un apéndice a su primera obra, los tres libros del *De virginibus*: en la mayoría de los manuscritos, la apología se intitula *liber quartus*. Como la obra siguiente, *De viduis*,[2] comienza con las palabras "Bene accidit, fratres, ut quonian tribus libris

[1] En la actualidad, M. Zelzer lleva adelante junto a otros filólogos austríacos una edición de la obra completa de Ambrosio de Milán.

[2] *De virginibus* y *De viduis* son los tratados sobre la virginidad escritos en los primeros años del pontificado de Ambrosio, el primero de ellos dedicado a su hermana Marcelina, quien consagró su vida a la virginidad. Según Ramos-Lissón (2007), comparados con ellos, los tratados que nos ocupan en este trabajo (*De virginitate*, *De*

superioribus de virginum laudabus disseruimus […]", no sorprende que, en una parte de la tradición manuscrita, esta apología de la viudez haya tomado lugar luego del tercer libro del *De virginibus*. Pero al hacer esto se ha omitido corregir el final del *De virginitate*, donde se lee: "Explicit liber quartus". La edición de los mauristas ha seguido el orden de esta tradición, denominada galo-británica.[3]

Temas y estructura de los últimos tratados ambrosianos sobre la virginidad

Tal como señala Ramos-Lissón (2007), el interés de Ambrosio por el tema de la virginidad se manifiesta a lo largo de todo su pontificado, tanto por influjo de las circunstancias históricas en torno del primer monacato latino de carácter urbano como por influencia de su hermana Marcelina, consagrada a la virginidad. Asimismo, su actividad pastoral en proclama de la castidad cristiana puede que haya estado motivada también por los ataques que recibió por ser, justamente, defensor de esta forma de vida.

Los textos que nos ocupan son tratados de carácter homilético pero destaca en ellos la constante apelación a los textos bíblicos, característica que los vincula con la perspectiva exegética que adoptó el autor en otras de sus obras. De hecho, Ambrosio es el autor patrístico del Occidente latino que más incesantemente ha citado la Escritura y se reconocen en sus ensayos exegéticos las etapas y el progreso de su aprendizaje y conocimiento de la Biblia. En tal sentido, desarrolla una exégesis bíblica de continuidad con la hermenéutica alejandrina, que representa una superación del literalismo que practicaban los maniqueos de su época y que será de gran utilidad a Agustín de Hipona para resolver muchas dificultades interpretativas de la Escritura.

De virginitate es el tratado que más controversia ha suscitado respecto de la fecha de composición, que oscilaría entre 377 y 387. La dificultad para precisar la fecha radica en el hecho de que se trata de una obra muy desordenada, redactada a partir de material homilético bastante heterogéneo, lo que hace posible suponer que pudo haber sido compuesta en etapas cronológicas diversas. El texto recurre a varios pasajes bíblicos como *exempla* (el episodio del rey Salomón y las mujeres que se disputaban un hijo, el de Jefté y la ofrenda de su hija virgen, entre otros) así como a una predicación que sigue el Cantar de los Cantares e, incluso, a algunas referencias platónicas a través de Orígenes para defender la virginidad como condición suprema del alma.

De institutione virginis data de 392 o 393 y se trata de un texto dedicado a un personaje de Boloña llamado Eusebio. El tratado contiene un sermón predicado en ocasión de la *velatio* de la virgen Ambrosia, hija de aquel, y su núcleo argumental se fundamenta en la defensa de la

institutione virginis y *Exhortatio virginitatis*) resultan mucho más ricos en cuanto a la abundancia y variedad de referencias bíblicas y por su mayor maestría hermenéutica.

[3] Los manuscritos más antiguos de la tradición germano-italiana conservan el orden primitivo, es decir *De virginibus libri tres, liber quartus y De viduis*: se trata de un codex de Cologne y otro de Bamberg, escrito en el X siglo y estrechamente relacionado a un manuscrito milanés del siglo XI (Ambrosianus). Este, escrito y corregido en Milán, es un *codex-clé* en lo que concierne a la tradición de las cartas, y en particular de la Oración fúnebre a Teodosio.

virginidad perpetua de María, negada por Bonoso y Joviniano, a cuyas posturas se opone Ambrosio.

Por su parte, *Exhortatio virginitatis* representa una predicación de Ambrosio llevada a cabo en Florencia a raíz del traslado de las reliquias de San Agrícola, viaje realizado en marzo de 394. El argumento de la obra puede sintetizarse en la exhortación que hace una madre viuda a sus hijos para que tomen la decisión de vivir consagrados a la virginidad, en cuyo discurso se ponen de manifiesto la calidad angélica, en la vida terrenal, de la condición de las vírgenes, la libertad que significa la virginidad frente a la esclavitud que implica el matrimonio y la autenticidad del estado de castidad en relación con la condición humana originaria otorgada por el Creador.

El conjunto de los estos tres tratados sobre la virginidad de Ambrosio de Milán (*De virginitate*, *De institutione virginis* y *Exhortatio virginitatis*) representa un nivel de expresión poética que se mimetiza, por un lado, con la poesía sálmica y, por otro, con la exégesis alegórica y la himnodia practicadas por el mismo Ambrosio a lo largo de su producción literaria. La prosa de estos tratados se manifiesta, así, como una bisagra pastoral, producto de una asunción de la palabra, a la vez individual y colectiva. Esta palabra celebra dos formas, entendidas como perfectas, de la consagración personal: la virginidad y el martirio. Por ello los tratados sobre las vírgenes y la virginidad pueden ser analizados como piezas oratorias y de exhortación y también como desarrollos de la discusión polémica, lo que tiene consecuencias tanto en el plano estético como en el teológico y político del discurso.

Metáforas para la edificación personal

La definición más habitual sostiene que la metáfora es una expresión lingüística en la que un vocablo o un grupo de vocablos son transferidos de su contexto semántico a otro y utilizados como imagen. Para Lausberg (1974), la metáfora es la sustitución de un *verbum proprium* por un vocablo cuya significación específica guarda con la del vocablo sustituido una relación de copia o similitud. Este es el sentido que le atribuye también Jakobson (1976), en tanto considera que la metáfora es el resultado de una combinación por similitud, en virtud de la cual se produce una selección y una sustitución de carácter paradigmático de un elemento léxico por otro con el que comparte determinados semas que apoyan la referida similitud. En la expresión metafórica, los términos relacionados tienen una parte común que produce la semejanza global entre ambos, a partir de la cual el término explícito sustituye al implícito. Albaladejo la define como un

> […] metasemema de supresión-adición que […] implica un cambio de significado, puesto que el elemento que sustituye al que está ausente adquiere como significado traslaticio el del elemento sustituido. (Albaladejo, 1991: 149).

Estas definiciones se sustentan en el pensamiento de Aristóteles, para quien la metáfora, "traslación de un nombre ajeno", se fundamenta en la analogía, que funciona cuando existen relaciones de correspondencia entre miembros que pueden ser intercambiados.

En la actualidad ha crecido el número de obras que tratan el papel que desempeña la metáfora no solo en el lenguaje sino también en la forma de pensar y en el conocimiento científico. Por ejemplo, Ricœur (1980; 2010) propone que la metáfora crea su propio sentido y dice algo nuevo sobre la realidad, a la par que rechaza la idea de sustitución de una palabra por otra. Según él, uno de los méritos de la investigación contemporánea sobre la metáfora es haber llevado su análisis de la esfera de la palabra a la del enunciado. La metáfora da lugar a un efecto de sentido que el autor concibe como resultado de una innovación semántica creada gracias a la aproximación en el espacio lógico de dos términos que deberían estar alejados. Desde esa perspectiva, la metáfora,

> […] en lugar de ser una denominación desviada, es una predicación extraña, una atribución que destruye la coherencia o, como se ha dicho, la pertinencia semántica de la oración, instituida por los significados usuales, es decir, lexicalizados, de los términos en presencia. (Ricœur, 2010: 23)

Respecto del problema de la referencia de los enunciados metafóricos, Ricœur mantiene la convicción de que el discurso conlleva "una experiencia, un modo de vivir y de estar-en-el-mundo que lo precede y pide ser dicho" (Ricœur, 2010: 35) y, al implicar un matiz performativo, todo discurso se comprende como significado. Para Eco, sin embargo, la interpretación metafórica trabaja sobre interpretantes, es decir, sobre funciones sígnicas que describen el contenido de otras funciones sígnicas: se trata, entonces, de similitud entre propiedades de dos sememas y no de similitud empírica. Según el semiólogo italiano, una

> […] manera de recuperar el tratamiento referencial de la metáfora consiste en sostener que el vehículo metafórico debe entenderse literalmente, pero proyectando su contenido sobre un mundo posible, que representa su tenor. (Eco, 1990: 168)

Para Eco, la metáfora no instaura una relación de similitud entre los referentes, sino de identidad sémica entre los contenidos de las expresiones, por ello de manera indirecta concierne a los referentes.[4]

En *De virginitate* aparecen varios ejemplos bíblicos que preparan la configuración metafórica de la que Ambrosio se irá valiendo para describir, calificar y defender la institución de la virginidad cristiana.[5] Entre los primeros aparece el relato sobre el Rey

[4] Los enfoques sobre el sentido de la metáfora de estos autores, los únicos que mencionamos en este trabajo a título de ejemplo de algunas de las reflexiones en torno de la metáfora, coinciden en el desplazamiento del foco de interés desde el nivel de la simple denominación hacia los problemas de reestructuración de los campos semánticos, con lo cual conciben la metáfora como objeto de aproximación hermenéutica.

[5] En este trabajo, concebimos como 'instituciones' a motivos heterogéneos como los deseos y los imperativos éticos, los códigos profesionales, las costumbres sociales e, incluso, los valores personales, es decir no restringimos la denominación a los institutos clásicos del gobierno, la religión y el derecho.

Salomón, que le permite demostrar que la verdad siempre puede ser develada si se actúa con sabiduría. A partir de este concepto introduce la idea de que, en una confrontación entre la fe y la tentación, la palabra de Dios actuará como una espada penetrante y afilada, que iluminará la oscuridad y revelará los sentimientos ocultos. Después, el obispo de Milán inserta el episodio de Jefté, juez de los judíos, que se vio obligado a sacrificar a su hija por una promesa hecha a Dios a cambio de su ayuda y sufrió por ello, razón por la cual Dios no evitó el parricidio.

En este contexto aparece por primera vez el concepto de virginidad en el tratado: Ambrosio considera que los únicos padres que presentan verdadero amor hacia sus hijas son aquellos que las sacrifican voluntariamente en el altar de la virginidad, y sostiene que la vida de castidad debe ser otorgada a las mujeres como una recompensa. Utiliza aquí varias preguntas retóricas para demostrar que la virginidad debe ser apreciada y estimulada por la Santa Iglesia. Para enfatizar la importancia de estas figuras, relata el momento de la resurrección de Cristo en el que fueron estas mujeres las merecedoras de ver primero al Redentor, antes incluso que los Apóstoles, y seguidamente se dirige a las vírgenes ("prestad atención […], oh vírgenes") para recordarles que la pureza debe ser a la vez de la carne y de la mente, y que solo podrán alcanzar a Dios si mantienen viva su fe, sentencia reforzada con referencias a María Magdalena.

Luego de comparar la virginidad y el matrimonio[6] y de estimular a las niñas a acercarse al Señor, Ambrosio ofrece una serie de enseñanzas para poder recibir al Señor. Sostiene que lo primero que se debe hacer es "quitarse la túnica", metáfora que se refiere a desprenderse del aspecto de la vida corpórea para que el espíritu se encuentre puro.[7] Si, cuando la persona intente ponérsela nuevamente, no puede recordar cómo hacerlo, significará que ha logrado separarse de las costumbres terrenales y su obrar se habrá despojado de las depravaciones. Lo mismo significa la necesidad de lavarse los pies antes de recibir a Cristo, aunque luego no se pueda recordar cómo volver a ensuciarlos.

Seguidamente, Ambrosio apela a la metáfora de los perfumes y afirma que "Aquel cuyo nombre es ungüento derramado" se vierte a sí mismo para hacer llegar su esencia a los hombres. Explica que se trata del perfume de Dios Padre, que descendió con Cristo para inundar las cosas con el aroma del Verbo. Aconseja a las vírgenes acercarse a este ungüento que nunca se agota; propone que lo recojan en un vaso, que lo cierren con la llave de la integridad y de la modestia, y que se consagren así con el perfume de Cristo, pues la que posea ese ungüento podrá recibirlo. Si buscan a Cristo, lo encuentran y logran retenerlo, lo

[6] En la descripción de la vida de la virgen por contraposición a la de las mujeres casadas o viudas, caracterizadas por su condición de "esclavas del mundo", se advierte la influencia del pensamiento paulino en 1 Cor. En efecto, en la primera epístola, aunque reconoce que tanto el matrimonio como la continencia sexual son "dones especiales" (χάπισμα) ordenados por Dios, Pablo recomienda a los corintios que se mantengan célibes. Es importante destacar, sin embargo, que Pablo escribe a unos receptores que son hombre y mujeres y, por lo tanto, su interpretación general sobre el sentido del matrimonio y el uso que puede hacerse de él (cf. 1 Cor 7, 2-5) no es de carácter machista sino que considera al hombre y a la mujer en un paralelismo de igualdad.

[7] Esta metáfora registra una exitosa recepción en la literatura cristiana, especialmente en la medieval, dado que facilita la presentación del hombre en tanto ser corporal y espiritual con capacidad de renunciar a sus apetencias terrenales en pos del logro de la gracia. También relaciona esta figura el plano del enunciado con la estructura alegórica de muchas obras que plantean el tópico de la corteza y el meollo.

llevarán a la casa de su madre y a la alcoba donde fueron concebidas, lo cual significa dejar entrar al Verbo en su faceta más íntima, para purificar aquella casa y purgar de sus paredes las suciedades que no son propias de la integridad.[8] Pero nada de esto podrá suceder si no preparan adecuadamente sus ventanas, quitándoles el polvo y conservándolas puras para que Cristo entre por ellas, y sus orejas, manteniéndolas sin adornos ni perforaciones, en su estado totalmente natural para poder escucharlo. Además, la mujer debe ser precavida de no dejar las puertas abiertas en horas de la noche, pues puede arriesgarse a ser tentada como Eva, quien no cerró su puerta y dejó entonces entrar a la muerte. Así deberá cerrar también sus labios, para reservar su voz para responderle tan solo al Verbo de Dios, y deberá también guardarse de los lugares terrenos, las plazas y las calles, pues Cristo no buscará a una mujer trivial. Puesto que la castidad es un signo de pureza y no de vulgaridad, no debe encontrársela en lugares banales.

Al concluir esta serie de consejos, Ambrosio dedica un tiempo a tratar el tema del alma, a la que compara con un carro tirado por caballos desbocados que no puede estabilizarse sin un conductor que lo guíe, en clara referencia platónica. Esos caballos son las cuatro pasiones que la conforman (ira, codicia, placer y temor) y debe tenerse fe en el conductor para que todas puedan mantenerse dominadas. Si se logra creer en Cristo y permanecer cerca de Él, se lograrán la ayuda necesitada y la protección merecida. A partir de este concepto, el obispo ofrece una serie de ejemplos en los que se evidencia al Redentor en su papel de sanador y de defensor, y concluye que es mejor confesar los pecados cometidos, pues no tiene razón ocultarle a Dios lo que Él ya conoce.[9]

Aun cuando durante la vida corpórea sea imposible elevarse hasta el Señor, lo correcto según Ambrosio es mantenerse elevado con las alas interiores, y afirma que Dios así lo desea: que los hombres se unan, que sean una sola voluntad, para que al estar por encima del mundo encuentren una única castidad, una única gracia, una única bondad.

Vuelve Ambrosio a describir el alma a través de una metáfora, está vez representando a las pasiones con cuatro animales: el hombre, que personifica la racionabilidad; el león, que encarna la irascibilidad; el buey, que refleja el deseo; y el águila, cuyo don es la visión. A partir de esto hace una diferenciación entre cómo los griegos y los latinos caracterizaban al hombre sabio, se inclina por los primeros y concluye que el volar con el alma no es fácil para todos, pues a lo largo de la vida el desacuerdo entre esos animales que conforman el alma volverán complicado el hecho de alcanzar la meta.[10]

Introduce aquí una metáfora nueva que extrae de San Ezequiel, en la que se dibuja una rueda dentro de otra rueda: la exterior, la que está en contacto con la tierra, representa al cuerpo adaptado a las virtudes del alma, posicionada para seguir las enseñanzas de los evangelios. La rueda interna es, por supuesto, el alma, y su presencia dentro del cuerpo

[8] El perfume es el símbolo del amor de la esposa por el esposo, y tiene su origen en el Cantar de los Cantares.

[9] Este tema aparece también en *De institutione virginis*, referido a Eva, y le permite a Ambrosio mostrarla como merecedora del perdón ya que confesó a Dios la falta cometida, a diferencia del hombre que acusó a la mujer.

[10] Como contrapartida de las cuatro pasiones del alma, Ambrosio ya había expuesto en su tratado *De paradiso* la representación de las cuatro virtudes (prudencia, justicia, templanza y fortaleza) a través de los cuatro ríos del paraíso.

refleja la idea de que, durante la vida terrenal, el hombre desarrolla la manera en la que vivirá durante su vida eterna.[11]

Partiendo de otra figura retórica, Ambrosio desarrolla la posibilidad de ascender a los cielos. Habla de la barca[12] en las que navegan los apóstoles, aquella en la que Pedro pesca, y señala que esta pesca tiene un referente espiritual: al lanzar Pedro el anzuelo al mar, está soltando la doctrina en el mundo para rescatar a los hombres, y con ella saca a Esteban, primer mártir de Cristo. Una vez atrapado, es decir, una vez alcanzado por las enseñanzas de los apóstoles, Esteban es el primero en subir a los cielos. Deben entonces las vírgenes dejarse atrapar por las redes de esa pesca, que no obedecen a la decisión de los hombres, sino a un mandato de Dios, y que las llevará al cielo a través de la doctrina y de la sabiduría.[13]

Por haber sido tocada por la gracia de Dios, la virgen deberá estar lista para devolver al Señor lo que Él le ha dado. La previene Ambrosio de que ese préstamo que debe devolver, ese precio que deberá pagar,[14] no se cuenta ni en oro ni en plata, sino en sangre, pues Él ha pagado con sangre por ella, y es lo correcto estar preparado para devolver lo que debe, incluso cuando no sea reclamado. Todo buen siervo se precia de estar listo para saldar su deuda, y en caso de que no sea capaz de pagarla por completo, deberá compensarla con un buen comportamiento y demostrando que mereció el precio que Dios pagó por él. Es necesario que tenga pruebas de que el Señor no bajó al sepulcro en vano por él. Es aquí cuando el obispo sostiene que si Dios descendió a los infiernos y pudo salir para ascender a los cielos, fue porque no poseía corrupción alguna. El siervo debe estar, con sus actos, a la altura de este sacrificio.

De institutione virginis comienza hablando a Eusebio, quien ha encomendado a su hija para la consagración como virgen. Ambrosio afirma que, gracias a eso, ella pagará la sangre de Cristo que él y sus demás hijos deben, repitiendo el tópico de la deuda del tratado anterior.

Llama "amigas" a las mujeres que pueden sentir el Verbo de Dios, exalta la virtud del silencio y relaciona su simpleza y espiritualidad con la paloma que representara el Espíritu Santo. A partir de la idea de recogimiento y la importancia del espacio interior, Ambrosio habla de los "aposentos", el sitio interior donde deben proferirse los rezos, allí donde el alma está en pleno contacto con la propia conciencia.

Siguiendo con una argumentación basada en las enseñanzas paulinas, el autor aclara que el alma y la carne constituyen en realidad dos hombres diferentes, que son el interior y el exterior. Si ambos poseen los mismos objetivos, entonces la vida se desarrollará sin problemas, y esos dos hombres se fusionarán en uno solo. También se refiere al "hombre viejo" y al "nuevo", a partir de lo cual retoma el tema de la virgen, ahora dispuesto a hacer

[11] En *De paradiso*, el alma está alegorizada a través de la figura del paraíso, regado por los cuatro ríos (las cuatro virtudes).

[12] La barca es una figura que representa a la comunidad humana en sentido dinámico, es decir encarna al grupo activo de seguidores de Jesús.

[13] La figura de la pesca es utilizada en la Biblia de diversas maneras (cf. Mateos y Camacho 1999: 47-50). En este pasaje del texto de Ambrosio puede interpretarse en el sentido de la victoria del pueblo de Dios gracias a la predicación.

[14] El tópico del pagaré aparece en la literatura cristiana anterior, por ejemplo en la Epístola a Filemón de Pablo.

un recorrido bíblico para demostrar que, aun cuando se acusa al sexo femenino de haber causado la caída del hombre, más le deben los cristianos por haber proporcionado la redención.[15]

Distingue al hombre de los animales, y explica que el hombre interno es aquel que está hecho a imagen y semejanza de Dios. Al crear al hombre y colocarlo en el paraíso le dio a la mujer, gracias a quien Cristo tuvo la posibilidad de descender de los cielos para redimir a la humanidad. Finalmente Ambrosio, si bien no lo justifica, entiende el pecado original realizado por la mujer en el paraíso: explica que ella, como sexo débil, fue engañada por la serpiente, que era un ángel. El hombre, sin embargo, fue engañado por una mujer, a quien supone un ser inferior, creado a partir de él. Ella sucumbió ante la persuasión de un ser superior, mientras que él se dejó convencer por uno inferior. Se pregunta el obispo cómo puede, entonces, la mujer ser fuerte ante un ser superior, si quién se supone tiene más fortaleza que ella, es engañado por alguien inferior. Respalda esta idea al exponer la sentencia que le fue asignada a cada género, considerándola una división justa.

Por otro lado, cuando ambos son llamados a explicarse ante el Señor por haber desobedecido, la mujer admite que fue seducida, mientras que el hombre la acusa a ella de haberlo convencido. Ella ha confesado, lo cual le otorga mayor derecho al perdón. Por esto mismo la pena que se le confiere a la que se ha hecho responsable de su pecado contiene a su vez su propia salvación, ya que, como cita Ambrosio, "será salva por la generación de los hijos". Aquello que constituye su castigo la salvará al final, a diferencia del hombre que tendrá que soportar la pena sin recompensa alguna.

Rebate el autor cristiano a quien dice que la mujer despierta la tentación en el varón, y que es por ello peligrosa, aduciendo que no es su culpa poseer rasgos hermosos por nacimiento, sobre todo porque no puede criticarse una creación de Dios. El que está en falta es en verdad el hombre, que busca en la mujer la apariencia y no las virtudes.

Luego Ambrosio se refiere a la fecundidad espiritual, tanto de Eva como de Sara, al dividir el acto de parir en un proceso doloroso por el lado físico y feliz por el espiritual. Vuelve a glorificar a las vírgenes al afirmar que, al descender Cristo desde los cielos, no solo lo hizo para redimir a los hombres, sino también para estimular la virginidad. Seguidamente, el obispo alude a las muchas negaciones de la virginidad de María y refuta tales posturas con sólidos argumentos.

Tal como en *De virginitate*, Ambrosio habla de las vírgenes a través de metáforas, e introduce aquí la figura de la flor que brota de un tallo robusto, haciendo referencia a que la mujer casta es un tallo fuerte, que debe proteger esa flor que está ligada a ella. También sostiene que las vírgenes son como huertos cerrados, que deben impedir la entrada de malezas para que puedan crecer con vigor las uvas, que son fuentes selladas, cuya agua no

[15] Estas perspectivas ya las había tratado el obispo en obras anteriores, por ejemplo en *De paradiso*, en la que se ocupó de la naturaleza del hombre y de la mujer y de sus responsabilidades en la caída en pecado de la humanidad.

debe enfangarse, y que son puertas cerradas, a quienes nadie debe abrir, pues esa puerta es su pudor.[16]

Las figuras retóricas que representan a la Virgen son la de la olla frente a la que Cristo se sentó a comer y la de nube que hace caer como una lluvia a Cristo sobre la tierra para que efectúe la redención. Entonces indica el autor cristiano que las vírgenes que reciban aquella lluvia sentirán que se apaga el fuego de sus cuerpos y se limpia su interior. El agua que recibirán será el ungüento que mencionara el obispo en el tratado anterior, cuyo perfume les hará respirar la fragancia de la gracia divina.

En *Exhortatio virginitatis* Ambrosio profesa que las viudas deben ser honradas, y que Juliana en particular es excepcional, puesto que al perder a su marido no se angustió por verse, a ella y sus hijos, sin protección, sino porque la Iglesia había perdido a un hombre que estaba a su servicio. Las recomendaciones de Juliana a sus hijos son no perder la fe y conservar la virginidad. A las hijas les dice que, en el caso de que eligieran casarse, eso les resultará extremadamente difícil, puesto que con la falta del padre no podrán reunir una dote. Además, la ausencia de ese padre implica que nadie podría protegerlas de posibles injurias de sus maridos.

Juliana pone su propia vida como ejemplo de la atadura que significa el matrimonio para la mujer. Incluso habiendo tenido un buen marido, afirma que toda su vida estuvo dedicada a servirlo incansablemente. Si sus hijos conservan la virginidad, haber perdido la suya se volverá menos doloroso, pues sus sufrimientos los habrán ayudado en la elección del buen camino.

El texto hace un recorrido por la historia bíblica, a través de una lista de mujeres que han conservado su virginidad: en primer lugar, la madre de Dios; luego la Iglesia ("virgen casta"); Jerusalén, la ciudad virgen que se encuentra en los cielos; y la hija de Sión, y añade al final la metáfora recurrente de la virgen como un jardín cerrado. También menciona las figuras de la nube ligera y la del tallo fuerte que florece, ya utilizadas en *De intitutione virginis*.

La viuda vuelve a justificar la elección de la virginidad con un argumento muy contundente al sostener que lo que realmente tiene valor es lo que se le otorga a la mujer por nacimiento, no lo que recibe de la relación con un varón. Luego, Juliana menciona el pudor que Eva y Adán experimentaron luego de cometer el pecado original. Previene a sus hijas de que ellas también lo sentirán, si deciden casarse, e ilustra con la historia de Caín y Abel, a la que le siguen el reparto de las tierras a los hebreos por parte de Moisés. A raíz de esto, aconseja a sus hijas dar a Dios su parte, puesto que tanto las vírgenes como las viudas deben ocuparse tan solo de la espiritualidad. Asimismo, indica que de la misma forma que los hebreos recibían por sorteo los terrenos, ellas recibieron su riqueza personal, pero a los primeros el bien otorgado les significaba esfuerzo y cansancio, mientras que a ellas les aporta la gracia de Cristo.

[16] El tópico de la virginidad como *hortus conclusus* será muy prolífico en la literatura de la Edad Media en lenguas vernáculas.

Al igual que lo ha hecho el obispo de Milán, sugiere a sus hijas recibir la sabiduría de Dios en su corazón ante cualquier bien material. Ese tipo de gracia no podrán gozarla las mujeres casadas, porque a partir del momento en que contraen matrimonio comienzan a inquietarse por las cuestiones del mundo. También les llama la atención sobre la promesa que sus padres han hecho por ellas, la cual si bien no las obliga a acatar la orden (puesto que la virginidad no debe exigirse, sino que debe ser un acto de voluntad personal) constituye un voto. Aquí utiliza, como ejemplo de la importancia que tienen las palabras de los padres, la misma historia que introdujo Ambrosio en *De virginitate*, el relato de Jefté y su hija. Con ella, y dirigiéndose una vez más a sus hijos, acaban las palabras de Juliana citadas por Ambrosio.

El obispo de Milán expresa su admiración hacia esta mujer, y la considera una "escuela de conducta" por su decisión de consagrar sus hijos a la castidad, y ella misma a la viudez, sin conservar nada para sí y ofreciendo todo lo que le queda a Dios. Dice, sin embargo, que le resulta preciso agregar su visión a las palabras de la mujer.

Una vez más, como en los tratados anteriores, previene a las vírgenes para que estén siempre preparadas para recibir a Dios, puesto que si ellas lo buscan, Él vendrá. Y retoma también la idea de los bienes materiales, diciendo que realmente rico es quien se sabe limpio de haber cometido pecado. También les recomienda cuidar de sí mismas, sobre todo al identificar la presencia de una mirada no apropiada. Indica que lo correcto para una mujer entregada a la castidad es salir siempre acompañada de su madre, que es la guardiana de su virtud. Ofrece además recomendaciones para el buen comportamiento de las vírgenes: no proferir juramentos con facilidad para evitar la perjura; no demostrar excesiva alegría, para alejarse de la risa de los necios (refiriéndose a los judíos que crucificaron a Jesús); y abstenerse de los sentimientos de ira, que precisan ser dominados por la razón. Pero expresa que, principalmente, la cualidad principal de una virgen es el amor a la sobriedad, es decir la abstinencia de la lascivia física. También les repite que sean prudentes al hablar, para protegerse a sí mismas del daño que pueden provocarse al no guardar el conveniente silencio; y que no respondan tampoco a las injurias, porque si ignoran a aquellos que las maldicen y no les hablan, el silencio hará decir al pudor, que se defenderá por sí solo.

La última aclaración que hace Ambrosio, antes de acabar su discurso, es que las viudas que hayan educado correctamente a sus hijos y los haya consagrado a todos al Señor podrán también agradar a Dios.

Comentario final

El examen de las imágenes bíblicas que conforman la enunciación metafórica de los últimos tratados sobre la virginidad compuestos por Ambrosio de Milán demuestran que su sentido catequético radica en las correspondencias entre ellas y el tema de la caída y la redención del hombre, abordado por Ambrosio en otros textos desde el inicio de su producción escrita. La elaboración literaria de los contextos y los motivos que dan lugar a este tema tiende en general a una representación alegórica del alma, por eso la perspectiva general de las obras es la de propiciar una edificación del hombre interior.

La interferencia entre los "tonos" expresivos (Fontaine, 1980: 475) de géneros poéticos y en prosa, tales como el de los himnos, el de los salmos, el del sermón y el de los *exempla*, configura el factor estético de los tratados revisados, que se organiza en torno de una dinámica de las imágenes sustentada en el ejercicio litúrgico y en la predicación, por lo tanto su especificidad recae no solo en el mensaje sino en la consideración de los destinatarios de la palabra.

Estas particularidades de la creación literaria de Ambrosio en estos textos devienen de una permeabilidad a los elementos de la tradición clásica, fundamentalmente helenística, y de la influencia de los condicionantes de su carrera eclesiástica, que son tanto de naturaleza religiosa e ideológica como política.

Asimismo, los vestigios de la exégesis alegórica y de la tipología que Ambrosio ha practicado en varios de sus tratados, principalmente los considerados "filonianos" (Savon, 1977), así como el estilo dialéctico, que aparecen en varias secciones, revelan que el punto de partida de la escritura de las obras sobre la virginidad se ubica en la práctica de un método de interpretación y concepción de la Sagrada Escritura que hunde sus raíces en la filología judeo-helenista.

La trama de las imágenes bíblicas en *De virginitate*, *De institutione virginis* y *Exhortatio virginitatis*, elaboradas metafóricamente, no pretende una explicitación de las significaciones individuales de cada imagen, sino que busca implicar al receptor-lector en su lógica y, por lo tanto, se asienta en el imaginario para suscitar la comprensión total del mensaje. En este desarrollo profundo de la función metafórica del lenguaje se exalta la virginidad consagrada en busca de una estética propiamente cristiana.

Fuentes

RAMOS-LISSÓN, D. (Ed.), *La virginidad. La educación de la virgen. Exhortación a la virginidad*. Edición bilingüe con introducción y notas. Ciudad Nueva, Madrid, 2007.

Bibliografía

ALBALADEJO, T. (1991), *Retórica.* Síntesis. Madrid.
ECO, U. (1990), *Los límites de la interpretación.* Lumen. Barcelona.
FONTAINE, J. (1980), *Études sur la poésie latine tradive. D'Ausone à Prudence.* Les Belles Lettres. Paris.
JAKOBSON, R. (1976), *Saggi di lingüistica generale.* Feltrinelli. Milan.
LAUSBERG, H. (1974), *Manual de Retórica literaria. Fundamentos de una ciencia de la literatura.* Gredos. Madrid.
MATEOS, J. y CAMACHO, F. (1999), *Evangelio, figuras y símbolos.* Ediciones del Almendro. Córdoba.
RICŒUR, P. (1980), *La metáfora viva.* Ediciones Europa. Madrid.
RICŒUR, P. (2010), *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica. II.* Fondo de Cultura Económica. Buenos Aires.
SAVON, H. (1977), *Saint Ambroise devant l'exégèse de Philon le juif.* Études Augustiniennes. Paris.
ZELZER, M. (2007), "Quelques remarques sur la tradition des oeuvres d'Ambroise et sur leurs titres originaux", en G. Nauroy (Ed.), *Lire et éditer aujourd'hui Ambroise de Milan. Actes du colloque de l'Université de Metz (20-21 mai 2005)*. Peter Lang. Bern. Pp. 21-35.

Claudio Apio el Ciego: representaciones modélicas de un personaje histórico

Mirta Estela Assis
UNT

Introducción

La avasallante personalidad de Apio Claudio Ciego (s. IV-III a.C.) es objeto de representaciones complejas, tanto en la obra de Tito Livio como en la de M. T. Cicerón.

En este trabajo nos centramos en el tratamiento de este personaje, cuya caracterización se apoya en diversas estrategias discursivas mediante las cuales Tito Livio y M. T. Cicerón transmiten representaciones que responden o se enfrentan al modelo tradicional de *civis Romanus*. Ambos escritores apelan al hombre histórico pero superan la historicidad para adentrarse en la ficción y caracterizarlo desde sus intencionalidades, sin dejar de incidir en ellas los contextos de producción ni la modalidad escrituraria elegida, –la historiografía y la oratoria, respectivamente. El objetivo es demostrar en qué medida la personalidad de Apio Claudio Ciego marca pautas de conducta para el romano, en el marco del *mos maiorum* y de la búsqueda, desde el presente de enunciación, de modelos en el pasado idealizado.

La indagación se apoya en el análisis de fragmentos seleccionados de *Ab urbe condita*[1] de Tito Livio y un microtexto del *Pro Caelio*[2] de M. Tulio Cicerón.

Géneros discursivos

Los textos mencionados pertenecen a distintos géneros literarios y, según los conceptos de R. Martín y J. Galliard,[3] poseen *status* diferentes aunque tienen en común el hecho de pertenecer al campo intelectual de la literatura latina, sean ellos ficcionales (novela, poesía, tragedia o comedia etc) o no (historiografía, filosofía, escritos técnicos etc.), pero todos integrados en un mismo sistema cultural: el romano.[4]

Ab urbe condita, de Tito Livio (siglo I a.C.) es un discurso historiográfico de modalidad analística, construido sobre la base de los conceptos de veracidad y verosimilitud ya que conjuga pautas propias de la historiografía con otras de la literatura ficcional con el propósito de brindar un discurso creíble y estéticamente valioso, de fuerte tono apelativo / didáctico; en general, se concibe este tipo de discurso como "narración dramática de acontecimientos ocurridos en el pasado", concepción que lo acerca al género narrativo con la diferencia de

[1] Tito Livio. *Historia de Roma desde su fundación*. Libros VIII-X. Biblioteca básica Gredos, España, 2001. Las citas en español pertenecen a esta edición. Titi Livi. *Ab urbe condita*. T.VI, L.VI-X. OXONII, Great Britain, 1938. Las citas en latín pertenecen a esta edición.
[2] Cicerón. *En defensa de Celio.* Biblioteca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana. UNAM, 1976. Las citas en español y latín pertenecen a esta edición.
[3] Martin y Galliard (1981).
[4] Adoptamos la clasificación realizada por Martin y Galliard en géneros dramático, narrativo, demostrativo, expresivo/afectivo y activo/paraliterario.

que, mientras éste se apoya en la "verosimilitud" y "ficcionalización" del referente, aquél lo hace fundamentalmente sobre la "veracidad" pues el historiógrafo escribe sobre "hechos / *res gestae* ocurridos en el pasado". Vinculados a estos conceptos aplicados al mundo antiguo romano, "veracidad" y "verosimilitud" se imbrican en el discurso historiográfico; el intento por parte del sujeto de armonizarlos crea en el espacio textual una serie de "tensiones" que a veces se resuelven armónicamente y a veces provocan ciertos desajustes textuales. Estamos en presencia, entonces, de un discurso desarrollado como un *continuum* en el eje de la cronología, del cual seleccionaremos aquellos episodios vinculados a Apio Claudio Ciego.

Pro Caelio, discurso pronunciado por Cicerón (siglo I a.C.) en ocasión de defender al joven Celio Rufo de una serie de acusaciones, se incluye en el género activo;[5] en su génesis forma parte de la actividad oratoria; es decir, como hecho semiótico no pertenece, en principio, al dominio de la literatura sino al de la vida misma de la comunidad; en cambio, sus manifestaciones entran en el ámbito de la literatura cuando se lo escribe o pronuncia; de ahí que Martin y Galliard hablen de él como discurso "paraliterario" o "activo". También en este tipo de discurso se generan "tensiones" derivadas de la presencia de personajes y hechos reales pero que son construidos según las pautas de la retórica antigua.

A partir de estas consideraciones, analizaremos las representaciones del personaje Apio Claudio Ciego, a través del análisis de aquellas estrategias que, respondiendo a las tipologías textuales de la historiografía y la oratoria, se conjugan en el entramado del discurso para manifestar u ocultar determinadas intencionalidades autoriales.

La persona ¿histórica?

¿Quién era Apio Claudio Ciego? Si bien un diccionario se "escribe" desde la objetividad de los datos recabados, el resultado es una construcción discursiva que "organiza" la información mediatizada por el lenguaje; pese a estas limitaciones o posibilidades, brinda datos que pueden ser corroborados en las fuentes y que colaboran con la tarea del investigador. En los diccionarios consultados,[6] se enuncia la existencia, a partir del siglo V a.C., de la *gens Claudia*, una familia patricia conservadora, de origen sabino, cuyos miembros -a lo largo de cientos de años- han tenido una actuación protagónica y trascendente en la historia de Roma, de su engrandecimiento y del de su clase, aunque –en palabras de Montero S. y Martínez_Pinna J. "(…) siempre dando muestras de un excesivo orgullo aristocrático y una defensa a ultranza de sus privilegios".[7]

Se tienen datos certeros de la vida de *Apius Claudius Caecus* (IV-III a.C.) y de su extensa carrera política ya que desempeñó los cargos de cuestor, edil curul, censor, cónsul, pretor y dictador (del 316 al 285 a.C.); de todas estas magistraturas, hay acuerdo en que la más importante fue la censura (312 a.C.), aunque el elogio aparece limitado por el hecho de haber desempeñado esa función por más tiempo que el establecido. En apretada síntesis, Martínez Pinna, Montero Herrero y Gómez Pantoja afirman:

[5] En términos de Martin y Galliard. Ver nota anterior.
[6] Errandonea I. y otros (1954: 407 y ss.); Martínez-Pinna, Montero Herrero y Gómez Pantoja (2008: 104 y s.).
[7] Martínez Pinna y Montero Herrero (1990: 20).

> El significado de la obra de Claudio ha sido visto de forma muy diferente por la moderna historiografía; su figura se interpreta hoy como la de un representante típico de la *nobilitas* de la época y su obra política como más beneficiosa para los propietarios de capital mobiliario que como "democrática" o revolucionaria".[8]

A su vez, Montero Herrero y Martínez Pinna (1990: 20-26) expresan acertadamente que, en relación con algunas medidas políticas, aunque pueden ser consideras democráticas desde la perspectiva de pretender "una mayor igualdad política entre las diversas categorías sociales que conformaban el cuerpo cívico romano (…)" no se las puede catalogar como tales pues este concepto no es pertinente en la concepción política romana, orientado siempre a una oligarquía; por tanto, las tendencias "democráticas" no se aplicarían a toda la sociedad sino solamente a los juegos de la política practicados por la *nobilitas*[9]. De este modo podemos afirmar que, si bien Apio dejó una obra significativa para Roma, lo hizo desde su condición de noble y de defensor de uno de los dos grupos de la clase patricia: el que, en términos de Roldán Herbás: "tiene puestas sus miras económicas en las fuentes de riqueza proporcionada sobre todo por banqueros y mercaderes".[10] Esta posición "mediatizó", en gran parte, "la concepción del estado y de las relaciones exteriores"[11] de ambos grupos, aunque no fue el único elemento pues responde a una conjunción de otros factores.

La persona ¿literaria?: historiografía y oratoria

El personaje histórico, famoso por las acciones que llevó a cabo en diversos niveles de la *vita publica*, aparece en diversos tipos de discursos. De las posibles fuentes, proponemos los textos de Tito Livio (59 a.C.-17) y Cicerón (106-43 a.C.) porque, por un lado, los autores coinciden parcialmente en la época, el siglo I a.C., y están bajo similares coordenadas históricas. Ambos viven en los últimos momentos de una república convulsionada en la que se acentúa la crisis generalizada y se concretan las políticas de concentración personal del poder. Por otro lado, es posible confrontar las representaciones en claves diferentes, tanto por el género literario como por la ideología que manifiestan. En tanto Tito Livio tuvo experiencia concreta de la política de Augusto, aunque no participó activamente en ella y centró su actividad en la escritura, Cicerón estuvo inmerso en el fárrago de la vida política de su época y participó activamente de las decisiones de la nobleza romana. Las circunstancias de vida, la actividad de los autores y el género discursivo que abordan los llevó a elaborar imágenes no coincidentes en ciertas apreciaciones pero, por eso mismo, complejas y complementarias para el receptor.

Apio Claudio Ciego en la obra de Tito Livio

[8] Martínez-Pinna, Montero Herrero y Gómez Pantoja (2008: 105).
[9] Martínez-Pinna, Montero Herrero y Gómez Pantoja (2008: 23 nota 7).
[10] Roldán Herbás (1995: 126 y 127 respectivamente).
[11] Roldán Herbás (1995: 127).

Tito Livio narra episodios de la vida pública de Apio Claudio Ciego en el libro IX y X de *Ab urbe condita*. En el IX, a partir del capítulo 28, la presentación del personaje se inicia en el marco de la narración alternada entre las luchas por la expansión romana y los acontecimientos de la política interna. En ambos niveles de acción se perciben las tensiones entre los actores, principalmente entre los miembros del patriciado entre sí y con los plebeyos, representados por los tribunos de la plebe.

El episodio de nuestro interés parte de hechos militares ocurridos en el año 313 aC, cuando los cónsules conquistan ciudades importantes y fundan colonias; se cierra esta narración, presentada según las características de la analística, con la referencia a la amenaza de los etruscos y los preparativos para una posible guerra con ellos. En este ámbito militarizado, se abre la narración de la censura de Apio, calificada en términos generales como de *clara* / "notable" y comparada con la del otro censor designado como: "(…) el nombre de Apio [fue] de más feliz memoria para los descendientes (…)"[12] que la de su colega (Gayo Plaucio) quien había renunciado al cargo.

En la presentación, el narrador destaca el mérito tanto a la individualidad como la tenacidad de Apio quien llevó a cabo "él solo" obras públicas como la construcción del primer acueducto que conoció Roma, el *Aqua Claudia,* que llevaba el agua al circo Máximo y de la *Via Appia*, calzada de piedra que unía a Roma con Capua.[13] No es ingenuo el hecho de que se citen en primerísimo término aquellas obras de valor indiscutible y que dieron fama reconocida no sólo a Apio sino a Roma; es una manera de jerarquizar los logros del personaje. Sin embargo, esta imagen positiva se tiñe de tonos más grises con la referencia a otros ámbitos de su actuación.

Así, llevó a cabo iniciativas de tipo religioso que no tuvieron buena recepción; por ejemplo, Apio autorizó a la familia de los Poticios –encargada tradicionalmente del culto a Hércules– a instruir a esclavos en el ceremonial del culto al héroe, lo cual significó una novedad poco aceptada. Esta intervención, a juicio del autor, pudo ser el motivo de la ceguera del personaje, debido a que "(…) el censor algunos años más tarde fue privado de la vista por la cólera de los dioses que no olvida":[14] Tito Livio apela a la etiología de la enfermedad, para atribuir un origen divino (la cólera de los dioses por la actitud irreverente hacia ellos) a hechos comunes (la ceguera). Esta estrategia revela la actitud de respeto del escritor hacia el mundo divino y su aceptación para explicar y justificar ciertos hechos aleccionadores.

Las medidas de Apio fueron también controvertidas en el ámbito político, principalmente dos de ellas: la primera, la *lectio Senatus*, que escandalizó por haber introducido en el Senado a hijos de *libertini* (por ej. a Flavio) y atacada por los cónsules del año siguiente (311 a.C.) por "(…) haberse degradado el estamento senatorial con una defectuosa elección de sus miembros (…)" y más adelante: "(…) había sido el primero en degradar al senado

[12] "(…) memoriae tamen felicioris ad posteros nomen Appi,(…)" (IX.29.6). Tito Livio, p. 153.

[13] "(…) quod viam minuit et aquam in urbem duxit." (IX.29.5-9). Tito Livio, p. 152-3.

[14] "(…) Eodem Appio auctore Potitia gens, cuius ad Aram Maximam Herculis familiare sacerdotium fuerat, servos públicos ministerio delegandi causa sollemnia eius sacri docuerant." (IX; 29, 9-10) y "(…) sed censorem etiam [Appium] memori Deum ira post aliquot annos luminibus captum."(IX.29.11). Tito Livio, p. 153.

integrando a hijos de libertos y que cuando nadie dio por válida aquella selección y no consiguió en la curia el poder que había pretendido,(…)"[15] debido a lo cual fue anulada y se volvió al sistema de convocatoria del año anterior a la censura de Apio. La segunda medida es mencionada a propósito del fracaso de Apio en el senado, calificado negativamente por el escritor, cuando afirma que "(…) envileció el foro y el Campo de Marte, distribuyendo a los *humiles* / descamisados por todas las tribus;[16] estos cambios, que buscaban reformar la estructura de la distribución de los ciudadanos en las tribus, no duraron mucho tiempo pues la constitución de las tribus fue equilibrada por Fabio (304 a.C) quien recibió posteriormente el sobrenombre de *Maximus*.[17]

Las acciones militares de Apio se narran en el libro X, a raíz de la campaña contra Etruria. Se destacan la rivalidad entre los cónsules Apio y Volumnio, la sagacidad estratégica de Apio, cierta desorganización fruto del desencuentro entre los dos jefes, la intervención -oportuna y consciente- de Apio en el momento más crítico de la batalla con una *invocatio* / súplica propia del mundo militar, con la cual buscaba sellar una alianza con los dioses,[18] la aristía consiguiente que significaba la aceptación por parte de la diosa Belona y el liderazgo puesto de manifiesto en el reconocimiento y convalidación de su condición de líder y en las arengas del *dux* que inflamaba de coraje a los suyos.[19] Indudablemente, Apio poseía excelentes condiciones militares, pese a que la mirada de Tito Livio no deja de señalar ciertas cualidades que pueden ser evaluadas desde la recepción como ambiguas, según la perspicacia del receptor: la rivalidad es buena porque estimula la *aemulatio* pero es negativa si obstruye el camino a la acción y busca exacerbar lo individual frente al bien colectivo.

El desempeño en los diferentes ámbitos de la *vita publica* y de los *virilia officia*, presentados mediante estrategias propias del discurso historiográfico como la narración objetivizada en tercera persona o la confrontación de fuentes y la comparación de diferentes corrientes de pensamiento, alterna con estrategias literarias que dinamizan el relato: anécdotas, estilo indirecto o directo de discursos, arengas de los generales,[20] reflexiones autoriales que dan clara cuenta de una mirada que subjetiviza y jerarquiza el enunciado; estos recursos se completan con algunos enunciados afirmativos que resaltan la capacidad de Apio para la elocuencia, indispensable en un *homo publicus*. A propósito de su elección como pretor (297 a.C.), y en contraste con las funciones y condiciones de un cónsul, surge el siguiente comentario indirecto de Fabio, uno de los cónsules: "(…) a los astutos, los espabilados, los versados en derecho y oratoria, como era Apio Claudio, había que mantenerlos al frente de la ciudad y del foro y elegirlos pretores para la administración de la justicia.";[21] esta

[15] "(…) negaverunt eam lectionem se, quae sine recti previque discrimine ad gratiam ac libidem facta esset, observaturus ." (IX, 30,1-2), y "(…) Ap. Claudi censura nacta vires, qui senatum primus libertinorum filiis lectis inquinaverat (…)" (IX.46.10). Tito Livio, pp.153-4 y p. 190.

[16] "et, posteamquam eam lectiones nemo ratam habuit nec in curia adeptus erat quas petierat opes urbanas, humilibus per omnes tribus divisis forum et campum corrupuit; (…)" (IX.46.11). Tito Livio, pp. 190-1.

[17] 46.14-16 y Tito Livio, p. 191.

[18] X.19.17 y Tito Livio, p. 227.

[19] X.19.10-22 y Tito Livio, pp. 226-7.

[20] Es significativo que Tito Livio no ceda la palabra a Apio, salvo en la breve pero efectiva *invocatio*, p. 227.

[21] "(…) callidos sollertesque, iuris atque eloquentiae consultos, qualis Ap. Claudius esset, urbi ac foro praesides habendos praetoresque ad reddenda iura creandos esse." (X.22.7) y Tito Livio, p. 232.

conceptualización, ejemplificada con la mención a Apio, es corroborada por un duelo verbal, ágil y punzante, entre Volumnio y Apio, en ocasión de la guerra contra Etruria; la expresión "Cómo preferiría, dijo Volumnio, que tú hubieras aprendido de mí a actuar con energía a aprender yo de ti a hablar",[22] cargada de ironía, revela dos aspectos fundamentales de la *vis* y la *virtus* del romano: la capacidad para la acción y la habilidad en el uso de la palabra (o elocuencia), ambas solidarias para un desempeño que le asegure la fama y la gloria.

La contracara de estas imágenes de Apio surge en el episodio en que se ordena su arresto y cárcel por -lo que hoy diríamos- abuso de poder. Apio ha extendido el período de su mandato como censor más allá de lo establecido por la ley e, incluso, ha desempeñado esta función solo, sin un colega. Por este motivo, es duramente acusado por el tribuno Pb. Sempronio: el ataque se extiende de Apio a toda su ascendencia, al señalar condiciones negativas comunes: la violencia, el desenfreno, la falta de moderación en las acciones, la soberbia, el despotismo, la violación a la ley, la impiedad al degradar las instituciones. La conclusión es contundente: no hay ánimo en el interlocutor de calificarlo con palabras especialmente duras; éstas surgen de las actitudes de Apio y por eso expresa: "(…) pero tu empecinamiento y tu soberbia me obligaron a decir lo que he dicho hasta ahora, y además, si no obedeces a la ley Emilia (plazo de la censura) haré que te lleven a la cárcel (…)".[23] Sin embargo, Apio hace uso de su poder para seguir en la función de censor. Este logro nos pone en contacto con la percepción del romano sobre sí mismo y la familia: cada miembro vale por sí pero, por encima de este valor individual, hay un plus por pertenecer a una determinada familia, especialmente cuando ésta es patricia y consciente de su clase y del poder que ejerce. Sin lugar a dudas, Apio Claudio, desde la *potestas* e *imperium* conferidos por los cargos obtenidos a lo largo de su *cursus honorum* y apoyado en los privilegios de la nobleza patricia, ejerció el poder con plena conciencia de las consecuencias de las medidas que adoptaba sin importarle, a veces, si respetaba o no disposiciones legales. Ello le significó ataques y fracasos que no lo amilanaron sino que, por el contrario, lo impulsaron a conseguir sus propósitos. Se trata, entonces, del ejercicio efectivo del poder, desde los organismos institucionales de que disponía Roma.

Las acciones políticas, religiosas y militares concretadas por Apio Claudio evidencian esta defensa de los intereses de un grupo de patricios que están orientadas a dar a Roma un *status* de *urbs* cosmopolita y dispuesta al intercambio con otras ciudades. Montero y Martínez Pinna –reconociendo lo afirmado anteriormente por J. M. Roldán– afirman:

> (…) esta obra es un claro reflejo de los intereses económicos y políticos de ese grupo de la *nobilitas*, en el cual militaba Claudio, que perseguía una política de apertura hacia el exterior y de entronque con las grandes corrientes internacionales.[24]

[22] "quam mallem" inquit Volumnius "tu a me strenue facere quam ego abs te scite loqui didicissem" (…)" (X.19.8) y Tito Livio, p. 226.
[23] Cfr. IX.34.24-26 y Tito Livio, p. 164.
[24] Montero y Martínez Pinna (1990: 20).

Tito Livio va conformando, a lo largo del relato, representaciones en las que alternan aspectos positivos y negativos del personaje. Es importante tener en cuenta que Tito Livio no manifiesta demasiado entusiasmo por él pues representa un sector del cuerpo social y político al que no adhiere. Sin embargo, y pese a los abusos de poder y al fuerte sentimiento de pertenencia a los más poderosos de la sociedad, construye una imagen de conjunto de extraordinaria vitalidad y fuerza perlocutiva. Pese a que el narrador no se priva de señalar los costados oscuros y de relativizar los positivos (tanto unos como otros compartidos por su familia y grupo) destaca especialmente la *vis* y la *virtus* como cualidades dignas de imitación y emulación. La capacidad de acción se ve concretada en el *cursus honorum*: los cargos y responsabilidades que asumió muestran a Apio ante sus receptores como un *exemplum* de *vis*, más allá de cuestionamientos sobre sus intereses de clase y la matriz central de su carácter arrogante. El *Aqua Claudia* y la *Via Appia* son el mejor ejemplo de estas afirmaciones: inmortalizó a Roma con ellos.

Apio Claudio Ciego en la obra de Cicerón

La inclusión de la figura de Apio Claudio Ciego en el *Pro Caelio* de Cicerón está acotada a un episodio breve y a una finalidad concreta: el orador invoca a Apio a quien hace salir desde los Infiernos, para reconvenir a Clodia, su descendiente, por la vida licenciosa que lleva. El orador, sujeto del discurso, busca -por inversión de conceptos- calificar a Celio, el joven a quien defiende de una serie de acusaciones, dos de ellas (haberle robado dinero e intentar matarla), promovidas por esta mujer de quien Celio había sido amante y a quien había abandonado.

Cambiando bruscamente el tono irónico de su defensa, Cicerón apunta sus dardos a Clodia, apelando a la figura de Apio Claudio Ciego para realizar un ataque feroz contra la mujer. Previamente, ha preparado el clima al anunciar un cambio de tono pues adoptará un modo de actuar "(…) al modo severo, grave (…) y" opuesto al "(…) dulce, ligero y refinado (…)[25] de los nuevos tiempos, adjetivación que le permite, de paso, recalcar la contraposición entre los estilos oratorios antiguos y modernos ya que el primero enmarca la personalidad de quien hablará. De esta manera, en la introducción transfiere las cualidades del discurso a la propia persona de Apio, seleccionado de entre otros muchos integrantes famosos de esta familia.

¿Cómo organiza su discurso Apio? En primer lugar recurre a las antítesis y a preguntas retóricas mediante las cuales nos acerca una primera imagen de los personajes y de la acusación: ella, Claudia, *mulier* / una mujer mayor; él, Celio, un *adulescentulus* / casi un adolescente; ella ¿*familiaris* / íntima o *inimica* / enemiga? Luego, ubica a Clodia en el ámbito familiar: ella deshonró la investidura de sus antepasados y de su marido, todos ilustres y destacados por su vida pública. Por si la mención de estos hombres no fuera suficiente, refuerza esta galería con figuras femeninas que antecedieron y sobresalieron por sus

[25] Cicerón. "severe et graviter et prisce (…)" opuesto al "(…) remisse et leniter et urbane (…)" (XIV.33, p. 16).

actuaciones.[26] Es así como Cicerón va construyendo de Apio Claudio Ciego una representación en la que destaca la pertenencia a una familia que alcanzó los más altos cargos[27] y los matrimonios más ventajosos, con maridos excelentes.[28] Finalmente, coronando esta cadena familiar de seres ilustres, el mismo Apio se autopropone como modelo a través de la enumeración de sus obras más importantes. La enunciación, transformándose en una concatenación de obras que conforman su figura modélica y prestigiosa, concentra en sí únicamente valores positivos, gracias a los cuales, se atribuye la *auctoritas* necesaria para ofrecer una imagen ejemplar de sí mismo al tiempo que marca una clara diferencia entre el comportamiento de su descendiente y el del modelo de mujer tradicional romana. El fuerte tono apelativo es indicio de una personalidad severa e intachable que no da lugar a la réplica ni a la contradicción. Se enfrenta a Clodia mediante una serie de preguntas retóricas que manifiestan una autoconcepción valorada de su gestión política:

> Por qué te movieron los vicios de tu hermano más que las virtudes paternas y ancestrales y continuamente recordadas por nosotros tanto en los varones como en las damas? ¿Por esa razón impedí yo la paz con Pirro, para que tú diariamente sellaras pactos de torpísimos amores? ¿Por esa razón traje yo el agua para que tú usaras de ella impuramente? ¿Por esa razón construí yo la vía, para que tú, acompañada de maridos ajenos, la frecuentaras?[29]

Cicerón elige acertadamente a un personaje histórico y lo ficcionaliza en el entramado textual para presentarlo como una persona imbuida de *auctoritas*, es decir, con el prestigio suficiente como para erigirse en juez de su descendiente y apostrofarla duramente; este poder, diferente del que construye Tito Livio, se apoya más en una moral de la acción / la *vis*, en la experiencia / *praxis*, en la *pietas* / el sentido de responsabilidad que cada miembro debe a su familia y que Clodia ha roto con su comportamiento promiscuo. A través de la prosopopeya, acerca al lector un paradigma, antiguo e incuestionable, de rectitud y severidad máximas, que responde a los principios del *mos maiorum* en la concepción de vida y de acción del romano, válidos tanto para la mujer –representada con Clodia por la vía negativa- como para el hombre, visto positivamente –encarnada en la familia y, especialmente, en la personalidad de Apio Claudio Ciego. Es decir, asume desde su discurso la defensa de *status quo*, con respecto al comportamiento social de la nobleza romana.

[26] La vestal Quinta Claudia, quien salvó a su padre de las injusticias de un tribuno.

[27] "(…) Non patrem tuum videras, non patruum, non avum, non proavum, non abavum, non atabum audieras consules fuisse (…)" (XIV.34, p.16).

[28] "Cum ex amplissimo genere in familiam clarissimam nupsisses, (…)" (XIV.34, p. 17).

[29] "Cur te fraterna vitia potius quam bona paterna et avita et usque a nobis cum in viris tum etiam in feminis repetita moverunt? Ideone ego pacem Pyrrhi diremio, ut tu amorum turpissimorum cotidie foedera ferires, ideo aquam adduxi, ut ea tu inceste uterere, ideo viam munivi, ut eam tu alienis viris comitata celebrares?" (XIV.34; p. 17).

Conclusión

En relación con el estudio sobre Apio Claudio, Tito Livio incorpora el relato sobre este romano famoso en la cadena de acontecimientos del pasado, en la medida en que corresponde a la época histórica que aborda en su discurso historiográfico; su enunciado es aparentemente neutro y objetivo, seco y sin adornos ni abundancia de figuras retóricas pero, en el nivel del discurso -a pesar de presentar a Apio como un hombre de personalidad y energía extraordinarias, cualidades muy loables en el romano- muestra cómo responde a los intereses de su clase, de su familia y de su persona. El hilo de la narración le impide explayarse de modo que con una adjetivación acotada aunque caracterizadora, construye una representación que, si tenemos en cuenta su accionar político o religioso, puede ser interpretada como positiva (desde la perspectiva de su grupo) o negativa (desde la posición contraria). Si, en cambio, fijamos la mirada en sus acciones militares o edilicias, no se discute el mérito ni la *vis* puestos en ellos: en definitiva son estas últimas las que contribuyeron a la grandeza del personaje y así parece reconocerlo el escritor. La caracterización de Apio está en consonancia con la naturaleza del texto historiográfico pues no puede superar los límites de la credibilidad ni la veracidad, condiciones necesarias para que sea considerado como tal.

Cicerón, en cambio, construye la representación de Apio a partir de un recurso literario que le permite traer al presente una figura del pasado para exponerla como modelo antitético positivo de un personaje negativo de su época. Apela al discurso directo y a la apóstrofe con el fin de atacar y descalificar al otro; el empleo de la primera persona, en diálogo con un "tú" –Clodia- que deviene muda y a quien no se concede el derecho a réplica, resulta eficaz pues el personaje asume su propia autoconstrucción de modo que el receptor tiene una imagen directa y, por lo tanto, refuerza su valor apelativo. Apio alcanza en este discurso un nivel mayor de ficcionalización pues no importan ni la mención completa ni detallada de su obra ni otros aspectos de su personalidad que no sean los que destaca el autor para lograr sus objetivos.

Podemos afirmar que ambos escritores ofrecen caracterizaciones con las que el receptor "arma" la personalidad de Apio: en Tito Livio predomina la imagen de quien despliega energía y hace uso del poder político, aplicado a la vida pública; en Cicerón asume la función de un *pater severus* y hasta gruñón que actúa en el ámbito privado, ejerciendo en plenitud sus derechos familiares. No son pues, representaciones contradictorias sino aristas diferentes de un mismo sujeto, según el ámbito en que se desempeña.

Una vez más, el discurso historiográfico manifiesta esa ductilidad de partir de un referente real y de someterse tanto a las reglas de veracidad con respecto a los hechos y a la focalización de éstos, como a las de la escritura misma, acorde a las normas de la retórica. A su vez, el discurso de la oratoria parte también de un referente real pero avanza un grado más en el proceso de ficcionalización pues no está obligado a someterse a la veracidad histórica sino a la verosimilitud literaria, aunque tenga en cuenta la anterior pues la praxis social es su soporte. Las tensiones son resueltas en la imbricación de esta dualidad. Sin

embargo, aunque la realidad se impone, estamos ante un personaje histórico que trasciende los límites de la historia para adentrarse en el campo de la literatura.

Fuentes

CICERÓN, *En defensa de Celio.* Biblioteca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana. UNAM, 1976.
TITO LIVIO, *Historia de Roma desde su fundación*. Libros VIII-X. Biblioteca básica Gredos, Madrid, 2001.
TITI LIVI, *Ab urbe condita*. T.VI, L.VI-X. OXONII, Great Britain, 1938.

Bibliografía

ALFÖLDI, G. (1996), *Historia social de Roma.* Alianza Universidad, España.
BARROW, R. H. (1998), *Los romanos*. FCE, México.
ERRANDONEA I. y otros. (1954)*Diccionario del Mundo Clásico*. Labor, España.
MARTIN, R. y GALLIARD, J. (1981), *Les genres littéraires à Rome*. Ed. Scodel, TI y II, Paris.
MARTÍNEZ-PINNA, J., MONTERO HERRERO, S. y GÓMEZ PANTOJA, J. (2008), *Diccionario de personajes históricos griegos y romanos.* Akal/Istmo, Madrid.
MARTÍNEZ PINNA, J. y MONTERO HERRERO, S. (1990), *La conquista de Italia y la igualdad de los órdenes. Historia del Mundo Antiguo,* 39. Akal/Istmo, Madrid.
ROLDÁN HERBÁS, J. M. (1995), *Historia de Roma.* Tomo I. La república romana. Cátedra, Madrid.

La representación ritual de las diferentes etnias en *Eneida*: los griegos

Guillermina Bogdan
IdIHCS, UNLP

El término *religio* es definido por Cicerón en *De Inventione* II,[1] 161 y en *De Natura Deorum* II 28,[2] 72[3] como el cuidado otorgado por la esfera humana hacia la esfera divina, es decir, la forma pragmática del contacto entre los hombres y los dioses que establece al rito como su expresión material. Partiendo de este concepto, nuestro interés radica en caracterizar las diferentes representaciones de la *religio* en *Eneida* destacando la peculiaridad de la mirada del poeta sobre la ritualidad, su sistematización y racionalización. El análisis de lo expuesto pondrá de manifiesto la representación de la acción ritual de la etnia griega, que manifiesta la visión que el poeta le adjudica a la formación de la sociedad prerromana.

En el desarrollo del libro II, Eneas le relata a la reina Dido la toma de Troya por parte de los griegos. Entre los versos 13 y 20 se relata la construcción del caballo:

> fracti bello fatisque repulsi
> ductores Danaum tot iam labentibus annis
> instar montis equum divina Palladis arte
> aedificant, sectaque intexunt abiete costas;
> votum pro reditu simulant; ea fama vagatur.
> huc delecta virum sortiti corpora furtim
> includunt caeco lateri penitusque cavernas
> ingentis uterumque armato milite complent.
>
> II, 13-20

> Quebrantados por la guerra y repelidos por los hados, los conductores de los Dánaos, habiendo pasado ya tantos años, construyen, con arte divina de Palas, un caballo tan grande como un monte y entretejen sus costados de cortado abeto; simulan que es un voto por su regreso; esta fama se extiende. Encierran furtivamente allí en aquel oscuro flanco, habiendo echado suertes, cuerpos escogidos de varones, y llenan enteramente de soldados armados las enormes cavidades del vientre.

El poeta representa a los constructores simulando una ofrenda divina para un objetivo egoísta y terrenal: *votum pro reditu simulant* (v. 18). Más adelante va a describir al caballo como *innuptae donum exitiale Minervae* (pernicioso regalo para la virgen Minerva, v. 30). A

[1] "Religio est, quae superioris cuiusdam naturae, quam divinam vocant, curam caerimoniamque affert" ("Religio es (aquella) que de cierta naturaleza superior, a la que llaman divina, ofrece cuidado y ceremonia ritual.") Todas las traducciones son nuestras.

[2] "Et si conferre volumus nostra cum externis, ceteris rebus aut pares aut etiam inferiores reperiemur, religione, id est cultu deorum, multo superiores." ("Y si comparar queremos nuestras cosas con las extrañas, en las demás nos encontraremos iguales, o aún inferiores; pero en la religión, esto es el culto de los dioses, muy superiores").

[3] "Qui autem omnia quae ad cultum deorum pertinerent diligenter retractarent et tamquam relegerent, [i] sunt dicti religiosi ex relegendo, [tamquam] elegantes ex eligendo." ("Quienes trataban con cuidado y como si las releyeran esas cosas que pertenecían al culto de los dioses fueron llamados religiosos, de *relegere* –releer-, como elegantes, de *elegere* –elegir-").

pesar de los consejos de Laoconte, los troyanos escuchan el engaño de Sinón y dejan entrar al caballo. Recordemos que Príamo pregunta de qué tipo de regalo se trataba utilizando el término *religio* que se tradujo como "ofrenda ritual":

> «quisquis es, amissos hinc iam obliviscere Graios
> (noster eris) mihique haec edissere vera roganti
> quo molem hanc immanis equi statuere? quis auctor?
> quidve petunt? quae religio? aut quae machina belli ?»
> II, 148-151

> "Quienquiera que seas, olvida ya a los griegos alejados de aquí (serás nuestro) o respóndeme verdades a mí que las pido. ¿Para qué han levantado esta mole del enorme caballo? ¿Quién es el autor? ¿Qué pretenden con él? ¿Qué ofrenda ritual? ¿O qué máquina de la guerra?"

El uso de la palabra incluye el significado de "ofrenda sagrada" relacionado directamente con el ámbito ritual. A continuación, Sinón, con el gesto de invocación a la esfera divina (levantando las palmas hacia los astros), abre su discurso estratégico e invoca y pone de testigos a los fuegos eternos, al no violable numen, a los altares y a las espadas y comienza a contar su mentira:

> ille dolis instructus et arte Pelasga
> sustulit exutas vinclis ad sidera palmas:
> 'vos, aeterni ignes, et non violabile vestrum
> testor numen,' ait, 'vos arae ensesque nefandi,
> quos fugi, vittaeque deum, quas hostia gessi:
> fas mihi Graiorum sacrata resolvere iura,
> fas odisse viros atque omnia ferre sub auras,
> si qua tegunt, teneor patriae nec legibus ullis.
> tu modo promissis maneas servataque serves
> Troia fidem, si vera feram, si magna rependam.
> omnis spes Danaum et coepti fiducia belli
> Palladis auxiliis semper stetit. impius ex quo
> Tydides sed enim scelerumque inventor Ulixes,
> fatale adgressi sacrato avellere templo
> Palladium caesis summae custodibus arcis,
> corripuere sacram effigiem manibusque cruentis
> virgineas ausi divae contingere vittas,
> ex illo fluere ac retro sublapsa referri
> spes Danaum, fractae vires, aversa deae mens.
> nec dubiis ea signa dedit Tritonia monstris.
> vix positum castris simulacrum: arsere coruscae
> luminibus flammae arrectis, salsusque per artus
> sudor iit, terque ipsa solo (mirabile dictu)
> emicuit parmamque ferens hastamque trementem.
> extemplo temptanda fuga canit aequora Calchas,
> nec posse Argolicis exscindi Pergama telis
> omina ni repetant Argis numenque reducant
> quod pelago et curvis secum auexere carinis.
> et nunc quod patrias vento petiere Mycenas,

arma deosque parant comites pelagoque remenso
improvisi aderunt; ita digerit omina Calchas.
hanc pro Palladio moniti, pro numine laeso
effigiem statuere, nefas quae triste piaret.
hanc tamen immensam Calchas attollere molem
roboribus textis caeloque educere iussit,
ne recipi portis aut duci in moenia posset,
neu populum antiqua sub religione tueri.
nam si vestra manus violasset dona Minervae,
tum magnum exitium (quod di prius omen in ipsum
convertant!) Priami imperio Phrygibusque futurum;
sin manibus vestris vestram ascendisset in urbem,
ultro Asiam magno Pelopea ad moenia bello
venturam, et nostros ea fata manere nepotes.'

II, 154- 194

El instruído en los engaños y en el artificio pelasgo, levantó hacia los astros las palmas, despojadas de sus ligaduras: "A vosotros eternos fuegos, dice, y no violable numen vuestro; a vosotros altares y espadas nefandas, de quienes escapé y fajas de los dioses, que llevé como víctima, pongo por testigos, séame lícito resolver los sagrados juramentos de los griegos, lícito odiar a aquellos hombres y traer bajo las auras todas sus cosas, si en alguna parte las encubren, no estoy sujeto a mi patria por leyes algunas. Ahora, que te mantengas tú en mis promesas, y, conservada Troya, me conserves tu fe, si dijere cosas verdaderas, si pagase estos grandes beneficios. Toda la esperanza de los dánaos y su confianza en la empezada guerra estuvo siempre en los auxilios de Palas. Pero esta esperanza no pudo durar, porque desde que el impío hijo de Tideo y el inventor de maldades Ulises acometieron quitar de su sagrado templo el fatal Paladio, habiendo sido asesinados los custodios desde los más alto de la ciudadela, arrebataron la sagrada efigie, y osaron tocar con sus cruentas manos las virgíneas bandeletas de la diosa, desde entonces, decayó la esperanza de los Dánaos y fue llevada atrás disminuida, quebrantadas sus fuerzas, enemiga la mente de la diosa. Y no dio Tritonia aquellas señales con muestras dudosas. Apenas fue puesta su imagen en el campamento, ardieron en sus excitados ojos brillantes llamas, y un sudor salado corrió por sus miembros, y tres veces saltó por sí misma (¡cosa admirable de decir!) del suelo, llevando el escudo y tremolando la lanza. Al punto, Calcas manifiesta que probemos la huida por mar y que no puede Pérgamo ser forzada por las armas argólicas, a no ser que vuelvan a pedir presagios de Argos y conduzcan de nuevo al numen que llevaron consigo por el piélago en las curvas naves. Y ahora, que han ganado con el viento la patria Micenas, preparan armas y dioses, y llegarán de improviso al piélago, surcando el mar de nuevo: así interpreta Calcas los presagios. Aconsejado por él en lugar del Paladio, en lugar de la divinidad ofendida, erigieron esta estatua para que expiara el triste sacrilegio. Entonces Calcas mandó levantar con maderas entretejidas la inmensa mole y elevarla hasta el cielo para que no pudiera ser recibida por las puertas o ser conducida hacia la ciudad, ni pudiera proteger al pueblo bajo su antiguo culto. Porque si vuestra mano hubiese violado los dones de Minerva, entonces dijo que iba a haber una gran ruina ¡conviertan antes los dioses contra él mismo según el presagio! Para el imperio de Príamo y para los frigios; pero si por vuestras manos hubiese ascendido a vuestra ciudad, el

> Asia iba a venir con una gran guerra junto a las murallas pelopeas, y estos hados amenazaría a nuestros nietos".

El discurso de Sinón encierra la representación que hace el poeta de la etnia como violadores de varios elementos que constituyen la relación entre el hombre y la divinidad. En primer lugar, le afirma a Príamo que es una "ofrenda sagrada". En segundo lugar, toma los gestos propios del lenguaje ritual para comenzar su discurso y utiliza la fórmula: *testor* (pongo de testigo). Entre los elementos a quienes pone de testigo invoca al *non violabile vestrum numen* (v. 156) que resalta aún más la violabilidad a la que recurre. Luego alude a otra ofensa sagrada hecha por el grupo, el robo del Paladio (v. 166-167), para argumentar el motivo del regalo que es en sí mismo otra nueva ofensa no sólo a la esfera humana, representada por los troyanos, sino también a la esfera divina a quien vuelven a violar. Recurre a estrategias léxicas religiosas para fundamentar su argumentación; por ejemplo, utiliza *antiqua sub religione* (v. 188),[4] que alude a la idea romana según la cual la deidad ejerce su poder en su templo o estatua: si el caballo estaba fuera de las murallas, los troyanos perderían la protección de la diosa. Es decir que los griegos no sólo arman su estrategia a través de la falsificación de una ofrenda, sino que la estrategia que utilizan para que ésta sea introducida a la ciudad es otra falta también hacia la esfera religiosa y esta vez tiene que ver con el Paladio. Según el *Oxford Classical Dictionary*,[5] los *Palladia* eran milagrosas estatuas guardianas de las ciudades antiguas. La más famosa es el *Palladium* troyano, una imagen de madera de Pallas (a quien los griegos identificaron con Atenea y los romanos con Minerva) caída del cielo en respuesta a la plegaria de Ilos, el fundador de Troya. La llegada del Paladio a Troya, como la parte del mito de fundación de la ciudad, fue diversamente referida por los griegos, a partir del S. VII a.C. El Paladio se asoció con los misterios de Samotracia a través de Elektra, madre de Dárdano, progenitor de la línea real troyana, y de Iasion, fundador de los misterios de Samotracia. Los escolios difieren y hay varias fuentes del mito: según unas fue entregado a Electra y luego a su hijo Dárdano, según otras se le entregó directamente a Dárdano. En Ilión, el Rey Ilos fue cegado por tocar la imagen para salvarla del incendio del templo. En una vasija de Apulia (*Reggio di Calabria*, de mediados del s. IV a.C.), se representa a Odiseo y Diomedes robando el *Palladium* de Troya. Según varias versiones, el Paladio troyano fue conservado en Atenas, o en Argos, o en Esparta (todos en Grecia), o bien Roma, a la que fue traído por Eneas, ya que Diomedes sólo había robado una copia del verdadero *Palladium* o fue entragdo por el mismo Diomedes a Eneas y guardado en el templo de Vesta. En este caso (II, 162-79) se relata el robo del *Palladium* como pérdida de la protección de Atenea y caída de Troya.

Es decir que en el discurso se establecen varias faltas a la divinidad de parte de los griegos: afirmar que es una ofrenda sagrada; utilizar el lenguaje corporal del rito y las fórmulas establecidas para argumentar su falso discurso; poner de testigos además a varias divinidades y objetos de culto al inviolable numen; resaltar otra ofensa sagrada como el robo

[4] Cfr. Austin (1964: 92).

[5] Hornblower y Spawforth, (2005: *Palladium*).

del Paladio, que conlleva otras como la destrucción del templo, y acudir al léxico religioso para que al fin los troyanos introduzcan el caballo a la ciudad.

A continuación se describe el prodigio mal interpretado por los troyanos, otra vez gracias al engaño de Sinón: describe el momento en el que Laooconte, quien desconfiaba del regalo y había disparado una flecha contra el caballo (v. 50), estaba haciendo un sacrificio en honor a Neptuno y es asesinado por las serpientes:

> Hic aliud maius miseris multoque tremendum
> obicitur magis atque improvida pectora turbat.
> Laocoon, ductus Neptuno sorte sacerdos,
> sollemnis taurum ingentem mactabat ad aras.
> Ecce autem gemini a Tenedo tranquilla per alta
> (horresco referens) immensis orbibus angues
> incumbunt pelago pariterque ad litora tendunt;
>
> II, 199-205

> Otra cosa mayor y mucho más tremenda se ofrece entonces ante los desgraciados, y turba sus confiados ánimos. Laocoonte, designado por la suerte como sacerdote en honor de Neptuno, sacrificaba junto a las solemnes aras un gran toro. Y he aquí que, desde Ténedos, se apoyan en el piélago a través del mar tranquilo (me horrorizo de contarlo) dos serpientes de inmensas roscas, y se tienden juntas hacia la costa.

En reacción a este prodigio que en realidad representaba el incendio de Troya si es que dejaban entrar al caballo, Eneas narra:

> tum vero tremefacta novus per pectora cunctis
> insinuat pavor, et scelus expendisse merentem
> Laocoonta ferunt, sacrum qui cuspide robur
> laeserit et tergo sceleratam intorserit hastam.
> ducendum ad sedes simulacrum orandaque divae
> numina conclamant.
>
> II, 228-233

> Entonces verdaderamente un nuevo pavor penetra a todos por los tremblorosos ánimos y dicen que mereciéndolo Lacoonte ha pagado se delito, que ha clavado con la punta el sagrado leño y ha disparado contra su lomo la impía lanza. A una claman que aquel simulacro debe ser conducido a las moradas de la diosa e implorar los númenes de ésta.

La crítica[6] analiza los dos episodios (el engaño y la muerte de Laconte) interrelacionados. Según Clausen[7] es evidente que Virgilio mitiga la tortura de Sinón de parte de los troyanos en relación a otras versiones del mito y esto tiene que ver con que es Eneas quien relata lo sucedido. Putnam[8] ve a Laocoonte como la primera víctima del sacrificio simbólico de la

[6] Manuwald (1985: 115); Block (1984: 54); Hardie (1986: 56); Smith (2005: 50); Putnam (1965: 24).
[7] Clausen (2002: 58-74).
[8] Putnam (1965: 24).

destrucción de la ciudad. Manuwald[9] ha llamado la atención sobre los elementos relacionados con el ritual del sacrificio en la historia de Sinón, principalmente el caballo de Troya, al que llaman *votum*, como ya analizamos, y el papel de Calcas, argumentando que éstos sirven para fortalecer el valor del engaño de Sinon. Según estas visiones existe una necesidad de parte de los griegos de un sacrificio humano identificado con la muerte de Laoconte. Hardie[10] relaciona esta muerte, también vista como sacrificio, con el de Ifigenia. Smith[11] sugiere que en el simple contraste de ambos eventos, se prefiguran la desesperanza y oscuridad absoluta de la caída de Troya. Dysson[12] afirma:

> The threat is double, one divine, one profane, and in this mixture of murder and sacrifice, Virgil has brought together two things that should be far separate from each other: obedience to the gods in the sacred sphere, and unholy murder in the secular. Corruption of what should be devoted to the gods extended even to the priest who was to perform the sacrifice.

No analizaremos el epidosio de Laconte como un sacrificio por no tener las características propias del ritual, aunque se puede ver claramente su simbología al igual que la muerte del piloto Palinuro en el libro V. Creemos que la construcción del discurso de Sinón y la presencia de los elementos que destacan su impiedad van más allá de una preconfiguración del desastre posterior y destacan una caracterización clara de la visión del narrador, en este caso Eneas, respecto a la etnia a que en su relato aparece mencionada.

En el relato citado sobre la reacción de los troyanos frente a la muerte de Lacoonte, se muestra cómo ya no necesita ser el propio Sinón quien los convenza sino que su argumentación anterior ya ha sido suficiente. Al no existir el sujeto de los actos, se reemplaza por un "todos", en consecuencia, se entra el caballo a la ciudad. Eneas relata cómo Sinón, al que se describe como *fatisque deum defensus iniquis* ("defendido por los hados hostiles de los dioses" v. 257), le abre las compuertas a sus compañeros griegos y comienza el destrozo de la ciudad. En el marco del relato en que Eneas cuenta la muerte de Príamo, se resalta otra violación religiosa por parte de Pirro.

Recordemos que cuando Pirro mata delante de Príamo a Polites, el rey recurre al episodio en el que Aquiles le devuelve el cadáver de Héctor y acude a la violación de este rito por parte de Pirro. Así describe Eneas el diálogo:

> 'at tibi pro scelere,' exclamat, 'pro talibus ausis
> di, si qua est caelo pietas quae talia curet,
> persolvant grates dignas et praemia reddant
> debita, qui nati coram me cernere letum
> fecisti et patrios foedasti funere vultus.
> at non ille, satum quo te mentiris, Achilles
> talis in hoste fuit Priamo; sed iura fidemque

[9] Manuwald (1985: 115).
[10] Hardie (1984: 56).
[11] Smith (1999: 50).
[12] Dysson (1996: 280).

supplicis erubuit corpusque exsangue sepulcro
reddidit Hectoreum meque in mea regna remisit.'
sic fatus senior telumque imbelle sine ictu
coniecit, rauco quod protinus aere repulsum,
et summo clipei nequiquam umbone pependit.
cui Pyrrhus: 'referes ergo haec et nuntius ibis
Pelidae genitori. illi mea tristia facta
degeneremque Neoptolemum narrare memento.
nunc morere.' hoc dicens altaria ad ipsa trementem
traxit et in multo lapsantem sanguine nati,
implicuitque comam laeva, dextraque coruscum
extulit ac lateri capulo tenus abdidit ensem.
haec finis Priami fatorum, hic exitus illum
sorte tulit Troiam incensam et prolapsa videntem
Pergama, tot quondam populis terrisque superbum
regnatorem Asiae. iacet ingens litore truncus,
avulsumque umeris caput et sine nomine corpus.

II, 535-558

"¡Que los dioses", exclama, "si hay en el cielo alguna piedad que vigile tales cosas, te paguen las gracias dignas y te den los premios debidos por tanta maldad, por tales osadías, tú que has hecho que viese delante de mí la muerte de un hijo, y has manchado con su sangre el rostro paterno! No fue tal ciertamente Aquiles, aquel de quien te crees engendrado, con su enemigo Príamo; sino que respetó los derechos y la fe de un suplicante y devolvió para el sepulcro el cuerpo exangüe de Héctor y volvió a enviarme a mis reinos". Así habló el viejo, y arrojándole sin fuerza un dardo inofensivo, que fue repelido al punto por el ronco bronce y quedó suspendido inútilmente de lo más saliente del escudo. Al cual respondió Pirro: "Referirás, pues, estas cosas e irás como anunciador a mi padre el Pélida: acuérdate de narrarle mis tristes hechos y que Neoptolemo es un depravado. Ahora muere." Diciendo esto, arrastró junto a los altares mismos a Príamo que temblaba y resbalaba en la mucha sangre de su hijo y puso a su izquierda sus cabellos, y con la diestra, sacó la brillante espada y la hundió en un costado hasta la empuñadura. Éste fue el fin de Príamo, esta muerte arrebató, por la suerte de los hados, viendo a Troya incendiada y a Pérgamo derruida, a aquel dominador del Asia soberbio en otro tiempo con tantos pueblos y tierras- Yace en el litoral su gran tronco y la cabeza separada de los hombros y es un cuerpo sin nombre.

Príamo invoca a la *pietas* de los dioses y destaca la falta de Pirro que se vincula con unas de las características primarias del término, ésta es la *pietas erga parentes*, acepción de la esfera privada de la característica religiosa por excelencia. Galinsky,[13] en su estudio sobre la representación de las diferentes leyendas sobre la fundación de Roma, analiza la reelaboración del término *pietas* por parte del poeta. Postula que la imagen del héroe transportando los *sacra* es el significado original de la figura del *pius* Eneas; así, la relación con *pietas erga parentem* es una extensión de dicho significado. Para ejemplificar esta característica que hasta el asesino de su hijo Héctor había tenido recurre al momento en el

[13] Galinsky (1969: 58).

que fue a buscar el cadáver de su hijo. Pirro no sólo no da importancia a lo establecido, sino que también se burla imaginando un futuro diálogo en el mundo de los muertos. Entonces, también no siguiendo los preceptos de su padre, Aquiles, está cometiendo una falta de la esfera religiosa privada. Asimismo, en el relato se destaca cómo Príamo es arrastrado hacia los altares, es decir, el asesinato es cometido en un lugar sacro. Por último, Eneas narra cómo el cuerpo destrozado del rey yace sin nombre, falta que se relaciona con los ritos funerarios.

Heinze[14] estudia las diferentes versiones del mito de la guerra de Troya y afirma: "Non ci é nota alcuna versione dell´Iliupersis che si concludesse con la morte di Priamo."[15] Según su visión, este hecho, como técnica del poeta, hace que el exilio de la ciudad sea inminente. Creemos que más allá de esta técnica y siguiendo la mirada del estudio, Virgilio está construyendo una imagen de la etnia griega que se relaciona con la violación de la esfera sagrada.

En el marco de los estudios étnicos en *Eneida*, se toman las conclusiones realizadas por Ames y de Santis[16] para relacionarlas con la representación de la acción ritual. Coincidimos en afirmar que Virgilio distingue entre etnias subordinadas (que pactan con Roma) y etnias vencidas (que pierden su identidad y desaparecen como protagonistas de un proceso de fusión y unificación). Relacionado con la representación ritual, lo planteado por los autores nos lleva a concluir que en el texto se construye una ritualidad que no sólo habla de la romanidad del imperio sino que también dice algo de la no romanidad. Según Ames y de Santis,[17] los troyanos no muestran una superioridad étnica sobre el resto. 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 de ellas se nutre su grandeza militar, y, en particular, la victoria de Augusto en Accio. Si bien esto es claro en la representación étnica, en la representación de la acción ritual se observa una gran diferenciación que demostramos en nuestra tesis doctoral, debido a que la práctica de estos pueblos evidencia la decisión final de Eneas en el pacto del libro XII en cuanto al *dabo sacra* (v. 192) y justifica que las etnias sean presentadas como un cuerpo caótico en su conformación política y en sus características etnográficas.[18] En relación con su comportamiento religioso, si todo lo previo es caos, el troyano impone su religión, que como se observó es más romana que troyana, por más que ésta provenga de un proceso de asimilación de elementos de diversas etnias. De este modo, a propósito de las representaciones de las diversas etnias, se estudió en el presente trabajo el accionar de los griegos, cuyo análisis derivó en una versión negativa de éstos frente a la ingenuidad y el apego religioso del pueblo de Eneas. Del relato de la guerra, hecho por el propio héroe, se resaltan los actos impíos de los enemigos. Si bien, en el resto de la obra, Virgilio destaca el antecedente griego de varios rituales, en la descripción que hace de éstos existe una

[14] Heinze (1996: 62-63).
[15] Heinze (1996: 62).
[16] Ames y de Santis (2013).
[17] Ames y de Santis (2013).
[18] Ames y de Santis (2013).

insistencia en demostrar que el pueblo no sigue sus propias reglas para establecer la *pax deorum* y la ritualidad se muestra siempre violada.

Fuentes

AUSTIN, R. G. P. (1964), *Vergili Maronis Aeneidos Liber Secundus*, Oxford University Press. Oxford.
HORSFALL, N. (1998), *Virgil, Aeneid 2. A Commentary*, Leiden-Boston.
PEASE, A. S. M. (1963: 1920-3), *Tulli Ciceronis De Divinatione Libri Duo*, Darmstadt.
PEASE, A. S. M. (1958), *Tulli Ciceronis De Natura Deorum Libri Tres*, Leiden.
POWELL, J. G. F. (Ed.)(2006), *M. Tulli Ciceronis De re publica, De legibus, Cato Maior De senectute, Laelius De amicitia*, Oxford University Press. Oxford.
WARDLE, D. (2006), *Cicero On Divination Book 1*, Oxford University Press, Oxford.
YONGE, C. D.(1888) *The Orations of Marcus Tullius Cicero*, George Bell & Sons. London.

Léxico y Comentarios

ADKINS L. and ADKINS, R. (1996) *Dictionary of Roman Religion*, Facts on file. New York.
BAÑOS BAÑOS, J. M. (Coord.)(2009), *Sintaxis del latín clásico*, Madrid.
DAREMBERG, C. et SAGLIO, E., (1877-1919), *Dictionnaire des Antiquités Grecques et Romaines*, Hachette, Paris [edición en línea de la Université de Toulouse II-Le Mirail].
HORNBLOWER, S. y SPAWFORTH, A. (2005), *Oxford Classical Dictionary*, Oxford.
LEWIS, C. T. y SHORT, C., (1968) *A Latin Dictionary, Oxford*, 1879 [edición en línea de Perseus Digital Library] *Oxford Latin Dictionary*, Oxford.

Bibliografía

AMES, C. y SANTIS, G. de (2013) "La construcción de identidades étnicas en el estado augusteo. El ejemplo de la Eneida", Sociedad Española de Estudios Clásicos, *Estudios Clásicos* 143. Pp. 41-64.
BLOCK, E. (1984), *The Effects of Divine Manifestation on the Reader's Perspective in Vergil's Aeneid*, Salem.
CLAUSEN, W. (2002), *Virgil's Aeneid. Decorum, Allusion and Ideology*, München-Leipzig.
GALINSKY, K. (1969), *Aeneas, Sicily and Rome*, Princeton.
HARDIE, P. (1986), *Virgil's Aeneid. Cosmos and Imperium*, Oxford.
HEINZE, R.,(1996), *La tecnica epica di Virgilio*, Bologna, Societá editrice di Mulino, (1°ed. Stuttgart, 1989).
MANUWALD, G. (1985), "Improvisi aderunt. Zur Sinon-Szene in Vergils Aeneis", *Hermes* 113. Pp. 183-208.
PUTNAM, M. (1965), *The poetry of the Aeneid: four studies*, Harvard University Press, 1965.
SMITH, R. A. (2005), *The Primacy of Vision in Virgil's Aeneid*, Austin.

Crítica literaria en el mundo romano: el caso Marco Terencio Varrón (116-26 a.C.)

Mariana Valeria Carro Pérez
UNC - UNLaR

Introducción

Inscribimos este trabajo en el campo de la teoría e historia de los géneros literarios, aplicado a textos en lengua latina y producidos en época romana. Específicamente, nuestra investigación se ocupa de los aportes realizados a la comedia romana como especie dramática por Marco Terencio Varrón (116-26 a.C.), un referente de la época, sobre el cual los estudios modernos han abundado en análisis referidos a aspectos lingüísticos y religiosos, y no así de carácter crítico-literario.

Nos proponemos reconstruir la figura de Varrón como crítico literario a partir de la revisión de la noción de *criticus* en el mundo romano, las formulaciones sobre la especie dramática comedia que conocemos por su propia producción literaria y por fuentes indirectas, las valoraciones que de él tuvieron otros autores en la cultura latina y, por último, las precisiones acerca de cómo él interactuaba en su rol con el entorno social inmediato.

A tal fin, nos ocuparemos, por tanto, de discursos que pertenecen a un período histórico romano que marcó los desarrollos culturales posteriores y que, en su momento, generaron normativas propias que, en el caso de Varrón, proponemos que pueden ser rastreadas y reconstruidas desde una perspectiva tanto histórica como social en la que fueron producidos.

¿Qué era para los romanos un *criticus*?

Dangel (en Lehmann, 2002: 7) afirma que el crítico literario antiguo es menos un ensayista de la literatura que un gramático de los textos y un enciclopedista, y llama la atención sobre la riqueza del papel del crítico literario antiguo y la complejidad que nosotros tenemos hoy para definirlo.

Hay para Dangel tres términos para denominar al crítico literario en la Antigüedad que transparentan esa complejidad y esa riqueza y que ponen el acento en una actividad particular y una función. Con *philologos* se pone el acento en una crítica erudita cuyo punto de aplicación es la construcción de sentido que funda un sistema de la lengua y de las reglas de escritura estilística, de orden genérica y auctorial; tal es la filología alejandrina que de manera más general privilegia el control en un dominio del conocimiento o en varios, incluso en todos. Con *kriticos* se refiere a un análisis que pasa por el tamiz la obra, con vistas a juzgarla con relación a su contenido, en relación con sus modalidades de escritura, incluso con el estilo de un autor. Por último, el crítico literario puede ser llamado *grammaticus* según una acepción amplia que no se limita a las reglas de una gramática normativa y de un simple código de corrección lingüística o expresiva.

Que la noción de crítico literario es compleja en la Antigüedad también lo demuestra la terminología utilizada en Roma para esta actividad. La palabra *criticus* (forma latina del

griego κριτικός) aparece por primera vez en una carta de un contemporáneo de Varrón, Cicerón (*Ad fam.* IX.10.1); luego, en Horacio (*Ep.* II.1.51). Más adelante, Suetonio (*De gramm. et rhet.* IV.1-4) utilizará el verbo *interpretari* y su sustantivo correspondiente *interpretes* para referir al problema literario de traducir una obra a otra lengua y, apoyándose en Cornelio Nepote, indicará que los intérpretes de los poetas llamados primero *litterari* recibieron luego el nombre calcado del griego: *grammatici* (Lehmann 2002: 13-14). En todos los casos, el uso semántico de estos términos no es unívoco, sino que sólo adquiere pleno sentido en cada contexto.

Los alejandrinos ya habían desarrollado actividades que implicaban el hacer juicios de valor: una, por ejemplo, fue el establecimiento de un *ordo* o *lista* de escritores aprobados en cada género con un criterio fundamentalmente estético; otra fue decidir si una obra o partes de ella eran auténticas, además de los severos procedimientos textuales aplicados a versos concretos o pasajes de poesía que los hicieron reconocidos. A ese criterio para conformar el *ordo* o *numerus* (Quint. 1.4.3 y 10.1.54) se le agregaban en Roma el gramatical y el ético (Lausberg, 1999: §24, §28) con el fin de seleccionar la materia de lectura de modo tal que ofreciera *exempla* para la imitación estilística y literaria, o la imitación ética. En Roma, la actividad de crítica textual era esencialmente privada y consistía, por ejemplo, en *subscripciones* (notas en los manuscritos que han pervivido de quien corrigiera el texto; la mayoría de ellas están fechadas en la Antigüedad tardía y no pueden considerarse prueba de producción de ediciones críticas de textos latinos). Por su parte, los comentarios críticos que conocemos (comentarios latinos conservados y colecciones de *scholia*, i.e. notas destacadas de distinta fecha y procedencia en los márgenes de las copias medievales) representarían un derivado de la interpretación gramatical más que una empresa científica sobre el empleo de las fuentes textuales (Kenney, 1989: 43).

Para el caso de los romanos, entonces, no se podría hablar de una crítica literaria en el sentido de una preocupación sistemática respecto a los textos al modo de la crítica textual moderna (en el sentido de recensión y corrección metódica), ni de métodos generales propiamente romanos. Sí puede ajustarse la definición de crítica literaria al referirse a una práctica personal acompañada siempre de erudición (Kenney, 1989: 42-45), asociada según las distintas épocas a otras prácticas literarias (las del gramático, del orador, o del poeta) y tomando en cuenta la existencia documentada en distintos autores de niveles de crítica en el sentido de juicio estético (Winterbottom en Kenney y Clausen, 1989: 48-67). De hecho, las producciones literarias a las que se les ha aplicado propiamente el término *crítica literaria* son muy pocas en latín; el ejemplo más claro es *Ars poetica* de Horacio y algunas producciones de Cicerón y Quintiliano. En síntesis, en el panorama de la literatura latina conservada, al testimonio de la actividad del crítico literario antiguo es posible encontrarlo en algunas obras dedicadas de manera completa a este propósito, pero en mucha mayor proporción en otras obras que, aunque su primera finalidad nos es crítica, conservan diseminadas una serie importante de consideraciones de un autor que permiten su tipificación como manifestaciones de una actividad crítica sistemática.

Los estudiosos modernos, por su parte, se han inclinado en sus trabajos más por caracterizar la crítica literaria según las obras que se estudian, que por reconstruir la noción de crítico literario, i.e. quien cumplía la actividad de crítica literaria en la Antigüedad. Gómez Pallarès (2003: 154) logra precisar que, hasta el final de la República y la época de Augusto, se definiría con el término *grammaticus* a una especie de crítico literario que utiliza como principal herramienta de trabajo su erudición y que, habiendo heredado métodos y técnicas de la filología helenística, aplica a las obras en latín una lectura crítica comentada al modo de sus colegas helenísticos pero con una mirada personal y es, por lo tanto, el paradigma de la idea de formación global que dominaba en la antigüedad republicana: el que debe dominar y conocer profundamente todos los aspectos que le permitan aclarar un texto poético. Como ejemplo de esta formación global, que dominaba en la antigüedad republicana, puede señalarse el caso de M. T. Varrón. A él se lo suele asociar, en primer lugar, con el concepto de gramático (en el sentido normativo que indica Dangel) por los títulos o datos de varias de sus obras cuyo estado de conservación indicaría que tratan de asuntos de contenido gramatical y, principalmente, por su *De Lingua Latina*, ya que allí afronta en una explicación sistemática todos los hechos relevantes de la lengua, obra a la que además se le ha atribuido una finalidad que trascendería lo gramatical. Por otra parte, se ha valorado a Varrón como escritor y enciclopedista (con testimonios desde la misma Antigüedad) a raíz de su enorme producción escrita, a lo que se agrega también su vocación de anticuario por lo que se infiere del contenido de muchas de sus obras.

En cuanto a su actitud crítica, Varrón mostraría un paralelo romano a las preocupaciones críticas de los griegos al ocuparse de la autenticidad de obras enteras y al establecer un *ordo* de los mejores escritores. Corresponderían a Varrón consideraciones críticas como los paralelos entre autores, Afranio y Menandro, Plauto y Epicarmo, las distinciones entre el arte de Terencio y la gravedad de Cecilio, la asignación de los tres tipos de estilos a Pacuvio, Lucilio y Terencio (Gell. VI.14.6).

Aulo Gelio (III.3.3), por otra parte, nos aporta un dato más preciso sobre una actividad crítica en torno a los textos de la comedia romana y se transforma con ello en fuente valiosísima al informarnos que fue Varrón quien llevó a cabo un trabajo de reunión y determinación de autenticidad de textos plautinos y de ese modo estableció el canon autorizado de las veintiún comedias de Plauto (las que luego se transmitirán en la tradición medieval). Este testimonio de Aulo Gelio acerca del trabajo crítico de Varrón para la fijación del texto de un escritor primitivo como Plauto, en el marco del problema de definición que venimos marcando, da cuenta en torno a él de un caso atípico, ya que existen en la Antigüedad clásica escasos datos de preocupación erudita sistemática respecto a los textos (Kenney, 1989: 42).

Una actividad con amplio campo de trabajo para la crítica textual del momento y de la que Varrón también participó dando numerosos ejemplos en sus obras, fue la de la interpretación de palabras anticuadas o difíciles (cf. *L.L.*7.65). Aunque son datos aislados, sabemos también que Varrón se dio cuenta de los problemas rutinarios de la crítica textual por ejemplo en su definición de *emendatio* como "recorrectio errorum qui per scripturam

dictionemque fiunt" (fr.236F.), o al testificar que las interpretaciones de las palabras difíciles se solían escribir interlineadas en el propio ejemplar (*L.L.*7.107) por lo que podían ser fácilmente incorporadas al texto o dar origen a interpretaciones dobles (Reynolds y Wilson, 1986: 30-31):

> multa apud poetas reliqua esse verba quorum origines possint dici, non dubito, ut (…) in Demetrio 'persibus' a perite: itaque sub hoc glossema 'callide' subscribunt; (…)

En síntesis, a la complejidad de la definición de crítico literario en la Antigüedad, se agrega para nuestro trabajo el hecho de que el aspecto literario y crítico del pensamiento de Varrón ha interesado menos a los investigadores modernos que su obra gramatical, religiosa o filosófica (cf. Collart, 1954 y Taylor, 1974); todo ello sobre la base primera de tener perdida la casi totalidad de su obra. A pesar de estos límites que la definen, lo expuesto hasta ahora nos permitiría pensar que Varrón ilustra esta definición de crítico literario de la Antigüedad porque, por un lado, en él se unen el escritor, el gramático, el filólogo, el anticuario, el enciclopedista sabio de su época, además de que fue propuesto por César como el primer bibliotecario oficial de Roma, y, por otro, porque este calificativo sería posible aplicársele al considerar que Varrón compuso escritos más propiamente lingüísticos, a los que se los ha valorado por su aporte para el conocimiento de la lengua latina, pero también un número importante de tratados sobre cuestiones específicamente literarias, cuyos aportes aún no han sido suficientemente valorados.

Marco Terencio Varrón, crítico literario de la comedia romana según sus propias obras

La mayoría de los estudios críticos sobre la obra varroniana se han dedicado a aspectos vinculados a la lengua y la religión romana, y es una necesidad (ya reconocida por Pociña Pérez en el año 1975) el rescate de Varrón como estudioso, crítico y entusiasta del teatro latino, como así también un análisis global de su labor como tal a partir de lo que hoy puede reconstruirse de sus obras dedicadas al teatro y en especial a la comedia como especie dramática.

De las investigaciones histórico-literarias de M. T. Varrón (aún a pesar de su estado fragmentario o perdido y de las conjeturas en cuanto a su contenido) son particularmente importantes sus estudios acerca del teatro, sobre todo del teatro de Plauto.

Al teatro latino se referían los siguientes libros[1] cuyos títulos (menos el *De comoediis Plautinis*) han sido trasmitidos por el Index de San Jerónimo (*Index Hieronymi*):[2] *De comoediis*

[1] Para reconstruir el contenido de estas obras, se ha consultado: Dangel (en Lehmann, 2002: 7-12); Lehmann (2002); Hernández Miguel, L. (2000 y 1998); Kenney E.J. y Clausen W.V. (1989); Della Corte (1970); Dahlmann (en AA.VV., 1963), Rostagni, A. (1954); Funaioli (1907).

[2] En una carta dirigida a Paula, San Jerónimo enumera las obras de Varrón y las compara con las de Orígenes para establecer un paralelo entre estos dos polígrafos de la Antigüedad. Esa carta se perdió, pero se encontró el inventario o lista al frente de la traducción (hecha por Rufino) de las *Homilías sobre el Génesis* de Orígenes. En ocasión de ese descubrimiento, se publica por primera vez el Catálogo de las obras de Varrón según San

Plautinis (acerca de la autenticidad de las comedias plautinas y fijación de las comedias auténticas luego reconocidas como *fabulae varronianae*).[3] *De scaenicis originibus* (trataba de los orígenes del teatro romano y la organización del espectáculo teatral en los festivales escénicos). *De actionibus scaenicis* (se conjetura que el tratado fuera una *historia actionum*). *De actis scaenicis* (sobre la problemática de la división en actos de las obras dramáticas de época republicana). *De descriptionibus* (una especie de prosopografía de carácter ético, basada en el estudio de los caracteres especialmente dramáticos ofrecidos por los personajes de la literatura y en especial de la Comedia Nueva y sus derivadas latinas o *palliatae*). *De personis* (pudo tratar de los personajes o máscaras dramáticas).

En suma, los títulos y datos conservados por la tradición acerca de los libros en los que Varrón se dedicó exclusivamente a aspectos del teatro romano permiten las siguientes conclusiones: son la primera muestra de su interés personal y de la importancia que él le concedió al teatro (6 tratados en una extensión de 20 libros), demuestran una labor crítica que alcanza una variedad de aspectos tratados (aspectos gramaticales de la producción de un autor, una historia del nacimiento y desarrollo del material del teatro romano, cuestiones de organización interna de la obra escénica, caracterización de los personajes, utilización de elementos auxiliares para la representación) y que, a su vez, hace uso de una pluralidad de tendencias eruditas (gramatical, histórica, literaria, arqueológica, filosófica). Por otra parte, estos datos dan cuenta, en particular, de una preferencia por parte de Varrón por la comedia como género dramático y por Plauto en muchos de sus tratados. Finalmente, al carecer la historia de la literatura latina de otro paralelo semejante en este tipo de producciones literarias, estos datos terminan haciendo de Varrón un especialista sobre temas teatrales referidos al mundo romano y de este *corpus*, una referencia para la crítica literaria destinada al género teatral.

Acerca de Varrón como constructor del canon romano de su época, señala Fantham (1989: 244) que dos libros perdidos de Varrón, cuya organización ha sido reconstruida, *De poematis* y *De poetis*, son la principal fuente para la historia de la poesía republicana transmitida por Horacio, Suetonio, Aulo Gelio, Macrobio y Jerónimo. Las dos obras se dedicaban al estudio de los géneros romanos de la épica, la tragedia y la comedia y sus subespecies. El estado de *De poematis* permite ver, a partir de su contenido, que Varrón hacía allí un estudio de tipo histórico y filológico de cada género, pero no permite entrever más acerca sus métodos de trabajo. Pociña Pérez (1975: 305-306) analiza los fragmentos de *De poetis* en busca de datos sobre temática teatral y, al respecto, llega a las siguientes conclusiones en relación con los criterios aplicados por Varrón: indicaba con precisión fechas significativas en la vida de un poeta (aparecen en los fragmentos Livio Andrónico, Gneo Nevio, Pacuvio, y, especialmente,

---

Jerónimo: RITSCHL, Fr. (1848), "Die Schriftstellerei des M. Terentius Varro", *Rhein. Museum,* VI.184. Pp. 481-560, cfr. Hendrickson (1911) y López Fonseca (1998).

[3] En vida de Plauto o después de su muerte empezaron a circular 130 títulos de obras atribuidas a él. Ante este fenómeno único en la historia del drama romano, a partir de finales del siglo II a.C. y en la primera mitad del I a.C., los estudiosos de la literatura arcaica se abocaron a separar las comedias auténticas de las que no lo eran (entre ellos, el tragediógrafo Accio, y los críticos Volcacio Sedígito y Elio Estilón). Hasta el sigo II d.C. el problema siguió llamando la atención de los eruditos y, por ejemplo, Aulo Gelio le dedicó el Capítulo III, 3 de sus *Noctes Atticae* (Pociña Pérez, 1975: 301; Román Bravo, 2003: 20 y ss.).

Ennio y Plauto), como el nacimiento, *floruit*, primera representación, composición de alguna obra; recordaba avatares de su vida, usaba documentos como las propias obras o epitafios para sus afirmaciones y no se conformaba con las teorías existentes. En suma, *De poematis* y *De poetis* demuestran que Varrón ejerció también como crítico literario al construir un *canon* para su época y de referencia para la posteridad.

Acerca del método de trabajo y las tesis que seguía Varrón en sus estudios sobre la comedia nos ha quedado como dato lo que indica Aulo Gelio (III. 3) cuando se refiere al libro I *De comoediis Plautinis* (el único del que nos da noticia a pesar de que parece conocer en profundidad la obra completa). Aunque no transmite fragmentos varronianos, Aulo Gelio indica que Varrón parte de la existencia de comedias plautinas y pseudo-plautinas y para separarlas utiliza un método personal basado en la crítica literaria y el examen lingüístico de las comedias de autoría discutida. Para ello, Varrón se alejaba en el método de los contemporáneos que se abocaban a la misma tarea (Elio Estilón, Volcacio Sedígito, Claudio, Aurelio, Lucio Accio, Manlio), sin embargo seguía las conclusiones de algunos predecesores.

Tan decisiva fue la intervención crítica de Varrón para la selección de las piezas de Plauto que las 21 comedias atribuidas por él a este comediógrafo conformaron un *canon* que fue conocido más tarde en Roma como *fabulae varronianae* y, a excepción de *Vidularia*, de la que no se conservan más que fragmentos, son estas 21 comedias las que aún hoy leemos. El mismo Varrón aparece asociado en esta tarea a la idea de *iudex* en la palabras de Aulo Gelio cuando este dice que Varrón aplicó para resolver el problema una *norma de juicio*. Para la distinción de las comedias, Varrón siguió un modelo tripartito (Román Bravo, 2003:20-23): las llamadas *fabulae varronianae* ya mencionadas (21 comedias cuya autenticidad era unánimemente admitida por todos), las *pseudovarronianae* (19 comedias cuya autenticidad estaba en discusión, que sin embargo él consideraba auténticas por razones estilísticas o literarias) y un grupo de 90 restantes consideradas unánimemente espurias. Las comedias *non varronianae* dejaron, por efecto de la clasificación de Varrón, de transcribirse y no se conservaron.

En síntesis, en las detalladas indicaciones de Aulo Gelio sobre la obra *De comoediis Plautinis* poseemos un ejemplo evidente del método que siguió Varrón en sus tratados sobre cuestiones teatrales enfrentado como crítico literario a un problema de la época como era el de la autenticidad, esto es, selección de las piezas plautinas auténticas según un método propio y en discusión con sus contemporáneos, fijación de textos de escritores primitivos (plautinos, pseudoplautinos y no plautinos), y conformación de un *canon* que por su valor lleva su nombre (*fabulae varronianae*).

Pociña Pérez demuestra (1975: 314-318) que otras producciones de Varrón como *Menippeae* y *Res Rusticae* son también obras donde la historia del drama romano era objeto de especial atención por parte de este autor. Nos interesa en tanto en esas obras podemos rastrear algunas consideraciones críticas con respecto a la comedia: En primer lugar, la influencia en la composición de *Menippeae* del conocimiento de Varrón sobre la comedia como obra teatral (la lengua familiar, la estructura dialogada y los títulos que recuerdan a obras teatrales). En segundo lugar, la referencia en *Menippeae* a los textos cómicos como

fuente mediante la imitación de versos de comedias de Plauto (*Men.* 29 y 521 B.), la imitación de tragedias de Ennio (*Men.* 233, 405, 486 B.) y Pacuvio (*Men.* 254 B.), y mediante la citas de autores teatrales, dos de ellas referentes a Plauto (*Men.* 40 y 522 B.); las restantes dos, a tragedias de Ennio (*Men.* 59 y 189). En tercer lugar, las valoraciones de crítica literaria sobre autores teatrales: el comediógrafo Quintipor Clodio (*Men.* 59 B.), el tragediógrafo Pompilio (*Men.* 356) y Cecilio, Terencio y Plauto (*Men.* 399 B.). Por otra parte, en un fragmento de la menipea *Parmeno*, Varrón intentaba establecer, una especie de *ordo* de los comediógrafos: *"in quibus partibus in argumentis Caecilius poscit palmam, in ethesin Terentius, in sermonibus Plautus"* (*Men.* 399).

Incluso una obra varroniana de carácter técnico como *Res rusticae* posee citas de dramaturgos romanos: Ennio (I.1.4; I.4.1; I.48.2 y III.1.2), Plauto (II.1.20; II.4.16), Cecilio Estacio (II.11.11) y Terencio (II.11.11), a las que se suman dos notas sobre los espectadores contemporáneos (II.pr.3 y III.7.7).

Finalmente, podríamos tomar como ejemplo de cuán experto era Varrón en lo concerniente al drama romano (especialmente, la comedia) al tratado *De Lingua Latina*. Esta obra de carácter y valor evidentemente lingüístico, sin embargo es importante porque Varrón seleccionó y conservó allí un gran número de citas de obras perdidas (fragmentarias o de poetas ahora perdidos) y porque, aunque no dedicada exclusivamente a la comedia romana, adquiere estatus de fuente preciosa por la cantidad de citas de autores y obras teatrales, dentro los cuales Plauto y la comedia *palliata* tienen un lugar preferencial. La selección y conservación de citas de la comedia no cumplen en *De Lingua Latina* sólo una función de simple ejemplificación gramatical, sino que nuestra investigación sostiene que el tratamiento que de ellas hace Varrón nos conduce a proponerlo como crítico literario.

Marco Terencio Varrón, crítico literario según algunos autores latinos

Sobre lo que algunos autores latinos afirmaron sobre la figura de Varrón, nos han llegado varios testimonios (cf. Della Corte, 1970; Riposati, 1949; Boissier, 1861) que nos permiten reconstruir algunos aspectos de su figura y revalorizarlo como crítico literario.

Cicerón tiene párrafos elogiosos (cfr. *Phil.* II.104-105 y *Acad. Post.* I.9) y en una carta que escribe a Ático (*Ad Att.* XIII.18.2) llama a Varrón πολυγραφώτατος, *el más prolífico de los autores*. Plutarco (*Rom.* 12) lo considera el más grande lector entre los romanos, βιβλιακώτατον. San Agustín de Hipona dice que Varrón es ciertamente *"homo omnium acutissimus et sine ulla dubitatione doctissimus"* (*De ciu. Dei* VI.2) a lo que agrega que Varrón leyó y estudió tanto que nos sorprende cómo pudo encontrar tiempo para escribir, y escribió tantas cosas que apenas podemos creer que haya alguien que las pueda leer (*De ciu. Dei* VI.2). Dionisio de Halicarnaso (*Ant. Rom.* II.21), por su parte, lo llama πολυπειρότατον, el de más rica experiencia entre los hombres de su tiempo. Y Quintiliano (*Inst. orat.* X.1.95) lo califica como *uir Romanorum eruditissimus*.

Además de estos calificativos, tenemos otros testimonios del tributo de honores a la figura Varrón en vida que son solidarios con los calificativos que enunciamos y demuestran la

consolidación de su figura como exponente de erudición y conocimiento para la clase aristocrática de su época. Sabemos que fue César quien primeramente planeó una gran biblioteca pública y comisionó a Varrón (quien entre sus muchas obras tiene un *De bibliothecis*) la tarea de reunir libros para ella; sin embargo, el plan no se llevó a cabo y a la primera biblioteca pública de Roma la fundó, en el año 39 a.C., C. Asinio Polión en el Atrium Libertatis (cf. Rodríguez Valcárcel, 2004; Cavallo, 2001). No obstante haber sido únicamente un proyecto, la figura de Marco T. Varrón es relevante en cuanto queda asociada a una actividad de la época de evidente carácter erudito y en tanto él fue el primero de los bibliotecarios que luego tuvieron la responsabilidad de organizar y trabajar en las bibliotecas públicas de la ciudad de Roma.

Como dato acerca del reconocimiento social en su época, sabemos también que Varrón fue el único que contempló en vida su busto en la gran biblioteca romana cuando, por orden de Augusto, se encargó a Asinio Polión su construcción (38 a.C.). En el mismo sitio se colocaron los bustos de los considerados más grandes genios de la patria (Plin. *Nat. hist.* VII.115).

En síntesis, de los textos de estos escritores latinos y de los hechos biográficos descriptos se desprenden calificativos y datos que dan cuenta de la valoración de Varrón como el gran lector, escritor y conocedor de su época y que, fundamentalmente, acentúan la asociación de su figura a la erudición que está a la base de la actividad crítica literaria de los romanos de ese tiempo.

Marco Terencio Varrón, conservador y crítico literario

Cuando se analiza la producción literaria de Varrón asociada al momento histórico en que se produjo, sobre todo sus obras teóricas y críticas, se señala que en ellas el autor deja de manifiesto su conservadurismo o tradicionalismo (cfr. Della Corte, 1937; AA.VV., 1963; Büchner, 1968; Mc Alhany, 2003; Harrison, 2005).

A continuación pretendemos dar cuenta de una serie de elementos que muestran cómo pactaba Varrón en su rol de escritor y de crítico literario con el entorno social que lo rodeaba, lo que nos permitirá definir la categoría de crítico literario por su valoración en el marco de una identidad nacional y en función de la disposición social de sus escritos (quién los producía y quiénes los consumían).

Kraus (2000: 36) detalla cuáles fueron para la época las áreas de crecimiento intelectual de la élite de la época republicana; por un lado, la retórica, que podía realzar los valores tradicionales por la vía de la oratoria persuasiva, y, por otro, la agricultura, la historia, la filosofía ética, la ciencia práctica como la ingeniería, la gramática (una rama de la retórica), el derecho y la historia de la religión, que eran las disciplinas que estaban en torno a sus intereses personales aristocráticos. Otros campos, como la matemática, la música y la medicina estaban reservados para los griegos. La producción mayor de literatura era en prosa, escrita por estas clases altas, difundida entre ellas (i.e., productores y consumidores a la vez de esa literatura), y consistía concretamente en tratados políticos, manuales de

agricultura, tratados gramaticales, historias de Roma y sus conquistas, colecciones de información anticuaria sobre costumbres antiguas o rituales religiosos.

La carrera de escritor de Marco Terencio Varrón fue en sí misma un microcosmos de esta actividad intelectual de la época por y para la élite. Sus estudios se desarrollaron en todas las ramas de la actividad erudita de su tiempo y, coherente con eso, el núcleo de ellos concernía a las costumbres, la lengua y la tradición religiosa romanas.

Varrón, como su contemporáneo Cicerón (cfr. los comienzos de *De amicitia*, *De legibus*, o *Brutus*), dirigían sus tratados a una audiencia selecta, cercana y familiar, y lo hacían de un modo que daba la impresión de una comunicación personal (cf. *Rerum Rusticarum libri*). Varrón también recurre a otro recurso de la época en esta relación entre escritor y audiencia que consiste en responder con un tratado propio a la petición de alguien que lo solicita (cfr. *Orator* de Cicerón), un juego previsto entre escritor y dedicatoria. Así lo hace por ejemplo con *De Lingua Latina*, dedicada a P. Septimio y a Marco Tulio Cicerón. Por otra parte, el enorme número de cartas escritas por y a Cicerón son también ejemplo de esta audiencia selecta, aristocrática e íntima de la época; allí se puede oír la propia voz de Cicerón y de sus pares sobre temas familiares, personales, académicos, políticos, los que dejan ver su posición cosmopolita, los valores romanos, y la comunicación formal en tono íntimo.

Los modelos de la mayor parte de la producción literaria de esta época son griegos, pero los escritores romanos, como Varrón, los moldean por medio de recursos y con ello los hacen en forma plenamente romanos y dirigidos a una audiencia específica. Hay para la época una serie de productores y consumidores específicos de literatura, los miembros de la clase aristocrática.

Es posible pensar por qué, junto con la otra manifestación importante del momento, la oratoria, la producción literaria de la época (desde tratados de agricultura, o sobre ritos religiosos, o sobre historia legal, hasta de gramática) tenía relación con el prestigio social y estaba vinculada con la política. Kraus (2000: 39) argumenta que, por un lado, la *locura* por la retórica es comprensible considerando el deseo de los romanos por el poder y por controlar el conocimiento que trae el poder. La combinación del círculo íntimo, el maestro griego (por ejemplo, la presencia del retórico Crates de Malos en Roma, 168 a.C.) y la concentración en el poder del conocimiento retórico impregnaría –siguiendo a Kraus– toda la filosofía romana subsecuente, la retórica y el pensamiento político. El modelo romano de discusión termina consolidado siendo de carácter íntimo, con mezcla política e intelectual. Por otro lado, la respuesta reside al menos en parte en las presiones políticas de la República tardía y en la capacidad de la literatura para generar y responder a los valores compartidos por una comunidad de lectores. Durante el último siglo a.C. Roma estaba bajo presión doble, la de adentro y la de afuera. La mayor parte de la literatura de prosa técnica de los últimos años de la República refleja un intento de estabilizar esta declinación. Así se entienden los tratados políticos y filosóficos de Cicerón (como la *República*), los trabajos de Varrón sobre el lenguaje latino, sobre la historia romana religiosa, o sobre la historia del teatro romano y las obras de Plauto o las biografías. Estas obras procuraban reforzar un modo de vivir tradicional y una moralidad idealizada. La recopilación de hechos del pasado (por ejemplo, en cronologías

históricas o biografías) era una defensa en contra del cambio político y social. Los tratados políticos y filosóficos, a su vez, intentan forjar una lengua estable para sostener una realidad cada vez más inestable y novedosa.

Consideraciones finales en torno a la figura de Marco Terencio Varrón como crítico literario

Así se aborde a Marco Terencio Varrón desde distintas perspectivas de análisis, siempre la investigación se enfrenta con la dificultad de esclarecer el objeto de estudio sobre la base de escritos cuya totalidad del cuerpo se perdió y han quedado reducidos al estado de fragmentos, privados de su contexto, o restringidos en algunos casos a títulos simples, lo que, en suma, presupone *a priori* el riesgo de estar interpretando textos de un sentido incompleto. Sin embargo, a la investigación pueden sumarse y confrontarse las obras varronianas que tenemos en mejor estado de conservación y las informaciones por tradición indirecta que conocemos sobre Varrón por otros autores del mundo latino que se han hecho eco de su figura.

Hemos revisado, en primer lugar, el término *criticus* en el mundo romano y cómo podría aplicarse en nuestro autor, i.e. aquel que se aboca al estudio personal de una obra con la disposición heredada de los alejandrinos (aunque no con un sistema metódico) y con las herramientas de la gramática y la retórica romana.

A través de fuentes directas o indirectas, reconstruimos la figura de Varrón como escritor, prolífico en obras cuyas temáticas eran diversas, y reconocido como el gran enciclopedista y como constructor del canon romano de su época. En el caso de nuestro estudio sobre la comedia romana, los títulos de las obras de Varrón, a pesar de ser sintagmas aislados de su contexto, se cargan de sentido a partir de las informaciones sobre ellas que nos aportan fuentes indirectas o los estudios modernos. Específicamente, los títulos de las obras demuestran por su carácter y contenido la enorme dedicación de Varrón al teatro romano, en especial a Plauto; sin embargo, los títulos solos y lo que llegamos a conocer sin una cronología de su composición nos impiden trazar una sistematización del desarrollo de ese pensamiento crítico de Varrón.

Dimos cuenta, además, de las valoraciones de otros autores latinos sobre él y también su figura misma como hito en la tradición; por último, precisamos la figura de Varrón como un exponente de la clase aristocrática culta de su época y la audiencia a la que se dirigían sus escritos.

Desde el punto de vista de una historia de la literatura latina, a Varrón se lo reconoce en primer lugar como *grammaticus*, pues marca el punto de inflexión en los estudios gramaticales latinos debido al amplio campo que abarcan sus estudios, una especie de crítico literario que utiliza su erudición y aplica una lectura crítica comentada al modo de los helenísticos pero de manera personal y representa, por lo tanto, el paradigma de la idea de formación global que dominaba en la antigüedad republicana. Así también, la producción de

Varrón sobre temas teatrales, brevemente descripta aquí, debe entenderse en relación con la idea de que él mismo es el mejor paradigma de la más vasta y amplia mentalidad romana.

En suma, los datos con los que hoy contamos permiten, en el marco de una teoría e historia de los géneros literarios en el mundo romano, el rescate de la figura de M. T. Varrón como crítico literario de la comedia romana en tanto estudioso, crítico y entusiasta del teatro latino en general. La valoración de la producción varroniana en relación con este tema y en su contexto social demuestra que el calificativo de crítico literario define la figura Varrón en los contornos de la noción amplia de *grammaticus* que corresponde a su época.

Fuentes

BOLISANI, E., *Varrone Menippeo.* Padova, 1936.
Ediciones de textos clásicos digitales: TLG and PHI CD-ROMs. University of California, Irvine. MUSAIOS: Software, Darl Dumot & Randall M. Smith.
FUNAIOLI, H., *Grammaticae Romanae fragmenta.* Leipzig, 1907.
GOETZ, G. y SCHOELL, F., *M. Terenti Varronis, De Lingua Latina quae supersunt, accedunt grammaticorum Varronis librorum fragmenta.* Teubner, Leipzig, 1910.
HERNÁNDEZ MIGUEL, L. A., *Varrón La lengua latina.* Introducción, traducción y notas, 2 Tomos. Gredos, Madrid, 1998.
HOOPER, W. D., *Marcus Porcius Cato On Agriculture - Marcus Terentius Varro On Agriculture,* with an English Translation, revised by Harrison Boyd Ash. The Loeb Classical Library, London – Cambridge (Massachusetts), 1934.
KENT, R. G., *Varro. On The Latin Language*. With an English Translation, in two volumes I (Books V-VII) and II (Books VIII-X), The Loeb Classical Library, London – Cambridge (Massachusetts), 1938.
MARCOS CASQUERO, M., *Varrón. De Lingua Latina.* Introducción, traducción y notas. Anthropos, Barcelona-Madrid, 1990.
ROMÁN BRAVO, J. (2003[6] y 2000), *Plauto. Comedias I y II.* Edición y traducción. Cátedra. Madrid.

Bibliografía

AA.VV. (1963), *Varron.* Six exposés et discussions par Brink, Collart, Dahlmann, Della Corte, Schröter, Traglia, Waszink, Cardauns, Michel. Entretiens sur L´Antiquité Classique, Tome IX, Fondation Hardt. Vandoeuvres-Genève.
BOISSIER, G. (1861), *Étude sur la vie et les ouvrages de M. T. Varron*. Librairie de L. Hachette et Cie. Paris.
BÜCHNER, K. (1968), *Historia de la literatura latina.* Labor. Buenos Aires.
CAVALLO, G. y CHARTIER, R. (Dir.) (2001), *Historia de la lectura en el mundo occidental.* Taurus. Madrid.
COLLART, J. (1954), *Varron grammairien latin.* Les Belles Lettres. Publications de la Faculté des Lettres de L´Université de Strasbourg. Paris.
DELLA CORTE, F. (1937), *La filologia latina, dalle origini a Varrone.* R. Università Di Torino Fondo Di Studi Parini-Chirio. Torino.
DELLA CORTE, F. (1970), *Varrone, il terzo gran lume romano.* Firenze.
FANTHAM, E. (1989), "Cap. 7: The Growth of Literature and Criticism at Rome", en G. Kennedy (Ed.), *The Cambridge History of Literary Criticism. Volume I: Classical Criticism.* Cambridge University Press. Cambridge.
GÓMEZ PALLARÈS, J. (2003), *Stvdiosa Roma: Los géneros literarios en la cultura romana. Notas para su aplicación, de Apio Claudio a Isidoro.* Universitat Autònoma de Barcelona. Barcelona.
HARRISON, S. (Ed.) (2005), *A Companion to Latin Literature.* Blackwell Publishing. USA-Oxford-Australia.

HENDRICKSON, G. L. (1911), "The Provenance of Jerome´s Catalogue of Varros´s Works", *CP* 6.3. Pp. 334-343.
HERNÁNDEZ MIGUEL, L. (2000), *Varrón*. Biblioteca de la Literatura Latina, Colección Escritores y textos, Ediciones Clásicas. Madrid.
KENNEY, E. J. y CLAUSEN W.V. (Eds.) (1989), *Historia de la literatura clásica (Cambridge University), II: Literatura Latina.* Gredos. Madrid.
KRAUS, C. (2000), "2. Forging a national identity: Prose literature down to the time of Augustus", en O. Taplin (Ed.), *Literature in the Roman World.* Oxford. New York. Pp. 27-51.
LAUSBERG, H. (1999), *Manual de retórica literaria. Fundamentos de una ciencia de la literatura.* Tomos I, II y III, Biblioteca románica hispánica. Gredos. Madrid.
LEHMANN, A. (2002), *Varron critique littéraire. Regard sur les poètes latins archaïques.* Préface de Jacqueline Dangel. Latomus. Bruxelles.
LÓPEZ FONSECA, A. (1998), "San Jerónimo, lector de los cómicos latinos: cristianos y paganos", *Cuadernos de filología clásica. Estudios latinos* 15. Pp. 333-352.
Mc ALHANY, J. (2003), *Language, Truth, and Illogic in the Writings of Varro.* Tesis doctoral. Columbia University. UMI.
POCIÑA PÉREZ, A. (1975), "Varrón y el teatro latino", *Dvrivs* 3.6. Pp. 291-321.
REYNOLDS, L. y WILSON, N. (1986), *Copistas y Filólogos. Las vías de transmisión de las Literaturas Griega y Latina.* Versión española de Manuel Sánchez Mariana. Gredos. Madrid.
RIPOSATI, B. (1949), "Varrone e Cicerone maestri di umanità". *Aevum*. Pp. s/d.
RODRÍGUEZ VALCÁRCEL, J. (2004), "*Procurator Bibliothecae Augusti*: Los bibliotecarios del emperador en los inicios de las bibliotecas públicas en Roma", *Anales de Documentación* 7. Pp. 231-239.
ROSTAGNI, A. (1954), *Storia della Letteratura Latina, I, La Repubblica.* Seconda edizione riveduta. Unione Tipografico-Editrice Torinese. Torino.
TAYLOR, D. (1974), *Declinatio: A Study of the Linguistic Theory of Marcus Terentius Varro.* John Benjamins B.V. Amsterdam.

Metáforas naturales y corporales en *Caín y Abel*: funcionalidad al servicio de la retórica pastoral

Lidia Raquel Miranda
CONICET – UNLPam

La estructura y los aspectos doctrinales del tratado *Caín y Abel* (*Cain et Ab*.) de Ambrosio de Milán imponen estereotipos en las descripciones y en la exposición de los temas, lo cual dificulta el análisis de las metáforas. Sin embargo, es posible encontrar en él una red simbólica mediante la que se encadenan concepciones sobre el hombre, la vida en comunidad y su participación en la gracia divina aunque, en el nivel manifiesto del texto, no son del todo evidentes. El examen de las metáforas permite establecer relaciones del texto con elementos culturales previos de la cultura judeohelenista pero, fundamentalmente, ilumina el modo en que la metaforización se pone al servicio de la retórica pastoral.

Sabemos que, entre las figuras del lenguaje que distingue la antigua Poética, la metáfora es la que ha despertado en mayor medida el interés de los investigadores. La definición más habitual sostiene que la metáfora es una expresión lingüística en la que un vocablo o un grupo de vocablos son conducidos de su contexto semántico a otro y son utilizados como imagen. En esa perspectiva, para Lausberg (1966-1968), la metáfora es la sustitución de un *verbum proprium* por otro término cuya significación guarda con la del elemento remplazado una relación de copia o de similitud. Así, la metáfora es el resultado expreso de una comparación sobrentendida.

Entre los antiguos, Aristóteles describió la metáfora y sus clases en *Arte Poética*, pero no se ocupó del momento ni de la necesidad de su surgimiento. Cicerón en *De Oratore*, III, 38 indica que la metáfora se empezó a usar a raíz de una cierta carencia en la lengua de expresiones propias para las nociones que la experiencia creciente de los hombres tornaba indispensables. Pero lo que fue en el comienzo una necesidad impuesta por las deficiencias de la lengua, se convirtió más tarde en objeto del gusto retórico.

La actitud predominante de los filósofos ante la metáfora como medio de conocimiento y explicación fue la de rechazo. Recién a partir del siglo XVIII, con Giambattista Vico, se cambia de perspectiva y se la comprende como un medio por el que los hombres del pasado ampliaron su comprensión del mundo al asimilar los objetos nuevos a los datos de la propia experiencia. En una perspectiva semejante, para varios pensadores, la metáfora constituye un instrumento mental imprescindible para la construcción de representaciones, no solo las que poseen un valor estético y permanecen circunscriptas al ámbito literario, sino también las de otro tipo de discursos comprometidos con valores como la búsqueda de la verdad o la descripción de la realidad.

Todas las especulaciones sobre los orígenes y la funcionalidad de las metáforas han tenido el mérito incuestionable de actualizar su problemática. El análisis de la metáfora hoy no solo sigue ocupando un lugar esencial como tema de debate, sino que su realización desde diversas ópticas y disciplinas ha producido también una variada y rica literatura, cuya

lectura revela que la metáfora no es un fenómeno puramente lingüístico, sino que forma parte del terreno de la experiencia cotidiana y del flujo de la imaginación simbólica, lo cual libera la figura del espacio de la palabra y la conduce a un campo de estudio más extenso y relevante, tal como postula Ricœur (2010) cuando afirma que la teoría de la metáfora ofrece la posibilidad de relacionar la imaginación con cierto uso del lenguaje y ver allí la "innovación semántica", que es la característica del uso metafórico del lenguaje, enfoque que desplaza la atención de los problemas del cambio de sentido, en el nivel de la simple denominación, hacia los problemas de reestructuración de campos semánticos, en el nivel del uso predicativo.

En este marco, someramente presentado, el objetivo de este trabajo es reconocer y analizar la enunciación metafórica[1] de la naturaleza y el cuerpo en *Caín y Abel* y su funcionalidad discursiva en el contexto de una obra exegética como ella. Nuestra hipótesis de partida es que la utilización de metáforas tiene la intención de explicar conceptos y situaciones mediante lo sensible y lo conocido al hombre, pero, a su vez, de dotar a lo propio del hombre de una cualidad 'divina', es decir de la gracia que lo trasciende como humano. El pasaje de lo abstracto a lo concreto se condice con el procedimiento más común en el uso de metáforas; empero, dicho mecanismo opera en el texto el camino inverso al dar a lo concreto (el hombre) un carácter abstracto (gracia divina). Dada la acotada extensión de este trabajos, nos concentraremos en el análisis de algunos pasajes metafóricos del texto que se extienden desde § I, 10, 41 a § II, 1, 5 para ilustrar lo antedicho.

Un puñado de metáforas

La lectura atenta de los pasajes metafóricos del opúsculo ambrosiano *Caín y Abel* pone de manifiesto una estrecha relación entre las imágenes provenientes del campo de la naturaleza y las del cuerpo. Veamos el siguiente ejemplo:

> Por tanto, acabado este tema y probada la culpa de Caín, examinemos otro defecto de su ofrenda. *Ofreció frutos de la tierra*. No ofreció a Dios las primicias de la primera cosecha. Esto significa que primero reivindicó para sí mismo las primicias y que ofreció a Dios el resto.
> Y así, cuando el alma debe tener la primacía sobre el cuerpo, que es su esclavo, indudablemente debemos ofrecer sus primicias, es decir las del alma, antes que las del cuerpo. Primicias del alma son las primeras manifestaciones de un comportamiento recto. […] Su primera manifestación es el agradecimiento a Dios […] (*Cain et Ab*., I, 10 ,41).[2]

[1] El concepto de "enunciación metafórica" está tomado de Ricœur (2010: 201), quien considera que dicha denominación remite adecuadamente al conflicto de campos semánticos en pos de la nueva compatibilidad que implica la metáfora, ya que evita pensar solamente en nombres empleados metafóricamente.

[2] "Concluso ergo illo et conuicto Cain crimine aliud oblationis uitium discutiamus. Optulit a fructibus terrae. Non a primis fructibus primitias deo: hoc est primitias sibi prius uindicare, deo autem sequentia deferre. Itaque cum anima corpori tamquam seruo domina sit praeferenda, utique primitias eius, hoc est animi prius quam corporis offerre debemus. Primitiae animae primi motus sunt bonarum disciplinarum..[...]. Quarum primitia est puro corde et simplici sermone oblata deo gratiarum actio." El trabajo del análisis del texto de *Caín y Abel* se realizó en lengua original y se cotejaron, además, ediciones en italiano, inglés y español, que figuran en la Bibliografía. Las

El texto se ocupa de analizar por qué la ofrenda de Caín no fue grata a Dios. Una de las razones es, justamente, que no ofreció los primeros frutos. Esta acusación contra Caín es largamente tratada por Filón de Alejandría en *Los sacrificios de Abel y de Caín* (*Sacr.*), texto que ofrece un contexto de comprensión más amplio que el de Ambrosio.[3] El autor judeohelenista explica que no ofrecer las primicias a Dios es equivalente a preferir el cuerpo sobre el alma, idea que también desarrolla el obispo en el pasaje transcripto. El cuerpo es presentado en ambos textos como un esclavo, al que Caín ha privilegiado por sobre la señora (el alma).

La diferencia entre la ofrenda de Abel (los primogénitos y los animales más cebados del rebaño) y la de Caín (granos sin madurar y otros frutos de la tierra) no se encuentra enteramente en la materia porque, en realidad, ambos son productos naturales. Se halla, más bien, en la actitud de selección y ofrecimiento que cada hermano tuvo al elegir sus respectivos dones. En este sentido, se sabe que Abel fue agradecido con Dios y que Caín fue descuidado al escoger y se guardó lo mejor para él mismo. Al oponer el cuerpo al alma, por un lado, y reconocer que en esta última conviven dos tendencias (una, hacia las virtudes y otra, hacia la vida corporal) se ofrece una clave de lectura a escala del cuerpo humano. El vínculo que conecta el cuerpo con el alma en este pasaje es el agradecimiento a Dios, ya que agradecer es una operación corporal (el uso de la palabra) pero resignificada por la gracia de la virtud.[4]

Sin embargo, ambas ofrendas no son del todo similares, a pesar de provenir de la naturaleza:

> Estos presentes ofreció Abel y por eso *Dios contempló sus ofrendas*, porque sacrificó las primicias. Se añade además el hecho de que le llevó los primogénitos de las ovejas y su manteca. Porque tiene más valor lo que tiene vida que lo inanimado, ya que lo animado está próximo a lo que posee espíritu.
> Es verdad que no nació antes lo espiritual, sino lo animal y después lo espiritual. Lo que es animal, respira; tiene un espíritu vital, no como lo que forma parte de los frutos de la tierra. (*Cain et Ab*., I, 10 ,42).[5]

La distinción entre las ofrendas naturales de Abel y las de Caín se establece en torno a la condición de animado o inanimado de los productos. Este aspecto resulta relevante porque

citas en español que se transcriben de aquí en adelante corresponden a la traducción de López Kindler (2013). Las citas en latín pertenecen a la edición de Siniscalco (1984).

[3] Asimismo, los dos tratados remiten en este punto a Ex 23, 19 que exhorta "Llevarás a la Casa de Yahaveh, tu Dios, las mejores primicias de tu suelo."

[4] Para superar la ambigüedad y comprender los alcances de estos pasajes tal vez sea necesario tener presente la dificultad de traducir las nociones griegas de σῶμα y σάρξ y la hebrea de *basar*, que no necesariamente tienen en los intertextos de Ambrosio el sentido de 'cuerpo' como opuesto de 'alma' sino que muchas veces indican a la 'persona humana' y, en tal sentido, el conjunto de cuerpo y alma. Remito a Mateos y Camacho (1999) para un seguimiento del desarrollo de dichos términos en la cultura semítica y griega.

[5] "Haec munera aptulit Abel, et ideo *respexit deus in munera eius*, quoniam a primitiuis optulit. Accedit ergo quia de primitiuis ouium et de adipibus earum. Considera quia non de insensibilibus, sed de animantibus, optulit. Plus est enim animalis quam terrenus, siquidem animalis proximus spiritali est.non enis prius quod spiritale est, sed quod animale, deinde quod spiritale.quod animale spirat, habet uitalem spiritum, non item quod de terrarum est fructibus."

acerca los primeros a lo espiritual y anticipa la significación metafórica que posee la figura de Abel en el tratado: el menor de los hermanos representa las buenas tendencias del alma, aquellas que acercan al hombre a la gracia de Dios, mientras que Caín es expresión de la malignidad. Paradójicamente, la superioridad de las ofrendas animales se sustenta en su situación corporal, que les permite tener no solo vida sino también alojar el movimiento y la respiración y, por lo tanto, remedan la idea del 'soplo' que Dios insufló en el hombre cuando lo creó a su imagen y semejanza.[6]

Consideremos ahora otro ejemplo en el que se observa la relación entre la naturaleza y el hombre:

> Así pues, ¿por qué razón nos presenta Moisés a un Dios que promete bajo juramento? Porque nosotros somos prisioneros de nuestras costumbres humanas y como erizos estamos cubiertos de una especie de coraza de mentalidad vulgar; o como los caracoles, que no pueden respirar sino refugiados dentro de su concha y son incapaces de aspirar o retener el aire libre, nosotros no subsistimos si no actuamos al amparo terreno de los hábitos humanos. (*Cain et Ab*., I, 10 ,43).[7]

En este pasaje Ambrosio también sigue a Filón de Alejandría[8]. En la primera parte del fragmento, se advierte la representación antropomórfica de la divinidad que sirve como sustento pedagógico de la aproximación al texto bíblico, dado que la vía de acceso a sus significaciones es la analogía con lo que vive el hombre y le resulta, por tanto, conocido y comprensible. Esto aparece explicado por Filón en *Sacr*. XXIX, 95, segmento en el que sostiene que, dada la participación del hombre en lo mortal, no le es posible pensar de forma alejada de su propia condición: entre otros ejemplos, se presenta el juramento como una de las debilidades humanas pero que, aplicado a Dios, adquiere otra connotación.

A continuación, aparece la representación de los comportamientos humanos en las imágenes del mundo animal: en este caso, se alude a la estructura corporal de los erizos y los caracoles (que tienen la cubierta de púas y la concha, respectivamente), que les brinda seguridad del mismo modo en que la disposición de costumbres y hábitos lo hace con el hombre.

Como sabemos, el mundo animal era un campo de valor superlativo en la vida, la cultura y el imaginario de la Antigüedad y que se pervivió durante el Medioevo. El animal formaba parte de un universo simbólico: era una especie de prolongación del hombre y un modelo con el que el hombre podía mimetizarse. Así, las bestias y su representación eran un instrumento didáctico privilegiado puesto al servicio de un orden moral, como se aprecia en

---

[6] El tema de la creación del hombre a imagen y semejanza de Dios es tratado por Ambrosio en el tratado *El paraíso* (*De paradiso*), compuesto antes que *Caín y Abel*. Para un análisis de este problema, véanse Miranda (2009, 2010 y 2011c).

[7] "Qua ratione igitur Moyses iuratem deum inducit? Quia nos usu quodam mortalium claudimur et uelut echini cortice quodam nos uulgaris opiniones inuoluimus aut uelet cocleae, quae nisi intra testae operimentum sint spirare non possunt nec aerem liberum carpere aut sustinere, sic nos <non> nisi intra quaedam humanae consuetudinis latibula terrena uersamur."

[8] La comparación de la condición mortal y los hábitos del hombre con erizos y caracoles también es utilizada por Clemente en *Stromata* 5, 68, 1 (cf. Martín Hernández 2010: 104, nota 107).

el texto bajo análisis: las referencias al mundo animal poseen una función socializante y ayudan a reforzar el conocimiento de la realidad y del universo.

El ejemplo que hemos transcripto resulta, además, revelador de una jerarquía para el empleo de metáforas: a Dios se lo representa con metáforas del mundo humano, especialmente del ámbito social[9]; y al hombre se lo representa con metáforas del mundo animal. En todas ellas, sin embargo, la escala de representación se organiza sobre la base de lo conocido, y de ahí deviene su sentido didáctico.

La analogía de la naturaleza con el ámbito socio-político también ocupa varios enunciados metafóricos en el tratado *Caín y Abel*. Citamos aquí el siguiente:

> Por tanto, una vez que hayas expulsado los pensamientos inquietos y mudables, Dios te concederá la libre posesión del corazón y la mente para que la ejercites en la serenidad y puedas recoger sus frutos, sin permitir que irrumpan en ella los cananeos, esto es, las turbias pasiones; para que desarraigues cualquier reducto de vicios propios de los gentiles, para que tales todos los bosques, que ensombrecen la verdad e impiden, con la pesadilla de una tenebrosa disputa, cualquier posibilidad de contemplar libremente la verdad celeste. (*Cain et Ab*., I, 10 ,44).[10]

En primer lugar, destaca la idea de obtener buenos resultados en el plano moral gracias a la disposición de un corazón y una mente auspiciados por Dios: el alma, que puede verse agobiada por pasiones, logrará "recoger frutos" —en clara metáfora natural y en alusión a la actividad de los hermanos bíblicos— a través de la ayuda de Dios. Las sombrías pasiones que el hombre debe combatir son presentadas como cananeos, como gentiles o como bosques, cuya oscuridad impide ver la verdad. El espacio del bosque, es decir, un ámbito no cultivado y proclive a las tinieblas, es contrario a la posibilidad de una cosecha de frutos (espirituales, en el plano metafórico), de un corazón libre y de un alma límpida[11]. Asimismo, dicho espacio natural nefasto para el hombre se halla en el mismo nivel que los cananeos y los gentiles, comunidades diferentes entre sí pero con la connotación común de ser enemigas del pueblo de Dios.

La metáfora del campo cultivado y el trabajo con la cosecha también sirve al autor para explayarse acerca de las condiciones del alma:

> Porque, así como en la era del campo se sacuden el trigo y la cebada y a la vez que se las avienta se les separa de la paja —porque la paja y el resto de las escorias de la cosecha se dispersan por doquier al suave soplo del aire,

[9] Como ejemplos del uso de las metáforas del ámbito social en *El paraíso* y *Caín y Abel*, véanse Miranda (2011a y 2011b).

[10] "Expulsis igitur inquietis et mobilibus cogitationibus dabit tibi deus uacuam possessionem cordis et mentis, ut eam cultu quodam tranquillitatis exerceas et fructum ex ea capias nec sustineas in eam Chananaeos, hoc est turbidos sensus recurrre, eradices gentilicium uitiorum omne consaeptum, lucos eorum diruas, quibus obumbratur ueritas et quídam liber caelestis uisus cognitionis horrore tenebrosae disceptationis absconditur."

[11] Esta idea se ve reforzada por la contundente afirmación "El parricida evita la fecundidad de la tierra" ("[Latro diem refugit quasi criminis testem, lucem adulter quasi erubescens consciam], parricida terrarum fecunditatem.", Cain et Ab., II, 8, 26) que subraya el paralelo entre Caín y el bosque aquí descripto y, a la vez, la oposición entre naturaleza (fecunda) y crimen.

> mientras que los elementos más consistentes caen en el mismo lugar una vez eliminado el polvo—, del mismo modo aquellos de nuestros pensamientos que son sólidos y de óptima calidad brindan un puro y genuino alimento a la virtud, según aquello de la Escritura: *Porque no solo de pan vive el hombre, sino de toda palabra divina.*
> Por el contrario, los que son inútiles y vanos se dispersan como el humo y las nubes, ya que *como el humo para los ojos*, así es la iniquidad para quien la practica. Y con razón se compara la iniquidad al humo, porque ofusca la agudeza de la mente con una especie de humo que procede del mundo. (*Cain et Ab*., II, 1, 5).[12]

La existencia de paja y otras sustancias desechables junto a los granos que servirán de base al alimento provee a la tradición de una metáfora que sigue teniendo vigencia: "separar la paja del trigo". El pasaje revela la coexistencia de dos propensiones contrapuestas en el alma, las sólidas y de calidad (el grano) y las volátiles y superfluas (la paja).[13] Así como el trabajador debe seleccionar y separar estos elementos, el hombre debe sopesar y disociar las inclinaciones de su alma para elegir las que nutrirán su virtud.

El contexto metafórico —que además vincula el fragmento con la alegoría del soplo que desarrolla Ambrosio en *El paraíso*—, está construido fundamentalmente en torno a la idea del aire. En efecto, la representación sensible del alma se hace a través de la imagen del soplo, que permite comprenderla como sustancia espiritual. La acción de 'aventar' (o sea, airear) la cosecha para separar el grano de la paja implica que el espacio donde conviven ambos es, precisamente, el aire y que será este el que logre separarlos: los elementos consistentes quedarán en el mismo lugar y los ligeros se dispersarán como el humo y las nubes. El aire connota el alma, única condición humana que permite disociar las inclinaciones buenas de las malas.

La nube es un símbolo ampliamente usado en el Antiguo Testamento y hunde sus raíces en el animismo primitivo; sin embargo, se afianza como imagen porque de ella depende la vida del hombre: de la nube procede la lluvia, viene el rayo, cae el granizo o se desata el diluvio (Mateos y Camacho, 1999). La relación con lo divino es evidente en varios pasajes bíblicos (Jue 5, 4s; Ez 1, 14; Ez 10, 3s; 1 Re 8, 10s; Is 19, 1; Sal 104, 3) y puede concentrar varios significados. En el pasaje ambrosiano, sin embargo, se realza un matiz negativo al equipararla con los elementos inconsistentes del alma.

Además, el fragmento remite a la situación corporal cuando afirma que estas sustancias versátiles (que simbolizan la iniquidad) son tan perniciosas para el hombre como el humo para los ojos. El fuego puede tener un sentido positivo o negativo, como se constata a lo largo

---

[12] "Sicut enim inhac rurali área excutitur triticum atque hordeum et, dum saepius uentilatur, separatur a paleis, quia paleae ceteraque purgamenta messis in diuersum leuis aurae spiramine dissipantur, illa uero quae solidiora sunt in locum eundem excusso puluere relabuntur, ita cogitationum nostrarum quae sunt solidae atque optimae puram atque siceram exhibent uirtutis alimoniam, sicut scriptum est: *Quia non in pane solo uiuit homo, sed in omni uerbo dei.* Quae autem inútiles ac uacuae disperguntur ut fumus ac nebulae, quia sicut fumus oculis sic iniquitas utentibus ea. Et recte fumo iniquitas conparatur, quae uelut quadamsaeculari calígine aciem mentis obducit."

[13] Omitimos en el presente análisis las metáforas que plantean el problema de la diferenciación de sexos en relación con las disposiciones del alma ya que, aunque también combinan las imágenes de la naturaleza con las del cuerpo humano, requieren un tratamiento específico que no podemos darles en estas páginas por razones de espacio.

de la historia de las religiones y las culturas. En este caso, el elemento usado en la metáfora no es el fuego sino su derivado, el humo, con la connotación negativa de afectar los ojos, órganos del cuerpo que significan, por un lado, una suerte de acceso a la realidad para el hombre y, por otro, su capacidad de juicio. En el ejemplo analizado, ambas acepciones son posibles: el humo afecta la facultad de 'ver' la realidad y, con ello, la posibilidad de comprenderla cabalmente para actuar bien.

Metáforas y retórica en el marco pastoral

Durante los siglos IV y V, como continuación de un proceso que se había iniciado antes, el cristianismo capitalizó sus posibilidades de difusión y consolidación a través del predominio y la generalización de su mensaje. Para ello se valió del sistema retórico que, junto a la utilización de los géneros literarios heredados de la Antigüedad,[14] le facilitó un instrumento teórico coherente y calificado que fue utilizado tanto por los predicadores para trasmitir la fe cristiana como por los exégetas para interpretar y estudiar las Sagradas Escrituras.

Siguiendo las ideas de Isócrates, que luego recogió Cicerón, el orador cristiano se presenta más como sabio que como elocuente y en ello radica su especificidad y su desafío porque, si bien se podía adquirir la elocuencia a través de la imitación —tal como preconizaban los antiguos—, la sabiduría solo procedía del conocimiento de las Escrituras. La sustitución del saber filosófico por el conocimiento de los textos revelados significó no solo el cambio de orientación que necesitaba el sistema retórico —ya que, en su origen, era pagano— sino también la perspectiva que más influencia tendría en el desarrollo de la ciencia del discurso y en la concepción del orador en la Edad Media.

A la sabiduría y a la elocuencia, se agregó en esta época otra característica fundamental, asociada con el compromiso moral del orador: el protagonismo del discurso se asentaba ahora en que era la palabra de Dios la transmitida y el espíritu del Padre, el que hablaba a través del hombre. Y justamente en este punto se aprecia una contradicción del discurso cristiano: ¿cómo conciliar la humildad que se impone al discurso humano llamado a comunicar la palabra de Dios con la atención de un público cultivado y apasionado por los bellos fragmentos de elocuencia, es decir con la tradición de una escuela de la que los oradores cristianos eran los herederos?

> ¿Cómo renunciar al prestigio del arte oratoria, si el *movere* y el *delectari* son los medios eficaces del *persuadere*, como enseñan los tratados de retórica? En realidad, los escritores cristianos se dejaron persuadir fácilmente de que aquí el fin justifica los medios: el *De doctrina christiana* de Agustín formalizó esta teoría cristiana de la elocuencia, de la legitimidad de los procedimientos oratorios tomados en préstamo de la tradición antigua, en razón del fin que ella persigue. (Nauroy, 2003: 469, mi traducción)

[14] Para un estudio profundo sobre las condiciones de adopción y adaptación de los géneros literarios antiguos por parte del cristianismo sugiero la lectura de Alesso (2013).

Esta presión de la disciplina retórica sobre el escritor cristiano —que se puede evaluar con claridad en los textos doctrinales de Ambrosio de Milán— era menor en el predicador de sermones, que se hallaba más cercano al rito y a los comentarios tomados de la Biblia o sugeridos por las lecturas de la liturgia del día. Pero adquiere especial relevancia en el caso de los tratados alegóricos de Ambrosio, como el *Caín y Abel*, que constituyen piezas homiléticas dedicadas a la formación moral del receptor y están, a la vez, enraizadas en una sólida tradición de orígenes seculares.

La breve presentación de metáforas naturales y corporales que hemos realizado en los párrafos anteriores no agota el análisis de la composición retórica del opúsculo pero resulta suficiente para lograr una apreciación del sentido y la función del sistema cohesivo de asociaciones e ideas que teje Ambrosio en su discurso. En efecto, creemos que la interpretación del sentido de las diversas metáforas individuales de la obra ayuda a percibir un significado global más profundo de su organización temática en un esquema retórico que privilegia las imágenes como vía de acceso al conocimiento de la norma moral.

A esto contribuyen, sin duda, las manifestaciones del simbolismo naturalístico que hemos detectado en las metáforas consideradas. Las imágenes del texto establecen una semántica simbólica en torno al reconocimiento de la ley natural emanada de Dios y respetada por las criaturas del mundo natural. El naturalismo que instauran las metáforas subraya la sujeción de las seres y elementos no racionales a dicha ley de la naturaleza, que es imagen del orden de Dios, y por lo tanto actúa, por un lado, como modelo de imitación y, por otro, como canal privilegiado de transmisión del mensaje cristiano. En este sentido, y gracias al amplio y variado abanico de conductas y situaciones que ofrecen la naturaleza y los cuerpos, el autor puede elegir y seleccionar las imágenes y datos que mejor le sirven para mostrar el cumplimiento de la ley de la naturaleza.

Dicho valor didáctico que posee la enunciación metafórica en *Caín y Abel*, asentado en el conocimiento y la experiencia colectiva de una cultura en lo que se refiere al ámbito natural, obedece principalmente a la posibilidad de afirmación de una actividad o situación no sensible (la manifestación y/o la palabra de Dios, la descripción del alma y los parámetros morales) que ofrece la transferencia de significaciones desde una representación sensible (el mundo natural y corporal). Así, consideramos que la capacidad metafórica de referencia que tiene este mecanismo retórico posibilita una "captación inteligible" (Parajón, 1985: 125) de lo que es inabarcable, ya que las nociones comunes transpuestas permiten aprehender aquellas ideas abstractas a partir de una definición o literalización que las vuelve cercanas y accesibles: la "fuerza aprehensiva de la metáfora limitada se ejerce plenamente en transferencias de actividades perceptibles, y en tanto el pretendido paso a lo inteligible se colma de definiciones" (Parajón, 1985: 127).

En síntesis, y como resultado de nuestro análisis precedente, podemos concluir que para representar el ámbito de lo divino el autor acude a la transferencia de actividades asimilables a través de metáforas de la naturaleza y el cuerpo, lo cual ubica el discurso en el marco de la creación poética y lingüística. Pero, además, el alcance metafórico que tiene la obra proporciona una posibilidad de interpretación complementaria, que se asienta en una

referencia inversa, puesto que, al utilizar imágenes de lo concreto para representar nociones abstractas, aquellas se nutren de este carácter, lo cual permea en la naturaleza y el hombre las condiciones asignadas a ellos por voluntad divina. Esta filtración de características semánticas de un elemento superior a otro de menor rango que produce la enunciación metafórica del tratado es especialmente relevante en lo que atañe al hombre, dado que la aplicación de metáforas humanas a la esencia divina tiene como reflejo la irradiación de las propiedades divinas en el ser humano, lo que se constata en la posesión de la gracia que le atribuyó Dios con el insuflo de su alma en el momento de la creación.

¿Qué función tiene, entonces, el uso de las metáforas naturales y corporales en el contexto pastoral de *Caín y Abel* de Ambrosio de Milán? La respuesta a este interrogante debería matizarse, por supuesto, con la consideración de otras características retóricas del tratado no mencionadas en este trabajo.[15] Sin embargo, es posible confirmar que el acopio de enunciados metafóricos, especialmente referidos al ámbito natural y corporal, le permite al autor desplegar una malla simbólica asimilable, por parte de los receptores, a las formas consagradas de la configuración literaria y a ciertos tópicos conocidos y trasmitidos como una herencia cultural, tanto provenientes de la cultura judeohelenista como de la tradición bíblica. Así, la metáfora opera retóricamente para explicitar situaciones y circunstancias propias de la vida humana —y, por lo tanto, pasibles de ser reiteradas en el decurso de la historia—, de las cuales se pueden deducir elementos morales y prescribir acciones normativas. El valor figurado que poseen estas metáforas conducen a una interpretación que permite construir, o más bien reconstruir, el sistema moral y antropológico que sustenta el pensamiento de la Iglesia y da sentido a toda prédica pastoral, sistema en el que el receptor también ocupa un lugar preeminente como depositario de imágenes pero, sobre todo, como responsable de acciones pasadas y futuras.

Fuentes

LÓPEZ KINDLER, A. (Trad.) (2013), *Ambrosio de Milán. El paraíso. Caín y Abel. Noé.* Ciudad Nueva. Madrid.
MARTÍN HERNÁNDEZ, R. (Trad.) (2010), *Los sacrificios de Abel y Caín*, en Martín, J. P. (Ed.), *Filón de Alejandría. Obras completas II.* Trotta. Madrid. Pp.71-114.
SAVAGE, J. J. (Trad.) (2003), *St. Ambrose. Hexameron, Paradise, and Cain and Abel.* The Catholic University of America Press. Washington DC.
SINISCALCO, P. (Ed. y Trad.) (1984), *Sant'Ambrogio. Opere esegetiche II/I. Il paradiso terrestre, Caino e Abele.* Introd., trad., note e indici. Biblioteca Ambrosiana-Città Nouva Editrice. Milano-Roma.
UBIETA, J. Á. (Dir.) (1981), *Biblia de Jerusalén.* Descleé de Brouwer. Bilbao.

Bibliografía

ALESSO, M. (Ed.). (2013), *Hermenéutica de los géneros literarios: de la Antigüedad al cristianismo.* Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras, UBA. Buenos Aires.
LAUSBERG, H. (1966-1968), *Manual de Retórica literaria. Fundamentos de una ciencia de la literatura.* Trad. de J. Pérez Riesco. Gredos. Madrid.

[15] Entre ellos, son de vital importancia en el texto la tensión entre la alegoría y la zetemática y la funcionalidad de la narración. Estos aspectos han sido abordados en Miranda (2012) y Miranda (2015), trabajos a los que remitimos.

MATEOS, J. y F. CAMACHO (1999), *Evangelio, figuras y símbolos.* El Almendro. Córdoba.
MIRANDA, L. R. (2011a), "El bien común y la metáfora corporal en *De paradiso* de Ambrosio de Milán", *Stylos* 20.20. UCA. Buenos Aires. Pp. 169-180.
MIRANDA, L. R. (2011b), "Metáforas y algo más en la retícula simbólica de *De paradiso* y *De Cain et Abel* de Ambrosio de Milán", *Circe, de clásicos y modernos* 15. Pp. 99-112.
MIRANDA, L. R. (2011c), "Tras los pasos de Filón: la naturaleza humana en *De paradiso*, de Ambrosio de Milán", *Anales de Filología Clásica*. Pp. 121-137.
MIRANDA, L. R. (2010), "Eva en el paraíso y la naturaleza de la culpa en la exégesis de Ambrosio", *Circe, de clásicos y modernos* 14. Pp. 105-117.
MIRANDA, L. R. (2009), "¿Cuál fue el pecado original? Traducciones e interpretaciones de Gn 3, 1-24", *Circe, de clásicos y modernos* 13. Pp. 157-171.
MIRANDA, L. R. (2012), "Tension and Affinity Between Discourse Forms and Faith Profession in *Paradise* by Ambrose of Milan", en G. Tchibozo (Dir.), *Actes du Congrès international de recherche en sciences humaines et sociales.* Analytrics. Paris, Strasbourg (France). Pp. 191-198.
MIRANDA, L. R. (2015), "Funcionalidad retórica de la narración en la obra exegética de Ambrosio de Milán", ponencia presentada en las XXII Jornadas de Investigación de la Facultad de Ciencias Humanas de la UNLPam. Santa Rosa. Inédita.
NAUROY, G. (2003), *Ambroise de Milan. Écriture et esthétique d'une exégèse pastorale. Quatorze études.* Peter Lang. Bern.
PARAJÓN, C. (1985), *Ideas y metáforas. Ensayos filosóficos sobre el lenguaje.* Biblos. Buenos Aires.
RICŒUR, P. (2010), *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II.* Trad. de P. Corona. Fondo de Cultura Económica. Buenos Aires.
WHITE, H. (2010), *Metahistoria. La imaginación histórica en la Europa del siglo XIX.* Trad. de S. Mastrangelo. Fondo de Cultura Económica. México.

PROYECCIONES

La figura de Aulo Gelio y su recreación en dos obras de Arturo Capdevila

Fabiana Andrea Demaría de Lissandrello
UNC

Aulo Gelio, considerado uno de los mejores poemas por Borges,[1] pertenece a *La Fiesta del Mundo* (1921), obra en la que Arturo Capdevila (1889-1967) escoge un erudito romano y trata de objetivar en él toda su subjetividad, como ejemplo de lo que se puede hacer tomando un personaje célebre, "insuflándole nueva vida" (Flores, 1986: 67).

El objetivo de este trabajo es mostrar cómo en los versos capdevilianos se reviven motivos recreados de *Noctium Atticarum*,[2] una miscelánea escrita en el siglo II, y se presenta la figura del poeta y su concepción poética como importantes centros cargados de significado y sentido. Para ello se tendrá en cuenta también *El César contra el hombre* (1947), obra en la cual Capdevila ofrece una reelaboración hecha en prosa, que justifica todo lo expuesto en el mencionado poema. Para descubrir el proceso de "recepción productiva" (H. Link, 1976)[3] que hace Capdevila de este autor latino y el momento de su creación poética se considerarán además, las "Noticias Biográficas" sobre Aulo Gelio, del estudio preliminar que presenta la traducción de Francisco Navarro y Calvo (1893), edición que se encuentra en la Colección Capdevila (Biblioteca Provincial Córdoba).

Aulo Gelio y las *Noches Àticas* en *La Fiesta del Mundo*:

Aulo Gelio, gramático latino, contemporáneo de Luciano y de Apuleyo, vivió "en una época de crisis del sistema de valores del Imperio". En el título de su obra confluyen por un lado "un tiempo, el de la vigilia lectora de la elucubración", y por otro "un lugar, Atenas, que era sinónimo de la inteligencia y el saber de la antigüedad", como comenta Santos Dominguez. Dividida en veinte libros, contiene notas sobre historia, geometría, gramática, filosofía y todas las curiosidades que Gelio oía o leía en otros libros, encontrándose fragmentos valiosos de otros autores, cuyas obras se han perdido. Estos escritos son precursores del género ensayístico de la modernidad, que tienen como principal representante a Montaigne (1533-1592), pensador francés.

El libro poético *La Fiesta del Mundo* (1921), "una de las obras más logradas y de valor más parejo" que compuso Capdevila, según Fermín Estrella Gutiérrez, obtuvo un premio nacional y

[1] El mismo Borges en el Prólogo de la *Antología poética argentina* (1941) menciona este poema como uno de los mejores dentro de los que él seleccionaba como la "antología de la antología". Este dato está mencionado en la conferencia de Oscar Caeiro: "Imagen de Córdoba en la poesía de Arturo Capdevila." Bs. As. 11-IV-1989.

[2] Aulus Gellius, abogado y escritor romano del siglo II, nació en Roma en los primeros años del principado de Adriano, posiblemente entre el 126 o 130. No se sabe con certeza su fecha de muerte (h. 175). Tuvo una educación esmerada, estudiando con los mejores maestros de su tiempo, como Herodes Ático, Frontón o Apolinario. Su única obra son las *Noches Áticas,* que empezó a escribir en las largas noches de un invierno que pasó en el Ática, y que terminó en Roma.

[3] Téngase en cuenta los conceptos sobre la teoría de la recepción de M. Moog-Grünewald, publicados en Schmeling (1984: 69 y ss).

fue reeditado varias veces. Mantiene una línea de continuidad desde sus primeras obras, *Jardines Solos* (1911) y *El Poema de Nenúfar* (1915), pues están representados el "mundo de las cosas y el mundo de los sentimientos, lo que el poeta ve y disfruta por los sentidos, y lo que toca su corazón" (Estrella Gutiérrez, 1961: 62). Sin embargo en este libro se revela un acento más personal, porque rompe con la métrica tradicional y elude muchas veces la rima.

El poema "Aulo Gelio" está compuesto de diecisiete estrofas de cuatro versos endecasílabos, alternativamente asonantados y el argumento se centra en la historia de este poeta, conocido por haber escrito las *Noches Áticas*, en la cual aporta una suma de datos acerca de los griegos, sus costumbres y su literatura.

En la primera estrofa se observa una referencia al contexto histórico, cuando se presenta al poeta latino y su época:

> Aulo Gelio, feliz bajo Elio Adriano,
> autor preclaro de Las Noches Áticas,
> que en plácidos inviernos escribiste,
> seguro de tu dicha y de tu fama.[4]

Con esta introducción Capdevila ofrece el marco histórico y social, presentando al autor latino y mencionando además su obra célebre, en la época del emperador romano Publio Elio Adriano (76-138), natural de Itálica (Sevilla), quien le sucedió en el poder a Trajano, su padre adoptivo, en el año 117.

A lo largo de la poesía se encuentran otros datos, que demuestran que el escritor cordobés leyó con gran detenimiento las *Noches Áticas*.

En la Colección Capdevila se encuentra una edición en castellano de la obra de Aulo Gelio en dos tomos.[5] En el tomo I aparecen "Noticias Biográficas" sobre este escritor latino con anotaciones y frases subrayadas por el mismo Capdevila. Tales frases tienen fundamental importancia porque guardan estrecha relación con el argumento de la poesía. Con respecto al marco histórico y social que se presenta en la primera estrofa, es posible ubicar lo que leyó el autor cordobés de esta edición, para poder entender luego el porqué de sus versos:

> Ignórase la fecha exacta del nacimiento de Aulo Gelio (ó Agelio como algunos le llaman, por encontrarse consignado así su nombre en algunos manuscritos, sin duda por ignorancia de copistas, que reunieron la inicial del nombre con el apellido de familia); pero puede asegurarse que vino al mundo bajo el reinado de Adriano (Aulo Gelio, 1893, I.1).

Capdevila tampoco menciona la fecha exacta del nacimiento de Aulo Gelio y, además, en la estrofa número doce lo nombra con el vocativo de "Agelio".

[4] Capdevila (1925: 38-42).

[5] Aulo Gelio, *Noches Áticas*. Madrid. Biblioteca Clásica. 1893. Librería de la viuda de Hernando y Ca.; traducción directa del latín por Don Francisco Navarro y Calvo. Tomos I - II. Estos tomos presentan muchos subrayados, comentarios y anotaciones efectuadas con una lapicera de tinta china tanto en los márgenes como en el índice, especialmente sobre temas relacionados con la medicina.

A lo largo de esta poesía es posible descubrir una contraposición entre la figura del escritor latino y el ideal del poeta cordobés. Los versos que hacen referencia a la descripción de Aulo Gelio lo muestran como un erudito[6] que en los festines proponía equívocos vanos y lo caracterizan como un eximio conocedor de mil reglas de estética y gramática, como un autor muy sabio, pero con sus conocimientos no llegaba a comprender al hombre. Todo esto así está expresado por Capdevila en la segunda estrofa:

> A la mesa de prósperos amigos
> ingeniosos equívocos llevabas
> o eruditas anécdotas festivas
> con una erudición del todo vana.

En las *Noches Áticas*, en el capítulo XI del Libro Primero se encuentra un pasaje de Tucídides, subrayado por el mismo Capdevila, que describe el modo como los lacedemonios iban al combate:

> El gravísimo Tucídides, autor de la Historia de los Griegos, recuerda que los valientes guerreros de Lacedemonia no marchaban al combate al son de trompetas, sino á los melodiosos sonidos de la flauta.[7]

Arturo Capdevila también menciona este dato en la tercera estrofa:

> (Si los lacedemonios al combate
> iban a son de trompa o son de flauta;
> si en diez mil dracmas cotizó Corinto
> la noche de Laís, la cortesana.)

Este último equívoco referido a Laís, invita a seguir investigando en la misma obra de Aulo Gelio, en la que se encuentra un episodio relatado en el capítulo VIII, también del Libro Primero, cuya fuente es *El cuerno de Amaltea*, obra del filósofo peripatético Soción. En el mencionado capítulo se hace referencia justamente a esa cortesana muy cotizada de Corinto, llamada Laís, que pidió una suma excesiva cuando Demóstenes le requirió sus servicios:

> "Historia que se encuentra en los libros del filósofo Soción acerca de Demóstenes y la cortesana Lais (...) Según Soción, éste es el origen del proverbio tan común entre los Griegos: "No es dado á todos abordar á Corinto."(...) "Lais pidió diez mil dracmas, ó un talento, lo que hace diez mil denarios de nuestra moneda.

[6] En la Enciclopedia Universal Ilustrada Europeo-Americana Espasa Calpe, que se encuentra en la Biblioteca Córdoba, es posible encontrar otros datos más precisos sobre Aulo Gelio: "Crítico y gramático romano del siglo II, (...) n. en Roma (125-175) y educado por Sulpicio Apolinario (...)" (Pág. 1180. Tomo XXV).

[7] Aulo Gelio (1893, I: 35). La cita aclara: "no marchaban (estos guerreros) al combate al son de trompetas sino a los melodiosos sonidos de la flauta." (...) "querían en vez de excitar y revolver los ánimos con estridentes sonidos como los de las trompetas, moderarlos y ordenarlos, en cierto modo, con suaves modulaciones como las de la flauta."

El relato finaliza cuando Demóstenes, confundido por el descaro de aquella mujer y asustado por la magnitud de la cantidad, se retiró en seguida, diciendo: "No quiero comprar tan caro el arrepentimiento."[8]

En las dos estrofas siguientes del poema capdeviliano se continúa ejemplificando acerca de los distintos acertijos y "quisicosas" que Aulo Gelio proponía a sus amigos en los festines que celebraban. Luego, los versos que siguen hacen referencia a su actividad social, a sus viajes hacia Atenas y en fin, a su cómoda vida:

> **A la vera de Atenas en la finca**
> señorial, donde bien te regalabas,
> armonizaste la elocuencia griega
> con la mejor comodidad romana.

A través de la lectura de las "Noticias Biográficas" sobre Aulo Gelio del estudio preliminar de Francisco Navarro y Calvo es posible descubrir el proceso de recepción que hace Capdevila de este autor latino y el momento de su creación e inspiración poética. Cuando, por ejemplo, en el poema se describe la actividad literaria del escritor clásico, se puede establecer una relación con los datos que leyó el mismo Capdevila del tomo I y que indudablemente sirvieron de base, como si fueran arcilla fresca, para iniciar su creación poética. Estos datos se refieren a la intensa actividad intelectual y social de la época y muestran aquella sociedad de gramáticos y de anticuarios, con sus reuniones "cuyo frívolo pedantismo descubre la profunda holgazanería en que había caído la sociedad romana".[9] Se observa entonces, que las ocupaciones y actividades de "Agelio" eran eminentemente intelectuales.

A lo largo del poema se insiste en el marco festivo, típico de la sociedad romana de esa época, ambiente propicio para el surgimiento de la erudición, en el cual se sutiliza sobre todo y a propósito de todo. Es precisamente en esas fiestas sociales donde surgen las más interesantes conversaciones en las que todos los invitados disertan sobre diferentes temas. Fruto de estas conversaciones son las notas que iba tomando escrupulosamente Aulo Gelio y que fue recopilando para escribir su gran obra *Noctium Atticarum* en veinte libros, de los cuales sólo se ha perdido el octavo, que se conoce por el sumario o argumentos desarrollados en el mismo a través de la recapitulación que aparece en el libro noveno. Este ambiente de "fiesta" aparece representado en el poema de la siguiente manera:

> Buen catador de los mejores vinos,
> buen gustador de las mejores viandas,
> en la fiesta del mundo sonreías,
> la cabeza de rosas coronada.

[8] Aulo Gelio (1893, I: 31).

[9] Aulo Gelio (1893, I: 2-3): Oyéndole hablar constantemente de sus investigaciones literarias o filológicas, de sus visitas á las bibliotecas, á los museos, á las tiendas de los libreros, de sus largas discusiones en parajes públicos con gramáticos y retóricos, compréndese que su vida no fue tanto la del hombre de ley asiduamente entregado a las ocupaciones del foro como la de un amante a la erudición entregándose libremente a su afición a los libros y curiosas investigaciones. En Roma, como en Atenas, ocupóse principalmente en leer, compilar y disertar."

Nótese especialmente aquí el verso "en la fiesta del mundo sonreías", frase que está en íntima concordancia con el título de la obra, *La Fiesta del Mundo*.

Después de describir detalladamente toda esta actividad social que tenía el poeta latino, Capdevila contrapone al final su propio ideal de "poeta": poder conocer y comprender al hombre, primer y último objetivo de todos los versos:

> Tú sabías de Píndaro y Homero;
> de los dioses también; del Hombre, nada."
> "(...) ¡Rompedme mi corona, si la tengo!
> ¡Arda mi vida en amistad humana,
> y algo sepa mi ciencia de los hombres,
> aunque no sepa de los dioses nada.!

El mensaje central apunta a reflexionar acerca de la misión del poeta y la trascendencia de su obra. La última estrofa revela que el verdadero poeta debe preocuparse por el hombre para poder comprenderlo y conocerlo. La sabiduría y la erudición por sí mismas, no tienen ningún valor si no están dirigidas al hombre, es decir, tomando las mismas palabras de Capdevila, resultan una "erudición del todo vana". Esta preocupación permanente por llegar al hombre será uno de los principales objetivos de la poesía capdeviliana. El poeta cordobés se cuestionará incesantemente sobre el porqué y el para qué de sus versos. Ya en *El Poema de Nenúfar* (1915), en una poesía titulada "Aranyaka", el autor revela su decisión de entregar versos que sirvan de lección a los hermanos, versos profundos que son un preanuncio de otro libro que se publicará más tarde con el nombre de *El Libro del Bosque* (1948).[10]

Esta concepción sobre la importante misión del poeta se presenta a lo largo de todo el opus capdeviliano, unida al compromiso con la *paideia*,[11] es decir, con los ideales de la educación y la cultura grecolatina, pues los versos de un poeta deben reflejar el amor a la patria, tal como lo presenta Capdevila en *El Niño Poeta* (1945), obra de literatura infantil. Esta misión poética resulta además, sagrada, porque le ha venido "por la gracia de Dios", de ahí que procure permanentemente alabar y celebrar a Dios, como se presenta en los versos finales del *Libro del Bosque*: "Canté para pelear por la gloria de Dios con el canto" (Capdevila: 1948, 173).

---

[10] Capdevila (1915: 143):
"Entonces me iría con virtud de asceta
a la selva virgen, lejos de los hombres.
(...) y en vez de estos libros de artificio fútil,
en que tantas veces lloré mis amores,
os daría, hermanos, mi lección de asceta,
mi sabio Aranyaka, mi libro del bosque..."
Al comienzo también de *El Libro del Bosque*, el autor presenta diversas citas algunas tomadas de libros de religiosidad oriental, que justifican sus propios versos de meditación.

[11] Al respecto Werner Jaeger en *Paideia* expresa que los valores más elevados que se hallan presentes en la poesía griega adquieren, mediante su expresión artística, un significado permanente y una fuerza emocional capaz de mover a los hombres. El arte logra tener así "un poder ilimitado de conversión espiritual" (1983).

Todo lo que esté relacionado con el hombre, constituye su mayor preocupación. La sentencia de *Heautontimoroumenos*[12] de Terencio (-185 -195), "homo sum: humani nihil a me alienum puto", "hombre soy, y no tengo por ajenas las cosas de los hombres13" (v. 77), verso que resuena en los versos capdevilianos ("y algo sepa mi ciencia de los hombres…"), se presenta como una constante en la poesía del poeta cordobés y sirve de contraste con la figura de Aulo Gelio, erudito poco preocupado por el hombre.

La figura de Aulo Gelio en *El César contra el hombre*:

En la obra de 1947 titulada *El César contra el hombre* Capdevila presenta algunos capítulos referidos a Horacio, Ovidio y Aulo Gelio de gran importancia por la valoración del contexto histórico y por la lectura crítica que realiza de estos autores clásicos. Entre los propósitos planteados aparecen como temas a desarrollar cómo se originó y desenvolvió la prepotencia de los Césares, cómo volvieron a resurgir los déspotas y cuál puede ser para América, la palabra de la esperanza. El capítulo dedicado al autor de las *Noctium Atticarum* está en la segunda parte y lleva un título que resulta ser una ironía: "¿No basta? Aulo Gelio es feliz..." Al comienzo del mismo se describen también las actividades de este erudito romano, basándose en el estudio preliminar de la edición de 1893:

> (Aulo Gelio) Vivía leyendo textos raros y compilando antiguallas. Se le ha llamado con razón un anticuario de las letras.
> Pero asistamos a su mesa y a su sobremesa, oigámosle de palique, ya con el grave Favorino, ya con Cornelio Frontón, maestro de Marco Aurelio; y a los primeros enigmas y acertijos que se crucen a los postres con sus amigos, comprenderemos cómo Aulo Gelio es la justa, la precisa, la inequívoca voz de aquel pobre, paupérrimo tiempo de la paz romana." (Capdevila, 1947: 113 y 114).

Los párrafos referidos a las actividades del erudito romano y de cómo escribió su obra, que se encuentran en las "Noticias Biográficas" (1893), aparecen remarcados por Capdevila y están en consonancia con las expresiones de la cita anterior:

> Uno de sus placeres más grandes era provocar sabias discusiones en aquella sociedad de gramáticos y de anticuarios, en que brillaban especialmente dos profesores famosos, el galo Favorino y el africano Cornelio Frontón, maestro de Marco Aurelio. (Aulo Gelio, 1893: 2-3).

[12] Terencio Afer, Publio: *Las Seis Comedias*. Madrid. Hernando. 1890. Traducción de Pedro Simón Abril. Refundida por don V. Fernández Llera. Este ejemplar con subrayados se encuentra en la Colección Capdevila (Biblioteca Córdoba).

Todos estos datos muestran una nueva recreación y reelaboración hecha en prosa, que explicita y justifica todo lo anteriormente expuesto en los versos del poema "Aulo Gelio".[13]

Acerca de las ocupaciones y actividades de "Agelio", Capdevila describe aquellos banquetes literarios en torno a la mesa presidida por Favorino, quien ponía orden a la manera socrática en el momento de la discusión.[14] A continuación el autor cordobés se detiene en la mención de numerosos ejemplos y acertijos seleccionados de las *Semanas* de Varrón y aclara que este autor es uno de los más citados por Gelio "en los festines de aquella docta decadencia":

> "En Varrón se autorizaban no solamente los usos en boga, sino diversos y nunca agotados temas de discusión o reflexión: listas de manjares raros, cuando no se perdían en cien suspicacias culinarias sobre el pavo de Samos, las grullas de Melos o las ostras de Tarento..." (Capdevila, 1947: 115).

Es importante mencionar que el escritor Aulo Gelio en el capítulo titulado "El banquete" nombra una gran variedad de comidas extranjeras y de manjares, citados por Varrón en *Sobre los alimentos.*[15] Esta lista de manjares raros está subrayada por Capdevila, lo que demuestra su cabal lectura de las *Noctium Atticarum*.

El poeta cordobés finaliza[16] este capítulo con una dura crítica, cargada de ironía hacia este personaje romano, fruto del momento sociocultural de la época:

> Símbolo fiel (Aulo Gelio) de Roma, donde el reinado de la iniquidad llegó satánicamente a superarse con el reinado de la elegancia en la iniquidad.
> (...) Felices *Noches Áticas*! ¡Y qué vaho de molicie el que se levanta de todo el libro! No vapor nocturno sino emanación de siesta; emanación y vaho de aquella larga, inalterable siesta de la paz romana. (Capdevila, 1947: 117).

[13] Acerca de la obra de Gelio, Capdevila expresa: "Fue su destino escribir aquellas *Noctium Atticarum*, ocioso y delicioso libro, pensado y meditado en las campiñas próximas a Atenas – de ahí su título – durante las largas noches de invierno." (1947: 114) Compárese esta cita con los subrayados de Capdevila, pertenecientes a las "Noticias Biográficas": "Tal vez hizo muchos viajes a Atenas, pudiéndose creer así porque debía estar muy avanzado en edad cuando escribía en la campiña de Atenas las *Noches Áticas*; trabajo que, como dice en el prefacio, dedicaba a sus hijos, a quienes debía servir de pasatiempo literario." (Aulo Gelio, 1893: 2).

[14] Capdevila (1947: 114 y 115). Ésta es la cita textual: "En la mesa de Favorino – tan nombrado en las *Noches* de Aulo Gelio – un esclavo leía, ya servidos los primeros platos, un libro griego o latino. Mas la lectura se interrumpía a cada instante con el pretexto de aclarar algún tópico, que era oscurecerlo del todo. Pero ahí estaban a raya los sofistas, ya que si alguno empezaba a urdir sutiles dudas, el propio Favorino se las había con él a la manera socrática; que de no ser así, la discusión se volvía interminable entre los convidados, mi menos de tres, ni más de nueve, conforme al precepto de Varrón."

[15] Aulo Gelio (1893: 286 y 287 (Libro Séptimo, XVI).

[16] En la última parte del capítulo dedicado a Gelio de *El César contra el hombre,* Capdevila narra la anécdota vinculada con un episodio entre Plutarco y su esclavo, que pertenece al libro I de las *Noches Áticas* (capítulo XXVI). La cita se refiere a la respuesta dada por el filósofo Tauro ante la pregunta si el sabio se encolerizaba. Se describe entonces lo sucedido entre Plutarco y su esclavo, quien irrita a su amo. Éste último decide castigarlo, diciéndole también: "Mientras tu compañero y yo filosofamos, continúa tu tarea." (Aulo Gelio, 1893: 65). Esta narración es presentada igualmente con todos sus detalles en *El César contra el hombre* y en el cierre se aclara: "Y en cien banquetes se repitió la anécdota, que los esclavos debían escuchar con su más discreta sonrisa." (Capdevila, 1947: 117)

Se comprueba así que estas expresiones coinciden con el final del mismo poema homónimo dedicado a Aulo Gelio, donde Capdevila insiste en la despreocupación del erudito romano por todo lo humano y su falta de comprensión frente al dolor, a la injusticia. La imprecación del último cuarteto: "¡Rompedme mi corona, si la tengo!..." brota a manera de rúbrica frente a este romano de gran sapiencia, el "autor preclaro" instruido en muchos contenidos, pero que tiene una vida totalmente desentendida de la injusticia de su época. Así lo señala Silvina Perrero de Roncaglia en "La poesía de Arturo Capdevila. Memoria de la edad pasada."[17]

Conclusión: La figura de Aulo Gelio en el imaginario literario argentino.

Con respecto al estilo particular utilizado por Capdevila en "Aulo Gelio" de *La Fiesta del Mundo*, Félix Gabriel Flores observa que esta técnica será empleada después por Jorge Luis Borges, aplicándola a personajes nacionales, cuando expresa que este poema "se constituye en un ejemplo de lo que se puede hacer tomando un personaje célebre o de cualquier mitología y recreándolo, insuflándole nueva vida." La peculiar adjetivación borgiana tiene como antecedente a "Aulo Gelio", destacándose la modernidad del mismo por la estructura del verso y por plasmar motivos objetivos en la presentación del contenido. (Flores, 1986: 67 y ss.).

Francisco García Jurado en un artículo titulado "La peculiar fortuna de Aulo Gelio en la moderna literatura argentina" destaca a Capdevila como un precursor, pues el texto de las *Noches Áticas* será citado después, por ejemplo, por Julio Cortázar en *Rayuela*; Bioy Casares elogiará la obra de Gelio y Jorge Luis Borges retomará alguno de los pasajes del escrito misceláneo romano como relato fantástico. También puede distinguirse en el mismo artículo que Capdevila se interesa por la persona del autor antiguo; Cortázar en cambio, cita un texto de las *Noches Áticas* y Bioy hace un comentario vital del libro. En el caso de Borges y Cortázar hacen una relectura de la miscelánea: la antigua erudición como literatura fantástica, y la antigua etimología como moderna literatura de creación verbal. Estas apreciaciones permiten revalorizar a Capdevila, quien a través de sus versos "hizo posible que Gelio entrara en el imaginario literario argentino gracias a su poema titulado "Aulo Gelio". Así pasó Gelio a ser un personaje literario".[18]

Bibliografía

Los libros que presentan (*) pertenecen a la Colección "Capdevila" y se encuentran en la Biblioteca Provincial Córdoba. Este material perteneció al poeta cordobés.

Fuentes

*ABRIL, P. – FERNÁNDEZ LLERA, Terencio. *Las Seis Comedias,* Hernando, Madrid, 1890.
*NAVARRO y CALVO, F., Aulo Gelio, *Noches Áticas*, Tomos I-II, Biblioteca Clásica, Librería de la viuda de Hernando y Ca. Madrid, 1893.

[17] Perrero de Roncaglia (2001: 87).
[18] Vide: Francisco García Jurado en http://www.scielo.org.ar/pdf/argos/v32n1/v32n1a03.pdf

Bibliografía general

BORGES, OCAMPO y BIOY CASARES (1941), *Antología poética argentina.* Sudamericana. Bs. As.
CAEIRO, O. (1989), "Imagen de Córdoba en la poesía de Arturo Capdevila.", Bs. As. 11- IV-89.
*CAPDEVILA, A. (1915), *El Poema de Nenúfar*. Ed. Nosotros. Bs. As.
*CAPDEVILA, A. (1925), *La Fiesta del Mundo.* Agencia General de Librería y Publicaciones. Bs. As.
*CAPDEVILA, A, (1947), *El César contra el hombre.* Ed. Rosario S.A. Rosario.
*CAPDEVILA, A., (1948), *El Libro del Bosque*. Kraft. Bs. As.
CAPDEVILA, A. (1950), *El Niño Poeta*. Atlántida. Bs As.
CAPDEVILA, A. (1951), *Primera Antología de mis versos*. Espasa Calpe. Bs. As.
CAPDEVILA, A. (1958), *Obras Escogidas*. Aguilar. Madrid.
ESTRELLA GUTIÉRREZ, F. (1961), *Arturo Capdevila.* E.C.A. Bs. As.
FLORES, F. G. (1986), *Poetas de Córdoba. Siglo XX*. Dir. Gral. Publicaciones. UNC. Córdoba.
*GUICHOT (1903), *Ciencia de la Mitología.* Librería General de Victoriano Suárez. Madrid.
JAEGER, Werner (1983), *Paideia: los ideales de la cultura griega.* F.C.E. México.
LINK, H. (1976), *Rezeptionsforschung. Eine Einführung in Methoden und Probleme.* Kohlhammer. Stuttgart.
MOOG-GRÛNEWALD (1984), "Investigación de las influencias y de la recepción", en SCHMELING M. *Teoría y praxis de la literatura comparada*. Ed. Alfa. Barcelona.
MOREAU, PERRERO de RONCAGLIA, S. *et alt*. (2001), *Cuatro poetas cordobeses en el recuerdo.* Comunicarte. Córdoba.
RALL, D. (1987), *En busca del texto. Teoría de la recepción literaria.* U.N.A.M. México.

Sitografía

http://encuentrosconlasletras.blogspot.com.ar/2007/11/noches-ticas.html Comentarios de Santos Domínguez sobre la edición de F. García Jurado de *Noches áticas*. Antología. Madrid. Alianza Editorial. 2007.
http://www.scielo.org.ar/pdf/argos/v32n1/v32n1a03.pdf Revista Argos 32 (2008-2009). ISSN 0325-4194, pp. 45-63. Artículo: "La peculiar fortuna de Aulo Gelio en la moderna literatura argentina." Por F. García Jurado (Universidad Complutense de Madrid).

La "tercera posición" historiográfica: socialización política, doctrina y antigüedad clásica durante el primer peronismo

Juan Pablo Castagno
UNR

> (…) el mundo antiguo ha tenido una influencia decisiva en mi carácter (…) no lo necesito disimular: Tácito, Julio Cesar y Salustio, se encuentran en todas mis respuestas.
>
> Juan Domingo Perón

Introducción

La utilización ideológica y política de la historia, es una característica inherente a los nacionalismos en cualquiera de sus formas. Así se demostró en el convulsionado contexto mundial de entreguerras, y luego, en el de post Segunda Guerra Mundial. En esos tiempos de crisis política, económica e ideológica del capitalismo liberal, y de ascenso -en algunos países- de regímenes políticos profundamente nacionalistas con una fuerte intervención estatal en todos los aspectos que hacen a la vida en sociedad; se potenció el uso de la historia como herramienta de adoctrinamiento y formación de las masas. Como sugiere Antonio Duplá (2002), nos encontramos ante una concepción militante y agresiva de la historia y de su enseñanza.

Durante el mencionado proceso histórico, las clases intelectuales y políticas de diferentes Estados Nacionales de ese mundo occidental sumido en una época de profundos cambios, entendieron la necesidad de revisar desde originales perspectivas la historia de sus propios orígenes en busca de nuevas fuentes de legitimación. Así fue que siguiendo una tendencia que había comenzado durante la Revolución Francesa y el dominio napoleónico, entronizaron a la Historia de la Antigüedad clásica como la encargada de proporcionar *exempla*, practicando, como afirma Luciano Canfora (1991), un verdadero "culto de la antigüedad".

En este contexto hay que situar las íntimas relaciones entre el clasicismo y el nacionalismo fascista, ya que en este tipo de regímenes políticos, la Antigüedad clásica funcionó como una de sus matrices culturales. A este respecto, son elocuentes las palabras de Adolf Hitler en *Mein Kampf* propugnando por una educación básica predominantemente clásica:

> (…) no debemos apartarnos, en la enseñanza de la Historia, del estudio de la Antigüedad. La Historia de Roma, correctamente entendida en sus grandes líneas, es y seguirá siendo la mejor enseñanza, no sólo para el momento presente, sino también para cualquier época. Y también el ideal cultural helénico debe ser conservado en su modélica belleza (…) (citado en Duplá, 2002)

I

Al ser una de las variables principales de la politización cultural fascista, la tradición clásica, fue entendida por muchos estudiosos como un arma al servicio de la reacción, como profundamente conservadora y elitista. Esta concepción, se vinculaba estrechamente a un hecho antagónico de un alto significado ideológico: la ordenación académica posterior a la Revolución Bolchevique que suprimió la enseñanza de la Historia Antigua grecorromana en los programas de las Escuelas Superiores soviéticas por considerarla contraria a los valores y principios revolucionarios (Canfora, 1991).

Entre estos dos caminos contrapuestos, en lo que entendemos como una especie de "tercera posición historiográfica", se halla el tema de estudio del presente escrito: la interpretación y el uso que se efectuó del clasicismo durante el proceso de socialización político-cultural llevado a cabo por los primeros gobiernos peronistas en Argentina. De este modo, distanciándose de la eliminación que llevaron adelante los bolcheviques y del conservadurismo reaccionario que le imprimieron los fascistas, el peronismo intentó brindarle un carácter popular y progresista a la Historia Antigua europea.

II

Más pronto que tarde, el peronismo comprendió que la permanencia en el mediano y largo plazo de las ideas centrales de su proyecto político nacional, necesitaba de una ardua tarea de "subversión cognitiva" (Somoza Rodríguez, 1997), es decir, la reeducación de la sociedad argentina en un nuevo imaginario. Para tal fin, Perón concibió la llamada Doctrina Justicialista. La doctrina[1] perpetrada por Perón, tendrá en cuenta como un contenido importante de socialización política a la Historia de la Antigüedad Clásica.

Desde la principal institución difusora de la Doctrina Justicialista, la Escuela Superior Peronista, se introdujo una novedosa interpretación auténticamente peronista de la Antigüedad Clásica, que aportará experiencia histórica a las nuevas necesidades políticas.

Para rastrear esta cuestión, en el presente trabajo utilizaremos los principales seminarios dictados por el General Perón y su esposa, Eva Perón, en la Escuela Superior Peronista.

III

Por diversas razones, en nuestro contexto académico los especialistas en el área del mundo antiguo nos vemos muchas veces obligados a realizar "seguidismo" de las producciones historiográficas efectuadas en el exterior, principalmente en Europa. Allí

[1] La idea de "Doctrina" no significaba para Perón un sinónimo de ideología –tal como la entiende Mannheim-, sino que estaba asociada con el concepto militar de la palabra, como conocimiento general para la acción (guía para la acción) que se inculca a hombres que deben actuar sobre una realidad determinada, cuyos contenidos deben extraerse de la historia y la experiencia (Camusso y Santiago, 2008). En palabras de Perón: "La doctrina es el sentido y sentimiento colectivo que ha de inculcarse en el pueblo mediante la cual se llega a la unidad de acción en las realizaciones y soluciones" (citado por Plotkin, 2013: 54).

observamos que desde hace varios años vienen ganando terreno interesantes investigaciones referidas al uso que hicieron de la tradición clasicista diferentes regímenes políticos modernos.[2] Por lo tanto, aquí es donde reside el origen de la principal motivación que nos empujó a llevar a cabo este estudio: que la mencionada temática no quede injustamente confinada a ser explorada solo para el caso de algunos países europeos, rescatando el influjo que la trama cultural del mundo antiguo ha ejercido también en la tradición política local.

La Antigüedad Clásica como maestra de vida en la Escuela Superior Peronista

I. La Escuela Superior Peronista fue inaugurada a principios de 1951 en la ciudad de Buenos Aires con una clase magistral del General Perón, quien al igual que su esposa, Eva Duarte, dictaron varias en los meses siguientes.

La institución se propuso el logro de cuatro objetivos esenciales para la consolidación del peronismo: Desarrollar y actualizar la doctrina; inculcarla y unificarla en la masa, formar los cuadros justicialistas y trabajar para la formación de los conductores del Movimiento.

La institución tuvo un órgano de difusión oficial: la revista *Mundo Peronista*. La revista estaba dirigida de manera directa al "pueblo peronista", es decir, que como primera medida pretendía reafirmar el "peronismo de los peronistas"; Sin embargo, también se preocupó por articular diversas estrategias indirectas de difusión doctrinaria y propaganda que pudieran llegar a toda la sociedad argentina.

La Escuela Superior Peronista fue inaugurada en una coyuntura que buscaba la reducción de los imaginarios múltiples que el momento fundacional del peronismo había permitido y aceptado en la búsqueda de apoyos múltiples y heterogéneos. Por eso, la misma, para 1951 se erige en el espacio de construcción de los mensajes legitimados de lo que es y debe ser el peronismo (Berrotarán, 2008).

II. Los cursos que dictaron el General Perón y Eva Perón en la *Escuela Superior Peronista,* fueron publicados por partes en los distintos números de la revista *Mundo Peronista;* y posteriormente, una vez creada la editorial homónima, fueron transformados en libros por la misma.

Repasando solamente el índice de estos libros, sin entrar en detalle sobre los contenidos, se puede notar que las referencias a la Historia de la antigüedad grecorromana son muchas e importantes en el transcurso de los mismos, lo que nos brinda indicios de que era un tipo de contenido significativo en ese ámbito formativo político-partidario.

Pero para observar cual fue el uso que se intentó darle y que características tuvieron las mencionadas referencias a la Historia Antigua, adentrémonos en los contenidos de las clases dictadas por los dos líderes del peronismo en la Escuela Superior Peronista. Basaremos el análisis en tres de los cursos, ya que son los que condesan casi toda la información que nos

[2] Una referencia obligada sobre el tema son los importantes trabajos surgidos en España a partir de los años 80´ que analizan, fundamentalmente, el uso de la historia antigua por parte del régimen franquista. Han iniciado una verdadera tradición especialistas como Francisco Pina Polo, Antonio Duplá, Francisco Marco Simón y Fernando Wulff.

interesa para el caso: el de Filosofía Peronista y Conducción Política dictados por Juan Domingo Perón, y el de Historia del Peronismo dictado por Eva Perón.

En principio, de los cursos podemos decir que crean un imaginario, intentan una reapropiación del pasado y en tanto discurso permiten presentar la empresa del presente como una superación a todo lo anterior, como una especie de teleología peronista que tiene su estadio inicial en el mundo antiguo. Esto se puede ver en la reconstrucción audaz que se realiza de la temporalidad que lleva implícita un esquema de invalidación del pasado y que subraya todo lo que fue necesario abolir –y superar-: la injusticia, la opresión, la explotación, etc. (Berrotarán, 2008) para llegar a un momento final de felicidad en la vida del pueblo: el Justicialismo. Esto lo podemos ver claramente en el siguiente fragmento del curso de Historia del Peronismo de Eva Perón:

> El Peronismo se precia de haber realizado (…) lo mejor de los sueños de los hombres grandes y aun por qué no decirlo con toda franqueza y sinceridad, el haberlos superado (…) No me interesa tampoco que ustedes sepan mucho (…) sobre las luchas entre plebeyos y patricios, o entre espartanos e ilotas; pero si me interesa que sepan que ningún movimiento de masas o de pueblos es comparable con el que realizó nuestro pueblo el 17 de Octubre de 1945. Para eso hemos estudiado la historia universal (…) (Duarte de Perón, 2012).

Con el mismo entendimiento teleológico que su esposa, en el curso de Filosofía Peronista, Perón afirma: "He luchado por cumplir lo que desde hace dos mil años ya está anunciado y practicado [las enseñanzas de justicia social de Cristo], y que el mundo había olvidado" (Perón, 2005).

Otra característica que presentan estos cursos, es la intención de filiar a la Doctrina Justicialista y a la figura de Juan Domingo Perón, con la Historia universal y sus grandes personajes, haciendo eje fundamentalmente en el período de la antigüedad clásica. Desde allí elaboran una genealogía "heroica" que le brinda legitimidad a la "revolución peronista". Por ejemplo, en el curso de filosofía peronista son visitadas las ideas de distintos filósofos -los sofistas, Sócrates, Platón y Aristóteles- y grandes políticos reformadores del mundo clásico -como Los Gracos, Licurgo o el mismísimo Jesucristo-; todos vistos bajo el prisma del peronismo. Indudablemente, tal como menciona Alberto Ciria (1983), la vaguedad de sus citas es elocuente, aunque genera una épica para quienes se sienten herederos de una tradición gloriosa.

Entendemos que esta característica, responde principalmente a dos cuestiones: Por un lado, en sintonía con la coyuntura geopolítica del momento, la búsqueda de una tradición internacional. Aunque por esos años se sigue reconociendo al peronismo como un fenómeno eminentemente autóctono, empieza a deslizarse en algunos sectores del gobierno la intención de mundializar el modelo de organización justicialista, de exportarlo, como una opción -ni liberal, ni comunista- exitosa para la resolución de los problemas del concierto internacional. Por otro lado, referenciarse en la "lejana" Historia grecorromana, era para el peronismo efectivo y poco riesgoso para sus objetivos, ya que evitaba un desgastante debate

historiográfico sobre el pasado nacional entre liberales y revisionistas en el que no tenía intenciones de inmiscuirse. La salomónica solución fue negar la relevancia de toda la historia del país comprendida entre la declaración de la independencia y el surgimiento del peronismo (Plotkin, 2013), e ir en busca de ejemplos legitimadores de la Doctrina Justicialista a otros momentos de la historia universal.[3]

Pero observemos algunos fragmentos de los seminarios trabajados en los que aparece de manera diáfana la mencionada pretensión filiatoria. Por ejemplo, es ya celebre la referencia que realiza Perón en su Manual de Conducción Política ligando a su movimiento -y a su persona- con el mítico legislador espartano Licurgo:

> Licurgo, que en el arte de la política fue, sin duda, el más grande hombre de la antigüedad, y podemos considerar que él fue el primer justicialista del mundo (…) él quitó, por primera vez en la historia, la tierra a los terratenientes, entregándola al pueblo, dividiéndola en parcelas. Así practicó nuestro justicialismo de novecientos a ochocientos años antes de Jesucristo (Perón, 1952).

O con la prédica del cristianismo primitivo, al decir que ésta fue "eminentemente popular y justiciera; de ahí que al Justicialismo no pueda reconocérselo sino como un cristianismo adaptado a las condiciones históricas de nuestros tiempos" (Perón, 2005).[4]

También los contenidos de las clases de Juan y Eva Perón en la Escuela Superior Peronista, reivindicarán la naturaleza antioligárquica y antiimperialista que el ideario peronista contiene desde sus inicios. Se buscará en la Historia Antigua ejemplos que sustenten y legitimen esa característica. Parte de esas inquietudes van a surgir de un presente convulso, en el que el gobierno se encuentra entablando disputas con sectores de poder de la oposición que cataloga de "oligarcas" y los vincula a intereses foráneos; pero también, son momentos en que aparecen pugnas y traiciones al interior del propio movimiento peronista, que serán ocasionadas, según la óptica de Eva Perón, por justicialistas corrompidos por el espíritu oligarca. A este último respecto, parece referir el siguiente pasaje del Manual de Conducción Política que tiene a la figura de Alejandro Magno como protagonista:

> (…) pensaba yo que es, hasta cierto punto, tentadora la oligarquía (…) Alejandro el Grande, que sin duda fue un rey descamisado, que al salir de Macedonia regaló todos sus bienes conservando para él sólo la esperanza, también cayó en manos del sentido y del sentimiento oligárquico. Cuando se apoderó de Persia y entró en el palacio de Darío, y vio su trono de oro, se dio vuelta y dijo a los generales que lo acompañaban: "Esto sí que se llama ser rey". Claro que él siempre había sido un rey descamisado (…) Alejandro, después de estar entre los persas, se asimiló a ellos y cayó en manos de la

[3] Un dato que para algunos autores grafica que en los hechos el peronismo adhería a la versión liberal tradicional del pasado nacional; es que los ferrocarriles nacionalizados recibieron los nombres de Urquiza, Roca, Mitre y Belgrano, todos personajes del panteón historiográfico liberal.

[4] Vale la pena destacar la significación especial que tienen las alusiones al cristianismo primitivo, ya que responden también a las intenciones del gobierno de elaborar una religión política que le dispute el poder simbólico a la Iglesia. Por otro lado, comparar el martirio de Cristo con el de Eva Perón, fue una eficaz estrategia de apoteosis de ésta última a los ojos del pueblo.

> oligarquía otra vez. Le pasó lo (…) que no tiene que suceder a nosotros. Los conductores han caído mucho en eso (Perón, 2005).

En idéntico sentido que su esposo, y también parándose en la antigüedad clásica, Eva Perón afirma en Historia del Peronismo:

> Vamos a demostrar el espíritu oligarca en la historia (…) creo firmemente que la causa de todos los males de la historia de los pueblos es, precisamente, el predominio del espíritu oligarca sobre el predominio del espíritu del pueblo. ¿Cuál es el espíritu oligarca? Para mí, es el afán de privilegio, es la soberbia, es el orgullo, es la vanidad y es la ambición; es decir, lo que hizo sufrir en Egipto a millares y millares de esclavos que vivían y morían construyendo las pirámides; es el orgullo, la soberbia y la vanidad de unos cuantos privilegiados que hacían sufrir en Grecia y en Roma a los ilotas y a los esclavos; es el espíritu de oligarca de unos pocos espartanos y aristócratas y de unos pocos patricios que gobernaban a Esparta, a Atenas y a Roma (Duarte de Perón, 2012).

Por otro lado, para realizar su crítica al imperialismo desde una perspectiva histórica, en el seminario de Filosofía Peronista encontramos la utilización por parte de Perón de relatos sobre el Imperio Romano. Por ejemplo, allí señala el General:

> (…) con la extensión del Imperio Romano y la ampliación del número de esclavos, la democracia va perdiendo fuerza.[5] En la época de César, es sustituida por el absolutismo del emperador…Los pueblos conquistados gimen bajo el capricho de los gobernadores, procónsules y de su sequito de aves de rapiña (Perón, 2005).

La Tercera Posición, herramienta de equilibrio para el Peronismo y uno de los conceptos sobre el cual gira toda su concepción ideológica, no podía estar ausente en los cursos de la Escuela Superior Peronista. A nivel social, para la Doctrina Justicialista, la posición intermedia, el equilibrio, estaría dado por una comunión de clases como producto de una sociedad donde haya menos ricos para que haya menos pobres. Para avalar históricamente esta idea de armonía social, en sus clases de Filosofía Peronista, Perón recurre al ejemplo de uno de los filósofos más conspicuos de la Grecia antigua: Aristóteles, que según sus palabras fue "el filósofo de la democracia". Dice el líder del Justicialismo:

> [Para Aristóteles] En su Estado ideal, la clase media, juega el rol principal como mantenedora del orden social; por lo tanto, y para evitar una revolución que acarrearía la anarquía y el caos social, proponía tomar medidas, que condujeran al aumento del número de hombres que llevaban una vida acomodada, reduciendo las posibilidades de una profunda miseria frente a una riqueza desmesurada (Perón, 2005).

[5] Aquí hay una grave inexactitud histórica. La gran mayoría de los especialistas sostienen que la República Romana no fue un régimen democrático, sino una República aristocrática con fuertes tendencias oligárquicas.

En la cita precedente, se puede vislumbrar perfectamente el carácter reformista del peronismo, su idea de una justicia social arbitrada por el Estado que brinde orden y evite un anatema para su concepción de la sociedad: los desbordes de las masas. Para lograrlo, una de las ideas fundamentales, introducida en la Constitución de 1949, fue la de la función social de la propiedad, que llevada al mundo rural significaba cumplir con la frase de Perón de que "la tierra debe ser de quien la trabaja; no un bien de renta, sino un bien de trabajo". El sustrato histórico profundo que encontramos para legitimar esta política justicialista, es la apelación en el seminario de Filosofía Peronista al ejemplo de dos de los más destacados líderes populares reformistas de la antigüedad clásica: los hermanos Tiberio y Cayo Graco. Durante el desarrollo del relato de los pormenores de la actuación política de los Gracos, Perón va a agregar algunas frases muy sugestivas jugando con la relación pasado-presente. Por ejemplo, señala el General:

> [Nuestro concepto fundamental de que] la tierra debe der de quien la trabaja (…) responde a las más caras aspiraciones de los labradores, aspiraciones por las cuales lucharon hasta la muerte dos ardientes defensores de la causa popular, Tiberio y Cayo Graco. Hermanos de sangre y de ideal, tuvieron un papel decisivo en la lucha entre patricios y plebeyos, es decir, entre aristócratas y hombres de pueblo (…) luchadores por la dignidad del hombre (…) El mayor de los Gracos, Tiberio, poseía el sentimiento de compasión hacia el oprimido, el débil y el pobre, en un grado jamás visto entre los romanos. Había observado y sentido la miseria en que vivía el pueblo, causada por los latifundios y pensó en una reforma agraria que acabase con ese estado de cosas (Perón, 2005).

Perón se sentía especialmente atraído e identificado con la historia de los Gracos, y el siguiente fragmento final de su narración parece confirmarlo: "los Gracos (…) fueron brutalmente asesinados [acusados de] demagogos. Recordemos que en nuestro país la oligarquía explotadora me calificó muchas veces de demagogo" (Perón, 2005).[6]

Platón y Sócrates, a la par del mencionado Aristóteles entre los grandes de la filosofía del mundo clásico, también serán analizados en las clases de la Escuela Superior Peronista. Especialmente llamativo es el tratamiento que se le dispensa a la figura de Platón, ya que a pesar de que se le reconoce la introducción de la idea de justicia como virtud fundamental del hombre en sociedad, se trasmite una imagen mayormente negativa de este filósofo por intermedio de la cual se introducen nociones importantes dentro del sistema de ideas del peronismo. A través de la crítica a Platón, se refutará el intelectualismo elitista, la idea de una sociedad rígidamente dividida en clases sociales y la diferenciación entre trabajo intelectual y manual. Pero citemos al propio Perón:

> Platón parte de una distinción rígida en clases sociales, mientras nosotros afirmamos la existencia de una sola clase de hombres: la de los que trabajan.

[6] No es un dato menor que estos señalamientos sobre grandes personajes históricos asesinados, se haga poco tiempo después del fallido intento de golpe de Estado y asesinato del presidente Perón en septiembre de 1951.

> Por otra parte, para Platón los trabajadores no pueden llegar al gobierno; todo lo contrario sucede con el Peronismo que, como movimiento auténticamente popular, lleva a los más importantes cargos a hombres y mujeres humildes…
> [Para Platón] conocer y ser virtuoso es una misma cosa, por consiguiente, el que no tiene conocimiento no tiene virtud.
> Vemos el alcance antipopular de esta concepción ética, recordando que para Platón, el conocimiento estaba exclusivamente en manos de los sabios, que constituían la clase dirigente. De modo que como los trabajadores no tenían ninguna posibilidad de cultivarse eran ignorantes y (…) no eran virtuosos.
> (…) esta concepción intelectualista es contraria a la experiencia, pues vemos diariamente hombres sabios que son amorales y, por el contrario, hombres ignorantes (…) dueños de una elevada moral (Perón, 2005).

Desde el lugar que las realiza Perón, las discrepancias con las ideas de Platón son originales y van a contramano de una tradición muy extendida que valoraba positivamente el ideario de este último, especialmente para reprobar a través del mismo a la democracia como sistema político y al pueblo como sujeto social de importancia. En este sentido, todo lo que Perón le critica a la filosofía platónica, es justamente lo que resaltaron como rasgo positivo el liberalismo conservador y el fascismo. Estas diferencias, nos permiten reforzar una idea que planteamos al principio del presente escrito: la de la tercera posición historiográfica del Peronismo, que desde un lugar propio se mantiene equidistante de los análisis y usos historiográficos del fascismo, el liberalismo, -y también del comunismo-.

Aunque se puede notar una impronta personalista con interés en los *exempla* de los grandes personajes para poder entronizar a la figura de Perón, rasgo similar a las interpretaciones de la historia más conservadoras; en lo referido a la Historia Antigua, observamos que la tercera posición historiográfica peronista se diferencia de éstas en otros varios aspectos importantes: la importancia del pueblo como sujeto social con reivindicaciones propias que coparticipa –junto al líder- en los grandes procesos históricos, jamás invisibiliza a los sectores subalternos, fundamentalmente a los trabajadores explotados (campesinos, esclavos, etc.), lo que le brinda un carácter progresista y democrático; y como marcamos en citas anteriores, denuncia a las oligarquías y los males del imperialismo.

Para cerrar el análisis, vale la pena destacar una última cuestión referida a los usos de la Historia perpetrados por el Peronismo. No hace falta una mirada muy aguda, ni ser un especialista versado en los estudios del mundo clásico; para darse cuenta de la falta rigor histórico y apoyatura documental de las clases brindadas en la Escuela Superior Peronista. A pesar de las muchas críticas sesudas de algunos estudiosos sobre el tema, como si hubieran descubierto un plan velado e intricando de transmisión doctrinaria; esto tiene una explicación simple, reconocida directamente y a viva voz por Perón y su esposa: al peronismo no le interesó la Historia en sí misma, ni mucho menos sus debates; sino la construcción de poder a través de la lucha política. En este sentido, encontramos fragmentos del curso de Historia del Peronismo de una claridad meridiana, donde es objetivada sin rodeos la función básica que tiene la Historia para el Peronismo. Allí se afirma por ejemplo:

> Los críticos de la historia dicen que no se puede escribir la historia ni hablar de ella, si se lo hace con fanatismo, y que nadie puede ser historiador si se deja dominar por la pasión fervorosa de una causa determinada. Por eso yo me excluyo de antemano. Yo no quiero, en realidad, hacer historia, aunque la materia se llame así. Yo no podría renegar jamás de mi fanatismo apasionado por la causa de Perón. Yo solamente quiero hacer lo que dije aquí el día que inauguramos esta Escuela: que aprendamos, si es posible, a querer aún más al general Perón. Eso es lo que voy a hacer y lo confieso honradamente pensando en Perón, en su doctrina y en el movimiento (…) No he leído la historia para explicarla, ni para dar clases o divertirme, sino para aprender en ella a querer y a sentir todavía más esta breve pero extraordinaria historia de Perón y de su pueblo (Duarte de Perón, 2012).

Reflexiones finales

A partir del descubrimiento de una importante cantidad de alusiones en tres de los cursos más importantes que Juan y Eva Perón dictaran en la Escuela Superior Peronista, principal órgano de transmisión doctrinaria; mostramos que la Historia Antigua tuvo protagonismo como campo socialmente significativo para el proyecto socio-cultural Justicialista. Al igual que otros movimientos de tinte nacionalista, a través de evocaciones al mundo clásico, el peronismo encontró, lo que los latinos antiguos llamaban *exempla,* es decir, ejemplos a imitar. Pero no solo eso, también allí descubrió una vía de conexión con la tradición cultural occidental en busca de la mundialización de su proyecto político, y un efectivo modo de evitar involucrarse con la Historia Argentina, demasiado inmersa en disputas políticas e historiográficas para un Perón que en esa coyuntura buscaba justamente lo contrario: un unanimismo simbólico que le permitiera reducir y ordenar los imaginarios múltiples de la sociedad argentina.

En segundo lugar, se encuentra el significativo dato de que la Historia Antigua que descubrimos reflejada en las fuentes examinadas, es una Historia Antigua peronizada; es decir, que lejos de ser copia de alguna tradición ya instalada, tiene un carácter absolutamente original desde su perspectiva y su sesgo genuinamente Justicialista. A partir de este proceso, resultó sencilla la operación filiatoria de ir al pasado grecorromano en búsqueda de antecedentes de las principales ideas de la Doctrina Justicialista, entre ellas: justicia social, tercera posición, antiimperialismo, naturaleza antioligárquica, etc.

Pero el artilugio no estaba completo, se necesitaba una teleología, un punto de llegada donde la historia se congele en un destino final de felicidad para los pueblos: esa meta era la sociedad Justicialista, "(…) arma de lucha contra la injusticia de que han sido víctimas los hombres y los pueblos, a través de milenios" (Perón, 2005).

Bibliografía

BERROTARÁN, P. M., (2008), "Funcionarios y Gobiernos en la Nueva Argentina", Primer Congreso de Estudios sobre el Peronismo: La Primera Década. Mar del Plata., (disponible en: http://redesperonismo.com.ar/archivos/CD1/EPP/berrotaran.pdf).

CAMUSSO, M. P. E. y SANTIAGO, M. E.. (2008), "De la esfera militar al plano político: La Escuela Superior Peronista", Primer Congreso de Estudios sobre el Peronismo: La Primera Década. Mar del Plata., (disponible en: http://redesperonismo.com.ar/archivos/CD1/PP/camusso.pdf).
CANFORA, L. (1991), *Ideologías de los estudios clásicos*, Akal. Madrid.
CIRIA, A. (1983), *Política y cultura: la argentina peronista 1946-1955,* Ediciones de la Flor. Buenos Aires.
DUARTE DE PERÓN, M. E. (2012), *Historia del peronismo*, Fabro. Buenos Aires.
DUPLÁ, A. (1999), "Clasicismo y Fascismo. Líneas de interpretación", *Contemporaneidad de los clásicos en el umbral del tercer milenio: actas del congreso internacional de los clásicos. La tradición grecolatina ante el siglo XXI (La Habana, 1 a 5 de diciembre de 1998),* Universidad de Murcia, Murcia. Pp. 351-359.
DUPLÁ, A. (2002), "Apuntes sobre clasicismo y modernidad", *Anejos de VELEIA. Serie Minor nº 17,* Servicio Editorial de la Universidad del País Vasco, Bilbao. Pp. 347-354.
Mundo Peronista –Nº1 y Nº 8-, (1951).
PERÓN, J. D. (2005), *Manual de conducción política*, CS. Buenos Aires.
PERÓN, J. D. (2005), *Filosofía peronista*, CS. Buenos Aires.
PLOTKIN, M. B. (2013), *Mañana es San Perón: propaganda, rituales políticos y educación en el régimen peronista (1946-1955)*, Editorial de la Universidad Nacional de Tres de Febrero.
SOMOZA RODRÍGUEZ, J. M. (1997), "Interpretaciones sobre el proyecto educativo del primer peronismo. De "agencia de adoctrinamiento" a "instancia procesadora de demandas", *Anuario de Historia de la Educación de la Sociedad Argentina de Historia de la Educación,* Universidad Nacional de San Juan, San Juan. Pp. 163-184.

SUMARIO

Prólogo....6
Compiladores

Cercano Oriente....8

La imagen del cuerpo humano en la iconografía del Calcolítico en el Levante meridional (c. 4500-3800/3600 a.C.)....10
Pablo Jaruf, Ianir Milevski, Bernardo Gandulla

Hombres, mujeres y bienes: apuntes sobre la alianza Mari-Qaṭna-Alepo (Siria, s. XVIII a.C.)....28
Melisa Gómez, Luciana Urbano

Estimación de una fuente mesopotámica plausible del método geométrico de análisis en la matemática griega antigua: posibles aportes....42
Sandra Aída Visokolskis

Repensando el uso del término "Guerras médicas" bajo la crítica del discurso orientalista....54
Martín Cifuentes

Las mujeres en las primeras comunidades cristianas: de la participación activa a la subordinación....64
María Celia Fraga

Tradiciones cristianas en el Corán....72
Susana Fioretti, Martín Cifuentes

Egipto....84

Arquitectura doméstica y uso del espacio: el ejemplo de la aldea de los trabajadores de Ajetatón....86
Liliane Cristina Coelho

Matemática egipcia: consideraciones de las prácticas y el quehacer matemáticos desde la Etnomatemática....98
Héctor Horacio Gerván

Múmias egipcias em museus brasileiros: a constituição das coleções e a investigação científica....110
Moacir Elias Santos

La noción pitagórica de proporción matemática en la intersección de la matemática griega y egipcia antiguas....124
Sandra Aída Visokolskis

Los animales-símbolos en el Egipto Predinástico y su interpretación.....136
Sebastián Francisco Maydana

Conflictos morales y religiosos en el antiguo Egipto: la presencia griega y el comercio de metales.....146
Ana María Rosso

Grecia.....158

El inicio de la expansión micénica en el Egeo Sudoriental.....160
Mario A. Ritacco

A prática da magia amorosa no período Helenístico, o Idílio de Samantha.....170
Maria Regina Candido

El mito de Pandora y el de las razas en *Trabajos y Días*. Los rostros del mal.....178
María Cecilia Colombani

Imágenes de lo indescriptible: Erinias en la cerámica griega.....186
Cora Dukelsky

La colonización griega en el Mediterráneo oriental: un acercamiento hacia la relación entre Territorio y Estado en Naukratis.....198
Agustín Saade

Heródoto: el lenguaje de la *xenía* en los orígenes de la historiografía.....208
Gastón Javier Basile

Santuarios de altura, agricultura y el poder de los grupos de elite en Creta durante el período Neopalacial.....220
Jorge Cano Moreno

El desplazamiento del conflicto. Una lectura política de las configuraciones familiares en el marco del dispositivo matrimonial.....232
María Cecilia Colombani

El testimonio de Diodoro sobre la revuelta de Bomílcar.....240
Héctor Alonso Vega Rodríguez

Conflicto y concordia en el *Panegírico* de Isócrates.....250
Juan Pablo Ramis

Amor y ciudadanía ateniense a través de Harmodio y Aristogitón.....256
Diego Paiaro

La amabilidad de Platón: Una aproximación al carácter personal del filósofo de Atenas.....272
Miguel Ángel Spinassi

Roma.....282

Extralimitación imperial: Impedimentos estructurales y culturales para el Imperio en la Roma de la República media.....284
Craige B. Champion

Vastare cultoribus agros. Política y campos despoblados en *Eneida* de Virgilio.....296
Guillermo De Santis, Cecilia Ames

Propaganda política en la literatura romana: Séneca y la *Apocolocyntosis Divi Claudii*.....306
María Gabriela Huidobro Salazar

Metáfora y edificación personal en los tratados sobre la virginidad de Ambrosio de Milán.....314
Lidia Raquel Miranda, Sofía Lacolla

Claudio Apio el Ciego: representaciones modélicas de un personaje histórico.....326
Mirta Estela Assis

La representación ritual de las diferentes etnias en *Eneida*: los griegos".....336
Guillermina Bogdan

Crítica literaria en el mundo romano: el caso Marco Terencio Varrón (116-26 a.C.).....346
Mariana Valeria Carro Pérez

Metáforas naturales y corporales en *Caín y Abel*: funcionalidad al servicio de la retórica pastoral.....358
Lidia Raquel Miranda

Proyecciones.....368

La figura de Aulo Gelio y su recreación en dos obras de Arturo Capdevila.....370
Fabiana Andrea Demaría de Lissandrello

La "tercera posición" historiográfica: socialización política, doctrina y antigüedad clásica durante el primer peronismo.....380
Juan Pablo Castagno

Sumario.....390